

**ETNOGRAFIAS MINIMAS  
DEL ECUADOR**

*Tsachila - Chachis - Cholo - Cofán -  
Awa-Coaiquer*



*Montserrat Ventura, Henry Medina, Silvia Alvarez, Lucy Ruiz,  
Jeffrey David Ehrenreich.*

**ETNOGRAFIAS MINIMAS  
DEL ECUADOR**  
*Tsachila - Cachis - Cholo - Cofán -  
Awá-Coaiquer*

Compilación y edición  
*José E. Juncosa*

Serie  
Pueblos del Ecuador  
Nº 14

Abya-Yala  
1997

## ETNOGRAFIAS MINIMAS DEL ECUADOR

Autores: *Montserrat Ventura, Henry Medina, Silvia Alvarez,  
Lucy Ruiz, Jeffrey David Ehrenreich*

Autoedición: Ediciones Abya-Yala, 1997  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Telf. 506-247 / 562-633 / 506-251  
Fax: 506-254  
e-mail: [abyayala@abyayala.org.ec](mailto:abyayala@abyayala.org.ec)  
[editorial@abyayala.org.ec](mailto:editorial@abyayala.org.ec)

Serie: Pueblos del Ecuador N° 14

ISBN: 9978-04-290-3

Impresión: Sistema DocuTech  
Quito-Ecuador  
1997

# CONTENIDO

## PRESENTACION

*José E. Juncosa* ..... VII

## UNA VISION DE LA CULTURA TSACHILA EN LA ACTUALIDAD

*Montserrat Ventura*

Introducción .....	1
Datos lingüísticos.....	4
Etnohistoria .....	5
Economía y ecología .....	7
Organización social y política: el control de este mundo .....	14
Cosmovisión: el control del más allá.....	19
La nueva identidad Tsachila.....	21
Notas .....	23
Bibliografía.....	25

## LOS CHACHIS DE ESMERALDAS

*Henry Medina*

Introducción .....	33
I. Los Chachis de Esmeraldas .....	35
II. Un pueblo indios de selva y río.....	41
III. Una cultura singular.....	52
IV. Familia y organización comunitaria.....	71
V. Una cultura en peligro .....	74
Notas .....	85
Bibliografía.....	87

## CRONICA DESDE EL MAR: Una aproximación a la condición indígena en la costa ecuatoriana

*Silvia Alvarez*

1. El pueblo cholo de la costa ecuatoriana .....	89
2. La historia precolonial.....	92
3. La relación colonial .....	95
4. El 1900: de parcialidades a comunas .....	104

## VI / Etnografías mínimas del Ecuador

5. La identidad comunal .....	109
Bibliografía.....	113

### EL PUEBLO COFAN

*Lucy Ruiz*

Introducción .....	117
1. Ubicación.....	118
2. Perspectiva histórica.....	120
3. Demografía. Datos poblacionales, proyecciones, migraciones.....	124
4. Lengua materna y español.....	126
5. Situación actual. Tierras, organizaciones, relaciones interétnicas, migración, etc.....	129
6. Cultura material .....	133
7. Organización social .....	134
Notas .....	138
Bibliografía.....	139

### LOS AWA-COAIQUER

*Jeffrey David Ehrenreich*

LA URGENCIA DE CONSERVAR LA BIOSFERA AWA .....	143
Los Awá ecuatorianos: contexto histórico y cultural .....	144
El descubrimiento de los Awa ecuatorianos y la acometida hacia el desarrollo y benévolo etnocidio.....	149
El proyecto de sobrevivencia cultural y derechos territoriales .....	151
La reserva biósfera de los Awá .....	152
Conclusiones .....	154
Notas .....	156
Bibliografía.....	157

# PRESENTACION

La producción editorial sobre los diversos pueblos indígenas del Ecuador fluctúa entre dos extremos de muy difícil equilibrio. De un lado, encontramos estudios y ensayos sobre realidades coyunturales, casi todas de carácter socio-político, que privilegian los contextos y las interacciones de los pueblos con la sociedad nacional. Así por ejemplo, mediante esta forma de ver las cosas podemos acceder al conocimiento de cómo los indígenas plantearon sus demandas en el levantamiento del '92, o la manera en que pugnan por articularse en movimientos organizativos de carácter regional y nacional. Tal tipo de reflexión, siempre necesario, nos permite conocer los avances y retrocesos de los pueblos indios en las áreas del desarrollo, la educación, la lucha por la tierra y el territorio, las amenazas por la degradación del medio ambiente, etc.

Sin embargo, con frecuencia las investigaciones resultantes ocultan la "identidad" de estos sujetos sociales detrás de las reivindicaciones y las dinámicas "macro-sociales": conocemos las diversidades étnicas tan solo en relación al contexto socio-político nacional sin llegar a dimensionar su recorrido histórico y el peso específico de su "ser diversos".

Del lado contrario, contamos con numerosísimas monografías que pretenden adentrarse incisivamente en la identidad de estos pueblos a través de monografías muy especializadas no siempre del gusto y a medida de las necesidades del lector común, ya sea por su extensión, como por la adopción de presupuestos teóricos poco accesibles. Uno y otro perfil encaminados de alguna manera a la comprensión de

la diversidad étnico-cultural del Ecuador, han sido provechosos y necesarios y nos advierten con justicia que “intentar entender” es un esfuerzo que exige seriedad y disciplina.

El presente libro, pretende ubicarse en el espacio intermedio que tales opciones dejan vacío aprovechándose de las ventajas de ambos puntos de vista. Por ello hemos convocado a “especialistas” y académicos para que nos brinden una visión de la actualidad de algunos pueblos indígenas desde la perspectiva de la antropología socio-cultural. Todos los autores aquí reunidos, fundamentan y avalan su producto, sin excepción alguna, con la investigación de campo así como en la investigación documental. El resultado ha sido óptimo, y ha superado radicalmente las relecturas y síntesis bibliográficas anteriores que han dado pie a la transmisión acrítica de tantos lugares comunes que han deformado la concepción sobre los indígenas. Lo aquí publicado supera con creces el rango de una vulgarización de conocimientos, logrando una visión histórica y actual de los pueblos en cuestión lo más cercana posible al género de la “etnografía mínima”, sin descuidar tampoco la consideración “in extenso” de situaciones desencadenadas por las relaciones interculturales. Lo que aquí presentamos está destinado a periodistas, agentes gubernamentales, estudiantes y a todos quienes sienten la necesidad de cultivar con fundamento una actitud de respeto hacia los pueblos indígenas del Ecuador.

*José E. Juncosa*  
*Abya-Yala*  
*Marzo de 1997.*



# UNA VISION DE LA CULTURA TSACHILA EN LA ACTUALIDAD<sup>1</sup>

Montserrat Ventura i Oller

## Introducción

El pueblo indígena Tsachila, conocido por el término castellano de *Colorados* por su costumbre de pintarse el cuerpo y el cabello de color rojo con achiote (bixa orellana /*mu*)<sup>2</sup>, vive en una región de montaña baja y clima subtropical en el cantón Santo Domingo de los Colorados, al sureste de la provincia de Pichincha (Ecuador). Hasta la primera mitad del siglo XX, la economía se basaba en la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Como otras sociedades de las tierras bajas sudamericanas, los Tsachila estaban muy débilmente integrados a la economía de mercado y su organización social se centraba en torno a la familia extensa, el hábitat disperso y la ausencia de estructura de poder formal; había sin embargo agrupaciones de familias que podían coincidir con el área de influencia de un *pone* (chamán), que representaba la figura de autoridad y de prestigio junto con el *miya* (jefe, gobernador) (Ventura 1996).

A partir del año 1958, con la construcción de carreteras que cruzaban la región y la unían a otras zonas del país, se inició el contacto permanente con la sociedad nacional. A partir del año 1964 el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización -IERAC- promovió la colonización dirigida en esta región, especialmente con colonos de la sierra, considerando las tierras tsachila como baldías por el hecho de no ser cultivadas de manera permanente. Los núcleos tsachila se orga-

nizaron en comunas entre los años 1954 y 1963. El año 1971 el Estado ecuatoriano les otorgó el entonces llamado “Estatuto de la Tribu de los Indios Colorados”, actualmente en proceso de reforma, que introdujo una figura unificadora de la etnia, el Gobernador. El sistema de usufructo de la tierra se transformó por la propiedad jurídica. El nuevo modelo de nucleación del hábitat de la comuna dividió su unidad geográfica al serles entregadas tierras separadas por las propiedades de los colonos (CAAP 1985; Benítez y Garcés 1988; CONAIE 1989; Ventura 1996).

Las comunas proporcionaron básicamente la obtención de los títulos de propiedad de la tierra, de forma comunal, con un doble corolario: por un lado, el territorio tsachila quedaba protegido de las invasiones de los colonos; por el otro, éste tenía que ser forzosamente limitado y, como consecuencia, fijaba para siempre el hábitat del grupo en un área. Las familias tsachila sólo podrían disponer del usufructo de la tierra que ya trabajaban en el momento de la legalización, con lo cual su movilidad tradicional<sup>3</sup> -que permitía, además de una estrategia económica, resolver conflictos internos mediante desplazamientos dentro del territorio-, quedaba eliminada (Ventura 1996).

Actualmente los Tsachila participan de la economía de mercado mediante la comercialización del plátano, el cacao y el café, así como de la medicina tradicional con fines comerciales. Siguen practicando la pesca como principal actividad de subsistencia y, en menor medida, la caza.

La población tsachila, que habría alcanzado según algunos autores la cifra de hasta 30.000 en los inicios de la Colonia, sufrió una disminución progresiva debido a diversos factores, siendo el último una epidemia de difteria a principios de siglo, que habría provocado la última de las grandes migraciones desde la zona de Cocaniguas al norte de Santo Domingo<sup>4</sup> hasta las actuales ubicaciones. Aunque las cifras dadas por los autores en el presente siglo varían, se supone que son muy inferiores a la realidad dadas las dificultades de los investigadores

por penetrar en el medio entonces todavía selvático. Stevenson, en 1825, hablaba de 3.000 (Stevenson 1826); Rivet de 300 en 1906 y Karsten de 600 en 1924. Alrededor de los años cincuenta Santiana estimaba la población Tsachila en 204. Los censos ecuatorianos no han tomado en cuenta las agrupaciones étnicas, por lo que resulta difícil hablar de cifras exactas en esas épocas. Según un estudio realizado en 1974 por el Ministerio de Agricultura y Ganadería, ya partiendo de la población de las ocho comunas actuales, los Tsachila sumaban 915 individuos (MAG 1974). Doce años más tarde, en 1986, Robalino reporta una población de 1.403, distribuidos de la siguiente manera: Bua (282), Tahuaza (28), Otongo-Mapalí (96), Congoma (343), Naranjos (98), Chigüilpe (247), Poste (180) y Peripa (129) (Robalino 1989). Aún sin concluir un censo en proceso de elaboración, se puede calcular la actual población tsachila en cerca de 2.000 personas, residentes en las ocho comunas, que mantienen la proporción establecida en 1986. Hay que señalar que actualmente los Tsachila no constituyen un grupo compacto, y que existen variaciones en el modo de vida entre las diferentes comunas, así como en su interior. La distancia al centro poblado de Santo Domingo y el estado de los caminos, así como el acceso a energía eléctrica y otros servicios son algunas causas de dicha variación, acrecentada por la desigualdad económica entre sus miembros. En cuanto al territorio ocupado, tampoco existen datos exactos dadas las continuas invasiones que han sufrido por parte de los colonos. Según el estudio del MAG antes mencionado, sumaban un total de 9.059 hectáreas. Sin embargo, tomando los datos disponibles, se observa en la mayoría de las comunas una considerable disminución que alcanza en su conjunto unas 1.000 hectáreas de terreno invadido, resultando una cifra global de 8.000 Ha. de territorio tsachila en 1995.

Existen pequeños trabajos propiamente etnográficos desde principios de siglo (Rivet 1905; Karsten 1924, Von Hagen 1937 y 1939, Santiana 1951 y 1952) la mayoría recopilados en Juncosa (1988); Alfredo Costales realizó una monografía a mitad de los años cincuenta (Costales 1956); en 1985 el CAAP presentó un análisis de su proceso de transición y en 1989 Guillermo Robalino publicó un estudio etno-

gráfico y demográfico (Robalino 1989). Finalmente, desde 1991 estamos realizando un estudio sobre la construcción de la identidad étnica Tsachila (Ventura 1994).

### **Datos lingüísticos**

La lengua de los Tsachila (verdadera gente)<sup>5</sup>, es el tsafiki (verdadera palabra). Pertenece a la rama sudbarbacoa de la familia lingüística chibcha (Moore 1962). Se trata de una lengua de tradición oral, de la que existen pequeños vocabularios y descripciones desde principios de siglo, cuyo paso a la escritura se inició a partir de los trabajos de los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (Moore 1962, 1966, 1979). Desde 1980 existe un equipo de investigación de la tradición oral tsachila y de estudio del Tsafiki en el marco del programa “Idiomas Vernáculos” del Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador en Guayaquil (Mix y Aguavil 1992), llevado a la práctica por investigadores autóctonos<sup>6</sup>, y en la actualidad una lingüista<sup>7</sup>, en colaboración con dichos investigadores, está trabajando en la elaboración de una gramática del tsafiki.

Desde que se inició el contacto con la sociedad nacional, el bilingüismo ha crecido progresivamente y actualmente la mayoría de la población, excepto algunos ancianos y los niños todavía no escolarizados, son bilingües, aunque el dominio de la lengua castellana es superior en la población de sexo masculino. Sin embargo, el aumento de la influencia de los medios de comunicación y del contacto cada vez mayor con la población mestiza, hace prever la extensión del español en detrimento de la lengua autóctona.

En 1988 se iniciaron los contactos entre la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y la Gobernación Tsachi para la constitución de la Educación Bilingüe Tsachila. La extensión en Santo Domingo del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quiulloac del Cañar (coordinado por las hermanas misioneras de la Madre Laura) inició la formación del profesorado bilingüe y en 1990 se editó

el primer cuaderno pedagógico para la alfabetización de adultos, *Pila Mi Ilaisa*. En 1991 entró en funcionamiento la Educación Bilingüe Tsachila, que cuenta con un total de ocho escuelas y 400 alumnos, con una cobertura de los dos primeros grados de la educación primaria en bilingüe. En 1992 los profesores bilingües elaboraron el primer libro de lecto-escritura, *Tensa Imin Nala*, al que le siguen otros materiales didácticos en curso de elaboración.

A pesar de las dificultades para mantener un proyecto de educación bilingüe en una población de baja densidad demográfica, la lengua sigue siendo un elemento de cohesión fundamental para la identidad tsachila.

### **Etnohistoria<sup>7</sup>**

Hasta el momento se tienen pocas certezas respecto al pasado de los Tsachila en tiempos pre-incas. La arqueología (Lippi 1983 y 1986) ha determinado algunos asentamientos y los caminos a través de los cuales se realizaban los contactos e intercambios precolombinos.

Aunque Cabello Balboa (1945 [1578]) se refirió a la extrema variedad étnica de la selva occidental a finales del siglo XVI, en general los conquistadores y sus escribanos tuvieron dificultades para comprender la diversidad, a la que oscurecieron con la construcción del concepto genérico de “indio”, no entendiendo más diferencia que aquella ya percibida por los incas entre los habitantes de la sierra y los de las tierras bajas. Esta dificultad de los españoles para comprender las distinciones étnicas, ha hecho que desde principios de la colonia haya habido una confusión en las denominaciones étnicas de los habitantes del occidente andino, de lo que se sigue la dificultad por establecer una historia lineal de los antepasados de los actuales Tsachila. A partir de la toponimia y de los vocabularios de que se disponía en la época en que publicó su estudio (1941), Jijón y Caamaño dedujo la existencia de un tronco lingüístico común a los *Colorados*, *Cayapas*, *Carranquis*, *Campaces*, *Barbacoas*. Posteriormente se han realizado algunos

trabajos en torno a la unidad lingüística de estos grupos precolombinos, pero la vasta extensión de la rama sudbarbacoa no nos permite identificar a todos sus hablantes como los antepasados de los actuales Tsachila.

Por las investigaciones de F. Salomon y S. Moreno se sabe que en la selva noroccidental habitaron en los primeros tiempos de la Colonia dos grandes grupos a los que la administración colonial identificó con los términos de *Niguas* y *Yumbos*. Los más septentrionales de éstos últimos, que habrían habitado en el antiguo Canzacoto y la actual ubicación de Santo Domingo de los Colorados, constituirían el núcleo básico de la actual etnia tsachila.

Sin embargo, las primeras referencias a un grupo indígena al que llamaron *Colorados*, los sitúan en una reducción de los Jesuitas en 1590 en Angamarca (la vieja), a unos 2.000 m.s.n.m.<sup>8</sup>, por donde habrían habitado hasta bien entrado el siglo XVIII. Tanto Pedro Vicente Maldonado (1950) como Coleti (1771), Alcedo (1786) y Hervás (1880) se refieren a dos grupos de *Colorados*, uno en Santo Domingo y otro en Angamarca. Una revuelta indígena en éste último lugar, después del abandono de las misiones jesuitas, habría sido la causa de la retirada de éstos hacia el interior de las selvas, donde se habrían mezclado con los Yumbos Septentrionales llegando a conformar la actual etnia tsachila de Santo Domingo de los Colorados, lugar donde se establecieron los misioneros dominicos.

A pesar de la dificultad antes indicada para definir las fronteras étnicas en la selva occidental, se puede apuntar que los antiguos *Colorados*, en su momento de máximo esplendor, ocuparon una inmensa área desde la cuenca del río Esmeraldas al norte hasta el Babahoyo al sur alcanzando posiciones elevadas en la sierra. Al menos desde el siglo XVI, basaron su economía en la caza, la pesca fluvial, la recolección de frutos silvestres y la agricultura itinerante, y desplegaron una intensa actividad comercial con los grupos del litoral y de la sierra, llegando a realizar expediciones comerciales hasta el oriente, donde prova-

blemente intercambiaban hierbas medicinales. El conocimiento chamánico, todavía vigente en la actualidad, fue sin duda otra fuente de comunicación e intercambio.

Aunque la intensidad de estas relaciones fluctuó en los distintos períodos de la Colonia, parece que a partir del siglo XVIII fué más limitada y a finales del siglo XIX, momento en que se inició la explotación del caucho en la zona, las descripciones de los Tsachila se refieren a ellos como a una etnia aislada. Esta es la imagen que han reproducido los estudios etnográficos hasta mediados del siglo XX, en que su continuidad social se vio drásticamente transformada por la construcción de la carretera y la colonización dirigida de la zona.

### **Economía y ecología**

El sistema económico tradicional de los Tsachila, tal como es recordado por la historia oral y reportado por los estudios etnográficos de principios de siglo, se basaba en la caza, la pesca fluvial, la recolección y la horticultura. Las chacras (*wita*) les proporcionaban plátano (*musa sp. /ano*), caña de azúcar (*saccharum officinarum /elan*), mani (*arachis hypogaea /torali*), maíz (*zea mays /piyo*), yuca (*manihot esculenta /kuchu*), ají (*capsicum sp./tun*), cítricos y otros productos no alimentarios como el barbasco (*lonchocarpus*<sup>9</sup> */bun*) y plantas medicinales (Rivet 1905). Si bien en aquella época ya cultivaban productos para la venta como el caucho (*hebea sp. /sabe*), a mediados del presente siglo se inicia su integración a la economía de mercado y el banano en primer término, el cacao y el café secundariamente, y otros productos como el maíz y el achiote, pasan a ser cultivados a gran escala para su comercialización, a los que se añade la cría de ganado vacuno, porcino y avícola.

La importancia del plátano (*musa sp./ano*) en su alimentación, presente en todas las comidas en forma de bolas de verde cocinado y molido (*ano ila*), queda plasmada en la propia lengua, que utiliza el mismo término (*ano*) para designar la comida genéricamente y para re-

ferirse al plátano. Sin embargo, y a pesar del predominio del banano, los campos de los Tsachila -cuya extensión varía entre las 4 y las 50 Ha. por familia-, lejos de ser monocultivos, mantienen en su seno la variedad que caracterizaba las selvas antropogénicas tradicionales: ejemplares dispersos de árboles frutales, plantas medicinales, palmeras de todo tipo son cultivados o cuidadosamente mantenidos cuando se trata de especies silvestres, para su uso y consumo. Entre estos productos podemos destacar la papaya (carica papaya /*papayo*), el coco (cocos nucifera /*koko*), el fruto de la palma real (*attalea colenda* /*katika*), el fruto de las distintas variedades de palma chonta (*bactris gasipaes* /*awe*), la guaba (*inga edulis* /*pitsa*), el zapallo (*cucurbita* spp /*u*), el zapote (*matisia cordata* /*sapote*), como complementos alimentarios, entre otros. Quizás de todos ellos, el árbol más elaborado culturalmente sea la palmera, especialmente la chonta, de cuya explotación los Tsachila poseen un elevado conocimiento.

La chonta (*bactris gasipaes* /*awe*) en sus distintas variedades (*waka awe*, *Tsala awe*, *shuki awe*), algunas de ellas silvestres, produce ricos frutos que se consumen cocinados en forma de chicha (*mala*). Pero además, de la palmera se extrae el corazón (*ka*), muy apreciado para consumir fresco o en sopa; y del mismo tronco se extraen, un mes aproximadamente después de abatirlo, las preciadas larvas (*malun*) cuyo mantecoso y nutritivo alimento es altamente valorado. Para los Tsachila, existe una enorme variedad de larvas comestibles, puesto que éstas son igualmente extraídas de otros árboles, como el plátano (*musa* sp. /*ano*), la palma real (*attalea colenda* /*kati*), el copal (*protium* ecuatorense /*tsotsola*) y el papayuelo (*carica* spp. /*kontode*), entre otros.

El manejo racional del medio se hace patente constantemente en la recolección, muy a menudo programada: si el fruto de la palma real (*katika*) es consumido en el momento de su caída, se aprovecha de él la fina capa frutosa anaranjada presente entre la nuez y la cáscara. Pero la forma más nutritiva y apreciada es la fruta germinada en la tierra (*kati shunka*): los Tsachila preparan la tierra en forma de hoyo a fin de que el fruto maduro en su caída permanezca semienterrado y pueda



enraizar. Al cabo de un par de meses de la caída, la nuez ha madurado y el fruto está listo para su recolección y consumo.

La naturaleza, cultivada o silvestre, ofrece infinidad de recursos para la vida cotidiana de los Tsachila: bejucos (*parishili*) para la confección de canastos (*tasa, tsala*), hojas de bijao (*heliconia /bakuwa*) para envolver alimentos y secarlos al fuego o hacer las funciones de recipiente, árboles de mate (*astrocaryum chambira /baku*), cuyo fruto es todavía en algunas ocasiones usado como tazón, y los árboles de mayor uso en la construcción, como el pambil (*iriartea deltroidea /shiponpo*), la caña guadua (*guadua angustifolia /paki*) la bísola (*bintsala*) o la toquilla (*carludovica palmata /peso*) para los tejados. A este respecto hay que señalar que existen diferencias en los niveles de vida y que mientras en algunas comunas se mantiene la vivienda con materiales tradicionales, o con tablas de madera al estilo colono, en las otras la mayoría de jóvenes, en cuanto consigue reunir una suma de dinero se construye una casa de ladrillo y cemento.

Muchas son las plantas de utilidad directa para los humanos, pero existen otras igualmente sembradas o simplemente mantenidas por ser de consumo animal: el tangaré (*carapa guianensis /lonko*), cuyas semillas son usadas para la preparación de ungüentos medicinales, y su madera para la construcción y comercialización, es también alimento preciado de la guatusa (*dasypus punctata /kuru*) y su presencia una trampa natural para la caza.

La caza de animales pequeños -guanta (*agouti paca /wale*), guatusa (*dasypus punctata /kuru*), armadillo (*dasypus novemcinctus /jodo*), oso hormiguero (*tamandua mexicana /ipili*), cuchucho (*nasua nasua /kuchichi*), ardilla (*sciurus granatensis /ye*) y diversas clases de aves (*pichu*)-, cada vez más escasa, sigue constituyendo un complemento alimenticio para los Tsachila. La pesca, sin embargo, se ha convertido en un recurso más asequible, siendo las presas más comunes el campeche (*kere*), el bocachico (*prochilodus nigricens /wili*) y el barbudo (*pimelodella grisea /wali*). El método tradicional es la pesca con bar-

basco (*bun*), especialmente de liana (*shili bun*), desde que el barbasco de palo (*chide bun*) y otras variedades se encuentran en desuso; también se pesca con atarraya, en algunas ocasiones todavía tejida por hombres o mujeres, o bien adquirida en Santo Domingo. Hacia el final del invierno, cuando las aguas de los ríos bajan, es la época ideal para la pesca con batán (*sere*), una trampa confeccionada en unas tres horas, cuya duración alcanza la época seca (unos dos meses después). Dicha trampa, elaborada por toda la familia con bejucos y cañas ribereñas, permite retener los peces que han sido desviados del curso natural de los ríos mediante piedras. El uso de la dinamita se ha introducido especialmente para los períodos de pesca escasa, cada vez más frecuentes dado el aumento de población en las áreas circundantes a las comunas.

Si bien la caza es prioritariamente masculina, ningún tabu impide a las mujeres realizarla, como suele ocurrir en las casas donde el jefe de familia es una mujer (viuda o abandonada), la cual ejercerá su astucia cinegética con la ayuda de perros cazadores. La pesca, sin embargo, es una actividad de ambos sexos y en ella participan todos los miembros de la familia, nuclear o ampliada; incluso ocasionalmente se organizan expediciones de pesca con otros miembros de la comunidad. En dicho caso, a pesar de la cooperación en algunas actividades, el producto obtenido es minuciosamente distribuido por unidades domésticas, las cuales, en caso de pesca abundante, secarán o salarán el pescado y lo repartirán entre allegados según la lógica de la reciprocidad.

En cuanto a las tareas agrícolas relacionadas con la selva (*jelen*) o la chacra (*wita*), el trabajo masculino se centra en las actividades de gran embergadura, como la tala y la quema o el desbroce del monte, mientras que la siembra, aunque es realizada por los hombres especialmente para los cultivos extensivos, a pequeña escala es una tarea también femenina, para la cual se reconocen personas mejor dotadas que otras. En el ámbito doméstico, es la mujer quien se encarga del cuidado de la casa, la cocina, la obtención de leña, los cultivos aledaños a la casa y los animales domésticos.

La artesanía (cestería y más antiguamente la alfarería para la confección de las ollas de barro) es predominante pero no exclusivamente femenina, puesto que algunos hombres también elaboran canastos y atarrayas para la pesca. Sólo la artesanía textil, para la confección de la faldilla tradicional (*manpe tsanpa* para los hombres, *tunan* para las mujeres), es una tarea específica de las mujeres y la mitología atribuye su origen a la madre de las estrellas (*Tsabo Ayan*).

Hay que señalar que actualmente la artesanía está en retroceso, en parte debido a la dificultad de encontrar las materias primas en una selva ya casi desaparecida. Sin embargo, el empeño cultural por el mantenimiento de ciertos rasgos étnicos, como el vestido, ha permitido delegar la confección de las telas tradicionales, todavía ampliamente usadas por las mujeres, a otros grupos humanos como los otavaleños, quienes tejen estas prendas y las comercializan personalmente en las comunidades tsachila, en unos viajes comerciales probablemente muy similares a los que realizaran sus antepasados hace quinientos años. El mismo proceso es seguido por otros comerciantes serranos que desde hace décadas visitan con regularidad el territorio tsachila para intercambiar o vender sus productos. Actualmente, a este comercio ya tradicional, se han sumado gran cantidad de mercaderes de la zona, que ofrecen variados productos: ropa confeccionada, productos higiénicos, complementos ornamentales y pan especialmente, así como helados y golosinas durante las fiestas.

La unidad económica de los Tsachila es la familia nuclear. La institucionalización de las comunas no transformó ese sistema y aunque actualmente la propiedad de la tierra sea comunal, siguen trabajándola de forma exclusivamente unifamiliar. Antes de la colonización agrícola, cuando una pareja decidía constituirse, el joven talaba una nueva parcela de la selva a fin de mantener a su familia en función de su capacidad y necesidades. Actualmente, esto ya no es posible en ninguna de las comunas, donde ya no quedan tierras libres para distribuir, hecho que ha desencadenado un proceso de transmisión de la tierra de forma partrilineal, si bien las mujeres, al formar una nueva familia,

también pueden recibir una pequeña cantidad de hectáreas o incluso más cuando el hombre no aporta suficiente extensión. Así, seguimos encontrando familias extensas formando núcleos en las comunas, aunque cada familia nuclear conserva su independencia y su autosuficiencia económica (Ventura 1996).

Formalmente existe el trabajo comunitario entre los Tsachila -la *minka*<sup>10</sup>-, declarado obligatorio por los Estatutos bajo pena de multa. Sólo se practica para tareas eventuales que conciernen a la comunidad, como el mantenimiento de los caminos o de los pocos espacios comunales de que disponen. Cuando se trata de colaboraciones interdomésticas, se recurre a la familia extensa o a la vecindad -que muy a menudo todavía coinciden-, según la lógica de la reciprocidad (Ventura 1996).

Hasta hace treinta años era frecuente la cooperación interdoméstica, para el desbroce de nuevas parcelas o la construcción de una casa. Estas ayudas daban lugar a fiestas todavía muy celebradas por la memoria de los Tsachila más ancianos. En ciertos casos, algunas familias más acomodadas acogían un joven tsachila de una familia económicamente menos holgada o demasiado numerosa, o un huérfano, quien trabajaba para la familia de acogida compartiendo las mismas condiciones de vida. Actualmente, este rol es raramente desempeñado por los Tsachila y esta figura ha sido substituida progresivamente por trabajadores del exterior.

Estos jornaleros viven en una casa de la parcela de la familia tsachila que los contrata. Se trata de individuos provenientes de otros grupos étnicos como los Chachis (Cayapas) y morenos de la costa, mestizos o indígenas de la sierra e incluso algunos campesinos colombianos emigrados con la oleada de colonos sin tierra. Muy a menudo, intentan quedarse, recurriendo al derecho a la tierra trabajada durante un cierto tiempo o bien intentando unirse con muchachas tsachila, hecho que les permite recibir tierras del suegro. Esto agrava los conflictos por la tierra, pero también provoca conflictos interétnicos, evidenciados en

las diferentes relaciones mantenidas por los Tsachila con cada uno de estos grupos.

Por otro lado, existe desigualdad económica, acuciada por la diferente cantidad de hectáreas que cada familia estaba trabajando en el momento de la legalización de las tierras por la vía comunal y que actualmente, como hemos visto, ya no puede ser ampliada; al contrario, sufre de una división sucesiva y sin solución para ciertas familias; este fenómeno genera una preocupación por la maximización de los rendimientos y la introducción progresiva de las formas occidentales de producción (Ventura 1996).

Esta situación acarrea una visión diversificada del mundo económico. Para algunos persiste la afirmación sahliniana que a principios de siglo escribiera Rivet: “No podemos acusar al indio de pereza. Trabaja poco, es cierto, pero hace lo necesario para hacer vivir a su familia. Su campo está bien cultivado, su casa, limpia. Sin inquietud por el futuro, ignorando todo comercio, juzga inútil, a cambio de un aumento de trabajo, acumular una riqueza de la que no vislumbra ni la utilidad ni el uso” (Rivet 1905:207); los que se mantienen en este perfil, prefieren las jornadas de pesca y caza, las actividades relacionadas con la selva, a la recientemente adquirida agricultura intensiva. Para otros, los primeros persisten en el modo de vida de los antepasados, anteponiendo los beneficios de la naturaleza al “trabajo”. En este sentido hay que recalcar que permanece una distinción clara entre las actividades relacionadas con la economía tradicional y aquellas que recubre el concepto occidental de trabajo: el trabajo con el machete (*jayaka*), y las actividades duras como la carga de peso o las largas marchas para pequeñas comisiones, serán encargadas prioritariamente a los trabajadores contratados del exterior, reservándose para ellos las otras tareas, de ningún modo consideradas penosas<sup>11</sup>. De cualquier modo, la mitología tsachila abunda en enseñanzas reprobatorias de la pereza.

Esta visión conflictiva de su realidad no impide sin embargo mantener una peculiar relación con el medio, que les sigue ofreciendo la base de su universo cultural.

## Organización social y política: el control de este mundo

La unidad social básica de los Tsachila es la familia nuclear. La historia oral, así como la mitología, indican que antiguamente habría existido la poliginia, probablemente como privilegio de los jefes grupales (*miya*) y los chamanes (*pone*), aunque en este sentido no se puede hablar de pautas estrictas y según algunos testimonios bastaría con la posibilidad económica de mantener dos mujeres para la convivencia, posibilidad que por otro lado era más habitual entre los que detentaban dichos roles. Sin embargo, este tipo de organización fue duramente castigada por los padres misioneros que desde los inicios de la colonia tuvieron contacto intermitente con la población *colorada*, y actualmente es rechazada por las normas culturales. Por otro lado, existe una estricta prohibición del incesto entre consanguíneos de primer orden, pero se dan uniones entre primos segundos y otros niveles secundarios de consanguinidad. Sin embargo, parece que antiguamente era otro tema de preocupación de los curas en sus misiones, empeñados en deshacer todas las uniones entre primos. Las uniones mixtas con miembros de otra etnia son reprobadas, como mecanismo de conservación, norma formalizada por las leyes de los Estatutos, pero las opciones son pocas en una población tan reducida demográficamente, por lo que cada vez son más frecuentes dichos matrimonios.

En cuanto a la terminología de parentesco, que no comprende en la actualidad ningún término para el/la hijo/a del/de la hermano/a del padre/madre, es de destacar la diferenciación por sexos de los términos definidores del concepto “hermano” (*ako*, hermano de ego masculino; *kayan*, hermano de ego femenino; *soki*, hermana de ego masculino y *miyan*, hermana de ego femenino), que hace reproducir la situación para referirse a los hermanos políticos y a los sobrinos. Hay que resaltar vestigios terminológicos de predominio femenino, pocos y aún poco estudiados para establecer conclusiones: si existe diferencia según el sexo del parlante para autoreferirse (el “yo” castellano equivale a *la* para ego masculino y a *chike* para ego femenino), el plural (“nosotros” incluyendo también a “nosotras”) se establece a partir de la raíz del ego

femenino, *chikela*. En el mismo sentido, siendo “padre” (*apa*) y “madre” (*ayan*) de distinta raíz, el término colectivo (en castellano, “padres”, incluyendo “padres y madres”) se compone con la pluralización del vocablo femenino (*ayanla*). Como señalaba Moore (1979), por influencia del castellano, algunos Tsachila utilizan el plural del término masculino (*apala*), pero persiste el uso del primero.

Aunque la unidad doméstica básica está constituida por la familia nuclear, es habitual encontrar núcleos residenciales formados por la familia extensa, preferentemente patrilineal. Dichos núcleos, que conservan el hábitat disperso tradicional, se componen de viviendas distanciadas unas de las otras entre 100 y 300 metros, a fin de que cada una de ellas pueda mantener su espacio abierto y su chacra con absoluta independencia e intimidad, siempre y cuando el cada vez más acuciante constreñimiento por la tierra se lo permita.

Estos núcleos residenciales, que son también núcleos de cooperación, mantienen la continuidad con las pautas de residencia tradicionales. Las actuales comunas se formaron a partir de algunos de dichos núcleos, a los que se sumaron otros por invitación de los primeros, siguiendo la ley de comunas ecuatoriana que prescribe un mínimo de cincuenta personas para constituir una comuna.

Un número considerable de uniones maritales se establecen intercomunamente. Antiguamente, la elección de la pareja correspondía a los padres del novio a muy temprana edad y en el momento de la formalización de la unión el novio debía entregar presentes a la familia de la novia en forma de carne de caza principalmente. Aceptado el compromiso, la novia se encargaba de confeccionar su contradon, el *manpe tsanpa* y los complementos ornamentales para el esposo. Durante la primera etapa de la unión, cuya duración se podía extender un año o más, la joven pareja residía en casa de los padres del novio, habitualmente hasta el nacimiento del primer hijo. Durante este tiempo, el joven había trabajado una nueva parcela para mantener a su nueva familia. Los jóvenes debían aceptar el compromiso establecido por sus res-

pectivos padres si no querían ser víctimas de la marginación social, en una época en que el poder de coerción del grupo y de su líder eran fundamentales. La alternativa, el rapto de la novia, era practicada en todos aquellos casos de elección reprobada y se sigue practicando en el presente a pesar de existir una menor dependencia de las decisiones paternas. En este caso, la familia puede sancionar a los infractores con la no concesión de tierras e incluso el ostracismo, pero muy a menudo estas medidas se suavizan con el tiempo.

El embarazo de mujeres solteras es otra transgresión castigada por la tradición, generalmente con la entrega de la joven madre a un viudo o anciano soltero de la comunidad. Aunque estas resoluciones han disminuído, se siguen practicando y la alternativa de muchas jóvenes que viven esta situación es el aborto o bien la entrega de los hijos a otras mujeres, estériles o dispuestas a aumentar su prole. Existe un cierto número de mujeres solas con hijos, madres solteras, o que fueron abandonadas por sus cónyuges. Este último caso es una consecuencia frecuente de uniones con hombres no Tsachila.

A pesar de la poca práctica comunal en tiempos anteriores a los años cincuenta (cf. Ventura 1996), actualmente la comuna es la unidad política formal mínima y muchas de las actividades, especialmente de reciente adopción, tienen lugar en su marco: las mingas para el arreglo de los caminos, el control de los linderos territoriales para evitar las frecuentes invasiones por parte de los colonos, y las asambleas comunales. Las comunas están regidas por el Cabildo, como establece la Ley de Comunas ecuatoriana, que tiene por funciones: 1) autorizar la apropiación de tierras vírgenes -hecho que, como hemos visto, ya no es posible en ninguna de las comunas-; 2) establecer los límites de las tierras en usufructo de cada familia; y 3) representar a la comuna -y al conjunto de familias que la constituyen- ante el Estado nacional (CAAP 1985:106-108). Otra función ordinariamente asumida por el Cabildo comunal es la solución de conflictos internos provocados por las infracciones a las normas estatutarias, como las cesiones de tierras a personas ajenas a la comuna, el abandono del atuendo tradicional, o las



uniones mixtas con no-Tsachila, cada vez más frecuentes. La escuela, básicamente dentro del ámbito comunal, se rige por la organización de los padres de familia, no siempre coincidentes con los comuneros, dado que algunos niños mestizos viviendo en zonas aleñañas acuden a ellas y en alguna comuna existe más de una escuela. Otro mecanismo cohesionador de los miembros de las comunas son los equipos de indoor o voley, deportes muy practicados, que confrontan equipos comunales.

Antiguamente, los momentos de encuentro más importantes entre los miembros de las distintas agrupaciones eran las fiestas, especialmente la de Pascua, donde se celebraban reuniones de hasta tres días, regadas por el guarapo de caña (*elan mala*) y al son de la marimba, instrumento de origen africano que ha pasado hace más de un siglo a formar parte de los elementos culturales tsachila. Actualmente, las fiestas, más frecuentes, siguen siendo los momentos álgidos de sociabilidad intercomunal, pero ésta tiene lugar también al menos una vez al año en las asambleas generales de toda la etnia convocadas por la Gobernación Tsachi y, más ordinariamente, en el mercado semanal de Santo Domingo. Santo Domingo de los Colorados se ha convertido en el centro de reunión e intercambio entre los miembros de las distintas comunas, que al ser separadas por tierras de colonización, tienen mejor acceso vial al centro poblado que mutuamente.

Esta cohesión étnica, pautada por unos marcadores étnicos y culturales, se ha visto reforzada por la instauración de la estructura política formal de la Gobernación, la máxima autoridad étnica. Antes de la colonización dirigida, los Tsachila se agrupaban en núcleos residenciales, cada uno de los cuales era dirigido por un *Miya* o *Pone*, pero no existía un líder común a todos ellos. Según la etnología clásica, hasta la primera mitad del siglo XX los chamanes eran los detentores del poder por excelencia, tanto político como mágico-religioso. Aunque algunos autores se refieren al gobernador sin mencionar el papel del chamán y otros a la inversa, los datos recogidos en el campo sugieren que se trataba de dos figuras distintas, ambas con poder político, que po-

dían coincidir pero no lo hacían siempre; de hecho, el *miya* ha jugado a menudo el rol de mediador con la sociedad nacional a través de la figura del *patele* (padre, cura misionero) -relación que parece originarse con la Colonia-, razón por la cual se podría sugerir esta disyunción. Por otro lado, si el chamán cumplía el rol de gobernador -con algunas de las funciones equivalentes a las atribuidas al primer Gobernador reconocido por el Estado nacional-, no es menos cierto que existían diversos chamanes importantes y que cada uno ejercía su influencia sobre un área (Ventura 1996). Abraham Calazacón, el primer Gobernador, era considerado un líder grupal y reconocido chamán en el momento de su designación.

La actual Gobernación, con sede en la comuna de Chigüilpe, está encabezada por Nicanor Calazacón, hijo de Abraham Calazacón. Se trata de un cargo vitalicio pero recientemente, con la reforma de los Estatutos, se ha planteado la introducción de elecciones periódicas. La Gobernación está formada por una Asamblea General y un Consejo de Gobernación constituido por los Tenientes de comuna designados por el Gobernador.

La participación de los Tsachila en los movimientos y federaciones indígenas a nivel estatal es muy limitada. Existe una distanciamiento fuerte de todas las organizaciones de la costa respecto de las del resto del país, sierra y oriente, tradicionalmente más participativas en los movimientos políticos nacionales y auténticos impulsores de la actual Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Desde finales de los años ochenta se realizan gestiones para la implantación de una coordinadora (COICE) que aglutine los grupos indígenas de la Costa (Chachi, Awa-Kwaiker y Tsachila), pero su incidencia es todavía escasa. Por otro lado, el vínculo más fuerte de la etnia tsachila con la CONAIE es la Educación Bilingüe, cuyos miembros detentan a menudo la representación del grupo en los encuentros indígenas a nivel nacional.

## Cosmovisión: el control del más allá

Como la mayoría de las sociedades ameríndias, el mundo natural, humano y sobrehumano constituye un solo complejo para la tradición tsachila. Aunque muchos Tsachila se declaran católicos y algunos evangélicos, estas confesiones han sido incorporadas de manera diversa a su cosmología y mientras que muchos jóvenes niegan las creencias de sus mayores, éstas permanecen implícitas en algunos aspectos prácticos de la vida cotidiana, especialmente en el uso de la medicina tradicional, basada en la acción de fuerzas del mundo sobrenatural. En este sentido hay que señalar que ya no se puede hablar de un sistema unitario de comprensión del más allá, puesto que la experiencia vital de cada individuo ha pautado una concepción del mundo particular, en la que invariablemente la presencia de un creador todopoderoso juega un rol importante.

Para la tradición tsachila, la tierra está poblada de espíritus (*oko*). Una parte importante de éstos procede del mundo de la naturaleza, como los espíritus de los cerros (*du oko*) o de los animales más poderosos, como el espíritu del tigre (*kela oko*). Otros son de apariencia inmaterial, como el *luban oko*, omnipresente en el mundo mítico tsachila, contra el cual existen innumerables recetas. Algunos de los espíritus tienen la virtud de convertirse en humanos, recurso frecuentemente utilizado por ellos para dañarles; del mismo modo, antiguamente, cuando los chamanes eran considerados más poderosos, éstos tenían la capacidad de transformarse en animales, argumento constante de los relatos mítológicos.

Entre los personajes míticos más importantes, se encuentran aquellos que configuran la geografía cosmológica tsachila. Aunque existen variedades individuales, la mayoría de los Tsachila conocedores de la mitología, ancianos y *pone* especialmente, coinciden en algunos elementos recurrentes: en el mundo subterráneo habita *To Ayan*, la madre de la tierra, solo visible por los chamanes, cada uno de los cuales le otorga formas distintas, desde una tortuga a un caballo, pasando

por el *kono*, suerte de conejo. Cuando *To Ayan* se mueve, la tierra entera bascula y se producen los terremotos. En el mundo subterráneo también demora *kela ayan*, la madre del tigre: es una mujer anciana cuyos hijos, los tigres, salen por la noche a la tierra para buscar alimento y pareja. Estos tigres se representan con los trazos negros en fondo rojo propios de la pintura corporal tsachila. Todavía bajo la tierra habitan los *Mimiyo*, pequeños personajes parecidos a los Tsachila que se dedican a la caza y se alimentan del humo de la carne cocinada, por lo que no defecan. En la tierra (*to*), además de los humanos y otros seres naturales, habitan los *oko*, responsables de las enfermedades y otros desórdenes. Encima de ella, se encuentran los *Wa Tsachila*, gigantes regidos por el mismo modo de vida de los Tsachila. En un nivel superior, vive *Tsabo Ayan*, la madre de las estrellas, a quien se atribuye el origen del tejido de *tunan* y *manpe tsanpa*, los atuendos étnicos tradicionales. Por encima de todo se encuentran el sol (*yo*) y la luna (*pe*), hombre y mujer respectivamente, que fueron sacrificados y enviados por los *pone* cuando el tigre de la oscuridad se comió al sol. El mar (*lamari*) se encuentra en un punto indefinido bajo la tierra, incluso después de *To Ayan*, y más allá del mar está *Pipua*, el mundo de los muertos (*puyan oko*), donde moran tranquilas las ánimas de los difuntos después que los vivos hayan realizado la ceremonia *Tenka ereka* para enviarlas allí y evitar así ser molestados por su presencia. Esta ceremonia se encuentra en desuso desde la implantación de cementerios en las comunas, y está siendo substituida por los velorios mestizos.

Los chamanes contactan con los otros mundos y con los *oko* gracias al *Nepi* (ayahuasca, banisteriopsis caapi). Los espíritus así contactados -cada chamán posee uno o más espíritus auxiliares- les ayudan a solucionar los desórdenes ocasionados por otros espíritus, directamente o a través de la influencia de un chamán distinto. Hasta recientemente se realizaban todavía los rituales colectivos (*mu kika*) para beneficio de todo el grupo -en caso de enfermedades muy extendidas, falta de lluvia o mala pesca-, pero en la actualidad ya no tienen lugar, especialmente por la dificultad de reunir grupos grandes en torno a un ri-

tual de esta envergadura, que implicaba un largo sacrificio y compromiso por parte de todos. Sin embargo, los chamanes siguen practicando las ceremonias de curación individuales o familiares (*patso kika*), éstas últimas destinadas a proteger el cuerpo de daños ulteriores por la vía de la pintura corporal con huito (genipa americana /*mali*) y achio-te (bixa orellana /*mu*).

Las enfermedades también pueden ser originadas por causas naturales y para su curación los Tsachila poseen un elevado conocimiento de plantas medicinales. La popularización de la medicina tsachila ha facilitado la proliferación en la actualidad de curanderos cuya terapia se basa en las hierbas, por lo que son conocidos como “vegetalistas”, pero que no han realizado el largo proceso de aprendizaje que lleva al poder curativo por la vía espiritual y que sólo los *pone* poseen. Al mismo tiempo y como medida defensiva ante ingerencias de individuos no-Tsachila, se han creado asociaciones de profesionales de la medicina tradicional tsachila (“Naturistas vegetalistas” por un lado y “Botánicos Herbolarios” por otra), reconocidas oficialmente, aunque en el interior de las comunidades siguen curando los *pone* al margen de estas asociaciones.

El control del más allá, que tradicionalmente derivaba en un poder político explícito por parte de los chamanes, sigue siendo un mecanismo de regulación de la vida social entre aquellos Tsachila que recurren asiduamente a los *pone*, aunque para otros exista en la actualidad una frontera entre el orden social y el corporal y la mayoría hayan incorporado en sus prácticas curativas el uso de la medicina occidental.

### **La nueva identidad Tsachila**

Los Tsachila deben enfrentarse a una difícil situación ante la realidad contemporánea. La organización en comunas les permitió superar de forma precaria el problema de la propiedad de su territorio pero afectó de manera contundente su forma tradicional de organización

social y económica, definiéndoles un nuevo sistema al que intentan con empeño adaptarse. La unidad étnica, liderada por la Gobernación, se mantiene gracias a la permanencia de unas pautas culturales comunes, a menudo sometidas a debate dadas las constantes influencias externas: la discusión en torno al uso del achiote en el cabello, vigente entre los hombres mayores y algunos jóvenes y que les ha valido en los últimos siglos el nombre por el que son conocidos popularmente, es un buen ejemplo del conflicto suscitado entre el deseo de conservación étnica y el de adaptación a las necesidades actuales. Por otro lado, la supervivencia de la lengua, que se mantiene todavía de forma natural por la población, ve afectada seriamente su continuidad por la baja densidad demográfica, el contacto creciente con la población hispanohablante y la poca ayuda institucional a la Educación Bilingüe Tsachila. A pesar de ello, la inmensa mayoría de la población tsachila lucha por mantener un modo de vida que, adaptado a las nuevas circunstancias, les permita reproducirse como individuos y como grupo, conscientes de que ésto ya sólo es posible a partir del debate constante en torno al destino de su propia cultura.

## Notas

- 1 Deseo agradecer a Nicanor Calazacón, Gobernador Tsachi y a los miembros de la Educación Bilingüe Tsachi por haberme abierto las puertas de su nacionalidad; a Zacarías Aguavil y toda su familia extensa por el apoyo constante brindado durante mi estancia en el campo; a Eduardo Calazacón, Vicente e Ignacio Calazacón; Ramón, Alfonso y Juan Aguavil; a Samuelito Aguavil; Cristina Oransona; Eloy Alopi; Nazario Aguavil; Manuel Zaracay; Vicente Gende; Eduardo Aguavil y sus familias, así como al resto de miembros de la comuna Cóngoma Grande; del mismo modo, a Juan Evangelista Aguavil y Alejandrino Aguavil y su familia, de la comuna de Naranjos; y a Liborio Calazacón y Augusto Calazacón y su familia, de Chigüilpe, que de una u otra manera han contribuido al trabajo del que este documento forma parte, ofreciéndome su conocimiento, tiempo, simpatía y hospitalidad. A Philippe Descola, por su apoyo y su guía intelectual. Y a las siguientes instituciones, que en distintos periodos han financiado o auspiciado la investigación: la CIRIT (Generalitat de Catalunya), el Laboratoire d'Anthropologie Sociale del CNRS (París), el Equipo de investigación sobre Comunidades Andinas (Universitat de Barcelona), la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Nueva York), la sede quiteña del Instituto Francés de Estudios Andinos, la PUCE y la FLACSO sede Ecuador. Finalmente, deseo agradecer la lectura de este texto y sus sugerencias a Emma Cervone, Connie Dickinson, Marcos Aguavil y Ramón Aguavil, quien revisó la ortografía del vocabulario tsafiki.
- 2 Para mayor claridad, hemos optado por escribir en cursiva los nombres autóctonos, indicando las denominaciones científicas entre paréntesis con caracteres regulares.
- 3 Conscientes de la ambigüedad de este término, lo utilizamos a lo largo del texto para referirnos a la realidad vivida por los Tsachila inmediatamente antes del contacto acelerado con la sociedad nacional en la segunda mitad de este siglo.
- 4 Esta área se halla a las orillas del río Cocaniguas, tributario del río Blanco, afluente del Esmeraldas.
- 5 Siendo *la* un pluralizador, se ha generalizado el uso del plural *Tsachila* como término étnico aún cuando en castellano se esté hablando en singular. Por esta razón mantenemos el referente *Tsachila* excepto ocasionalmente en aquellas denominaciones institucionalizadas como “Gobernación Tsachi” o “Equipo de Educación Bilingüe Tsachi”, a las que los propios tsafikihablantes se refieren

con ambos términos indistintamente (Tsachila / Tsachi) cuando se expresan en castellano.

- 6 Coordinados por Ramón Aguavil.
- 7 Connie Dickinson, Universidad de Oregon, EE.UU.
- 8 Para una visión más amplia entorno a este tema, ver Ventura (1996).
- 9 Para este tema, ver el trabajo de Yolanda Navas (1990).
- 10 Kvist y Holm-Nielsen (1987:89-90) identificaron cinco de los seis tipos de barbasco usados por los Tsachila: *Phyllanthus anisolobus*, *Clibadium sp.*, dos especies de *Lonchocarpus* y otras de *Sapium sp.* La especie más utilizada actualmente por los Tsachila es la *Lonchocarpus sp. A. (shili bun)*.
- 11 Del término de origen quechua *minga*. Aunque los jóvenes ya lo pronuncian así, la fonética tsafiki no comprende el fonema /g/, que es habitualmente sustituido por /k/.
- 12 Sobre este tema, ver el análisis del concepto “Takat” entre los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, realizado por Ph. Descola (1986).



## Bibliografía

ACOSTA SOLIS, Misael

1992 *Vademecum de plantas medicinales del Ecuador*, Quito: FESO / Abya-Yala.

ALCEDO, Antonio de

1786 *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América* Madrid: Imprenta de Benito Caro.

BENITEZ, L. y A.GARCES

1988 *Culturas ecuatorianas ayer y hoy*, Guayaquil: Universidad de Guayaquil/CONAIE.

CAAP

1985 "De Tsachelas a campesinos: apuntes para el conocimiento del proceso de transición" en A.A.V.V. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito: Abya-Yala.

CABELLO BALBOA, Miguel

1945 [1578] "Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas" en J.Jijón y Caamaño (ed) *Obras de Miguel Cabello Balboa*, Quito: Editorial ecuatoriana, vol.1, pp.1-76.

COLETI, Giandomenico

177 *Dizionario Storico-Geografico dell'America Meridionale*, Venezia: Stamperia Coleti.

CONAIE

1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, Quito: Tinkui/CONAIE.

COSTALES, Alfredo

1965 (1956) *Los indios Colorados*, Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía / Instituto Lingüístico de Verano.

DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

EQUIPO DE EDUCACION BILINGÜE TSACHI

1990 *Pila mi ilaisa*, Quito: FEPP.

1992 *Tensa imin nala*, Quito: MEC/DINEIB/CONAIE.

ESTATUTOS DE LA TRIBU DE INDIOS COLORADOS

1975 Santo Domingo de los Colorados.

1983 (1979) Santo Domingo de los Colorados: Editora Saltos.

HERVAS, Lorenzo, Ab.

1800 *Catálogo de las Naciones Conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Vol.I:Lenguas y Naciones Americanas.

JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto

1941 *El Ecuador interandino y occidental antes de la Conquista Castellana*, Quito:Editorial Ecuatoriana, Tomo II.

JUNCOSA, José E (Comp).

1988 *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, Quito: Abya-Yala.

KARSTEN, Rafael

1988(1924) “Los indios colorados del Oeste Ecuatoriano” en J. Juncosa (ed) *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los colorados(1905-1950)*, Quito: Abya-yala, pp.55-78.

KVIST, L.P. & L.B. HOLM-NIELSEN

1987 “Ethnobotanical aspects of lowland Ecuador”, *Opera Botanica* n.92, pp.83-107.

LIPPI, Ronald D.

1983 “El redescubrimiento de los pueblos Yumbos” en *Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional / Ed. Grijalbo, vol.2, pp.73-74.

- 1986 "La arqueología de los Yumbos" en J.Alcina Franch y S.Moreno Yáñez (comps) *Arqueología y etnohistoria del sur de Colombia y norte del Ecuador*, Quito:Banco Central del Ecuador / Ediciones Abya-Yala (Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, número monográfico 6), pp.189-207.
- MAG (Ministerio de Agricultura y Ganadería)  
1974 "Informe sobre el área de los Colorados", Equipo de investigación de la Dirección de Desarrollo Rural del MAG, Ecuador: mimeo.
- MALDONADO, Pedro Vicente  
1973 [1750] *Carta de la Provincia de Quito y sus Adyacentes*, Quito:Instituto Geográfico Militar.
- MIX, Robert L. and Ramón AGUAVIL  
1992-1993 "The Tsafiqui Project: A Case Study in Responsible Linguistics", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, nos.34-35, pp.87-101.
- MOORE, Bruce  
1962 "Correspondences in South Barbacoan Chibcha" en *Studies in Ecuadorian Indian Languages*, University of Oklahoma, SILP n.7,pp.270-289.  
1966 *Diccionario Castellano-Colorado / Colorado-Castellano*, Quito:ILV.  
1979 *Metodo para aprender el idioma colorado*, Cuadernos Etnolingüísticos n°4, Quito:ILV.
- MORENO YANEZ, Segundo  
1983 "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos", en *Nueva historia del Ecuador*, Quito:Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalvo, Tomo 2.
- NAVAS DE POZO, Yolanda  
1990 *Angamarca en el siglo XVI*, Quito: Abya-Yala.

RIOS, Montserrat

- 1993 *Plantas útiles en el noroccidente de la provincia de Pichincha*, Hombre y Ambiente n.26, Quito: Abya-Yala.

RIOS, M. y H. BORGTOFT PEDERSEN (comps)

- 1994 (1991) *Las plantas y el hombre*, Quito: Abya-Yala.

RIVET, Paul

- 1905 “Les indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnologique”, *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., vol.II, pp.177-208.

ROBALINO, Guillermo

- 1989 *La verdadera gente. Una aproximación antropológica al grupo Tsachila*, Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

SALOMON, Frank

- 1980 *Los señores Etnicos de Quito en la época de los Incas*, Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, Col. Pendoneros n.10.

- 1986 “Yumbo-Ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborígen del camino de Pedro Vicente Maldonado” *Cultura*, vol. III, n°24b, pp.611-626.

- s/f “Los Yumbos, Niguas y ‘Colorados’ durante la Colonia Española: Etnohistoria del Occidente de Pichincha”, en *Tulipe: Centro Ceremonial del Noroccidente de Pichincha*, por H. Jara et.al., Quito: Banco Central del Ecuador (Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, serie monográfica n.2) (ejemplar ms.).

SANTIANA, Antonio

- 1988 [1951] “Los indios Colorados (Tsachila)” en J. Juncosa (ed): *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, Quito: Abya-Yala, pp.153-162.

- 1952 *Los indios Colorados (Tsachila). Declinar de su existencia*, Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

VENTURA I OLLER, Montserrat

1994 “La creació de la identitat ètnica. Grup Tsachila de la costa de l'Equador”, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm.4, Febrer 1994, pp.176-178.

1995 “En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador” en Alvarez, A. et al.(eds) *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa*, Quito: Abya-yala, pp.433-465.

1996 “La organización comunal en un grupo indígena de las tierras bajas. El caso Tsachila del occidente ecuatoriano” en M.N. Chamoux y J. Contreras (eds) *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Barcelona: Icaria Institut Catalá d'Antropologia, pp. 439-473.

VON HAGEN, Wolfgang

1937 “Scarlet Men - Strange puberty rites are witnessed among the little-known Colorados of Ecuador, who day in and day out paint their entire bodies red”, *Natural History*, N.Y.: Museum of Natural History, vol.XL,n.1,pp.384-394.

1988[1939] “Los indios Tsachela del Oeste Ecuatoriano” en J.Juncosa (ed) *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, Quito:Abya-yala, pp.81-151.

foto 1

Muchas casas tseachila se construyen elevadas en la actualidad. Esta, de pambil y toquilla, pertenece a la familia de A. Aguavil, de la comuna Naranjos.

foto 2

Zacarías Aguavil regresando de la finca con el corazón de una palmera chonta.

foto 3

Tres generaciones de mujeres, Rosario, Rosa y Rosa Verónica Aguavil, preparando la comida después de una jornada de pesca.

fo

Dolores Calazacón hilando lana para confeccionar un “tunan” con la técnica tradicional, actividad muy poco usual entre las mujeres tsáchila contemporáneas.

Gumercindo Aguavil durante la preparación semanal del peinado tradicional masculino, con el tinte rojo extraído del fruto del achiote.

Todas las fotos son de la autora.



# LOS CHACHIS DE ESMERALDAS

*Henry Medina V.*

## **Introducción**

Esmeraldas, en la costa ecuatoriana, es sin lugar a dudas una de las provincias que mayor riqueza posee en relación a recursos naturales, y a un potencial humano que lastimosamente no ha recibido todavía suficiente atención de parte de los organismos e instituciones cuyas labores se orientan al servicio social en varios campos. Aquí, en sus zonas selvático-montañasas, en las riberas de ríos y esteros, vive desde hace siglos un pueblo indígena singular: los Chachi.

De acuerdo a varios investigadores, el grupo étnico mencionado -cuyos orígenes se pierden en el tiempo- después de una larga emigración desde tierras del Putumayo, hizo de la selva húmedo-tropical de la zona norte de Esmeraldas su lugar de asentamiento definitivo. Allí desarrolló una cultura basada en actividades de horticultura, caza, pesca y recolección, y fortalecida a nivel social por una rigurosa normatividad en determinados aspectos que tienen que ver con el parentesco, matrimonio y comportamiento sexual.

Alejados, por mucho tiempo, de un contacto continuo con otros grupos socioculturales de la región y prácticamente olvidados por el poder estatal y la mayoría de sectores de la sociedad civil ecuatoriana, los Chachi pudieron recrear, por siglos, su particular *modus-vivendi*, sus tradiciones y cosmovisión con pocas alteraciones. Sin embargo, en las últimas décadas, esta realidad habría de cambiar notablemente: la

incursión cada vez mayor de familias negras y colonos blanco-mestizos en busca de tierras en donde afincarse y sobrevivir, la presencia de misioneros católicos y protestantes, las actividades de las compañías madereras en territorios contiguos a las comunidades indias y el crecimiento de los centros poblados más próximos constituirían los principales factores incidentes en determinados cambios de vida y en el surgimiento de nuevas expectativas y aspiraciones sociales.

Por fuerza de circunstancias, los Chachi, de avezados cazadores y pescadores, que también desarrollaban prácticas hortícolas, se convirtieron paulatinamente en agricultores de selva que solo esporádicamente salen en busca de piezas de cacería, peces y moluscos, cada día más escasos, y que inclusive tienen que vender temporalmente su fuerza de trabajo como jornaleros y comercializar su artesanía para poder sobrevivir.

Estos improvisados agricultores de los nuevos tiempos, además de cultivar el plátano -producto básico en su dieta cotidiana-, empezaron en los últimos años a producir cacao y café para la comercialización en los poblados mayores, algo de arroz para el autoconsumo y en algún caso (como en el Centro San Salvador, en la zona de Muisne) a criar ganado vacuno, también con afanes de mercado.

Sin los conocimientos técnicos y recursos económicos suficientes requeridos para cultivar en buena forma el cacao y el café, y de igual manera para una buena crianza de bovinos, los rendimientos obtenidos son magros y las pérdidas frecuentes. Baja producción y productividad representan, pues, un importante obstáculo que limita el acceso a ingresos económicos significativos que podrían contribuir a mejorar su nivel de vida.

Al problema de la obtención de productos básicos para la dieta alimenticia, hoy caracterizada por su monotonía y pobreza proteínica, se suman otros no menos importantes como el de producción y comercialización, salud, educación, organización comunitaria y pérdida de valores culturales.

Poco a poco, las antiguas condiciones de vida de los Chachi han ido cambiando, y su articulación a la dinámica de la sociedad mayor es ahora evidente: el aislamiento, que casi imposibilitaba transformaciones de fondo en el orden social de este grupo étnico y permitía, a la vez, un pervivir de su tradición cultural sin interferencias no existe más.

Los Chachi de hoy en día, si bien continúan manteniendo y desarrollando muchas de las tradiciones, usos y costumbres que hacen de ellos un grupo humano con características socioculturales definidas y particulares, se han visto enfrentados irremediamente a nuevos problemas, retos y alternativas que les obligan a implementar distintas estrategias para subsistir y desarrollarse en condiciones muy diferentes a las que vivieron sus mayores.

La cultura Chachi, cultura de selva y río, amerita mayores estudios y reflexiones. Aspiramos sin embargo a ofrecer, en esta visión general y sintética, los suficientes elementos básicos, o de partida, para su conocimiento.

## **I. LOS CHACHI DE ESMERALDAS**

### **Orígenes**

Conocidos comúnmente como “Cayapas” (nombre erróneo que actualmente resulta peyorativo a los miembros de esta etnia), los Chachi<sup>1</sup> han llegado a conformar 30 comunidades ubicadas en zonas selvático-montañas de los cantones Eloy Alfaro, Muisne, Quinindé, Esmeraldas y San Lorenzo.

El origen de este grupo étnico, cuya población llega a unos 7.600 individuos, se pierde en el tiempo... Para el historiador González Suárez, los Chachi provienen de Nicaragua y Panamá, descienden de los Chibchas y se habrían mezclado con Caribes y Arawacos.<sup>2</sup>

Jijón y Caamaño (1919), basándose, especialmente, en análisis lingüísticos, afirma que su origen es amazónico: a través del Putumayo habrían emigrado hacia Imbabura, para posteriormente desplazarse hacia el litoral. La invasión inca y, más tarde, la conquista española constituirían las presiones que obligaron a este pueblo a replegarse a la zona selvático-montañosa de Esmeraldas.<sup>3</sup>

La tradición india señala a Pueblo Viejo (“Tutsa”, en idioma nativo) como el primer lugar de asentamiento en zona tropical. De aquí, los Chachi bajaron al río Santiago, pasaron luego al río Zapallo Grande y después al Cayapas, poblando sus riberas y las de sus afluentes.

Según estas mismas tradiciones, que se mantienen hasta hoy, su lugar de origen fue la zona de Ibarra, desde donde migraron hacia las selvas de Esmeraldas a causa de los acosos de enemigos poderosos. Siempre ayudados de sus “sabios” o “brujos”, este pueblo logró vencer las dificultades y encontrar un espacio en el cual sobrevivir.

## **Población**

Como resultado del crecimiento vegetativo poblacional, de las expectativas económicas generadas por el “boom” de la producción bananera en la provincia de Esmeraldas y, en contados casos, por huir de las duras sanciones que la Ley Tradicional prescribe para quienes infringen ciertas normas sociales, se produjo por parte de algunas familias, a partir de 1940, un proceso de abandono del primer sitio de asentamiento tradicional y la consecuente búsqueda de nuevos territorios en donde subsistir. De esta forma, los grupos familiares que dejaron la zona norte de la provincia llegaron a ubicarse en zonas montañosas de los cantones Muisne y Quinindé en donde actualmente se encuentran comunidades en las cuales, con pocas variantes, se reproducen los cánones y comportamientos típicos de la cultura Chachi.

En la zona norte, que corresponde al cantón Eloy Alfaro, existen al momento 19 Centros<sup>4</sup> integrados por, aproximadamente, 5.000 in-

dividuos. Aquí, en las márgenes del río Cayapas y afluentes encontramos 15 Centros cuyos nombres son: Pichayacu Grande, Playa Grande, Santa María de los Chachis<sup>5</sup>. El Encanto, Zapallo Grande, Jeyambi, Tsejpi, Guadual, San Miguel, Agua Blanca, Calle Mansa, Corriente Grande, Sabalito, Gualpí del Cayapas y . En las riberas del río Onzole y afluentes se ubican: El Pintor, Gualpí del Onzole y Capulí.

Junto a los ríos Sucio, Cojimíes y Viche, en el cantón Muisne (zona sur), se encuentran los Centros: San Salvador, Balzar y Chorrera Grande. El número aproximado de población es aquí de 1.000 individuos.

En el cantón Quinindé (zona centro), riberas del río Canandé, existen 5 Centros: Naranjal, Agua Clara, Ñampi, Guayacana y Las Pavas. Aquí la población indígena es de aproximadamente 1.200 personas.

El último desplazamiento grupal se realizó hace pocos años hacia el pueblo de Borbón: sobre una pequeña colina está localizado el Centro Api, constituido por 10 familias. Junto a los ríos Verde y Tululbí se localizan las pequeñas comunidades Medianía y La Ceiba, alejadas de las tres principales zonas de asentamiento étnico (cantones Eloy Alfaro, Muisne y Quinindé).

En total, la población Chachi asentada en la provincia de Esmeraldas es de unos 7.600 individuos que habitan en 30 Centros.<sup>6</sup>

Como consecuencia de las difíciles condiciones de vida que enfrentan los Chachi se ha presentado, en los últimos años, un fenómeno antes ausente de la realidad social india: la migración. La mayoría de migrantes buscan en Esmeraldas, Quinindé, Guayaquil o Quito una mejor situación económica a través del trabajo asalariado; en el caso de las mujeres, éstas se emplean como trabajadoras domésticas en las ciudades y no retornan a sus comunidades de origen.



M/

LOCALIZACION DE CENTROS CHACHI EN LA PROVINCIA DE  
ESMERALDAS

(Fuente: FECCHE-1990)

Zona A1: Cantón Eloy Alfaro

9. Api
10. El Pintor
11. Capulí
12. Gualpí del Onzole
13. Pichiyacu Grande
14. Playa Grande
15. El Encanto
16. (Comunidad Negra)
17. Zapallo Grande
18. Guadual
19. Jeyambi
20. Tsejpi
21. San Miguel
22. s.n.
23. Agua Blanca
24. Calle Mansa
25. Corriente Grande
26. Sabalito
27. Gualpí del Cayapas
28. Hoja Blanca
- \* 29. Medianía (c. Esmeraldas)
- \* 30. La Ceiba (c. San Lorenzo)

Zona A2: c. Muisne

1. Balzar
2. S. Salvador
3. Chorrera Grande

Zona A3: c. Quinindé

4. Agua Clara
5. Ñampi
6. Guayacana
7. Naranjal
8. Las Pavas.

**Cuadro 1**  
**Población Chachi**

Cantón	Número de Centros	Número de Habitantes (aprox.)
Eloy Alfaro (Ríos Cayapas y Onzole-Borbón)	20	5.000
Muisne (Ríos Sucio y Cojimíes)	3	700
Quinindé (Ríos Canandé y Viche)	5	1.000
Esmeraldas (Río Verde)	1	400
San Lorenzo (Río Tululbí)	1	500
TOTAL	30	7.600

Fuente: Federación de Centros Chachi de Esmeraldas.

Elaboración: H.M.V.



## II. UN PUEBLO INDIO DE SELVA Y RIO

### Entorno ecológico

La forma de vida de los Chachi, y muchas de sus manifestaciones culturales, no pueden ser entendidas a cabalidad si no se toma en cuenta, como referencia fundamental, las condiciones climáticas y ecológicas de las zonas en las que ellos habitan.

Las Comunidades se encuentran emplazadas, como ya se mencionó, en las orillas de ríos y esteros que corren a través de una montaña húmeda-tropical en la que la temperatura promedio es de 24°C. Las lluvias son intensas y prácticamente no existen meses ecológicamente secos: las precipitaciones anuales oscilan entre 2.000 y 4.000 mm., siendo los meses más lluviosos diciembre, enero, febrero y marzo.

Las zonas de asentamiento indígena se caracterizan por poseer una abundante riqueza forestal -actualmente objeto de una incesante y selectiva tala por parte de compañías madereras y de varias familias nativas, hecho que ya está produciendo negativos efectos a nivel ecológico y social. Especies características son: el tangaré, máchare, chanul, sande, cedro, balsa, pambil, guachapelí, higuerones, guayacán, etc. Se puede encontrar, también, variedad de palmas.

En general, los suelos pueden ser catalogados como de baja fertilidad: la textura predominante es arcillosa, lo cual significa una limitante para el desarrollo de la agricultura extensiva y ganadería a gran escala. De acuerdo a estudios técnicos, la verdadera vocación de estas tierras es la de bosque.

Entre los animales silvestres, que antaño existían en número significativo, y que los Chachi siempre han cazado para proveer de proteínas a su dieta alimenticia, se destacan: el sahino, la guanta, guatusa, mono, tucán, pava silvestre, perdiz, armadillo, oso hormiguero y tatabra. Peces, que también van disminuyendo en número, son: el sábalo,

la sabaleta, el mongolo, cubo, guaña, mojarra, lisa, minchía, macho, palo seco, chíchero, cherre y guacuco. Un crustáceo de buen tamaño y muy apetecido es el denominado “camarón de río”.

La exhuberancia de la montaña ha producido, en las personas desconocedoras de este frágil ecosistema, la falsa impresión de una riqueza inacabable que podía ser explotada a voluntad y, sin reparar en las consecuencias nefastas que acarrearía para la ecología de la zona y consecuentemente para los pueblos nativos que habitan esos territorios, se ha emprendido en ella prácticamente sin ningún escrúpulo.

Actualmente se puede notar, como resultado de la tala agresiva del bosque tropical esmeraldeño, la disminución considerable de especies de cacería y de peces y la erosión del suelo en áreas de gran explotación, situación que afecta significativamente a los indígenas -y a la población negra y colonos que también habitan zonas montañosas-, quienes practican la caza y la pesca como actividades tradicionales de subsistencia.

Para los Chachi, ríos y esteros representan, además de lugares a los que se recurre frecuentemente en busca de peces y crustáceos para la alimentación, las principales (y a veces, únicas) vías de comunicación. El río para este pueblo indio es fuente de vida y posibilidad de comunicación interfamiliar, intercomunal y con el exterior: por esto, el poseer una canoa constituye una auténtica e imprescindible necesidad familiar.

Desde tempranas edades, los indígenas de ambos sexos aprenden el arte de recorrer en canoas las grandes distancias que los separan de sus comunidades y centros poblados mayores. Sin temor a exagerar, se puede decir que la canoa es una “extremidad” más en la vida cotidiana de estas gentes de selva y río...

## **Las Comunidades**

Los primeros datos sobre el Pueblo Chachi en la provincia de Esmeraldas -aportados por cronistas y misioneros del siglo XVI y, posteriormente, por historiadores- hablan de indígenas que se encontraban asentados en las márgenes del río Santiago y que poco a poco fueron desplazándose hacia otras zonas. Este “peregrinar”, en el que tuvieron que replegarse ante el avance de grupos negros que los acosaban y, después, por el avance de la colonización y el crecimiento demográfico, los condujo a ubicarse en las riberas de diferentes ríos (Cayapas, Onzole -y sus afluentes-; Sucio, Cojimíes, Viche, Canandé, Verde y Tululbí).

La forma de asentamiento tradicional fue originalmente la de viviendas para familias ampliadas,<sup>7</sup> dispersas y ubicadas a lo largo de los ríos y de los esteros. Ultimamente, sobre todo por la influencia misionera y de la sociedad nacional, se empieza a notar la concentración de unas pocas viviendas alrededor de una plaza, en la que jóvenes y niños de ambos sexos realizan actividades deportivas (fútbol y volley, principalmente) y en donde se ubican, básicamente, la escuela y, en ocasiones, una pequeña capilla.

Los Chachi, al igual que otros pueblos que habitan la floresta tropical, toman de su entorno los materiales que emplearán para la construcción de su vivienda y equipamiento. Al mismo tiempo, las edificaciones, en su estilo constructivo, manifiestan características que responden a condiciones que imponen los factores climáticos (lluvias intensas, inundaciones periódicas, altas temperaturas, etc.), ecológicos y culturales.

Una vivienda típica se edifica sobre pilotes de madera de guayaacán -a unos dos metros del suelo, como protección contra el fango y las inundaciones- y se accede a ella a través de una escalera rústica de caña guadúa y chonta, o por un palo ahuecado que sirve como tal. El piso se construye de pambil y no existen paredes que particularicen los

ambientes; la cocina se encuentra a un nivel más bajo y tiene piso de guadúa para permitir su lavado continuo. La cubierta está tejida con hojas de tagua. Con frecuencia, se usan techos de 4 aguas, situándose en el cumbretero caballetes de palos para evitar que el viento los destruya o se lleve la palma.

La parte inferior de la vivienda -el espacio que queda libre entre el piso y el suelo- se utiliza, generalmente, para almacenar leña, algunos instrumentos de labranza, y como refugio de cerdos y aves de corral.

La casa tradicional puede ser caracterizada como una gran plataforma abierta a la que se adosa la cocina, y en la que se desarrollan todas las actividades domésticas (y sociales) propias de la familia indígena.

El equipamiento de la vivienda Chachi es bastante elemental: la mesa del comedor y los bancos utilizados son rústicos y han sido elaborados por sus propietarios. Muchas familias no utilizan camas para dormir; usan petates de fibra vegetal sin almohada- y hamacas para los niños recién nacidos. Es notoria, a primera vista, la ausencia de aparatos electrodomésticos en la mayoría de los hogares a excepción de algún radio-receptor o radio-grabadora a transistores.

Aunque todavía se observa en las comunidades muchas construcciones de estilo tradicional (sin paredes divisorias), existe una fuerte tendencia a construir casas cerradas y semi-cerradas (se construye uno o dos cuartos, para dormitorios). Estas últimas se asemejan, un tanto, a las de los colonos de ciertas zonas montañosas de la Costa.

Cuando el jefe de familia tiene ingresos económicos mayores, la casa será de madera y el techo irá con planchas de zinc, conservándose el de palma para la cocina. Aquí cabe señalar que en contados hogares (v. gr. de profesores nativos) se puede encontrar cocinas a gas, a pesar de lo cual no se abandona el uso del fogón para la cocción de ciertos alimentos.

## **Actividades productivas**

Por siglos, los Chachi han recurrido al cultivo de pequeñas huertas (horticultura), a la cacería y la pesca como actividades productivas orientadas a la obtención de alimentos (ricos en carbohidratos y proteínas, especialmente) necesarios para sobrevivir. La recolección de ciertos frutos silvestres constituye, hasta hoy, otra actividad de subsistencia característica de una etnia que buscó las zonas montañosas de Esmeraldas para continuar manteniendo su particular *modus-vivendi*, su estructura social y seculares manifestaciones culturales.

El crecimiento poblacional, las labores extractivas de las compañías madereras en ciertas zonas, y el uso frecuente de dinamita para la pesca, constituyen los principales factores que han determinado una considerable disminución de especies animales (terrestres y acuáticas) que hasta hace algunos años podían ser cazadas y pescadas en abundancia por los indígenas. Hoy, las incursiones de cacería y pesca rinden magros resultados y para subsistir los Chachi se han visto obligados a poner mayor énfasis en la agricultura, a vender temporalmente su fuerza de trabajo a los dueños de aserraderos y madereras e inclusive a talar árboles de sus bosques, que en forma de trozas se venden a las compañías que operan en el norte esmeraldeño.

Prácticamente toda la población india desempeña como labor fundamental de subsistencia la agricultura, en pequeñas chacras que no exceden una o dos hectáreas. En éstas se cultiva plátano, yuca, maíz, frutales y algo de café y cacao. Pocas familias han emprendido, últimamente, en el cultivo de arroz.

El plátano (“verde”), alimento esencial en la dieta alimenticia de este grupo étnico, es cultivado más bien para consumo familiar (se lo vende sólo en muy pequeña escala); igual cosa acontece con la yuca y las frutas. El café y cacao -productos que no se han cultivado tradicionalmente- se destinan a la comercialización, generando pequeños ingresos a las familias indígenas.

Viviendas de la Comunidad Playa Grande (río Cayapas)

Niños del Centro El Encanto (río Onzole)

El sistema tradicional de cultivo es el de corte, siembra y tala: para la siembra, primero se corta la maleza para luego plantar el banana -asociado a otro producto como café, cacao, etc.; se procede después a la tumba de los árboles y arbustos mayores, los cuales no son quemados ya que éstos guardan la humedad y proveen de sombra a las plantas que nacerán a su amparo- de lo contrario el fuerte sol tropical quemaría las pequeñas plantas.<sup>8</sup>

Para las labores de la chacra se utilizan herramientas sencillas: machete, hacha, pala y gancho. Aquí, la energía humana es la única que se usa, pues no se recurre a animales o instrumentos más “sofisticados” que los mencionados.

Los índices de producción y productividad de plátano, café y cacao son bastante bajos y, por tanto, las posibilidades de comercialización limitada. Estos bajos rendimientos se deben principalmente a ciertos factores de orden técnico y económico: la distancia a que se ubican las plantas es demasiado corta, lo cual no permite su buen crecimiento; no se realizan las podas requeridas a lo largo del ciclo productivo y tampoco se realizan las fumigaciones necesarias; las plagas y enfermedades hacen que se “pierda” la producción, a niveles de hasta un 50%, y para combatirlas los Chachi no conocen qué se debe hacer y tampoco disponen de los recursos económicos suficientes para adquirir fungicidas, herbicidas u otros productos para sanidad vegetal.

Con ninguna asistencia técnica, y sin la utilización de fertilizantes, estos pequeños cultivos no tienen las características adecuadas que podrían facilitar una mejor y mayor producción, lo cual incidiría directamente en el mejoramiento de la dieta alimenticia y en el nivel de vida indígena, al generar mayores ingresos por comercialización.

Para cazar, las armas utilizadas son las escopetas de chimenea y de cartucho, las mismas que desplazaron hace mucho tiempo a la cerbatana tradicional. Cuando se trata de atrapar ciertos animales algunos indígenas usan perros, pero esta práctica no es común.

Los instrumentos de pesca tradicionales son la atarraya, el harpón y el anzuelo y, no muy frecuentemente, “el corral”.<sup>9</sup> En los últimos tiempos niños y jóvenes de ambos sexos han empezado a utilizar escafandras: este aparato les permite, al zambullirse en el agua, mirar claramente ciertos peces que se adhieren a las piedras (“guañas”) y también los “Camarones de río”; así, la pesca “con la mano” y con harpón se facilitan.

Lamentablemente, la pesca con dinamita todavía se practica, a pesar de sus claros efectos contaminantes y de la prohibición de las autoridades indígenas y mestizas.

Pero los Chachi no son únicamente agricultores, cazadores y pescadores, sino también hábiles artesanos: los hombres se dedican a la elaboración de bateas, redes y otros utensilios de pesca. Unos pocos elaboran canoas y canaletes (para uso personal y para la venta).

Las mujeres, sobre quienes recae un trabajo doméstico duro (crianza y cuidado de los hijos; provisión de agua, leña, plátano, yuca, maíz; preparación de los alimentos, crianza de animales domésticos (cerdos y gallinas o patos); limpieza de la vivienda, etc.), son las encargadas de elaborar cestos, canastos, esteras, aventadores (“abanicos”) a partir de fibras vegetales.



Todavía se puede apreciar la elaboración de fajas multicolores y faldas ceremoniales,<sup>10</sup> de algodón, en sencillos telares. Estos tejidos, que en ocasiones son adornados con bellas figuras de animales, demandan a las mujeres indígenas muchas horas de paciente labor.

Algunos artesanos confeccionan, con cuchillo, tallas y juguetes de madera inspirados en la fauna local: monos, tucanes, armadillos, etc. Estos trabajos, de apreciable valor estético, se los realiza generalmente bajo pedido y en cantidad limitada.

Entre los Chachi se puede encontrar, también, ciertos artífices que construyen marimbas, cununos y bombos de gran calidad; estos instrumentos musicales son muy apreciados en tierra esmeraldeña para la interpretación de ritmos indígenas y tropicales.

La participación activa de hombres, mujeres, e inclusive de los niños (a partir de los 10 años de edad), en las duras tareas que aseguran la supervivencia, se evidencia en la vida cotidiana de este grupo étnico, que pugna por mantenerse como tal a pesar de los graves problemas le influencias externas a que se halla sometido. El trabajo dentro de este pueblo se desarrolla siguiendo los cánones que la tradición prescribe respecto a la edad y el sexo; en este sentido -y en otros aspectos de la vida social- los roles se hallan claramente identificados.

### **Comercialización**

El porcentaje de tierra que cultivan los Chachi de Esmeraldas es considerablemente pequeño en relación a la extensión del territorio étnico que les pertenece por historia: representa, aproximadamente, el 3.1% de éste; el bosque tropical ocuparía un 96.9% de superficie.<sup>11</sup>

La reducida extensión dedicada al cultivo de productos para el consumo familiar y la comercialización se explica, en gran medida, por el particular *modus-vivendi* de este pueblo de horticultores, cazadores y pescadores y por una tradición cultural de siglos: aquí, todavía existe una economía de subsistencia combinada con una elemental econo-

mía de mercado. Lo anterior significa que los nativos orientan su producción a la satisfacción de necesidades básicas, sin poner énfasis en la acumulación como acontece en sociedades de mayor desarrollo tecnológico y complejidad.

Como se señaló anteriormente, los niveles de producción y productividad obtenidos de las labores agrícolas son significativamente bajos y sólo permiten el autoconsumo familiar y pequeños índices de comercialización. Los precios de los productos, por otra parte, son determinados por los “intermediarios” que recorren las zonas indias. Estos, además de tomar como referencia -bastante relativa la oferta y la demanda regional y nacional, aprovechan las difíciles condiciones de vida de la población (y su urgente necesidad de ingresos económicos para satisfacer necesidades elementales) para imponer precios injustos.

**Cuadro 2**  
**PRECIOS DE PRODUCTOS AGRÍCOLAS EN ZONA CHACHI**

Producto	Unidad de Medida	Precio
Café	qq	S/. 3.500
Cacao	qq	6.000
Maíz duro	“Botija”*	3.000
(*) Medida equivalente a 20-25 lbs. (aprox.)		

Fuente: Investigación de campo  
Elaboración: H.M.V.

Los productos artesanales (canoas, canaletes y cestería) son adquiridos por los intermediarios para venderlos en Esmeraldas, Manta y Guayaquil -principalmente-. Los precios que se pagan por ellos a los indígenas son muy bajos, en contraste con el precio de reventa que es tres o cuatro veces mayor.

**Cuadro 3**  
**PRECIOS DE ARTESANÍAS**

Artículo	Precio por unidad
Canastos: pequeños	S/200,00
medianos	500,00
grandes	1.000,00
Aventadores (“abanicos”)	150,00
Esteras (petates)	2.000,00
Canoas: pequeñas	50.000,00
medianas	100.000,00
grandes	200.000,00
Canaletes	3.000,00

Fuente: Investigación de campo

Elaboración: H.M.V.

**Los comerciantes intermediarios obtienen buenas ganancias  
a partir de la compra de artesanía barata...**

Familia Chachi transportando canoas y trozas para comercializarlas en Borbón

### III. UNA CULTURA SINGULAR

El aislamiento que por siglos mantuvieron los Chachi, con respecto de los Centros urbanos y de la sociedad nacional en general, permitió a este grupo humano desarrollar una cultura muy particular en el que las formas productivas, organización comunal, vida familiar, religiosidad, etc. encontraban su fuerte base de sustentación en la tradición y costumbres ancestrales.

A pesar de los inevitables cambios -producto del contacto con la sociedad mayor y la dinámica social- que este pueblo indio ha experimentado en las últimas décadas, todavía se encuentran presentes rasgos y manifestaciones culturales muy peculiares, dignas de ser destacadas. A continuación, nos referimos a algunas de ellas.

## **La ley Chachi**

Una de las manifestaciones culturales más interesantes del grupo étnico que nos ocupa es, sin lugar a dudas, la denominada “Ley Tradicional”, un conjunto de normas cuya función es determinar el comportamiento de los individuos en los órdenes ético y moral.

La Ley Tradicional, cuyos encargados de hacerla cumplir son las autoridades tradicionales (el Gobernador y sus oficiales), estipula: el proceso a seguir y las condiciones a cumplir para contraer matrimonio, la fidelidad conyugal absoluta (prohibición del adulterio) y negación del divorcio, y el buen comportamiento en las fiestas comunales (prohibición de riñas y problemas generados por la borrachera).

Es tan particular esta ley que, desde tiempos remotos, se ha instaurado el castigo del cepo y latigazos, e inclusive multas y pérdidas de derechos comunales, para los infractores o “delictivos”, como son denominados por los indígenas.

El cepo es un instrumento de tortura, similar al usado por los españoles para castigar a los esclavos rebeldes en la época colonial. Aquí, su función persuasiva se ve reforzada al ejecutarse el castigo en presencia de la comunidad.

Los castigos, dirimidos en “Asambleas Populares”, se aplican especialmente a quienes cometen actos que los indígenas, en su rígida ética, consideran atentatorios a la moralidad y honradez. Son consideradas faltas graves, sujetas a castigo: las relaciones sexuales al margen del matrimonio, la infidelidad conyugal, los robos significativos, y las violaciones.<sup>12</sup>

## **Medicina tradicional**

Los Chachi, a pesar de las influencias cada vez más fuertes de la cultura mestiza y de la atención médica de tipo occidental que reciben -especialmente de las misiones católica y protestante-, aún siguen con-

fiando en sus curanderos cuando se trata de aliviar dolencias de tipo biopsíquico (“tunda”, “mal de ojo”, “sombra de muerto”, etc.) y enfermedades como fiebres, gripe, tosferina.

En las comunidades se recurre tanto a la medicina occidental como a la tradicional, en una combinación sui-géneris; los indígenas asumen la existencia de ciertos males que no pueden ser curados por “la ciencia” y para los cuales solamente el “brujo” tiene la solución.

Los brujos (“Mirucus”), de presencia ancestral en la historia de este Pueblo, son personajes de cierta jeraquía-social más que económica- que se han iniciado en el conocimiento y poderes para alejar espíritus malévolos y dolencias que aquejan a los pacientes.

Las curaciones se realizan por la noche: el brujo efectúa un largo ritual en el que invoca -por medio de cánticos- a los espíritus de las montañas y usa aguardiente, tabaco, hojas de palma; ocasionalmente utiliza mentol o hierbas medicinales. Previamente, ha debido ingerir un alucinógeno llamado “pingde”, el cual le permite “vislumbrar” las causas generadoras del mal que sufre del paciente.

Los principales elementos que configuran el ritual de curación realizado por el brujo Chachi son los siguientes: acciones de purificación y sanación (soplos con el humo de cigarrillos y el aguardiente, golpes con ramas en el cuerpo de los enfermos, frotaciones en los lugares afectados), invocación por medio de cantos a los espíritus de las montañas, extracción de los espíritus malignos. Todo esto forma una “unidad” con un solo fin: erradicar el espíritu causante de la enfermedad.

En tanto enfermedades como “la tunda”, “espanto”, “mano de muerto”, etc. son atribuidas a espíritus que habitan o deambulan por diferentes lugares de su habitat selvático-montañoso, el curandero-brujo es considerado como un personaje cuyo poder y conocimientos le permiten entablar contactos con el mundo sobrenatural (“lugar de los espíritus”), visualizar (con la ayuda de su alucinógeno) las causas o

el causante del mal y erradicar la enfermedad por medio de sus “artes” y contando con la ayuda de fuerzas o “espíritus” del bien.

En el ritual de curación, el “mirucu” (“veedor”-sanador) “traslada” a los enfermos y sus familias a este “espacio” de contacto con lo sobrenatural, a la vez que purifica del mal a los primeros y al ambiente que los rodea. El ritual podría ser considerado, en gran medida, una lucha entre el bien, (especialista sagrado -artes curativas- espíritus benéficos) y el mal (espíritus malignos, brujos que causan daño).

En la actualidad la valoración social de los “brujos” o “mirucus” ha decrecido notablemente, pero no al punto de desaparecer. La presencia de la medicina occidental, un contacto frecuente con las ciudades y el mercado, los nuevos valores y “conocimientos”, asumidos el apareamiento de nuevas autoridades y personajes ajenos a la tradición ancestral, representan los principales factores que han atentado contra el poder de estos “sabios” y curanderos.

### **Religiosidad y festividades**

Los Chachi profesan, en su mayoría, la religión católica, como producto de la labor desplegada por los misioneros católicos a partir del siglo XVI. La misión protestante, que ha venido operando desde 1950, ha logrado también cierto número de fieles.

La influencia misionera ha sido significativa, razón por la cual en la mayoría de manifestaciones religiosas y en la tradición mítica se pueden detectar contenidos bíblicos judeo-cristianos. El sincretismo religioso es, en este caso, bastante acenturado. Pero este fenómeno, lejos de producir desaliento, puede ser mirado más bien como una virtud cultural de este pueblo indio, si es resaltado su potencial creativo: el sincretismo podría ser concebido, también, como un mecanismo de resistencia.

Los rituales más significativos son los que tienen que ver con etapas trascendentales en la vida: el nacimiento, el matrimonio y la

muerte cobran una significación particular. Así, el bautizo, la ceremonia de matrimonio tradicional y los ritos fúnebres se constituyen en los más importantes a nivel individual

Las festividades religiosas que aglutinan a la población son las de Navidad y Semana Santa, las mismas que se celebran siguiendo, aunque no con rigor, las prescripciones de la Iglesia. La Navidad, los rituales de Semana Santa y las “Bodas” (de especial importancia para los Chachi), se desarrollan en los Centros Ceremoniales.

Los Centros Ceremoniales, denominados “Pueblo”, no son habitados por ninguna persona y sólo se concurre a ellos para las celebraciones mencionadas. Aquí se encuentran, generalmente, una capilla, la casa del Gobernador (en donde se localiza el cepo y se celebran bailes, ciertos ritos y juegos), el cementerio y casas para los huéspedes que llegan de diferentes comunidades.

En la zona del río Cayapas, los principales Centros son los de Punta Venado, San Miguel, Tsejpi y Zapallo Grande. En San Salvador (Muisne) y en Naranjal (Quinindé) existen casas ceremoniales. Las fiestas cívicas nacionales se conmemoran únicamente a nivel de las escuelas y colegios de la zona. Aparentemente, éstas no tienen mayor significación para la mayoría de los indígenas.

### **Mitos y fábulas**

La concepción del mundo, de la vida, del pasado y del futuro, su ethos, etc. se expresa de diferentes maneras dentro de la cotidianidad Chachi, pero es el conocimiento de la tradición oral consignada en mitos, leyendas, fábulas y creencias uno de los caminos o maneras privilegiadas de lograr un acercamiento sustantivo a su cosmovisión. En este sentido, son los mismos actores sociales quienes nos hablan de cómo conciben el mundo, su historia, las relaciones hombre-naturaleza, su sistema de valores, etc. a través de un lenguaje simbólico a desen- trañar.



La tradición mítica, significativa expresión simbólico cultural, nos habla de los orígenes de este pueblo, de su geografía, su historia, las relaciones con otros grupos humanos y sus conflictos. Posee, en esta dirección, contenidos que bien pueden ser catalogados como históricos. Pero también, al igual que en las fábulas y creencias, en los mitos se nos brindan conceptualizaciones, formas de interpretación y explicaciones, por lo que podríamos decir que es, además, conceptual.

### **Creación del mundo (M1)**

“Dios ha vivido en este mundo con Adán, un chachi, en una isla. No había tierra, sólo había una isla. Entonces entre ellos decidieron hacer el mundo.

Cogieron una barra y esa barra la tiraron al mar y crearon al mundo. Después de esto dijeron entre ellos que no era justo vivir los dos en el mundo, sino hacer a otros para que los acompañen. Diciendo esto cogieron un poco de barro e hicieron un señor, pero no era posible que él también viviera solo. Le dejaron dormir a él y le sacaron una costilla e hicieron una mujer y él se casó con ella y tuvo bastantes hijos y entre ellos no se podían casar porque eran todos familia. Dios puso a cada cual nombres diferentes, para que ellos pudieran casarse, por eso ahora estamos con distintos apellidos.

Después se multiplicaron bastante y Dios los mandó a vivir en Pueblo Viejo. Vivían junto con los indios bravos, pero esos indios bravos los hacían desaparecer uno tras otro.

Estando en Ibarra Dios les decía a ellos: “Tanto tiempo he vivido en la tierra y quiero subir al cielo”. Diciendo esto dejó a 20 de ellos y los hizo soldados, diciéndoles: “A ustedes vendrán a verlos unos soldados para llevarlos a la guerra. Hagan esto: con la punta de la barra con el cuchillo hagan “shas-shus, shas-shus”, y caían como unas gotas de perfume oloroso. Ellos la cogían y la pusieron como si fuera perfume. La primera vez era fra-

gante. Los enemigos hicieron lo mismo y a ellos les salió un olor desagradable y se murieron todos”.

### **Los indios bravos (M2)**

“Los indios bravos eran salvajes que se comían a las mujeres Chachi y tenían una lanza mágica. Dos mujeres que buscaban un lugar para defecar fueron asesinadas por estos indios, quienes les cortaron la cabeza. Ante este hecho, el brujo Chachi vio que la única manera de acabar con los salvajes “come gente” era arrebatándoles su lanza; para ello escogió a dos varones, los mismos que debían cumplir con la misión.

Los hombres seleccionados por el brujo tenían el cabello muy largo. Se disfrazaron de mujeres (con manta, aretes, collares...) y fueron a dormir a un rancho; aquí cocinaban y reían como mujeres a fin de engañar a sus enemigos.

Al anoecer, llegaron los indios bravos y pensando que los dos Chachi eran hembras empezaron a subir por la escalera del rancho... En este momento, los Chachi pudieron matar a uno de ellos pero el resto escapó llevándose la lanza mágica.

El brujo, entonces, ordenó a los hombres que al defecar se tapen el pene para engañar a los salvajes. De esta manera pudieron agarrar al indio que tenía la lanza y se la llevaron al lugar en el que vivían.

La lanza no quería enseñar a los Chachi el arte de guerrear, a pesar de las amenazas de echarla al mar: “Tú matarás a mi padre”, decía... Al ver esto, el brujo aconsejó que le amenazaran con ponerla al fuego, y sólo en ese momento ella aceptó enseñar a los Chachi las artes de la guerra.

La lanza dijo a los Chachi que para pelear formen dos grupos de ocho hombres, a quince metros de distancia. Practicaron un

mes con lanzas de balsa y luego quince días con lanzas de chonta, con el pensamiento de que quien erraba el tiro moría.

Después de aprender las artes de guerra, los Chachi quemaron la lanza de los indios bravos. Enviaron a un grupo de hombres a luchar con los salvajes y una sola lanza voló y mató, de casa en casa, a todos los indios bravos que asesinaban y devoraban a las mujeres. En cada casa únicamente dejaban vivo a un muchachito, para que éste indique en dónde viven los demás “come gente” y allí matarlos. Los indios bravos eran como un espíritu que vuela, sin alas, y puede matar a cualquiera; podían brincar como animal, saltar un río...”

### **Tutsa'(M3)**

“Tutsa'(M3) (Pueblo Viejo)<sup>13</sup> es un sitio de difícil acceso tanto para las personas como para los animales. Allí existen dos cuchillas, distantes dos metros entre sí que dividen al mundo en dos hemisferios (norte y sur).

Las cuchillas se sostienen con cuerdas. Si las cuerdas llegan a romperse se acabaría el mundo... Para que esto no suceda, las parejas casadas tomaban un hilo de la palma real (de unos 4 metros de largo) y unían las cuchillas que sostienen los hemisferios.

Esta tradición se mantuvo durante mucho tiempo. Ahora que se ha abandonado Tutsa' y ya no existe esta práctica, el mundo está al borde del cataclismo...”

En el mito, los Chachi encuentran, además de referencias concretas a sus orígenes, la historia de peregrinaje y llegada a su actual lugar de vida, el fundamento histórico-legal que les permite reclamar territorios ancestralmente poseídos.

### El origen de Zapallo Grande (M4)

“Los brujos de Pueblo Viejo<sup>13</sup> enviaron a una manada de saínos para que busquen un río (en donde habitar). Ocho hombres seguían a los saínos por la montaña; con machetes hicieron una balsa y encontraron el río Zapallo Grande.

Cuando los hombres regresaron a comunicar el descubrimiento al brujo éste quedó contento y envió más Chachis para que construyeran una casa. En ese tiempo el verdadero brujo vivía como Dios...

Cuando creció el río, los Chachi encontraron un zapallo y por eso le pusieron el nombre de Zapallo Grande. Los Chachi somos dueños de este río, no los negros...”<sup>14</sup>

Para entender la peculiaridad de los mitos que aún conservan los Chachi hay que partir -como referencias fundamentales- de tres factores que, de diferente manera y en distinto grado, han influido en esta sociedad y en sus manifestaciones culturales; el “peregrinar” del grupo desde la Amazonía hasta la Sierra y luego a la Costa ecuatoriana; el entorno ecológico en el que viven desde hace siglos; y el proceso de evangelización cristiana a que han estado sometidos desde el siglo XVI.

El proceso migratorio desde las selvas orientales hasta su actual lugar de asentamiento debió durar un tiempo significativamente largo, suficiente como para que el grupo incorpore a su bagaje cultural al menos algunos elementos culturales de otras etnias y otras realidades con las cuales entró en contacto.

La selva, zona de asentamiento ancestral, está siempre presente en sus mitos. Como no podía ser de otra manera, ésta constituye el lugar en el que transcurren los sucesos (hombres y naturaleza no se pueden desligar aquí), es la referencia concreta en donde se desarrollan los acontecimientos relevantes del “tiempo mítico”.

Resulta indudable que el proceso de evangelización cristiana, iniciado hace cuatro siglos, ha dejado su impronta en la cosmovisión y religiosidad, hecho que se manifiesta claramente en su tradición mítica<sup>15</sup> Pero, al mismo tiempo, cuatro siglos no han sido suficientes para que este pueblo asuma completamente y de forma integral los contenidos cristianos: el sincretismo aparece aquí como un rasgo evidente, característico y, a la vez, como un hecho que habla a las claras de las posibilidades creativas y reformulativas de los indígenas.

Aparte de relatos míticos, entre los Chachi encontramos fábulas singulares, dignas de ser valoradas y difundidas estas fábulas, además de presentarse como el resultado de una gran creatividad, son, como acontece en otras culturas, un vehículo expresivo cuyo propósito fundamental es transmitir una enseñanza ético-moral.

Concepciones y valores, con presencia en la vida social indígena, pueden ser identificadas en estos relatos en que animales y , a veces hombres y animales establecen comunicación e interactúan. Sus temas predilectos son: el triunfo de la inteligencia (sagacidad) del débil y pequeño frente a la fuerza física del grande y “poderoso”; la solidaridad, como arma para vencer los enemigos; la humildad, virtud, ante el orgullo vano (antivalor). He aquí algunos ejemplos.

### **F1. La boa y el perico ligero**

“Se cuenta que anteriormente la boa decía al perico, tratando de reñir con él: Ud. no puede hacer nada al pasar al otro lado del río, y para colmo, no anda rápidamente en la tierra.

La boa le molestaba mucho, pero el perico nunca contestó nada. Al molestarle demasiado la boa, el perico quería agredir a la boa, para ver quién ganaba.

Entonces, colgaron un bejuco de un lado del río al otro, para demostrarse mutuamente quien sería más hombre, cruzando el río

debajo del bejuco.

Y así dijeron: El que pasa río abajo, yendo tras del bejuco, es un cobarde.

La boa y el perico se pusieron en el agua. La boa perdió, el perico ganó. Mientras trataba de cruzar el río, la boa cruzó el bejuco, yendo río abajo.

Mientras tanto, el perico cruzó el río suspendido en el bejuco. La boa era orgullosa y por eso perdió. El périco que no era orgulloso, ganó al cruzar el río”.

### **El jaguar y el caracol (F2)**

“Se cuenta que un día el jaguar dijo al caracol: ¡Yo puedo romperle a Ud. de un golpe!

El caracol se quedó callado.

El jaguar siempre molestaba al caracol de diversas maneras, invitándole siempre a reñir. Al decir esto tantas veces, los demás caracoles planearon matar al jaguar.

-¡Le botamos de una peña!-

Los caracoles eran como unos diez. Nueve de ellos se escondieron debajo de unas hojas secas. El otro hizo resbalosa la peña. Mientras trataban de entretener al jaguar, éste trataba de golpear al caracol, que corrió rápidamente. Pero los demás caracoles se iban escondiendo uno a uno, y de distintos lugares, decían: ¡Pajpaj!

Confundido, el jaguar corría por doquier, buscando la manera de pegarle. Mientras el jaguar corría, uno de los caracoles terminó de hacer resbalosa a la peña y gritó desde allí:

¡Pajpaj!

El jaguar se fue hasta allí pensando que iba a golpear al caracol, pero al tratar de golpearle cayó al barranco. Así murió el jaguar y los caracoles vencieron al jaguar. Como el jaguar no ganó lo perdió por sí mismo, dice la gente”.

### **El venado y el sapo (F3)**

“El venado encontró al sapo y dijo: ¡Vamos a reñir! Cuando escuchaba esto el sapo se molestaba mucho, pero no contestaba nada, aunque un mal día al fin respondió: Está bien, riñamos.

El venado respondió: Busquemos una loma grande donde correr. Y así buscando, encontraron. Allá vamos a correr, dijeron.

Entonces el sapo reunió a su familia para hablar sobre lo que habían de hacer. Dijeron: Coloquémonos esparcidos en una línea en la loma. Se pusieron en silencio sin dejarse ver por el venado.

El venado y el sapo bajaron la loma. Ambos se detuvieron al bajar la loma, y se enfrentaban diciendo quien ganaría.

El sapo brincó y se escondió debajo de una hoja seca. Mientras el venado subía solo y con prisa, y al no encontrarle al sapo le preguntó: ¿Dónde estás?

El sapo contestó diciendo: Estoy adelante.

Pensándose dejado atrás, el venado corría más fuerte. Como el venado pensaba que había alcanzado al sapo, otra vez dijo: ¿Dónde estás? y así nuevamente el sapo contestó: Estoy adelante.

El venado pensó: “¿Por qué me engañará este sapo?” pero se devolvió, subiendo la loma más a prisa, pero por subir con demasiada prisa el venado murió.

Así los sapos vencieron al venado, y gritaron con orgullo: ¡Hemos ganado al venado, porque sabemos pensar!”<sup>16</sup>

La tradición oral cumple aquí una función pedagógica: el mensaje transmitido a través del lenguaje simbólico (en ocasiones coronado con una moraleja) tiende a enseñar-comunicar o inculcar en los oyentes las virtudes, habilidades, destrezas -socialmente aceptadas- que se deben cultivar en el transcurso de la vida, para afrontar con solvencia los conflictos o situaciones críticas que inevitablemente tienen que enfrentar los individuos. En este sentido, las fábulas resaltan con insistencia el valor práctico de la sagacidad, la inteligencia, la solidaridad.

Al establecer los efectos negativos que producen ciertas acciones, identificadas como alteraciones de un orden ético-moral-natural, y resaltar lo que es considerado como “bueno”, “plausible”, “válido”, al interior del núcleo social (frente a lo “malo” y “condenable”), la tradición oral Chachi es también valorativa.

### **Espíritus y “creencias”**

El territorio étnico que los Chachi reclaman como patrimonio no constituye solamente el lugar de asentamiento y la fuente de recursos esenciales para la supervivencia indígena, es también la morada de espíritus sobre cuya existencia pocos dudan.

Todavía es posible encontrar -especialmente entre los indígenas adultos- creencias ancestrales en relación a determinados espíritus y con respecto a ciertos hechos, que la lógica occidental denomina “supersticiones”.

Eulalia Carrasco, afirma que existe la creencia en tres tipos de espíritu, atribuidos al hombre: El “alma”, el “cume”, y el “umju”.

El “alma” habita en el cuerpo de la persona, cuando ésta muere va al cielo o al infierno (posible préstamo de la evangelización).

El “cume” produce la enfermedad de “mal aire” y puede causar



la muerte. Sólo el brujo puede verlo y regularmente vive en los Centros Ceremoniales.

El “umju” se queda en el río y en la selva; puede hacer daño. Se lo ve, regularmente en canoa y con luz. Los espíritus de los muertos habitan especialmente en los Centros Ceremoniales, y no se debe quedar a solas en ellos.<sup>17</sup>

Los espíritus de la selva y los ríos<sup>18</sup> son los siguientes:

JEENGUME: Es el más terrible. Vive en el monte y tiene forma de enano. Grita como gente: “uuuu...”

BUTCHULIA: Vive en el monte y si se aparece en la casa enferma a las personas. Tiene forma de ser humano.

El arco iris es el camino del Butchulia.

PICHULIA: Vive dentro del río y produce enfermedad; cuando hace daño las personas se hinchan. Tiene forma humana, lleva pelo largo y su color de piel es más claro que el de los Chachi.

BEEREJU: Tiene forma de diablo. Se puede convertir en animal: perro, gallina, etc.

ASLAUJMU: Espíritus malos que viven en el monte y usan un látigo para matar a la gente (hay 20 Aslaujmus). Tienen apariencia humana.

PAJLAMBELE CHULIA: Enanos que viven en donde sale el sol. No causan daño.

FAYU UMJU: Espíritu maligno del monte. No tiene cabeza sino un pico con el cual come el cerebro de los hombres. Con su grito (“uujuu...”) inmoviliza a quienes se encuentran con él; luego los devora.

CUI'LLA (Trueno-Relámpago): Produce lluvias abundantes y los ríos crecen demasiado. Para calmar el trueno hay que quemar el caparazón de tortuga en el fogón; éste es el “veneno” del Cui'lla.

HUACTU: Cuando una mujer aborta “coge Huactu”. Este hace daño al padre, madre, hermano (s): Se enferman y pueden morir (asfixiados por ahorcamiento). Es el espíritu del niño muerto. Hay que buscar al brujo para que cure el mal.

HUALEPU O GUAICO: Cuando muere un hombre, el espíritu busca al hermano menor para que él también muera. Hay que buscar al brujo para que por medio del ritual salve a la familia del posible mal.

Algunas creencias o “supersticiones” que aún perviven, son las siguientes:

- Cuando comienza a llover en pleno sol, ese es un momento peligroso en el que andan los espíritus malos que pueden causar daño. No se debe, en este caso, caminar bajo la lluvia ya que se puede sufrir algún mal.
- Es un momento negativo cuando aparece el arco iris.
- Cuando se forma un halo alrededor del sol, ésta es una señal de que alguna persona va a morir.
- Cuando una persona se orina, estando dormida, esto le indica que un pariente cercano va a fallecer.
- Si al caminar se tropieza con una rama, no se conseguirá lo que se proponía realizar en un sitio determinado (v. gr. no se podrá cazar ningún animal si es que se salió a la montaña con esta finalidad).
- Si se le aparece, a un chachi, un pájaro que no es del medio éste constituye una señal de que algún brujo le está “maleando”. Solamente otro brujo podrá conjurar el hechizo.

- Si un sujeto es defecado por una golondrina, éste se convertirá en una persona inquieta, inestable (como la golondrina). No llegará - por ejemplo- a construir nunca su vivienda.
- Comer caña de azúcar al atardecer o en la noche es malo, ya que se puede ser acusado (en falso) de algún delito y recibir castigo.
- Soñar que se engancha con el harpón de pesca significa que en los siguientes días puede ser picado por una serpiente.
- Soñar chupando caña de azúcar indica que se va a tener momentos de dolor, porque va a fallecer algún familiar
- Si se ha tenido un mal sueño (“pesadilla”) se lo debe relatar a alguien, para que al soñante no le acontezca nada negativo.<sup>19</sup>

En la necesidad de buscar un apoyo ante las eventualidades de la existencia, en el afán de hallar explicación -a través de ciertas relaciones que se encuentran entre cosas, hechos, elementos- podrían quizás encontrarse los orígenes de estas creencias que tienen que ver con la magia, la religión y el descubrimiento y dominio de la naturaleza por los seres humanos.

Para el caso Chachi, cultura que se desarrolla en medio de la selva húmeda tropical, fenómenos naturales como el arco iris o los halos solares se presentan, en la concepción tradicional, como manifestaciones que traen aparejados determinados presagios de orden negativo. Las explicaciones científicas todavía no han sido asumidas por muchos individuos, pero tampoco existe la indiferencia ante manifestaciones no frecuentes de la naturaleza se plantean los efectos que éstas pueden producir en los seres humanos.

El significado de los sueños, su contenido simbólico, constituye también una preocupación importante. Así, se ha llegado a la identificación de mensajes que, en ocasiones, resultan vitales para los soñantes.

El mundo de lo sobrenatural, a pesar de las transformaciones culturales, todavía está presente en la vida cotidiana, con su lógica particular.

## El Cha'paalachi

El idioma de los Chachi, el cha'paalachi, es utilizado siempre para la comunicación familiar y al interior de la etnia. Según algunos investigadores el cha'paalachi está emparentado con los idiomas Tsafiqui (grupo Tsáchila) y Awápit (grupo Awá).

Resulta difícil establecer una comunicación fluida en español con personas de edad avanzada y niños pequeños (no escolares), pues su manejo es muy limitado. Los jóvenes, especialmente estudiantes, profesores y líderes, hablan bastante bien el español y se muestran más comunicativos con los extraños.

Para la denominación de ciertos elementos y realidades este idioma no posee términos o expresiones lingüísticas específicas. En estos casos no se duda en utilizar “préstamos” (palabras o expresiones) del español.

Algunos ejemplos de vocabulario cha'paalachi:

*apa*= padre (papá)

*mama*: madre (mamá)

*na*= hijo

*na'ma*= hija

*aa-apa*= abuelo

*aa-mama*= abuela

*pañã*= nieto (a)

*malu*= día

*quepe*= noche

*pajta*= sol

*pu pajta*= luna

*macara*= estrella

*panda*= comida (plátano)

*cule*= canoa

*naatala*= hermano

*agua*= pi

### Expresiones:

*Ura quepe nene*= Buenos días

*Ura quepe nusha*= Buenas tardes

*Ura quepe*= Buenas noches

*Timu mullu*= ¿Cómo te llamas?

*Naana chullu*= ¿Cómo estás?

*Nucaa chumullu*= ¿Dónde vives?

### Música y baile

Los instrumentos usados para la interpretación de música vernácula son la marimba, el bombo y los cununos (tambores). Todavía se puede encontrar personas que ejecutan, con ellos, ritmos musicales denominados “Agua Larga”, “Agua Corta”, “Caramba”, etc.

La música autóctona se escucha con menor frecuencia que en el pasado: son pocos los que saben interpretarla y ha quedado relegada para las fiestas tradicionales. Los ritmos tropicales (salsa, vallenatos, cumbias) son los más escuchados y bailados en las fiestas, especialmente por los jóvenes y niños.

Un baile típico de la etnia se ejecuta, generalmente, en la fiesta de matrimonio tradicional. En estas fiestas tan importantes en la tradición india -no es raro, ni resulta mal visto, que las mujeres, e inclusive los niños, también se emborrachen.

Como acontece en otras sociedades, los jóvenes son los más proclives a adoptar costumbres y valores extraños. Para el caso de la música y el baile tradicionales, las nuevas generaciones muestran indife-

rencia hacia éstos y prefieren la música que emiten las radiodifusoras y los ritmos bailables más de moda en la provincia.

El uso social de la música vernácula prácticamente ha quedado relegado a ciertas fiestas comunales, y en especial a la celebración de “Bodas”.

### **Vestido**

El vestido que actualmente acostumbra la gran mayoría de hombres y mujeres es de tipo occidental y no se diferencia significativamente del usado por los campesinos esmeraldeños. Unos pocos hombres de edad avanzada todavía usan el camisón tradicional (largo, hasta las rodillas) combinado con pantalón y botas de caucho o zapatos; contadas mujeres llevan una falda de color (brillante), el torso desnudo y collares de chaquira.

El uso de pintura facial, y pintura en brazos y piernas, por parte de los hombres en ciertas ocasiones festivas<sup>20</sup> ha sido definitivamente abandonado. Es más, ya prácticamente nadie lo recuerda.

En las muchachas se puede observar el uso de cosméticos, aretes, peinetas y vestidos de “corte costeño” para las ocasiones especiales (v. gr. fiestas) o cuando se trata de salir a los centros urbanos. Los estudiantes asimilan, cada vez más, la forma de vestir (modas) de los jóvenes de las ciudades.

En parte, el abandono del vestido tradicional se debió a las burlas y comentarios negativos de que eran objeto los indígenas en los centros poblados. Al parecer, las mujeres empezaron a cubrir su busto con blusas y camisetas por presión de ciertos misioneros que veían esta desnudez parcial como algo pecaminoso.

#### **IV. FAMILIA Y ORGANIZACION COMUNITARIA**

La modalidad predominante es la familia nuclear, pero se puede apreciar que, en grado significativo, subsiste la modalidad familia ampliada.

La pareja conyugal es formada a edad temprana: en el caso de los varones, éstos se casan aproximadamente a los 17 o 18 años y las muchachas a los 15, como norma general. El tipo de residencia que la pareja adopta, cuando recién se une, es casi siempre la patrilocal (residencia en la casa del padre del marido); en el momento en que los esposos están en posibilidades de construir vivienda propia, de llevar una vida familiar autónoma, entonces la residencia se convierte en neolocal.

Los novios, en su mayoría, contraen matrimonio civil, eclesiástico y tradicional. Este último se realiza siguiendo las prescripciones de la Ley Tradicional, la cual solamente permite los enlaces conyugales entre miembros de la misma etnia, a riesgo de sanciones que van desde el castigo físico (“cepo” y azotes) a pérdida de derechos comunales.

El matrimonio intraétnico ha sido instituido como mecanismo para la supervivencia étnico-cultural del grupo y aunque se dan excepciones (matrimonios entre hombres y mujeres Chachi con negros o mestizos) continua en vigencia.

El matrimonio entre parientes cercanos está prohibido y la extensión de la ley del incesto es bastante amplia (hasta el cuarto grado de consanguinidad). Ya que generalmente los parientes viven en las riberas de un mismo río, la amplitud de la ley del incesto “dan lugar a que los vínculos matrimoniales se realicen con otros ríos o zonas pobladas por Chachis, dando así consistencia al Pueblo, a través del parentesco” (Carrasco, 1983: 87).

El número promedio de hijos que tienen las familias indígenas es de cinco. En la actualidad se nota, entre las parejas jóvenes, cierta tendencia a reducir el tamaño del núcleo familiar dadas las difíciles condiciones de vida que deben enfrentar.

## **La FECCHE**

La organización que aglutina a la población es la Federación de Centros Chachi de Esmeraldas -FECCHE-, asociada actualmente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-

La FECCHE nació en los años setenta como una necesidad de supervivencia étnica ante los nuevos retos que planteaba el conflictivo contacto con la sociedad nacional. Tuvo en sus orígenes, como motivación fundamental, el obtener oficialmente un territorio para los indígenas, frente al avance de colonos costeños y serranos que empeza-



ron a invadir las tierras de ceja de montaña, al igual que familias negras y compañías madereras que también los presionaban.<sup>21</sup> A pesar del tiempo transcurrido estos problemas continúan, pero los objetivos se han ampliado, orientándose también a la defensa cultural y a la consecución de mejores condiciones de vida para su Pueblo.

Al interior de las comunidades las principales autoridades son el Gobernador y el Directorio Comunal. El primero, tiene como función específica vigilar, conjuntamente con los denominados “oficiales” o “policías”, el cumplimiento de la Ley Tradicional (que funciona como mecanismo de estructuración, integración y cohesión étnica). El Directorio, compuesto básicamente por un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocales principales y suplentes, tiene como función principal presentar -en coordinación con la FECCHE- ante las autoridades del Estado y de la Iglesia los problemas y aspiraciones de su Centro.

El poder que antiguamente poseían las autoridades tradicionales ha decrecido mucho, como consecuencia de los cambios que ha impuesto una vinculación más estrecha con la sociedad nacional y los problemas derivados de esta circunstancia. Son ahora los líderes comunales y de la Federación quienes, por su preparación académica y sus funciones, se han convertido en los portavoces autorizados del Pueblo Chachi.

La FECCHE, organización conformada actualmente por 30 Centros, llegó a constituirse en una organización bastante estructurada y que en general respondía a los objetivos para la cual fue creada. Lastimosamente, pugnas de carácter interno, que mucho tienen que ver con ciertos intereses individuales y familiares, la han debilitado en los últimos dos años: rivalidades y egoismos, entre algunos dirigentes, obstaculizan hoy un auténtico proceso de reivindicación y desarrollo étnico-comunal.

Como logros importantes de la Federación vale destacar el trabajo desarrollado para conseguir la adjudicación legal por parte del

Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización-IERAC, de los territorios correspondientes a las comunidades de todas las zonas de asentamiento, la implantación del Programa de Educación Bilingüe Intercultural y la edificación, con participación colectiva, de varias obras de infraestructura social en la zona de Muisne y el río Cayapas.

## **V. UNA CULTURA EN PELIGRO...**

A manera de conclusión, afirmamos que no representa una exageración el decir que los Chachi constituyen uno de los grupos étnicos ecuatorianos que mayores problemas y limitaciones enfrenta en la actualidad.

Estos problemas y carencias, conjugadas, ponen en peligro la supervivencia biológica y cultural de un Pueblo pacífico y singular, dueño de tradiciones y manifestaciones conservadas y transmitidas a través de siglos. Entre los más significativos podemos mencionar los siguientes: continuos conflictos por la tierra, gran deterioro ambiental de algunas zonas de asentamiento, presencia de graves enfermedades tropicales, analfabetismo y bajo nivel educativo, baja producción y productividad agrícolas, migración, debilidad organizativa, y proceso de pérdida de valores culturales.

### **El territorio étnico**

Uno de los varios mitos sobre los primeros indígenas que se asentaron en la zona selvática-montañosa de la provincia de Esmeraldas, alude a un grupo de hombres enviados por sus poderosos “brujos” a explorar tierras y que con la ayuda de una manada-guía de sahnos descubrieron el río Zapallo Grande...

Es en la tradición ancestral, principalmente, y en una vida de siglos en territorios de montaña húmeda-tropical en donde encuentra fundamento el reclamo étnico-comunal de propiedad sobre significativas extensiones de tierra que ahora el Estado Ecuatoriano les debe adjudicar de acuerdo a la ley.

Para los Chachi de la actualidad ya no resultan suficientes los límites y derechos que la posesión tradicional de tierras asigna: las frecuentes invasiones de territorios por parte de colonos mestizos y ciertos abusos de parte de familias negras asentadas en territorios comunales constituyen presiones que les obligan a buscar el pronunciamiento oficial en cuanto a la tenencia de la tierra.

Los Chachi han optado por permitir que ciertas familias negras (y en pocos casos, colonos blanco-mestizos) permanezcan en territorios de las comunidades y usufructen de sus recursos. Ya que actualmente el IERAC se encuentra linderando las tierras correspondientes a cada Centro, se ha planteado a estas familias la adjudicación individual (familiar) de lotes, pero -según manifiestan los dirigentes indios- los “morenos” no están satisfechos con lo que se les quiere asignar, reclaman mayores extensiones e inclusive llegan a extraer madera de zonas que no les corresponden.

La adjudicación de territorios reclamada por los indígenas es de tipo comunitario y no individual o familiar. Cada comunidad reclama una determinada extensión de selva, cuyo uso para fines productivos, etc. se dirime a nivel de población organizada (Centros).

Al momento, el IERAC ha adjudicado tierras a 6 Centros de la zona norte: El Encanto, Gualer Jeyambi, Hoja Blanca, Pichiyacu Chico (Tsejpi), y El Pintor. La superficie total asignada representa 21.724,84 ha.

La linderación de territorios comunales, primer importante requisito para proceder a la legalización de la tenencia, todavía no ha sido concluida en el norte a pesar de haberse iniciado en 1990: las trabas y demoras burocráticas, la falta de suficiente colaboración de algunos comuneros con los equipos topográficos del IERAC, la escasa experiencia en la administración de fondos por parte de la anterior directiva de la FECCHE y los reclamos y conflictos con familias negras han constituido las principales dificultades para su conclusión.

La zona selvático–montañosa de Esmeraldas constituye el lugar de asentamiento de la población Chachi

Niños indígenas jugando en el río Cayapas

Fundamentándose en el Reglamento para la Adjudicación de Tierras Baldías, el IERAC categorizó a las comunidades de los cantones Muisne y Quinindé como conformadas por “Indígenas de Asentamiento Tradicional” y les otorgó título de propiedad. En 1982, se adjudicaron 3.742 Ha. a 24 familias de Balzar y en 1986, 5.512 Ha. a 26 familias de Chorrera Grande. Los indígenas del Centro San Salvador poseen también títulos de propiedad, pero lastimosamente no fue posible obtener información sobre el área adjudicada.

A las comunidades del río Canandé (cantos Quinindé), fueron adjudicadas 4.899 Ha. en 1986. Esta extensión de tierras, según algunos dirigentes, resulta actualmente insuficiente para las 188 familias de la zona, si se consideran las formas de subsistencia tradicionales y la escasa fertilidad de los suelos.

**Cuadro 4**  
**TIERRAS ADJUDICADAS POR EL IERAC**

Centro Chachi	Cantón	Superficie (Ha.)	Beneficiarios (Familias)	Año
El Encanto	Eloy Alfaro	8.563,60		1990
El Pintor	Eloy Alfaro	570,30		
Pichiyacu Chico	Eloy Alfaro	6.688,00		
Jeyambi	Eloy Alfaro	1.991,00		
Gualpi del Onzole	Eloy Alfaro	10.403,60		1990
Hoja Blanca*	Eloy Alfaro	2.187,90		1991
Balzar	Muisne	3.742	24	1982
San Salvador	Muisne	-	-	-
Chorrera Grande	Quinindé	5.512	26	1986
Agua Clara, Guayacana, Naranjal y Las Pavas	Quinindé	4.899	188	1986

(\* ) Adjudicado como Asociación.

Fuente: Departamento de Estadística y Evaluación IERAC. Líderes Chachi.  
Elaboración: H.M.V.

**Cuadro 5**  
**TIERRAS EN PROCESO DE LEGALIZACION**  
**(1990...)**

Centro Chachi	Cantón	Superficie (Ha.)	Estado de trámite
Capulí	San Lorenzo	13.227,60	Linderado
Guadual	San Lorenzo	2.521,90	Linderación*
Zapallo Grande	San Lorenzo	638,50	Linderación*
San Miguel	San Lorenzo		Mediación inconclusa
Agua Blanca	San Lorenzo	2.768,70	Linderación*
Playa Grande	San Lorenzo	870,10	Linderación*
Pichiyacu Grande	San Lorenzo	3.311,80	Linderación*
Corriente Grande	San Lorenzo		Mediación inconclusa
Calle Mansa	San Lorenzo		Mediación inconclusa
Sabalito	San Lorenzo		Mediación inconclusa

(\*) En problemas por reclamos de familias negras

Fuente: IERAC jefatura zonal San Lorenzo, 1993.

Elaboración: H.M.V.

### **Chachis, negros y mestizos- Relaciones interétnicas**

A partir de la presencia de los invasores incas en el territorio que actualmente es Ecuador, y luego con la conquista española, los Chachi empezaron a entrar en contacto con personajes de culturas diferentes que intentaban sojuzgarlos e imponer su cosmovisión como la única valedera.

Las relaciones que los indígenas mantienen actualmente con la población negra y mestiza que habita en áreas contiguas a su territorio bien puede calificarse de antagónica y conflictiva, a pesar de algunas alianzas que se han logrado establecer con los primeros.

Los problemas por territorios son los más frecuentes: están determinados por las invasiones protagonizadas por los colonos, como ya se anotó, o abusos en la utilización de los recursos (tierra y bosque) que algunas familias negras han obtenido a partir de entendimientos con pobladores de diferentes Centros.

A pesar de los problemas anotados y de la rigidez de la Ley Tradicional, que excluye el matrimonio de hombres y mujeres con personas pertenecientes a otras etnias, se han permitido vínculos entre mujeres indígenas y “morenos” y entre varones indios y “morenas”; en estos casos las mujeres tienen que optar por el *modus-vivendi* cultural de sus esposos. Estas alianzas y ciertas formas de colaboración intergrupales sirven de paliativo en las nada fáciles relaciones que mantienen estos habitantes de las montañas de Esmeraldas.

### **Las madereras, un grave peligro...**

La presencia de varias compañías madereras que operan en zonas indias representa un grave problema para la población, no solamente por la devastación ecológica que produce su accionar sino también porque se estimula a los nativos a la extracción de maderas comercializables y se los emplea, temporalmente, como jornaleros que no gozan de mínimas condiciones laborales.

La disminución considerable de piezas de cacería, al igual que de peces y crustáceos (“camarón de río”) -a causa de la tala irracional del bosque tropical y la contaminación de las aguas- ha hecho que la alimentación cotidiana de los indígenas se vaya limitando al consumo de carbohidratos (plátano, básicamente), aguas aromáticas y frutas de temporada. Los escasos ingresos económicos de la mayoría de la población sólo permiten la compra de productos alimenticios “de fuera” (carne, huevos, arroz, etc) en contadas ocasiones. Los Chachi de hoy mantienen una dieta que alarma por su pobreza y monotonía.

Las compañías madereras han llegado a utilizar en su provecho, la difícil condición económica indígena y el olvido estatal que sufren

las comunidades. En los últimos tiempos, varias madereras (ENDESA, BOTROSA, AGROFE, CODESA) alientan la explotación de madera en territorios pertenecientes a diversos Centros ubicados en las riberas de los ríos Cayapas y Onzole: por medio de “Convenios” que estipulan que las empresas construirán obras de infraestructura para beneficio comunal (por ejemplo: carreteras, aulas escolares, casas comunales, postas médicas o letrinas) éstas han logrado -hábilmente- que 4 comunidades les permitan explotar en arrendamiento sus bosques. Así, a cambio de limosnas, las compañías madereras obtendrán enormes ganancias.

El proceso de explotación de madera en las zonas selvático-montañosas de Esmeraldas se caracteriza por ser selectivo, lo cual contribuye significativamente al deterioro de los suelos: del bosque sólo se extraen aquellas especies de gran demanda en el mercado. En las zonas que carecen de bosques protectores la erosión ha llegado ya a puntos críticos.<sup>22</sup>

En el caso de la contaminación de las aguas no solamente las empresas madereras están involucradas: también la población india, colonos, y familias negras tienen su parte de culpa, a causa del uso indiscriminado de dinamita para facilitar las labores de pesca. Si bien resulta cómodo pescar con este explosivo no es menos cierto que se produce gran contaminación de ríos y esteros y mueren toda clase de peces (grandes y pequeños); el uso de dinamita obstaculiza significativamente los procesos de reproducción ictiológica.

Pero no solamente los problemas ocasionados por la tala irracional del bosque agobian a los indígenas, existen otros que agravan sus condiciones de vida desde hace mucho tiempo...

### **Pueblos olvidados**

Como acontece en otras provincias del país, el sector rural de Esmeraldas sufre de numerosas carencias en relación a servicios bási-



cos indispensables para que su población alcance un nivel de vida acorde con sus necesidades y aspiraciones.

En nuestro caso, la ausencia de una buena infraestructura social (educativa, recreativa y de salud, especialmente) constituye un grave problema para los indígenas de estas comunidades alejadas de los centros urbanos.

Si bien, en las zonas de asentamiento indígena existen escuelas integradas al Programa de Educación Bilingüe Intercultural, en las que imparten enseñanza profesores Chachi, estos locales son generalmente antifuncionales y vetustos, no existe un adecuado mobiliario y menos aún el material didáctico más elemental. Los niños, por otra parte, no disponen de parques infantiles, salas de lectura y suficientes canchas deportivas.

En las condiciones anotadas, y con el agravante de la difícil situación económica familiar, los escolares no pueden acceder a un buen nivel educativo que les posibilite, en el futuro, mejorar sus condiciones de vida. Entre los adultos y ancianos existe un alto grado de analfabetismo (25% aproximadamente) y son pocos los jóvenes que ingresan al colegio. El número de profesionales universitarios es significativamente bajo.

Desde hace años, la población enfrenta graves problemas en el aspecto salud, los mismos que no han sido resueltos, principalmente por falta de suficiente apoyo estatal y por la precaria situación económica de la mayoría.

Las enfermedades más comunes entre los indígenas son: paludismo, tuberculosis, síndrome de malabsorción, paragonimiasis pulmonar, amiloidosis cutánea, scabiosis, desnutrición infantil, poliparasitismo intestinal, y -la más grave- la onchocercosis. Desde hace dos años, el cólera se presenta con relativa frecuencia en la zona y ha ocasionado algunas muertes por falta de atención médica oportuna.

### **Familia chachi navegando en el río Cayapas**

La onchocercosis o “ceguera de río” es una enfermedad producida por una mosca que al picar deposita larvas contaminadas: cuando éstas llegan, por vía linfática, a la cámara anterior del ojo se desencadena un proceso irreversible de ceguera. Hoy, la mayoría de población que habita en las riberas de los ríos Cayapas, Onzole y Canandé se encuentra infectada -en diferentes grados- de esta temible enfermedad.

Hasta el momento, no se ha podido controlar totalmente el avance de la onchocercosis e igual cosa se puede decir en referencia a las otras enfermedades que hemos mencionado (paludismo, tuberculosis, etc.). El personal de salud y la infraestructura existente no abastecen las necesidades de la población, la carencia de medicamentos es notoria y las campañas de salubridad (v. gr. erradicación de la malaria) carecen de sistematicidad y continuidad.

La marginalidad que viven los Chachi se evidencia también en cuanto a la información -sobre el país, el exterior, y su región- que requiere todo pueblo para un mejor desarrollo económico y socio-cultural: son pocas las personas que pueden acceder por ejemplo a los noticieros y programas culturales radiales; periódicos, revistas y otros materiales informativo-educativos están ausentes de la vida cotidiana familiar.

Este Pueblo indio, que vivió hasta hace algunas décadas en un aislamiento casi total con respecto a la sociedad nacional, al mercado, a otras ideologías y valores, enfrenta ahora nuevos problemas y nuevos retos. La situación de alejamiento, que permitió a esta etnia recrear, sin dificultad, un particular modo de vida (en lo económico-productivo, social, cultural, etc.) ya es sólo un recuerdo histórico, y quiérase o no los Chachi participan o se encuentran “articulados” a la dinámica de la sociedad ecuatoriana, lo que no deja de resultar conflictivo para un grupo social que, al momento, se encuentra en condiciones desventajosas.

Si los Chachi de la “provincia verde” no logran, con premura, fortalecer su organización y obtener suficiente ayuda de parte de instituciones y organismos estatales, religiosos, privados, en fin, de quienes tienen que ver con la problemática social de campesinos y comunidades indígenas, se verán enfrentados -sin la menor duda- a una supervivencia todavía más precaria que la actual y nadie garantiza el futuro de este grupo étnico dueño de valores y tradiciones que enriquecen nuestra gran diversidad cultural..

Tala y quema de bosque –perpetrada por colonos– para el establecimiento de pastos (inmediaciones de Borbón)

## Notas

- 1 “Chachi”, en el idioma de estos indígenas (el cha’paalachi), significa “gente”, “persona”, y es usado como término de identificación.  
  
El nombre “Cayapa”, posiblemente, proviene de un cacique denominado Carriapa en el siglo XVI (Carrasco, 1983: 17-20).
- 2 Barriga López, Franklin: “Etnología Ecuatoriana”. Tomo IV: *Cayapas o Chachis*. Ed. IECE. Quito, 1982, p. 52.
- 3 Carrasco, Eulalia: *El Pueblo Chachi*. Ed. Abya-Yala. Quito, 1983, pp. 16-17.
- 4 La denominación “Centro” corresponde a una estructura organizativa comunal que responde a las particulares condiciones de población dispersa, entre otras. Un Centro puede estar constituido por una o varias comunidades. Este modelo fue asumido por los Chachi en base a la experiencia de los Shuar en la Amazonía.
- 5 Conocido tradicionalmente como Santa María de los Cayapas.
- 6 No fue posible obtener datos exactos de población indígena por cuanto los Censos de Población y Vivienda realizados por el INEC no consignan la variable étnica. La información poblacional ha sido obtenida a partir de datos proporcionados por líderes de la FECCHE e investigación de campo.
- 7 Familias constituidas no solamente por el padre, la madre e hijos (nuclear), sino también por otros parientes (por ejemplo: abuelos, tíos, yernos o cuñados).
- 8 Carrasco, Eulalia: *op. cit.* p.. 42.
- 9 Trampa hecha a base de caña guadúa, utilizada para la pesca del sábalo.
- 10 Faldas usadas por las novias en la celebración del matrimonio tradicional, llamado “Boda”.
- 11 IERAC: Proyecto “San Pedro de Borbón”. Diagnóstico. Quito, 1992. p.18.
- 12 Información más detallada y análisis de la Ley Tradicional puede encontrarse en los textos de: Eulalia Carrasco: *El Pueblo Chachi*. Ed. Abya-Yala. Quito, 1983; Henry Medina V.: *Los Chachi: supervivencias y ley tradicional*. Ed.

- Abya-Yala. Quito, 1992, y S.A. Barret: *Los Indios Cayapas del Ecuador*. Ed. Abya-Yala. Quito, 1994
- 13 El verdadero nombre de Pueblo Viejo es *Tutsa'*, que en idioma Cha'paalachi significa "Tierra Sagrada".
  - 14 Mitos: M1. En: Eulalia Carrasco: *op. cit.* pp. 136-137. M2, M3 y M4: Investigación de Campo.
  - 15 Hoy resulta prácticamente imposible encontrar mitos de origen sin contenidos cristianos. La cosmogonía original de los Chachi lastimosamente parece haber desaparecido.
  - 16 Fábulas: En: *Animaa Cuinda: cuentos cayapas acerca de animales*. Ed. Ministerio de Educación y Cultura. Quito, 1978, pp. 34, 35, 36.
  - 17 Carrasco, Eulalia: *op. cit.* pp. 146-147.
  - 18 Informante: Pedro Tapuyo Añapa (Gobernador de Zapallo Grande). Existen otras versiones interesantes. Cfr. por ejemplo: E. Carrasco: *op. cit.* pp. 150-151.
  - 19 Fuente: Investigación de Campo. Informantes: Luis San Nicolás, Raúl Tapuyo P.
  - 20 Costumbre observada a principios de siglo. En: S.A. Barret: *Los indios Cayapas del Ecuador*. Ed. Abya-Yala. Quito, 1994. pp. 64-67.
  - 21 Carrasco, Eulalia: *op. cit.* p. 109
  - 22 Ribadeneira, Juan C.: "El cantón Eloy Alfaro: Organización social y modelo de acumulación". En: *Campesinado y Organización en Esmeraldas*. Ed. CAAP-OCA-ME. Quito, 1986.

## Bibliografía

- BARRET, Samuel  
1994 *Los indios Cayapas del Ecuador*. Ed. Abya-Yala. Quito.
- BARRIGA, Franklin  
1987 *Etnografía Ecuatoriana*. Tomo IV. Cayapas o Chachis. Ed. IECE. Quito.
- BENITEZ, Lilyan GARCES, Alicia  
1989 *Culturas Ecuatorianas Ayer y Hoy*. Ed. Abya-Yala. Quito.
- CARRASCO, Eulalia  
1983 *El Pueblo Chachi*. Ed. Abya-Yala. Quito.
- CONAIE  
1989 *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Ed. Tinkui-CONAIE. Quito.
- DIAZ, Oswaldo  
1978 *El Negro y el Indio en la Sociedad Ecuatoriana*. Ed. Tercer Mundo. Bogotá.
- IERAC  
1991 Proyecto "San Pedro de Borbón". Quito, 1991.
- ILLANES, Lewis  
1984 *Realidad Chachi*. Ed. Porvenir. Quito.
- MEDINA, Henry  
1992 *Los Chachi: Supervivencia y ley tradicional*. Ed. Abya-Yala. Quito, 1992.
- MITLEWSKI, Bernd  
1989 "Los Chachila: los Miruculo ya no saben valor". En: *Antropología del Ecuador*. Ed. Abya-Yala. Quito.

NARANJO, Marcelo y otros

1987 "La Cultura Popular en el Ecuador". Tomo IV: *Esmeraldas*. CIDAP. Quito.

OVIEDO, Gonzalo

1986 *Ecología y Cultura*. Fundación Natura. Quito.

RIBADENEIRA, Juan Carlos

1986 "El Cantón Eloy Alfaro: organización social y modelo de acumulación". En: *Campesinado y Organización en Esmeraldas*. CAAP-OCAME. Quito.

MINISTERIO DE EDUCACION Y CULTURA

1978 *Animaa Cuinda. Cuentos cayapas acerca de animales*. Quito.



# CRONICA DESDE EL MAR: *Una aproximación a la condición indígena en la costa ecuatoriana*

*Silvia G. Alvarez*

## **1. El pueblo cholo de la costa ecuatoriana**

Se afirma que la costa del Ecuador perdió la mayor parte de su población indígena con la invasión española, y que solo sobrevivieron en ella algunos pocos y minoritarios grupos étnicos. Según la tradición académica, la región que hoy ocupan las provincias del El Oro, Guayas, Los Ríos, Manabí y Esmeraldas, está habitada, en el área rural, fundamentalmente por campesinos mestizos.

Tanto las estadísticas como los mapas de distribución étnica, ubican el mayor contingente de pueblos indios en zonas de la sierra y amazonia, dejando algunos enclaves ocupados en el litoral, que cumplen los “requisitos” oficializados para ser considerados indígenas, Tsachilas (Colorados), Chachis (Cayapas), y Awa-Coaiquer. El resto de la población rural, genéricamente es clasificada como “campesinado”.

Esto, porque es frecuente definir a los grupos étnicos por la presencia de ciertas manifestaciones culturales (etnicidad), que los diferencian del resto de la población. Pero una suma de rasgos culturales “tradicionales” no basta, a menos que el grupo la enfatice como forma de identidad frente a otros grupos. Este contenido cultural, además, no es estático, sino dinámico, cambia en el tiempo, “se moderniza”, y tie-

ne sentido solo como forma de conciencia reflexiva de las relaciones de oposición que se mantienen con otros grupos.

Vista así, la identidad étnica se convierte en una estrategia de interacción, en una construcción social, resultante de relaciones sociales específicas y activas, que sitúan y caracterizan al grupo.

De esa manera, un grupo (o sectores de él) podría integrarse al estado dominante, adoptando aquellos rasgos que convengan a su experiencia (lengua, alfabetización, vivienda, vestido, etc.) sin que esto signifique la pérdida o cambio de identidad, ni una renuncia a la realidad étnica.

Se volvió común usar el nombre de “Cholo” o “Capiro” en la costa, como significado de rurales, mestizos, y aculturados, para aquella parte de la población que, aunque modernizada, no está sin embargo asimilada a los valores que intenta imponer el estado. La palabra Cholo en la época de la colonia, en América, se aplicaba al ladino (el que habla latín) por su aprendizaje de la lengua española. Y antes de llegar a América se había llamado así a los árabes (moros que aprendían la lengua de los cristianos).

Para los pobladores de la costa, estos son nombres impuestos desde afuera, desde otra cultura, y relacionado con todo aquello que proviene del mestizaje, pero que les sirven de igual manera, como símbolo de oposición para distinguirse de otros grupos: “los blancos” (blancos, mestizos y aculturados), “los negros”, o “los longos”, por ejemplo. De esta manera, aunque no se definan con el nombre de “indígenas”, se autoidentifican como distintos, en base a la conciencia de un origen y relaciones históricas particulares, y fundamentan así su identidad.

La construcción oficial de la Nación en casi toda América, promueve la desaparición de la diversidad cultural bajo el lema del mestizaje. En el caso de Ecuador, éste asimila poblaciones desde las épocas

más tempranas: Valdivia es la resultante del contacto con la cultura japonesa Jomón; Machalilla es producto de la difusión mesoamericana, y sobre esta base, la mestiza Chorrera, cuna de la nacionalidad, o el mítico Reino Quito-Cara. Todas estas son formas de encubrir las diferencias, y el reconocimiento del conflicto cultural latente en detrimento de la supervivencia étnica.

La falta de reflexión científica, seria y especializada, ha permitido prevalecer estos criterios y conceptos, hasta priorizar la misma antropología nacional, el estudio de aquellos grupos que preservan ciertos rasgos culturales distintivos, casi esencialistas, pero más que nada producto del contacto y la aculturación, ejs: vestimenta, parafernalia ritual, música, herramientas, alimentación, valores sociales, etc. Estos grupos han pasado a ser los “verdaderos indígenas” en contraste con los que han generado una cultura más dinámica, o más “popular”.

La teoría del mestizaje sustentada por el estado, ha intentado eliminar, allí donde las circunstancias lo permiten, la imagen de una población indígena que a pesar de 500 años de dominio colonial, se resiste a desaparecer. Si se han defendido, recuperado, o ganado espacios territoriales, esto se atribuye a una población mestiza que perdió o renunció a sus raíces originales, a su proyecto de vida, a su historia. Se trata de hacer desaparecer una parte de los protagonistas de la historia. Y ese es el caso de la población “Chola” de la costa ecuatoriana.

Como consecuencia del Levantamiento Indígena de 1991 en la Sierra y Amazonía ecuatoriana, han sido señalados una serie de fenómenos, que explicarían la fuerza que ha cobrado como actor político el movimiento en el país. Como factores de impulso, se ha mencionado: el crecimiento demográfico de la población en la sierra, el acceso a la propiedad de la tierra con las Reformas Agrarias, la mejora en las condiciones de vida, el incremento de la alfabetización, el desarrollo de una élite intelectual indígena, y hasta una correlación entre la existencia de una burguesía y el desarrollo de una identidad étnica.

Esto desembocó en crecientes formas de organización, que de manera insospechada, irrumpieron en la escena política nacional, con reclamos de recuperación de tierras, reconocimiento autonómico y autodeterminación jurídica.

Sin embargo, parecen haber o existir actores sociales étnicos aún no incorporados totalmente al movimiento, y condiciones de referencia tanto territorial como de autoidentificación, diferenciables entre ellos. Así no toda la población con identidad étnica, se autoreconoce bajo el nombre de “pueblo indígena”, “indio”, o “nacionalidad indígena”, ni todos los grupos mantienen el mismo tipo de situación jurídica con respecto a sus territorios tradicionales, ni el mismo estilo de formas culturales. Algunos se encuentran en etapa de defensa, otros de recuperación, y otros de expansión de sus bienes y recursos.

Nuestras investigaciones en la costa ecuatoriana, nos han permitido reconocer la existencia de lo que para otros ámbitos se ha denominado una “autonomía embrionaria”, gestada desde el siglo XVIII, y que se caracteriza por una persistente lucha en la defensa territorial sustentada en la conciencia, de ser éste, el espacio de referencia histórico-político, preexistente al mismo estado-nación.

¿Por qué pasa desapercibido u ocultado, este fenómeno de la costa? ¿Qué circunstancias promueven que sea posible la consolidación territorial étnica en fechas tan tempranas? ¿Qué saldo deja esa experiencia para el actual movimiento indígena, y para el proyecto de las autonomías?

## **2. La historia precolonial**

Para llegar a entender el fenómeno de supervivencia de las étnicas de la costa, y su condición de coexistencia con otros sectores de la sociedad, desde la invasión española hasta nuestros días, es vital conocer su historia precolonial.

La información arqueológica sostiene que el actual territorio ecuatoriano formaba parte del Area Septentrional Andina, que se extendía aproximadamente desde la región de Tumaco en el sur de Colombia hasta Piura en el norte del Perú.

En el año 1492 cuando Colón llega a América, aldeas, pueblos y ciudades, ocupaban la costa ecuatoriana. La sociedad tenía características estatales, estaba dividida en clases: los señores principales y el pueblo, y probablemente existía una fuerza guerrera regular.

Se había producido la revolución urbana. La población estimada arqueológicamente, superaba los 2.500.000 habitantes, la producción se hacía en serie, y en grandes cantidades. Cientos, hasta miles de personas fueron organizadas para trabajar en la construcción de ambiciosas obras públicas: canales de drenaje, plataformas de piedra, terrazas de cultivo, campos de camellones, albarradas y grandes tolas...

Se trata de pueblos navegantes y comerciantes, acostumbrados a mantener relaciones de intercambio con territorios distantes, y que probablemente usaban una lengua franca de comunicación. En su conjunto, la costa era una importante intermediaria, entre las sociedades mesoamericanas, y a través de los pueblos de Cañar, con todo el Incario.

El territorio que ocupaban era aprovechado de forma combinada, explotando la gran diversidad medioambiental que escalonadamente, enlaza la zona marítima con la sierra norte, y a través de la cordillera Chongón-Colonche, hasta la margen oriental del río Daule, con la sierra sur (manglares, sabanas, bosque tropical, montaña).

Por eso se asegura que los llamados “Montañeces” o “Campaces” no son un pueblo aparte, sino sectores de la sociedad guancavilca, que explotaban las partes altas articuladas con las de menor altura.

Ciertos jefes habían comenzado a ejercer control sobre grupos distantes, integrando vastas regiones bajo su poder. Los Guancavilca, Punaes y Tumbecinos, formaban una especie de “Liga de Mercaderes”

que intercambiaban manufacturas de tejidos, plumerías, artefactos de cobre, plata, oro, conchas, y piedras semipreciosas, a cambio de la afamada concha *Spondylus princeps* (*mullu*) que se traía del norte para ser usada en ritos de culto a la lluvia, el agua, y la fertilidad; incluyendo en este intercambio productos como la coca, cobre, turqueza y lapizlázuli que se conseguían del sur.

El señor de “Salangome” probablemente, tenía su centro principal en la zona del sitio Agua Blanca y controlaba los pueblos de Tuzco, Sercapez y Salango, todos artesanos y comerciantes.

Este carácter comercial, creemos que es el que les permite desarrollar estrategias particulares de negociación frente a los diferentes invasores y el que los distingue de otros grupos étnicos hasta nuestros días.

No hay evidencias arqueológicas de ocupación territorial Inca en la costa, salvo la insular, esto sin embargo, no significa que el área quedara fuera del control del Imperio, sino que simplemente, el Imperio no quiso, o no pudo ocupar el territorio.

Se asegura que los denominados “reinos” Chono, Huancavilca y Puná, trataron de ser invadidos por lo menos por dos Incas, Tupac Yupanqui y Huayna Capac, pero establecieron con ellos un tratado pacífico por el cual los territorios desde Puná a Cayapas quedaban libres de ocupación a cambio del pago de ciertos tributos (*mullu*). Sin embargo esto no parece tan cierto para el caso de los Punaes que mantenían una posición belicosa contra el Imperio y sus aliados (Tumbecinos y Chonos), compitiendo con los Chincha por el control comercial del Pacífico.

La solución primordialmente negociadora, a esta primera experiencia de invasión externa, sirve de base para entender las respuestas similares frente a la conquista española.

La singularidad del intercambio que domina a estas sociedades costeras, desde lo prehispánico, es la que le imprime capacidad de tra-

to para resolver los conflictos de enfrentamiento con otras entidades sociales. Esto lo veremos claramente reflejado en las conductas que se adoptan para sobrevivir y recuperar el territorio étnico durante la etapa colonial y neocolonial.

### **3. la relación colonial**

#### *3.1. ¿Retroceder nunca, rendirse jamás?*

¿Qué sucede en la costa luego del impacto que causa la brutal caída demográfica que afecta a todos los indígenas de América, y del Area Andina?

Han perdido sus territorios, han sido recluidos en “Resguardos” o “Reducciones”, o han quedado bajo el control de las Plantaciones y Haciendas pagando tributo a los Encomenderos.

La población de las actuales provincias del Guayas, Manabí y Esmeraldas (para las que tenemos noticias) opta por dos tácticas primordiales para la supervivencia: retroceder o rendirse. Esto está salpicado de matices de resistencia bélica estrictamente coyunturales.

Francisco Pizarro, Pedro Alvarado y Hernán Ponce son los principales jinetes del apocalipsis que a sangre, perros y fuego, arrasan la población de la costa. Ninguno pensó en quedarse, cada uno buscaba su dorado en otras partes, ya sea en Quito o Cajamarca.

Frente a la incomprensible violencia, la estrategia de los indígenas en las regiones de Guayas y Manabí parece que se decidió por acompañar a los españoles fuera de sus fronteras, aumentando sus fantasías sobre las riquezas y glorias que los esperaban en otros rumbos. Esa fórmula fue seguida por hábilmente los Punaes y los Guancavilcas de tierra firme, frente al riesgo que implicaba un levantamiento armado.

En 1534 se funda en Puerto Viejo, en la provincia de “Cancebi”, primer refugio natural de los barcos que llegaban de Mesoamérica. Durante toda la colonia será tránsito obligado para las caravanas que viajaban hacia el sur.

La zona de Esmeraldas sigue otro proceso. En 1538 Pascual de Andagoya obtiene el mandato de pacificar la zona norte, desde el río San Juan hasta la provincia de “Catamez”. Pero los historiadores aseguran que la resistencia indígena, los problemas burocráticos con la Corona, las disputas con Benalcázar, y la muerte de su esposa, hacen que nunca materialice sus proyectos.

En diciembre de 1553 naufraga en Portete, junto al cabo San Francisco, un barco del sevillano Alfonso de Illescas. Huyen 17 negros y 6 negras, que luego de enfrentamientos y escaramuzas con los indígenas, se instalan y dominan la situación. El negro Alonso con la ayuda de su mujer indígena, y en alianza con un catalán aculturado, logra aglutinar bajo su mando a los capaces, niguas, lachis, manabas y cayapas, asesinando a los caciques principales.

Las diferentes expediciones punitivas que se organizan no consiguen pacificar la región, ni aunque se intente, finalmente, firmar un tratado con Alonso y su gente en 1577, ofreciéndole el cargo de Gobernador de la provincia.

Pero tanto como el impacto demográfico que causa la invasión española, afecta a estos pueblos mercaderes la reestructuración de las rutas comerciales. El entramado de comunicación prehispánico se reduce notablemente en favor de los intereses de ciertos sectores muy importantes de la colonia, marginando regiones tradicionalmente muy activas.

Se desconecta así la zona de Esmeraldas quebrando el tránsito de los Guancavilcas con Colombia y la sierra norte, interrumpiendo con ello el importante tráfico, entre otras cosas, de conchas, oro, coca, sal, que sostenía articulaciones con territorios de altura.



En 1593 se unifican administrativamente los que habían sido territorios Guancavilcas en manos del personero del rey que residía en Guayaquil. El maese de campo Don Francisco Arias de Herrera ostentaba los cargos de corregidor y justicia mayor de la ciudad de Guayaquil y de Puerto Viejo y capitán de la provincia de Esmeraldas.

Los sobrevivientes, que al parecer que son menos a lo largo de toda la costa del Area Septentrional Andina en relación a los de la sierra, están concentrados en los “pueblos de indios”, gobernados por descendientes de las familias “principales”, o con más poder. Ahí, no solo logran reproducirse, sino crecer en número, adquirir inserción económica, y aprender a sacar ventajas proteccionistas de las Leyes de Indias.

Desde finales del 1500 el ganado aparece como una de los bienes importantes de la etnia Guancavilca, además de la navegación y la tradicional explotación de sal que se distribuye hacia el Cañar, Babahoyo, y otros puntos del antiguo circuito comercial.

Aunque sometidos a encomiendas, el 1600 encuentra a los indígenas desde Puerto Viejo a Guayaquil, organizados en cabildos, con sus propias autoridades, con un pequeño dominio territorial (“una legua de cuatro vientos”) dedicados a la ganadería trasumante, la cría de yeguarizos, y ejerciendo su tradicional oficio de mercaderes.

Todavía las mujeres no han sido desplazadas de sus cargos políticos, varias “curacas” (o “caricas” según la denominación española) ocupan posiciones en la costa: Lucía Majao y Bárbara Thomalá en Chongón; María Cayche en Daule; María Hipólita en Colonche; y María Thomalá en la Puná.

En este siglo se resuelve también la relación con la población de Esmeraldas. Sebastián de Illescas, hijo de Alonso, viaja en el 1600 a Quito con la categoría de cacique de Esmeraldas. Un retrato de él y sus acompañantes se conserva en el Museo de América de Madrid, demos-

trando la mezcla (sincretismo) cultural que se produce: lucen joyas de oro de tipo prehispánico, y visten elegantes trajes españoles con gorgueras de encaje.

La época de enfrentamiento armado y expediciones españolas para la conquista de las Esmeraldas había concluido, aunque, la provincia nunca pierde para la colonia su condición marginal.

Las estrategias seguidas por la población que ocupaba Manabi parecen ser diferentes: en el sur se quedará concentrada la mayor parte, en las Reducciones de Portoviejo, Manta, Montecristi y Jipijapa; en el norte se replegará y dispersará, para con el tiempo recuperar pequeñas parcelas agrícolas.

En la provincia del Guayas se viven también procesos de resistencia diferenciables entre la población que ocupa el área ribereña (los Chono) y la marítima. Aunque ambos sectores se amparan en las leyes y se reducen, la zona de ríos será finalmente ocupada por Haciendas, que recién en el siglo XX devolverán parte del patrimonio a las Cooperativas que se conforman. La autoridad política indígena, no obstante, es reconocida por la Corona: María Cayche, es nombrada Gobernadora con poder sobre Daule, la cabecera principal, hasta Chanduy en la costa marítima, y Quijos en la Amazonía.

Los principales resguardos coloniales estarán en Daule, Puná, Chongón, Morro, Chanduy, Colonche y Santa Elena.

La costa de la provincia de El Oro, se encontraba bajo poder de los Punaes, y el interior es dedicado a la explotación aurífera durante la colonia y la república (Zaruma y Portobelo). Se requiere mejor información para precisar el desenvolvimiento de la población indígena, y eso está muy ligado a los antiguos y extensos lazos de la sociedad Guancavilca.

### *3.2. Hacia la construcción de una “Autonomía Embrionaria”*

Pero es sin duda el 1700 el siglo clave para la relación de las etnias con el Estado Colonial, para la recuperación de su territorialidad, y el reconocimiento de su autonomía.

Varios levantamientos indígenas se están produciendo en distintas zonas de la sierra, desde Imbabura hasta Cañar.

El período que abarca desde mediados del 1700 a mediados del 1800 parece caracterizarse por una crisis de la hegemonía del Estado. Un Estado que transita de lo colonial a la emancipación, y que aunque mantiene la forma de autoridad, no puede ejercer todas sus funciones de legitimación.

Esta coyuntura es inmejorablemente aprovechada por la población indígena de la costa que pasa a ser incluida en la construcción de la nueva Nación, pero desde el estado bajo la interpretación del mestizaje.

Es para el 1800 que comienza a generalizarse a nivel popular el apelativo “Cholo”, un mecanismo para admitir la coexistencia de poderes.

Solo en el contexto de estos términos puede entenderse la conformación de una “autonomía embrionaria” que comienza 200 años antes y se mantiene hasta nuestros días.

Hasta finales del 1800 no puede hablarse de mestizaje genético, ni siquiera de convivencia permanente y masiva de los indígenas costños con población blanca o negra. Lo que que si puede aplicarse para el caso de los grupos fluviales (montuvios), que además, perdieron el control de sus territorios y recursos naturales.

Por otro lado, en este período se produce el insólito caso de un ascendente crecimiento de las tasas de natalidad que recuperan demográficamente a la población.

Hay un incremento regional de cerca del 45% de la población y se produce “la única revolución demográfica que vive el Ecuador antes del presente siglo”. Entre 1765 a 1840, la población indígena se incrementa, por ejemplo, en todo el Cantón de Santa Elena (Zumpa o La Punta) de 2.744 habitantes a 13.097; y en el Distrito de Puerto Viejo de 5.200 a 23.641.

Los indígenas visten y hablan como españoles, pero litigan para impedir la permanencia de blancos, negros y mestizos en su territorio, basándose en las disposiciones de las Leyes Nuevas, emitidas por el Virrey Francisco de Toledo, que prohíben “la junta” en pueblos y reducciones.

La información recalca el aislamiento en el que viven las Reducciones y sus pueblos aledaños. Sin embargo la pertenencia al grupo no parece adquirirse exclusivamente por nacimiento, y algunos casos testimonian que gente de otros grupos es aceptada y adscripta como “indígena”, en tanto y cuanto acepta los valores y el modelo de vida de los mismos.

Para 1774, el topógrafo Francisco Requena señala que el pueblo principal de la península es Santa Elena, con 195 casas y todas de indios, sin ningún español entre ellos.

Hacia 1776 varios pueblos de esa región, argumentan la expulsión de españoles, ya que las leyes resuelven que “aunque los españoles, mestizos y mulatos hayan comprado tierra en pueblos de indios y sus términos, todavía les comprende la prohibición, y así mandamos que de ninguna forma se conciente que vivan en los dichos pueblos y reducciones de indios, por ser esta la causa principal y origen de las opresiones y molestias que padecen...” (Documento de litigio de tierras).

Para 1794 el 95% de la población se identifica como indígena, y los blancos que nunca sobrepasan el número de 30, se concentran principalmente en Colonche.

Finalmente el Padre Recio, contrastando la Costa con la Sierra a principios del 1800, comenta que, aunque los primeros son grupos “ladinos” que visten a la usanza española, “hablan bien el romance, y lo cantan con gracia y aseo... los indígenas no viven como los indios de la sierra, mezclados con españoles y mestizos, sino solos en sus pueblos, tanto que usando de sus privilegios, no dan cuartel a los extraños, y así, por maravilla, hallé yo años después un español entre ellos, y este era catalán, casado con una cacique o noble india”.

En la zona de los ríos Daule y Babahoyo, por el contrario, desde principios del 1700 se nota un acelerado proceso de mestizaje entre los negros esclavos traídos para las plantaciones de cacao, los indígenas locales, y los migrantes serranos que bajan estacionalmente a buscar trabajo. Se constituye así una población particular conocida como Montuvia.

En el ámbito de lo político termina de consolidarse el Cabildo, con autoridades indígenas, convertido en un instrumento de lucha para el reconocimiento de derechos sobre tierras y recursos. Hay intensa explotación y aprovechamiento de pozos de sal, pozos de agua, cera, bitume o copej, maderas, ganado, tintes vegetales y animales, paja toquilla, algodones, lana de ceibo, etc., etc..

A partir del 1700 se constata la firme decisión de volver a ocupar espacios perdidos. El “Común de Indios” se expande, promoviendo avanzadas y reocupaciones de las principales fuentes de agua, ríos, pozos y albarradas prehispánicas.

Los Colonche adquieren tierras que combinan el acceso a la cordillera, con planicies con alta capacidad de riego en invierno y provisión de agua en verano. Desde el río Olón en el mar, hasta la cordillera costera abarcaban 16 leguas de este a oeste y 10 leguas de norte a sur. Los Chanduyes adquieren un total de 90.000 has. que manejan articulando medioambientes del mar a la cordillera, en un modelo de complementariedad ecológica a larga distancia.

La Sociedad Guancavilca se ha consolidado en territorialidad, delimitando espacios político-productivos con las Parcialidades sobrevivientes concentradas en pueblos principales. La recuperación territorial no aparece con las Reformas Agrarias de nuestro siglo, ni espera en todos los casos para expresarse, la disolución del latifundio o la presencia de avanzadas colonizadoras como en la Amazonía.

En lo económico, los indígenas son calificados como ricos comerciantes que cuentan incluso con servicio de esclavos. El partido de Santa Elena es el más señalado de todos los del Perú por el gran número de indios reservados de tributo, “aplicaos a la marinería, a la cría de ganado vacuno, y al beneficio de sal y cera, de que hacen un comercio de más que mediana ganancia, para su convivencia, manteniendo siempre crecido número de galgos para las correrías, y caza de venados... para proveerse de carnes en sus casas, y reservar los novillos a la venta del abasto de la Sierra, cuyas granjerías los constituyen los más acomodados de toda la Provincia” (De Alseo y Jerrera, 1741).

Si bien los circuitos de intercambio no son tan complejos como los originales, se mantiene un sistema de comercio que enlaza el norte del Perú, el sur de Colombia, la sierra norte ecuatoriana, y las planicies ribereñas del Guayas hasta el Cañar.

¿Y qué sucede en este prolongado período con la cosmovisión ideológica de estos pueblos, y la reproducción de su cultura?

En el aspecto material se introduce el vestido y la lengua, elementos vitales de interacción con la sociedad colonial, se mantiene la producción de numerosa manufactura que en algunos casos adapta nuevas formas y funciones. En ciertas zonas de Manabi se siguió elaborando cerámica “Jama Coaque”, la orfebrería a la “cera perdida”, o el tejido en telas, se adaptan las demandas de la producción ganadera, pero no desaparecen ni en sus técnicas ni en sus estilos.

Aunque la imposición religiosa se hace sentir desde el principio, el balance evangelizador es pobre: hacia 1754 los pueblos de la costa

de Santa Elena destituyen tras un juicio al Dr. Alejandro Santistevan, familia de Encomenderos y Cura de la región, por los excesos que comete contra los feligreses: vender aguardiente, algodón, miel, y sal que son productos reservados a la explotación indígena, mantener cárcel y descuidar sus deberes de celibato.

Para 1786 en Zumpa, un Shamán con suficiente poder alcanza la categoría de Alcalde Ordinario y se enfrenta a las autoridades políticas y religiosas que intentan su destitución, consiguiendo imponerse en su cargo.

Solo cuatro años después, 1790, se inicia un juicio por idolatrías que involucra a más de 30 indios de distintas poblaciones de la Península acusados de ejercer la brujería, la hechicería y el cunranderismo. Temiendo la provocación de una sublevación, y vista la falta de arrepentimiento de los procesados, no se ejecutan las sentencias que consistía en quemar los ídolos e instrumentos de infidelidad y el cura es trasladado de Parroquia por haber descuidado la doctrina.

La documentación confirma como usual este trato de hostilidad y rebeldía, tanto a los símbolos como a la práctica religiosa. Esto se extiende hacia los curas y la población blanca en general quienes terminan dando a los indígenas independencia en el desenvolvimiento de su vida cotidiana.

La visión estereotipada sobre el indígena como “pobre, ingenuo y sumiso” no conduce con la riqueza, capacidad negociadora, habilidad en pleitos legales, e intransigencia en sus derechos que demuestran las comunidades frente al Estado.

Para 1809 los indios de la Península piden la reducción del tributo al gobierno de Guayaquil, y en 1816 los de Jipijapa se amotinan y se niegan a pagarlo.

Aunque Simón Bolívar decreta la abolición del cacicazgo y la tenencia de tierra comunal como mecanismo de modernización, esto último parece no imponerse en todo el territorio de la costa ecuatoriana.

Las antiguas parcialidades que han logrado recuperar tierras continúan reproduciendo su tradicional patrón de explotación y aprovechamiento de recursos. Las avanzadas productivas desde los centros principales, fundan “sitios” permanentes o transitorios de asentamientos, en el afán de desarrollar una economía sostenida por la complementaridad y articulación ecológica.

Muchos de estos sitios, posteriormente se convierten en Comunas independientes, o continúan adscriptos al pueblo central. En el sur de Manabí, “Sancán” era una de las parcialidades indígenas hasta fines del 1800, de la que formaba parte la actual comuna “El Membrillar”, cuyos sitios de producción eran Río Bravo, Manantiales, Cantagallo y Santa Rosa.

En la Provincia de Santa Elena, para 1853, el sitio “Aguas Verdes” pertenecía a los indígenas reducidos en Chanduy que se separará como comuna “Bajadas de Chanduy”, con sus extensiones productivas de Cerecita, Don Lucas, Aguas Verdes, Pocitos, Limoncito y El 45, abarcando más de 20.000 has.

De esta manera las entidades mayores se van fragmentando como respuesta al crecimiento de población, a los nuevos embates jurídico-políticos del estado, así como a los cambios que vive la sociedad nacional.

#### **4. El 1900: De Parcialidades a Comunas**

Conocemos con bastante precisión el desenvolvimiento de algunas grandes comunidades durante el presente siglo y el acoso al que ven sometidos sus territorios.

Hasta principios de siglo, los centros de las Parcialidades mantenían el poder de decisión y regulaban los intereses del patrimonio común. Las relaciones de parentesco se establecían primordialmente entre las familias que se dispersaron con las avanzadas productivas y en-



tre algunas familias importantes de territorios diferenciados (ej. gente de Colonche con Daule, Puerto Viejo con Chongón, etc.). Estas alianzas, de una endogamia ampliada, defendían el control de los recursos de las Comunidades, y restringían el acceso de “extraños”.

Las décadas que llevan a la Primera Guerra Mundial atraen la explotación de petróleo en la Península, y amplían la exportación desde Manabí de materias primas (cacao, caucho, tagua) y sombreros de paja toquilla, lo que obliga a formas cada vez más complejas de organización que transpasarán los ámbitos regionales.

Hacia 1912 se constituye la Sociedad obrera Democrática la cual reemplaza nominalmente en la defensa de las tierras, a la “Antigua Comunidad de Indígenas de Chanduy”. Esta Sociedad declara existir para “hacer respetar y defender los propios derechos procomunales que los hijos oriundos de Chanduy, descendientes de los troncos indígenas, tienen, especialmente, los de propiedad de sus terrenos comuneros que tienen según los títulos otorgados en la época colonial española”.

En 1937 se aprueban paralelamente la Ley de Cooperativas y la Ley de Organización y Régimen de Comunas, que en este caso, reconocerá la tenencia y administración por parte de los Cabildos existentes sobre las tierras obtenidas de la Corona Española o del gobierno republicano.

Pero esta re-legalización y aceptación formal a la existencia de las Comunas, no significa el reconocimiento como grupo étnico con territorio, ya que las leyes le otorgan al Estado gran poder de intervención, dificultando su crecimiento como estructuras económicas autónomas.

La Ley de Comunas obliga a la “sedentarización” de las familias, que antes se movilizaban estacionalmente en un amplio territorio, logrando así el acceso a diversos recursos y bienes a larga distancia. Muchos antiguos sitios de producción se independizan como Comunas o

Recintos, desarticulándose los grandes espacios, y restringiéndose el manejo extensivo en lo político, lo económico y lo social.

Las alianzas familiares serán cada vez más cerradas (endogámicas), los jefes de familia se deberán afiliar a una sola Comuna, pagar allí sus cuotas o impuesto, contentarse con las posibilidades que le ofrece la naturaleza (terrenos, agua, animales, recursos explotables) y renunciar a los derechos en antiguos espacios comunales.

En 1938 la Sociedad Obrera y otras que se han formado, participan con representantes, en el Primer Congreso Nacional Obrero de Ambato, con el objetivo de incluir en las Resoluciones un artículo en defensa de la tierra.

Este es un indicador de que las estrategias de organización indígena en la costa se orientan hacia la alianza con sectores artesanales y obreros. Algunas Comunas aparecen afiliadas a la Federación Provincial de Trabajadores del Guayas, desde 1934, y para 1950, se puede constatar una gran influencia de la Federación en la lucha por los títulos de tierras.

Mientras se intenta imponer la idea de desaparición de los indígenas, en la documentación oficial hasta mediados del presente siglo continúa el reconocimiento de “Antigua Comunidad Indígena”. “Común de Indios”, “Naturales de la Parroquia...”, “descendientes de los antiguos indígenas...”.

Hasta la literatura realista de los ‘30, que vuelve la cara al río y al mar para describir un “Cholo” o un “Montuvio” cargado en su conducta de simbolismos y mitos alejados de lo urbano, solo en sutiles formas culturales lo asocian a una identidad ancestral.

A partir de la Segunda Guerra Mundial se nota un progresivo deterioro de los recursos naturales, acompañado de prolongadas sequías que se relacionan con un cambio en la explotación del medioambiente. La desertización de la Península de Santa Elena se desencadena en un lapso de 30 años.

La economía se subordina al esfuerzo de guerra de los aliados, con la exportación de arroz de la Cuenca del Guayas y lana de ceibo y palo de balsa desde la costa, mientras el enclave petrolero de Ancón, mantiene todavía sus cuotas de producción.

Entre la década del '50 al '60 se dan las situaciones más graves de pérdida de producción y migración a las grandes ciudades, y apenas si se mantiene el autoconsumo en muchas de las Comunidades.

Justamente en la década del '60 algunos grupos económicos poderosos comienzan a cuestionar la propiedad comunal, discutiendo la validez de los títulos de tierras, o iniciando acciones jurídicas para expulsar a los indígenas que solo tenían posesión.

Esta situación provoca, en el caso de la provincia del Guayas, que 26 Comunas funden el 13 de noviembre de 1965 la Federación de Comunas del Guayas, que el gobierno reconoce recién en 1976, y que agrupa actualmente a 62 poblaciones con más de 500.000 has. de tierras legalizadas.

Hasta 1976 sin embargo, la Federación tenía una presencia intrascendente a nivel zonal; la situación de las comunas era desconocida a tal punto que en un medio de comunicación tan popular como la radio, no se hablaba sino de "Recintos".

Pero a pesar de las nuevas formas jurídicas adoptadas y del impacto desestructurador que habían conseguido provocar sobre las entidades sociales mayores (las parcialidades), el sentido de autoidentidad se mantenía, como contraste a una sociedad blanca o mestiza, que presionaba para disolver hasta las comunas.

La capacidad negociadora de la sociedad Guancavilca frente al estado, consiguió en amplias y específicas regiones de Manabí y Guayas, el reconocimiento de sus peculiaridades culturales, históricas y territoriales, que además de otorgar cohesión interna al grupo, le sirven para definirse y diferenciarse frente a la sociedad dominante.

Es posible así, identificar la persistencia de una serie de patrones de orden tradicional, en lo económico, lo social y lo cultural, que permiten asegurar la presencia de identidades étnicas con un fuerte sentido de entidad cultural específica.

Los nuevos ejes de la economía regional a partir de la década del 1970, girarán alrededor de la actividad agropecuaria, el enclave petrolero, el comercio ligado a los puertos de La Libertad y Manta, la industria pesquera (extractiva, industrial y de recolección de larvas de camarón) y el turismo.

Del 30 de junio al 1 de julio de 1979 en “Chongón”, se realizó el Primer Congreso Regional de Comunas del Ecuador, con la participación de Esmeraldas, Manabí, Guayas, Los Ríos y El Oro.

En 1981 se produce una gran concentración de Comunas en el pueblo de Santa Elena como reacción y rechazo a un Proyecto que se presenta en el Congreso para Municipalizar las tierras. La reactivación étnica es inmediata y moviliza a las poblaciones frente a la posibilidad de pérdida de la propiedad comunal.

El gobierno se ve obligado entre 1982 y 1983, a través de su Ministerio de Agricultura, a reconocer la propiedad de 47 Comunas de la Provincia del Guayas, cobrando nuevas fuerzas la Federación por este logro.

No obstante, la Federación de Comunas, a pesar de obtener representatividad regional, nunca llega a la elaboración de un planteamiento programático que plantee alternativas a la reivindicación del derecho a la autonomía étnica. Será necesario esperar la influencia del movimiento indígena, canalizado a través de la CONAIE a nivel nacional, para que se cree una Coordinadora de los pueblos de la Costa, y las Comunas comiencen a expresar conciencia sobre un proyecto de construcción de Estado multiétnico.

Además del persistente reclamo por el derecho a sus tierras, las Comunas reivindican el reconocimiento a sus valores y tradiciones. Aunque algunas se ubican a escasos kilómetros de Guayaquil, su identidad se manifiesta por el celoso cuidado de su patrimonio cultural. Un ejemplo es la plaza principal de Chongón, presidida por el famoso mono Guancavilca, que tanto trabajo diera a la imposición de San Gerónimo.

Desde que fueran arrancados a la fuerza de sus Comunas de origen, en época de Guevara Moreno, los habitantes de la Península reclaman a Guayaquil la desolación de sus ídolos de piedra. Los caimanes de la Puná, el Sanbiritute, o las estelas que fueron traídas de Julio Moreno (ex Barranca), Bajadas, Zacachun, lucen con función de ornato, deterioradas e ignoradas, en algunas de las avenidas del puerto principal.

En Manabí muchos de los “Santos” que se velan en las fiestas, se asegura que son “figuras” modernas que en un momento, fueron “cambiadas” por las piezas arqueológicas encontradas en el campo. De aquí que los santos más milagrosos sean los “encontrados”.

## **5. La identidad comunal**

En términos generales, la Comunidad Chola va a compartir además de los criterios de territorialidad y organización por parentesco, elementos que les son “idiosincráticos”, propios, en la esfera de la vida pública y privada.

- a) Un modo de subsistencia basado primordialmente en el intercambio comercial, sustentado en la diversificación de actividades artesanales, agrícolas, ganaderas, de caza, pesca y recolección. El particular control y aprovechamiento de los recursos y bienes que ofrece cada territorio, buscando la complementariedad ecológica, y una división del trabajo por sexo y edades que conlleva una serie de valores asociados.

- b) Una organización social en el espacio regulada por relaciones de parentesco, en la que tiene primordial importancia la práctica de la residencia virilocal endogámica, el reconocimiento de un sistema de filiación bilateral, y la reciprocidad generalizada o prestación de ayudas mutuas entre las familias funcionalmente emparentadas.
- c) Un sistema socio-político de autoridades tradicionales con expresión en la Asamblea que sustenta el Cabildo Comunal, y en la realización de “mingas”, “tareas” o trabajos colectivos. Este sistema coexiste con la inorgánica fuerza de poder que guardan “los principales” o representantes de las familias con jerarquía étnica, y
- d) Expresiones de etnicidad social que caracterizan al grupo en los ámbitos de lo ritual (religioso, shamanístico, festivo), de lo artesanal (vivienda, manufacturas), de lo lingüístico (reformulaciones propias), de la conducta personal (vestido, decoración dentaria, alimentación, educación), etc.

Sin embargo el mantenimiento de la etnicidad como contraste, está más allá de una incompleta lista de rasgos culturales y tiene que ver con la existencia de un proyecto colectivo de vida que se fortalece frente a la oposición de otros agentes sociales.

El nuevo Estado que se forma en 1822, encuentra que los indígenas ya poseían un mínimo de territorio reconocido que continúa creciendo más allá de 1830, compitiendo con la presencia de la República Ecuatoriana. Aunque se argumenta que logran mantenerlo y extenderlo, solo porque ocupan zonas marginales a la economía (sur de Manabí o Península de Santa Elena, por ej.). Sin embargo, esto no es tan mecánico. En toda relación se establecen principios que implican que la resultante no depende de una sola de las partes. Si bien es cierto que estas regiones indígenas no se integran al nuevo circuito mercantil internacional con sus productos, salvo de manera coyuntural, abastecen

con sus productos los mercados provinciales y nacionales, reproducen mano de obra de migración estacional y desarrollan poder económico y político que revierte sobre el nuevo estado.

Desde hace mas de 200 años son reconocidos como sujetos sociales, pero su asimilación al proyecto de nacionalidad mestiza se intentará mediante su clasificación como “Cholos”, con sus peculiaridades, pero no como una autonomía histórica. De esta manera se intenta una forma de asimilación que pretende cubrir en el plano ideológico su presencia en el campo de la autodeterminación étnica.

La historia de las relaciones entre las partes manifiesta una constante contradicción entre el discurso democrático y la acción autoritaria, que niega la coexistencia de autonomías culturales y convierte en sospechosos a todo grupo o individuo que se resiste a una aculturación homogénea.

La pluralidad étnica se concibe por el Estado, bajo el modelo de la asimilación que se sostiene en el proyecto de unidad de toda la población con los valores de la cultura dominante.

De alguna manera la experiencia que viven los pueblos indígenas de la costa, resulta un antecedente importante para evaluar el desenvolvimiento de la relación etnia-nación. El saldo indicaría que a pesar de una inserción formal al estado y la denominación que adoptan (Cholos, Capiros), no desaparecen los lazos comunitarios ni alianzas regionales, se generan nuevas formas de inserción en la economía nacional, se mantiene una cierta autonomía, con el reconocimiento jurídico para la administración de sus leyes, recursos, y relaciones sociales, y todo esto, parece no significar en ningún momento, una “parcelación del territorio nacional”.

Está claro que tendríamos que aprender a recuperar la experiencia de aquellos grupos que mediante una dinámica capacidad de cambio interno, en su iteración con otros, han podido recomponer sus

formas culturales y subsistir sin perder los valores que dan sentido a su identidad.

Pero como contrapartida, la entidad mayor étnica, se va “enpequeñeciendo”, diluyéndose no solo en nuevas formas, sino en nuevas estructuras. Los aspectos esenciales parecen agonizar hasta quizás extinguirse: la integridad territorial se fracciona, la parcelación y venta individual agota el patrimonio, los intereses de clase se imponen, las relaciones mutuas o principios de reciprocidad se sustituyen, la administración política se corrompe...

Los proyectos de lucha por lo pronto son parciales, se circunscriben a proteger los territorios y negociar que se implementen programas de desarrollo, que los integren sin perder su peculiaridad, reconociendo sus valores, el cúmulo de experiencias acumuladas en el manejo y protección del medio ambiente y asumiendo su participación en la toma de decisiones sobre su porvenir como grupo étnico al interior de un Estado-nación.

El proceso futuro no dependerá solo de las fuerzas que guarde la etnia, sino, en estos momentos, de la interacción y nuevas alianzas que logre con movimientos en marcha, más afianzados y con metas más amplias y propuestas más integrales, que incluyan a toda la sociedad ecuatoriana en su conjunto.



## Bibliografía

Silvia G. Alvarez

- 1988 "Recuperación y defensa de territorio étnico en la Costa Ecuatoriana", en: *Hombre y Ambiente*, Año II(8): 7-43, Ediciones Abya-Yala, Quito.

idem

- 1991 *Los Comuneros de Santa Elena. Tierra, familia y propiedad*. Biblioteca de Ciencias Sociales Vol. 34, Corporación Editora Nacional. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Frederik Barth

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. F.C.E. México.

Centro de Promoción Rural

- 1989 Memorias del I Taller de Legislación Agraria Relativo a Comunas Campesinas, Guayaquil, octubre.

idem.

- 1990 Documento Preliminar sobre el Diagnóstico Socio-Económico de las Comunas en la Dinámica Peninsular, Guayaquil, abril.

Héctor Díaz Polanco

- 1985 *La Cuestión Etnico-Nacional*. Editorial Línea, México

idem.

- 1991 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Ed. Siglo XXI, México.

Carmen Dueñas de Anhalzer

- 1986 *Historia económica y social del norte de Manabí*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Roque Espinoza

- 1990 *Parentesco y reproducción en Manabí. El caso de Membrillar*. Fundación Ecológica Ecuatoriana. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Carmen Fauria I Roma

- 1991 "El grupo Monteño, proceso y desaparición. Una visión de la costa andina septentrional en el último período prehispánico y de su transformación después de la conquista española". Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, Departament D'Antropologia, Historia D'America I Africa, Junio.

Michael Hamerly

- 1973 *Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, Colección Monográfica 3, Guayaquil.

Diego Iturralde

- 1991 "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos", en: *Nueva Antropología*, Vol. XI (39): 27-40, México.

María Luisa Laviana Cuetos: La Descripción de Guayaquil por Francisco Requena en: *Historiografía Americanista*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. XXVI, Sevilla, España.

idem.

"Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la punta de Santa Elena, 1784-1787", en: *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLVI:93-129, Sevilla-España.

Luis G. Lumbreras

- 1990 "Los Andes antes de 1532 y consideraciones preliminares para la crítica de la razón colonial", en: Bonilla, H., et. al.: *Los Andes: el camino del retorno*. FLACSO. Quito.

Jorge G. Marcos:

- 1986 "Breve Prehistoria del Ecuador", en: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana. Nuevos Enfoques*, Vol. I:25-50, Corporación Editora Nacional ESPOL, Quito.

idem.

- 1992 *El Ecuador Antiguo: Las sociedades de la Costa del Area Septentrional Andina entre el Siglo III a. C. y el Siglo XVI d.C.* Museo Arqueológico del Banco del Pacífico. Guayaquil, (en Prensa).

Rodrigo Montoya

- 1992 La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la Utopía de la Libertad. Ponencia en Seminario “La Democracia y el Estado multiétnico en América Latina” Universidad Complutense de Madrid, (MS).

Gabriel Pino Roca:

- 1987 *Leyendas, Tradiciones y páginas de la Historia de Guayaquil.* Ed. Jouvin, Guayaquil.

Galo Ramón Valarezo

- 1990 “El Levantamiento Indígena”. Un nuevo rostro, en: Diario *Hoy*, domingo 10 de junio: 3C, Quito.

Frank Salomon

- “Shamanism and politics in late-colonial Ecuador”, en: *American Ethnologist*, 10(3): 413-428.

Martín Volland

- 1988 “La isla Puná: una jefatura del período tardío de Integración”, en: *Simposio Relaciones Interculturales e Interétnicas en la Costa Ecuatoriana durante la época Precolombina*, Ponencia al 36a. Congreso de Americanistas. Amsterdam.

Martín Volland y Birgit Lenz-Volland

- 1989 “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII. Estudio Preliminar”, en: *Memorias del Primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn-Ediciones Abya-Yala, Quito.

James Zeidler

- 1986 “El intercambio primitivo, el comercio prehistórico y el problema de una conexión Mesoamericana-Sudamericana”, en: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana*. Nuevos Enfoques, Vol. I:131-162, Corporación Editorial Nacional. ESPOL, Quito.

Narradores ecuatorianos del 30

- 1980 Prólogo Jorge Enrique Adum, Selección y Cronología: Pedro Jorge Vera. Biblioteca Ayacucho. 85. Caracas.

# EL PUEBLO COFAN

*Lucy Ruiz*

## **Introducción**

Intenté acercarme a uno de los pueblos indígenas menos conocidos y posiblemente más amenazados de la Amazonía Ecuatoriana, con el compromiso de contribuir a mejorar y fortalecer su incipiente proceso organizativo como una alternativa para los embates del proceso de modernización y transnacionalización de la Amazonía, mientras colaboraba en el Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME) en el marco de un proyecto de desarrollo comunitario durante el período 1990-1992. Tratándose de un proyecto de desarrollo participativo los aspectos sobre los cuales se puso énfasis hacen referencia más bien a sus condiciones de amenaza contemporánea antes que a una descripción étnográfica, por lo tanto, lo que los lectores tienen a continuación es una fotografía, con todas las limitaciones y ventajas que ello implica.

Debido a que el trabajo se realizó fundamentalmente en la comuna de Dureno, la más numerosa e importante en términos cualitativos y cuantitativos, la mayoría de los datos se refieren a ella.

El pueblo cofán se ubica en territorio colombiano y ecuatoriano. En ambas regiones se reconocen a sí mismos y frente a los otros como cofanes o a'ingae. Si bien los cofanes ecuatorianos reconocen la existencia del grupo de Colombia, no existen entre ellos relaciones permanentes. En territorio colombiano la comunidad se ubica en los márgenes del río San Miguel, se llama Sta. Rosa y presenta niveles de pérdi-

da de la cultura más acelerados que las comunidades ecuatorianas debido posiblemente a un contacto mayor con comerciantes y misioneros.

El único asentamiento al cual se podría ubicar como un subgrupo es el de La Bermeja. Conformado por un sector tradicional de cofanes que decidieron internarse en zonas lejanas, este subgrupo enfrenta el grave problema de que debido a su rechazo al cambio está conformado fundamentalmente por hombres, pues las jóvenes se reusan al matrimonio con ellos debido a los distintos tabúes existentes en relación a la menstruación y maternidad.

## **1. Ubicación**

Los cofanes han habitado históricamente la cuenca hidrográfica ente los ríos Aguarico y San Miguel, conformada por los ríos Condue, Totoras, Sionó, Chingual, Dorado y Cofanes. La altura de este territorio varía entre 200 a 460 msnm., con una temperatura media anual que fluctúa entre 27 a 30 grados centígrados. Por la propia tradición cultural de los indígenas del bosque húmedo tropical era un pueblo en permanente traslado de un lugar a otro, y en la mayoría de los casos en grupos numerosos, razón por la cual se dificulta establecer su ubicación antes de que conformaran las actuales comunidades.

En relación al grupo que habita en territorio ecuatoriano, los datos disponibles permiten plantear que estaban ubicados más al sur de lo que se encuentran en la actualidad. El historiador Juan de Velasco incluso afirma su presencia en el río Payamino, perteneciente a la región de los Quijos (Velasco, 1979: 259). Conjuntamente con los Sucumbíos, Andaki y Mocoqa formaban una faja étnica de piedemonte. Esta ubicación debió influir en su condición de “etnia bisagra” entre los grupos de los Andes y los de la llanura del Amazonas, la misma que los llevó a formar parte de una red de intercambio que se extendía desde Pimampiro, centro de comercio de la coca y algodón (Martínez, 1956: 49:51).

En 1923 hubo un intento no identificado con precisión para concentrar a los cofanes en un solo sitio: San Savarín en el río San Miguel, no obstante la epidemia de sarampión, que prácticamente diezmo a la población y condujo a una nueva dispersión de la población por los ríos San Miguel, Guamués, Putumayo y Aguarico, en lo que aparentemente son los territorios actuales (Criollo y Borman, 1991: 9).

Actualmente los cofanes se ubican en cinco comunidades en la cuenca del Aguarico y San Miguel: Dureno, Duvuno, Sinangué, Zábalo y Chandia na'en. Las razones para la actual ubicación de las familias cofanes en las distintas comunidades no son muy claras, mereciendo ser destacadas: las ecológicas (fauna y flora, clima, agua, etc), el desplazamiento por la colonización e influencia misionera.

La comuna de Sinangué, se encuentra dentro del Area protegida Cayambe-Coca, a donde han llegado colonos procedentes de la Bonita (provincia del Carchi). Este proceso de colonización está progresivamente convirtiendo a Sinangué en una comuna de colonos atraídos por el oro existente en la cabecera del río Aguarico.

La comuna de Chandia na'en se encuentra en la frontera con Colombia, en la margen sur del río San Miguel. Debido a esta ubicación se ha mantenido relativamente alejada de la colonización, pues si bien no existe ocupación de sus territorios, permanentemente llegan comerciantes madereros en busca de las mejores especies. Por otra parte los shuar vienen ocupando la parte nor-oriental a través de distintas estrategias.

La comuna de Zábalo se encuentra en la Reserva Faunística Cuyabeno, en donde desarrolla actividades de ecoturismo lideradas por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. Esta comuna se encuentra seriamente afectada por la actividad petrolera.

## 2. Perspectiva histórica

La historia del pueblo cofán es una de las menos conocidas de la Amazonía ecuatoriana debido por una parte al excesivo control de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes hasta la década de los '70 fueron los únicos que realizaron trabajos (Robinson, Borman, Criollo) y por otro al desinterés de investigadores para realizar etnografías sobre este pueblo.

Las fuentes etnohistóricas disponibles para el presente estudio son poco precisas y muchas de las veces los incluyen dentro de otros pueblos, como por ejemplo el de los Quijos. En realidad lo que se conoce como “la región de los Quijos” estaba conformada al parecer por un mosaico multiétnico que aún hoy en día no ha podido ser identificado con precisión. Durante la colonia, la Gobernación de los Quijos definía sus límites hasta el área cofán en el curso alto del río Aguarico y la zona Omagua de los ríos Coca y Napo (Landazuri, 1989:21- 2) por lo cual es de suponer que existía clara información sobre este grupo.

Antes de la fundación de la Real Audiencia de Quito, la Amazonía en general y la región de los Quijos en particular, se convirtió en un atractivo espacio para la conquista y colonización debida a las noticias sobre la existencia de minas de oro, bosque de canelas y grandes algodones (Ruiz, 1992: 82). La importancia de la Amazonía se constata precisamente por el hecho de que en poco más de 20 años (1534-60) se fundaron en dicha región 16 ciudades, un porcentaje considerable si tomamos en cuenta las fundaciones realizadas en las regiones andinas y costeñas (Deler, 1987, 57).

Durante el período colonial los cofanes fueron conocidos como “gente buena” y como guerreros a los cuales los españoles no pudieron vencer. El cronista Ordoñez de Ceballos los describió de la siguiente manera:

“Es gente dócil, bien inclinada, y si la llevan por el bien, es buena y si por el mal, muy indómita y terrible; es también gente robusta y valien-



te; no los han podido conquistar, antes entrando el Capitán Contero a quererlos sujetar, no pudo” (Ceballos, 1960: 481).

Posteriormente durante el “boom cauchero” (1870-1920) los cofanes fueron involucrados en actividades de extracción, sin embargo, al parecer, no fueron sometidos ni esclavizados por la vía violenta, como ocurrió en la mayoría de los casos. La información proporcionada por los curacas y mayores indígenas más bien hace pensar en mecanismos de reclutamiento bajo la modalidad de enganche o endeudamiento. Las historias orales dan cuenta de viajes realizados por un grupo de cofanes que al parecer lograron liberarse de la violencia que se generalizó en la Amazonía durante ese período.

Es posible que durante este período cauchero, los cofanes hayan intensificado las relaciones de intercambio que ya venían maenteniendo con comerciantes colombianos. El caucho se cambiaba por productos manufacturados sentando las bases para la relaciones comerciales que se instauraron posteriormente. Las historias orales hablan de la venta de pieles de trigrillo, sajino y oro a comerciantes colombianos y de la compra de algunos productos manufacturados como telas, ollas, sal, azúcar, etc. Estos comerciantes visitaban a los cofanes dos veces al año. Una de las primeras manufacturas introducidas fueron las telas. Al respecto los curacas cuentan: “Antes el vestido era de “carapacha”, fibra de madera, pero cuando los comerciantes colombianos llegaron empezamos a comprar telas y así es que tenemos este vestido” (información oral personal , 1992).

El proceso de cambios radicales en su sistema social y cultural lo enfrentan con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1952, pues no obstante de que los misioneros católicos se encontraban en la región desde 1937 no estuvieron interesados, al parecer, por intervenir dentro del pueblo cofán. El ILV estableció la base de operaciones en Limoncocha, ubicada actualmente en la provincia de Napo y desde ahí se desplazaron hacia distintos puntos<sup>1</sup>.

De acuerdo a la información disponible, a través de fuentes orales, el ILV ingresó a las comunidades cofanes de Duvuno y Dureno de la siguiente manera:

“Los gringos llegaron en avioneta que aterrizaba en el agua. Primero llegaron a Duvuno, pidieron entrar para vivir con los cofanes pero Gregorio Quenamá que era el curaca mayor no lo permitió. Entonces aterrizaron en Dureno y Guillermo Quenamá que era el curaca menor sí lo permitió, porque entendía algo de español y comprendió lo que los misioneros ofrecían” (información oral personal, 1992)<sup>2</sup>.

El impacto del ILV se hizo sentir a varios niveles, el más evidente consistió en las modificaciones de las formas de ocupación del espacio. Del asentamiento disperso que ha caracterizado a los pueblos indígenas de pie de monte pasaron a conformar centros poblados que obligaron a modificar las relaciones sociales y sobre todo constituían una amenaza a la existencia del grupo debido a la proliferación de epidemias por enfermedades que trajeron los misioneros y para las cuales los cofanes no estaban preparados. Las viviendas tradicionales que guardaban el equilibrio entre el ambiente, el clima y el número de miembros, fueron transformadas en pequeñas habitaciones, al estilo occidental y cubiertas con techo de zinc que aumentó el calor a su interior generando mayores problemas para la salud de este pueblo.

Posteriormente, en 1964, el Estado ecuatoriano entregó concesiones petroleras en el nororiente al consorcio Texaco Gulf. Este fue el comienzo de una etapa de concesiones de bloques de 200 hectáreas a diversas compañías transnacionales (Ver Mapa 1). Como primer paso, la Texaco invirtió recursos en abrir una carretera entre Lago Agrio y Quito. Con esto se reiniciaba la vinculación de la Amazonía a los circuitos comerciales internacionales, como lo fueron en su tiempo la cascarilla, el caucho y el oro. En poco tiempo el petróleo se convirtió en el principal rubro de exportación. Con estos recursos el Estado sustentó el proceso de modernización de la sociedad ecuatoriana expresado en: la ampliación del aparato estatal, creciente urbanización, industrial-

zación y transformaciones agrarias que tuvieron como espacio privilegiado las regiones andinas y costeñas .

La actividad petrolera en la Amazonía y de manera particular en la provincia del Napo y Sucumbíos fue tan agresiva que bien se podría decir que en tan solo veinte años se logró afectar a los sistemas sociales y culturales de igual o mayor forma que durante la conquista y la colonia. La inversión de capital para la explotación petrolera permitió la construcción de una importante red vial, la misma que permitió el impulso de fallidos proyectos de colonización dirigida y semidirigida al mismo tiempo facilitó la entrada de colonización espontánea con lo cual se convirtió a la zona nororiental en una de las de mayor índice de colonización a nivel nacional.

Sobre la visión de que la Amazonía era un territorio “baldío”, el Estado, a través de distintos planes de desarrollo planteó su integración a la dinámica nacional a través del poblamiento y la apertura de frontera agrícola, de esta manera se adecuaba la región a las necesidades del capital. Los cofanes, siona, secoyas, y huaorani, tradicionales habitantes de la zona norte y central de la Amazonía ecuatoriana, fueron involucrados directa e indirectamente en la dinámica petrolera con distintas consecuencias .

En el caso de los cofanes, por ser el pueblo más cercano a la zona petrolera de Lago Agrio, fue uno de los primeros en sentir su impacto. Las carreteras cruzaron su territorio tradicional y lo desplazaron a regiones que constituyen “zonas de refugio”. Esto condujo a un fraccionamiento de su territorio, distintos grupos familiares se ubicaron en lo que hoy constituyen las comunidades. Inclusive en este punto resulta pertinente recordar que la comuna de Zábalo, conformada apenas hace diez años por familias de Dureno que se vieron en la necesidad de buscar nuevos espacios, constituye el ejemplo más claro del proceso de readecuación y resistencia que enfrenta este pueblo indígena.

Con el fraccionamiento los lugares míticos, rituales, familiares e individuales quedaron fuera del control de los cofanes y paulatinamente se fue rompiendo el equilibrio de un mundo donde la mitología es esencia fundamental de su razón de existir. Este posiblemente constituye el daño más grave y tal vez irreversible ocasionando a los cofanes.

### **3 Demografía. Datos poblacionales, proyecciones, migraciones**

De acuerdo a los datos de los cronistas, al momento de la conquista la población cofán variaba entre 10.000 y 15.000 habitantes aproximadamente, sin embargo, las epidemias que trajeron consigo los conquistadores condujeron a un acelerado decrecimiento demográfico, constituyendo una verdadera guerra biológica que exterminó a numerosos pueblos indígenas de la Amazonía dentro de la cual los cofanes no fueron una excepción.

En la actualidad y de acuerdo a información proporcionada por los presidentes de las comunidades son un total de 627.000 habitantes (ver cuadro No. 1). No disponemos de información sobre la estructura de la población cofán debido a que el censo de 1990 no incluyó la variable étnica. Sin embargo, una proyección de la encuesta que CEDIME-OINCE realizaron en 1992 permite plantear que es una población con un crecimiento lento pero estable en términos estrictamente demográficos y altamente vulnerable a las enfermedades debido a que no disponen de vacunas completas, lo cual constituye un serio problema frente a las enfermedades introducidas que más de una vez han afectado gravemente a la población. Esta información señalaba que existe falta de vacunas en la población infantil de menores de seis años:

De un total de 53 niños menores de seis años, 5 han recibido todas sus vacunas y sus respectivas dosis (4 hombres y una mujer).

- 26 niños menores de seis años han recibido alguna dosis de determinada vacuna (17 hombres y 9 mujeres), sin conocerse con seguridad qué tipo de vacuna les falta, ni cuántas dosis, informa-

ción que debería ser recuperada en los puestos de salud para proceder a completarla.

- 22 niños menores de seis años que no han recibido ninguna dosis ni vacuna (11 hombres y 11 mujeres).
- según los datos anteriores, tan solo 9,4 por ciento de la población infantil menor de seis años ha completado sus vacunas, al 49 por ciento le faltan dosis de vacunas y el 41.5 por ciento restante se encuentra sin ningún tipo de inmunizaciones.

La presencia de nuevas enfermedades occidentales demanda un mayor énfasis en la salud preventiva y dentro de ella en el campo de las inmunizaciones. Sin embargo, la ausencia de presencia estatal en las comunidades cofán convierte este aspecto en uno de los más graves, en tanto amenaza la existencia de toda una compleja cultura.

### CUADRO N° 1

POBLACION COFAN		
COMUNA	No. Familias	No. personas
Chandia na'en	8	34
Dureno	45	250
Duvuno	40	180
Sinangue	15	85
Zábalo	14	78

Fuente: Organización de Comunidades Indígenas de la Nacionalidad Cofán del Ecuador (OINCE).

Elaboración: CEDIME 1992.

### **Movimientos intracomunitarios**

Los cofanes se concentran en el centro poblado o caseríos durante los meses escolares para facilitar el estudio a los niños. Sin embargo, durante las vacaciones la mayoría de ellos emigran hacia las chacras que tienen al interior de la selva dentro del mismo territorio comunal.

Los movimientos de las familias son temporarios, es decir que no cambian por más de un mes, sin embargo, se pueden encontrar varios casos de familias que cambian de residencia transitoria o definitivamente dentro de la comunidad. Los movimientos transitorios hacen referencia a los casos de aquellas familias que viven en lugares alejados pero se ven obligados a cambiar de residencia especialmente por la necesidad de educar a sus hijos.

### **Movimientos intercomunitarios**

Entre los cofán existe la costumbre de realizar visitas a parientes de otras comunidades principalmente durante el período de vacaciones escolares. El principal motivo de visita a familias de otras comunidades es el de acompañar en alguna ceremonia especial (matrimonio) o apoyar algún trabajo colectivo o, en el caso específico de Záballo, cuando el programa de ecoturismo lo demanda. En estos últimos casos es la población joven, principalmente la que se traslada.

## **4. Lengua: lengua materna y español**

El idioma Cofán es el A'ingae. La filiación lingüística de los cofanes es una cuestión que se encuentra en proceso de investigación; algunos historiadores intentaron ubicarlos como Arawak (González Suárez, 1970); en la década de 1950-1960 el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) les atribuyó una filiación lingüística con el grupo chibcha (Borman, 1982:8), mientras que por su parte Robinson, (1970: 89). Por las similitudes culturales con los siona-secoya se los ha confundido co-

mo tucano-occidental, sin embargo investigaciones lingüísticas contemporáneas afirman que esto no corresponde a la realidad en tanto los dos pueblos indígenas pertenecen a familias lingüísticas distintas.

La situación lingüística de los cofanes es preocupante debido a la acelerada pérdida que se viene experimentando, fundamentalmente en aquellas comunidades en donde existen matrimonios con blanco-mestizos, como es el caso de la comuna Sábalo. El predominio de la cultura del colono determina que la lengua que se hable cotidianamente sea el español, cuestión que se agrava con los problemas que tiene la educación bilingüe entre los cofanes y con el hecho de que los colonos prefieren que sus hijos asistan a la escuela hispana.

Esta imposición y los modelos educativos formales homogenizadores han terminado en duros fracasos en los sectores rurales en donde habitan fundamentalmente poblaciones indígenas. Así lo confirman múltiples estudios realizados en donde se constata que los índices de analfabetismo, deserción escolar y pérdida de años en los primeros grados llegan a cifras alarmantes.

Esta situación se repite en el caso particular de los pueblos indígenas amazónicos. En esta región la tarea educativa estuvo en manos de las misiones religiosas tanto católicas como evangélicas que conducen al aprendizaje con materiales cuyos contenidos son ajenos a la realidad, en un idioma que desconocen, a asistir a clases en horarios y calendarios que no guardan relación con las actividades cotidianas y rituales.

En el caso de los cofanes, los primeros procesos educativos formales estuvieron vinculados al ILV quienes promovieron el evangelismo sin lograr procesos educativos exitosos, sino más bien agudizando las condiciones de desventaja de la población. Los misioneros del ILV tradujeron el nuevo testamento al cofán o A'ingae, no obstante hasta el momento ese pueblo no cuenta con una gramática cofán, proyecto en el que está embarcada la OINCE.

En la comuna de Dureno, por el ejemplo, el 35,8 por ciento de las personas entre los 15 y 70 años de edad, son iletradas, el 32,5 por ciento de la población que está en este intervalo de edad, no asistió a un centro de formación escolar y el 3.3 por ciento restante se olvidó de leer y escribir por falta de práctica, luego de haber aprobado uno o dos años de escuela.

La creación de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIIB) en 1988 significó la incorporación de los cofanes a un proceso educativo que involucraba a todos los pueblos indígena de la Amazonía, sin embargo, con ello no se han logrado superar los problemas que hacen relación a la educación.

Los cofanes cuentan actualmente con seis escuelas bilingües, sin embargo ello no ha incidido en la recuperación de la lengua. No existe un currículum que revalorice a la cultura como tal y proporcione elementos para una integración a la sociedad nacional en mejores condiciones, tampoco se encontró un sistema de formación de maestros y administradores indígenas para que puedan asumir con eficiencia el uso generalizado de la escritura en cofán y la conducción de la educación bilingüe en general. Todo esto se refleja de manera empírica en la ausencia de materiales que viabilicen coherentemente el proceso.

Actualmente muchos padres no envían a su hijos a las escuelas, justamente debido a esta dicotomía entre escuela oficial y cultura cofán. Respecto de quienes salen a estudiar fuera de la comuna una mujer cofán señaló:

“Algunos cofanes estudian en las ciudades y ya no regresan para ayudar a su pueblo. Otros estudian en los pueblos cercanos, pero después de terminar el estudio abandonan su familia y van a vivir en los pueblos de los colonos. Por esta razón los padres ya no quieren permitir que su hijos vayan a estudiar en las escuelas fiscales”. (Yépez, 1991).



**5. Situación actual. Tierras, organizaciones, relaciones interétnicas, migración, etc.**

Frente al escenario de crecientes amenazas los cofanes enfrentaron dos problemas fundamentales, su dispersión y la presencia permanente de misioneros evangélicos en sus comunidades más grandes. Esto explica en gran parte que el proceso de organización fuera inducido desde fuera por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).

El 18 de diciembre de 1987, en carta dirigida a la Misión Carmelita (misioneros católicos que empezaban a tomar contacto con los cofanes a través del establecimiento de promotores de salud) la comuna Cofán de Dureno, solicita apoyo frente a la construcción de una carretera de cinco kilómetros por parte de la Compañía Coll, a pedido del Consorcio CEPE-TEXACO, para facilitar la explotación del pozo Guanta 8, que se encuentra ubicado en pleno centro de Dureno.

Con el apoyo de la CONFENIAE, las organizaciones populares de Sucumbíos, los cofanes comprendieron que era necesario rechazar la incursión de la compañía. Fue de esta manera que los cofanes realizaron el primer levantamiento de la época contemporánea e iniciaron un proceso organizativo nuevo con la conformación de la Asociación de Comunidades Indígenas de la Nacionalidad Cofán (ACOINCO), cuyo nombre será modificado en 1993 por el Organización Indígenas de las Comunidades Cofanes del Ecuador (OINCE), que es como actualmente se reconocen.

La primera medida fue detener pacíficamente la construcción de la carretera mientras no haya una respuesta por parte de la compañía petrolera. En este momento plantea varias demandas al Estado, entre las que se priorizaron tres: legalización y respeto a sus territorios, la educación y la salud. En esta ocasión los cofanes lograron detener la entrada de la petrolera, la legalización del territorio y la construcción de un pequeño puesto de salud sin ninguna infraestructura para dar

atención, razón por la cual se han apropiado de ellos los “chimbilacos” o murciélagos.

Más allá de este hecho coyuntural, que sin lugar a dudas tiene importancia, es pertinente destacar que es un punto de partida para un resurgimiento étnico cofán en nuevas condiciones. Resurgimiento que tuvo que enfrentarse con la particularidad de su situación de minoría étnica en relación a los pueblos shuar o quichua.

Los problemas con las petroleras, se han diversificado de acuerdo a las condiciones que enfrenta cada comunidad, así tenemos el caso de la comunidad de Zábalo, que actualmente ha iniciado una lucha frontal contra la empresa estatal Petroecuador y la transnacional Texaco, que quiere explotar petróleo en su territorio. Esta comunidad además de encontrarse ubicada dentro de la tristemente célebre Reserva Faunística de Cuyabeno, actualmente desarrolla un amplio programa de Ecoturismo del cual depende la mayoría de la población de esa comunidad e inclusive la de Dureno. La lucha contra las petroleras ha llevado a los cofanes a enfrentarse a ellas en tribunales norteamericanos en los cuales se los acusa de etnocidio y ecocidio.

El hecho de que los cofanes hayan iniciado su lucha solos, sin el apoyo de la CONFENIAE y de otras étnias se debe a varios factores entre los que merecen ser destacados dos:

- el aislamiento al que estuvieron sujetos por mucho tiempo dentro de la CONFENIAE y a la presencia de los misioneros que quieren mantener el control sobre este pueblo. Este proceso también se confirma a través del hecho de que el actual presidente de la OINCE sea presuntamente un Borman, que nació entre cofanes, se educó en Estados Unidos, domina el Aingae y es el promotor del programa de ecoturismo. Los cofanes enfrentaron condiciones muy difíciles frente a las mayorías étnicas.

A través de esta nueva forma de organización, los pueblos aislados y étnicamente diferenciados que inclusive se enfrentaban en conflictivas guerras llegan a conocerse en la amenaza a su condición de indígenas e inclusive de seres humanos. El elemento aglutinador es la condición de ser indígena, un pasado común, una forma similar de administrar los recursos, de relacionarse con la naturaleza y un profundo conocimiento de los ecosistemas amazónicos que han dado lugar a una gran unidad en la diversidad. Historias particulares que aún con ambigüedades se identifican en el planteamiento de la CONFENIAE: “somos nacionalidades”, y desde el cual plantean la pluriculturalidad del Estado ecuatoriano y por lo tanto el derecho a una ciudadanía diferenciada.

Uno de los problemas fundamentales por los que atraviesa esta nueva forma organizativa es precisamente su contradicción entre lo “tradicional” y lo “nuevo”. Tradicionalmente el jefe era el curaca, sabio, brujo o curandero, mientras que en la nueva organización estos jefes son desplazados por jóvenes que tienen mecanismos para relacionarse con el mundo occidental, como son por ejemplo, saber el español o leer y escribir. Ahora bien en este proceso de desvalorización, el papel fundamental lo han jugado los misioneros del ILV quienes les han dado lo que bien podría llamarse “una guerra sin cuartel”.

Con respecto a las relaciones interétnicas los cofanes siempre las mantuvieron con las étnias vecinas: sionas, secoyas y quichua, entre estos grupos encontramos actualmente alianzas matrimoniales, como por ejemplo, el caso de 14 familias conformadas por parejas de quichua y cofanes que viven en la comunidad de Duvuno.

## CUADRO N° 2

## PRINCIPALES CARACTERISTICAS DE LAS COMUNAS COFANES

COMUNA	Territorio Hectáreas	No. Familias	No. Habitantes	No Escuelas	No Alumnos	Puesto Salud
Chandia na'en	30.000(*)	8	34	1	12	—
Dureno	9.571(**)	45	250	2	36	1
Duvuno	6.138(**)	40	180	1	20	—
Sinagué	7.000(***)	15	85	1	14	—
Zábalo	40.000(***)	14	78	1	15	1

(\*) Territorio en trámite de adjudicación

(\*\*) Territorios legalizados

(\*\*\*) Territorios en áreas protegidas y planes de manejo en discusión

Fuente: Investigación de Campo

Elaboración: CEDIME, 1992.

Los cambios se desarrollan también en la relación con los “otros” los no indígenas. Al ser involucrados en el proceso de expansión del mercado interno (tierras, productos, fuerza de trabajo), los pueblos indígenas enfrentan el reto de readecuar su visión. Las nuevas necesidades que va creando el mercado inclusive conducen a que los mismos indígenas empiecen a ver en la naturaleza una fuente de recursos económicos. La venta de fauna en pie o en carne en las ciudades de Lago Agrio y Shushufindi y la tala de 600 has. de bosque por los propios cofanes en la comuna de Dureno después del triunfo en relación a impedir la construcción de la carretera en la comunidad, son parte de este proceso en el cual los cofanes, particularmente, los jóvenes se ven directamente involucrados. Proceso que ha contribuido a un deterioro acelerado de sus condiciones y calidad de vida.

Los niños y los jóvenes constituyen el sector más vulnerable frente a estos cambios, pues de continuar al ritmo que van la cultura será seriamente afectada. Son ellos los que se encuentran entre el mundo moderno y el mundo tradicional sin poder contar con los medios adecuados para discernir sobre su futuro de forma coherente.

## **6. Cultura material**

El pueblo cofán, se ha distinguido secularmente por su habilidad y creatividad por una abundante cultura material centrada fundamentalmente en el desarrollo de un arte plumario diversificado. Esta producción de cultura material se la puede dividir en utilitaria y ritual-ceremonial, dependiendo del objetivo final. Como producción utilitaria se tiene la misma casa cuya construcción constituye uno de los procesos más importantes en la reproducción y recreación de su cultura material, esta casa tradicionalmente se la construía de madera y se la cubría de hojas de palmera a través de un elaborado tejido. Al momento de decidir el sitio donde ésta se ubicaría, se tenían en cuenta varios elementos: disponibilidad y acceso a cacería, pesca y recolección de frutos, abastecimiento de agua, movilización y transporte, etc. Al interior de la casa se encuentran camas, bancos, mesas, fogones, hamacas, abanicos para avivar el fuego, canastos, bates y algunos utensilios de cocina, todo esto fabricado por ellos mismos.

También dentro de la artesanía utilitaria se encuentra la construcción de canoas y remos que se hacen de madera de canelo, cedro o chuncho tallado.

Como artesanía decorativa se encuentran coronas de plumas, collares, pulseras, abanicos, todas estas utilizan para su elaboración plumas de aves, colmillos de animales, pelus vegetales, chambira, palo de cañabrava y algunos coleópteros de colores.

## 7. Organización social

Anteriormente la familia *cofán* era ampliada, estaba compuesta por más de una familia nuclear, llegando a vivir hasta tres generaciones bajo el mismo techo, en la actualidad la modalidad prioritaria es la familia nuclear compuesta por el padre, la madre y los hijos. En casos excepcionales encontramos incluidos algunos parientes consanguíneos o afines como yernos o nueras. Los huérfanos son adoptados por la familia de la madre y solamente en ocasiones especiales por la del padre.

En las sociedades amazónicas tradicionalmente el proceso de socialización y de conocimiento estuvo íntimamente ligado a la relación entre hombre-naturaleza y la familia, era la encargada de transmitir al niño los conocimientos para iniciar su proceso de socialización. Transmisión fundamentalmente oral o empírica, en la cual cada miembro de la familia asumía un papel específico en la crianza y formación del niño.

La transmisión de la cultura se da en los distintos momentos que la vida cotidiana o ritual demanda: cacería, pesca, recolección y horticultura itinerante, leyendas y tradiciones, producción de cultura material. Los padres y ancianos, por su experiencia en la vida eran tradicionalmente considerados los maestros no formales que permitían la reproducción del sistema social y cultural *cofán*.

Este proceso tiene tratamientos diferentes de acuerdo al sexo y a la edad, los mismos que están en relación con los roles que tendrán que desarrollar cuando sean adultos, no obstante existen aspectos que son socializados tanto para hombres como para mujeres. En general se puede concluir que es una vivencia práctica que el ser humano enfrenta en todos los momentos de su vida.

Ahora bien este proceso de socialización está siendo sustituido por un modelo que apunta a fortalecer “el proceso de desarrollo” impulsado desde el Estado y en el cual los pueblos indígenas fueron con-

siderados marginalmente. Los mismos pueblos indígenas a través de un diagnóstico elaborado por la Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) señalan: “De manera tradicional, la educación que se ha ofrecido a los pueblos indígenas ha estado orientada a bucar su integración indiscriminada, imponiendo el castellano y la occidental como única alternativa válida de educación”.

Las familias nucleares se constituyen una vez que la pareja se encuentra en condiciones de obtener por cuenta propia los recursos para su subsistencia y para la construcción de una casa. En la mayoría de los casos analizados en Dureno, la familia ampliada se desprende en nucleares que se ocupan de su propia vivienda y alimentación, pero generalmente se mantiene realación a través de la chacra, ella constituye definitivamente el espacio de socialización.

A modo de ejemplo tenemos que en la comuna de Dureno, el 71.8% de las familias son nucleares completas, esto es, padre, madre e hijos; las nucleares incompletas 2.6% y las ampliadas el 25.6%.

La mujer realiza las tareas domésticas y el cuidado de los hijos, y en muchas ocasiones acompaña al hombre a las tareas agrícolas, construcción de canoas, etc, especialmente cuando éste tiene que ausentarse por más de un día.

La mujer, sea esta madre o abuela, es quien organiza las tareas referidas al ámbito doméstico especialmente las referidas a la socialización de los hijos. El hombre, sea este padre o abuelo, es el encargado de la socialización en relación al ámbito externo al hogar, podríamos decir que la selva es su espacio pero para abastecer el hogar, no de otra forma se explican sus largas jornadas de cacería y pesca en busca de alimento.

## **Shamanismo, comadronas y medicina occidental**

Hemos dicho ya que una de las formas en que se manifiesta el sistema social y cultural cofán es la relación hombre naturaleza, dentro de la cual desempeña una función primordial la medicina tradicional practicada por sus especialistas: shamanes, curacas, yachacs, etc., La información disponible hace pensar que los cofanes fueron tradicionalmente curanderos a quienes acudían otros pueblos en busca de ayuda. Para ascender a ese nivel es preciso observar determinados tabúes y restricciones alimentarias y sexuales y, en muchos casos, ingerir alucinógenos a fin de conocer y manejar el mundo espiritual, simultáneamente con el conocimiento del mundo material y su manejo, básicamente a través de la flora.

Esos condicionamientos previos suponen cierto sacrificio debido a lo cual, y a la influencia de los misioneros del ILV, los jóvenes ya no se sienten atraídos por ese tipo de medicina, cuya práctica también está desapareciendo.

Las “comadronas” o parteras desempeñan un papel fundamental en la salud de la mujer cofán. Su sabiduría se confirma a través de la información recogida en donde aparece que en los últimos años no han muerto madres durante el parto o como consecuencia del él. Es difícil precisar el número de nacimiento vivos y fallecimientos de neonatos pero al parecer la mortalidad infantil se produce más bien en los primeros años de vida.

### **Relaciones interétnicas**

Los cofanes al igual que todos los pueblos indígenas mantienen relaciones interétnicas sin embargo, en el contexto contemporáneo son de dos tipos:

- a) Las mantenidas históricamente con sionas, secoyas y demás pueblos vecinos y a las que se puede clasificar como de reciprocidad sin niveles de conflictividad.



- b) Las que mantienen con sus relativamente “nuevos” vecinos, los shuar y quichua, las cuales se podrían definir como relaciones conflictivas debido fundamentalmente a los problemas que generan los desniveles en la integración a la sociedad que existen entre los pueblos menos numerosos y los más numerosos.

Los shuar y quichuas desarrollaron diversas estrategias para ocupar los territorios de los pueblos menos numerosos, particularmente de aquellos que no tienen legalizados sus territorios. Esto se puede constatar en el caso de las comunas de Duvuno y Chandian'naen. Los quichuas a través del matrimonio con cofanes fueron ocupando el territorio de la comuna de Duvuno; los shuar por su parte mediante el trabajo agrícola realizaron una ocupación y apropiación efectiva de Chandian'naen. En los dos casos existía el previo conocimiento de que el trabajo de la tierra daba derecho a la propiedad.

Este proceso lejos de ser un problema moral de malos o buenos es un problema de lucha por la sobrevivencia frente al cual unos y otros defienden el derecho a ocupar la Amazonía, pero lamentablemente no lo hacen en igualdad de condiciones, lo cual conduce a conflictos interétnicos que en lugar de aunar fuerzas para enfrentar el proceso de organización del movimiento indígena, inciden en su fraccionamiento.

## Notas

- 1 Una visión más amplia sobre el ILV se la puede encontrar en: Trujillo, Jorge. *Los oscuros designios de Dios y el Imperio*. Ed. CIESE, Quito.
- 2 La entrada de los misioneros en avioneta debió ser bastante impactante para los indígenas. Al respecto, una anciana cofán dice: “Teníamos mucho miedo del avión porque creíamos que venían los militares del Perú”. Este temor está relacionado con el conflicto limítrofe con el Perú en 1941, del cual los cofanes se informaron por medio de los militares y la radio en donde se decía que los peruanos quitaban la tierra a todos los ecuatorianos.

## Bibliografía

ACOINCO-CEDIME.

1991 *Los cofanes: nuestra historia. Vida y tradiciones.* CEDIME, Quito.

DELER, J.P.

1987 *Ecuador: del espacio al Estado Nacional*, Biblioteca de Geografía Ecuatoriana. Banco Central del Ecuador. Quito.

GONZALES, Suares. Francisco.

*Historia General de la República del Ecuador.* Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

LANDAZURI, C. (comp)

1989 *La gobernación de los Quijos (1959-1621)*, Monumenta Amazónica A-1. CETA/IIAP, Iquitos.

MORENO, S.

1991 "Corrientes antropológicas en los estudios sobre amazonía ecuatoriana", en L. Ruiz (comp.) *Amazonía Nuestra: Una visión alternativa.* CEDIME-ILDIS-ABYA-YALA. Quito.

OBEREM, Udo

1980 *Los Quijos: historias de transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*, Colección Pendoneros. Instituto Otavaleño de antropología, Otavalo.

RUMAZO, González J.

*La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI*, Colección Histórica, Banco Central del Ecuador, Quito.

PORRAS, P.

s/f. *Historia y Arqueología de la ciudad española de Baeza de los Quijos*, Centro de Publicaciones de la PUCE. Quito.

BORMAN, M.B.

- 1982 "Cambios semánticos en la terminología del parentesco Cofán y costumbres matrimoniales de los Cofanes". Ed. Insituito Lingüístico de Verano. Ministerior de Educación y Cultura. Quito.

CIDAP

- 1988 "Artesanía de Amércia: los cofanes", en Revista No. 26. *Centro Interamericano de Artesanías y Artes populares*, Cuenca.

CIPOLLETI, María Susana.

- 1988 "Aipe Koka: La palabra de los antiguos. Tradición oral Secoya", Ed. Abya-yala, col 500años No. 2, Quito.

CRIOLLO, Enrique y BORMAN, M.B.

- 1991 "Leyendas cofanes" Ed. ILV. Quito.

MARTINEZ, Luis, A.

- 1956 *Monografía de la Parroquia de Pimampiro, del Cantón Ibarra*. Ibarra.

NEUMAN, Stefan.

- 1984 "Los Quijos y cofanes del nororiente ecuatoriano: apuntes históricos", en *Cuadernos de Investigación de Antropología*. Ed. PUCE. Quito.

III. Noticias

- 1988 Indigenistas de América . Revista. No. 39. Insituito Indigenista Interamericano. México D. F. Septiembre.

PFISTER, Daniela.

- 1987 *Kulturwandel und Etnographische Beobachtungen beiden Cofan in Ecuador un d Kolumbien*. Tesis.

ROBINSON, Scott.

- 1979 *Toward and Undersatanding of Kofan Shamanism*. Tesis.

ROBINSON, Scott.

1970 "Shamanismo entre los kofanes", en actas y memorias del XX-  
XIX Congreso Internacional de Americanistas". Lima.

RUIZ, Lucy

1992 "Situaciones específicas. Pueblos Indígenas de la Amazonía  
Ecuatoriana". Estudio de caso el pueblo Cofán. UNICEF.

RUIZ, Lucy

1993 La infancia en los pueblos indígenas de la amazonía ecuatoria-  
na. Una mirada al mundo de los cofanes". En: *Amazonía: esce-  
narios y conflictos*. Quito.

CEDIME- SUBIR-OINCE

1993 *Diagnóstico sobre la comunidad de Sinangue*. Quito.

CEDIME-SUBIR-OINCE.

1993 *Los cofanes y las leyes*. Quito.

CEDIME-SUBIR-OINCE.

1981 *Los cofanes y la educación*. Quito, 1993. (mapas, pueden ser ex-  
traídos de la cartilla cofan del cedime).



# LOS AWA-COAIQUER

Jeffrey David Ehrenreich

## ACLARANDO EL SECRETO: *la urgencia de conservar la biósfera awá\**

Este ensayo está basado en un trabajo de campo realizado en el verano de 1989 sobre la tribu de los Awá Coaiquer<sup>1</sup> durante un viaje de regreso a Ecuador después de casi una década de ausencia. Mi intención fue la de recolectar información con el fin de completar la investigación para mi disertación doctoral (1978-79 ) y para documentar los resultados del Proyecto I sobre Tenencia de la Tierra iniciado con Judith Kempf a través de *Cultural Survival* en 1980. No me he dedicado por entero a las actividades en Ecuador ni de los Awá. Lo que sé a través de conocimientos académicos fue que el Proyecto de Tenencia de la Tierra que habíamos comenzado años atrás había procedido con algún éxito. Aunque aún se recuerdan muchos problemas y el Proyecto en sentido real ha iniciado, los Awá están haciéndolo mejor de lo que yo podía imaginar entonces.

Mi ensayo, pues, muestra la historia de los Awá y el reestablecimiento de la reserva de la biósfera. Mi narración se basa en la perspectiva personal de un etnógrafo y en la necesidad de defensa antropológica cuya participación tal vez ayude a mejorar la situación política del grupo.

---

\* Traducción del artículo "*Lifting the burden of secrecy: The emergency of the Awá Biosphere Reserve*", en *The Latin American Anthropology Review* 1(2), pp. 49 ss.

Mi estudio ofrece planteamientos sobre los Awá y su cultura en dos niveles. Primero, la presentación mostró históricamente los cambios ocurridos a los Awá. En este punto, ellos cambiaron su condición de independientes y apartados, que en el pasado emplearon secretos para proteger su autonomía de las presiones de contactos culturales externos y manejar así autónomamente situaciones comunes en las que ellos son muy organizados, relativamente fuertes y a cargo de sí mismos. Segundo, la narrativa destaca simultáneamente, todo lo concerniente a la historia, las relaciones políticas de los Awá desde que pasaron de una organización sociopolítica relativamente egalitaria hacia una altamente organizada estructura política -la Federación Awa. En ambas dimensiones de mi presentación, la política e histórica el punto fundamental se encontrará en la norma generalizada de relaciones con la nación-estado del Ecuador (e indirectamente Colombia) cuya definición incluye gobiernos nacionales y locales y todos sus ciudadanos, instituciones eclesiásticas, así como organizaciones mundiales que operan en la misma línea. Mi finalidad es la de documentar y caracterizar la naturaleza de las relaciones de los Awá con su entorno externo. En términos de la teoría antropológica, la aproximación es muy cercana a lo que se ha llamado “particularismo histórico”, referido a un estudio de caso particular. Sin embargo, el modelo de la biósfera Awá probará tener importantes implicaciones para los más generalizados problemas de desarrollo, cultura, cambio y sobrevivencia, y las relaciones entre nacionalidades indígenas y naciones-estados.

### **Los Awá ecuatorianos: contexto histórico y cultural<sup>2</sup>**

Los Awá residen en la parte noroccidental y en la parte sur del occidente colombiano. La población total se estima entre 2.000-3.000 en Ecuador y de 6.000-8.000 en Colombia. La población ecuatoriana con quien específicamente yo trabajé fue estimada durante 1977-78 en aproximadamente 500 personas, la mitad de la población Awá en Ecuador. La historia específica de este subgrupo es única y diferente, así que las descripciones sobre la cultura deben ser entendidas con antelación para poder centrar la narración.



### *Primeros contactos y migración*

La población Awá que habita en Colombia no pudo evitar las adversas consecuencias de la Conquista y el subsecuente contacto cultural. El área del sur de Colombia de donde son originarios, fue muy influenciada por la actividad misionera y por la existencia de minas de oro durante los siglos XVI y XVII. La influencia administrativa y el control de la iglesia y el estado aumentó constantemente, así como las relaciones con la población blanca. Esto se reflejó en el expansionismo y la anteposición de la sociedad occidental y sus instituciones. La población Awá que yo investigué desciende de migrantes quienes, tres o cuatro generaciones atrás, vinieron a través del río San Juan de Colombia (1915). La migración tuvo lugar primeramente por el deseo de obtener tierras, aunado al de apartarse de las presiones administrativas colombianas y el interés por mantener estilos de vida más tradicionales. Todo ello influenció en la decisión, de acuerdo a los informantes. El territorio ecuatoriano donde entraron primero fue ocupado anteriormente por los Awá como territorio de cacería. Este estuvo, no obstante, deshabitado. El área se encontraba, teóricamente hablando, bajo el control administrativo ecuatoriano pero la negligencia de sus autoridades la llevó a una situación de extremo olvido. Esta área abierta permitió a los Awá mantener contacto con forasteros en sus propios términos, y estrechar relaciones con sus parientes colombianos lo cual favoreció el hecho de minimizar los efectos y presiones de la cultura española. Por aproximadamente cincuenta o sesenta años, las comunidades Awá, que tuvieron previo contacto con colombianos, vivieron en esta zona deshabitada del Ecuador.

### *Medio ambiente, modelo de colonización y subsistencia*

La región del Ecuador ocupada por los Awá, una continuación geográfica de territorio colombiano, es parte de la región conocida como litoral húmedo o tierras bajas del Pacífico. También se conoce como “verdadero bosque tropical”, descrito por los geógrafos como una

de las áreas de más difícil acceso en el mundo (West 1957). La lluvia es incesante, con un promedio de 400 pulgadas anuales, volviendo la zona una de las más húmedas del Nuevo Mundo. No existe una notable variación climática ni ciclos de estaciones secas y húmedas de mes a mes, excepto en el más relativo sentido del término. La tierra parece siempre estar envuelta en neblina, cubierta de nubes, ubicada como está, en un territorio montañoso denso y desigual. El bosque tropical en este ecozono es conceptualizado por biólogos y conservacionistas como uno de los más ricos en cuanto a diversidad de fauna y flora que ningún otro bosque tropical en el mundo. El único y difícil medio ambiente ha contribuido indudablemente para que ésta sea una región olvidada, lo cual en cambio, sirvió para limitar la directa implicación del gobierno ecuatoriano hasta hace poco tiempo. Es obvio que la marginación geográfica y relativo abandono ha jugado un papel crítico en la historia política de la población Awá en Ecuador.

Los Awá no viven en poblaciones. Al contrario, residen en aisladas cabañas a lo largo de todo su territorio y ocupadas por grupos familiares (estimado entre 6-12 personas, a veces más). Cada vivienda es una unidad independiente, económica y socialmente hablando. Los Awá son horticultores, empleando principalmente la técnica de cortar y cubrir el terreno con paja y abono natural.<sup>3</sup> La constante lluvia no permite quemar los restos. Numerosas variedades de plantaciones comprenden los principales productos. Los Awá basan su economía en la pesca, caza, acopio y crianza de animales domésticos como gallinas, cerdos y más recientemente, ganado. Ellos siembran otros tipos de plantas, incluyendo el maíz, yuca, caña de azúcar, etc, y encuentran una gran variedad de frutas y vegetales en el bosque.

### *Relaciones sociales y políticas*

Las relaciones sociales se practican principalmente a nivel de parentesco. La lejanía y dispersión de los poblados limita profundamente la interacción social con vecinos de otros centros y magnifica la

intensidad de la interacción social basada en un verdadero parentesco. Ser miembro de familias extensas o de linaje es importante.<sup>4</sup>

Las relaciones políticas y sociales de los Awá son en general, extremadamente acéfalas (ver Ehrenreich 1986) pues no existe ningún ejercicio de poder, autoridad o liderazgo en esta sociedad “tradicional” ni tampoco elementos de prestigio o estatus que diferencien a los individuos. Ningún control o cohesión política es practicada por unos individuos sobre otros.

Incluso a los niños raramente se les dice lo que tienen que hacer. Un proceder dogmático está restringido por presiones sociales y sanciones tales como amenazas de brujería. No existen jefes ni ningún otro tipo de posiciones políticas formales. Obviamente no hay lugar para clases sociales, aunque los miembros de algunas familias pueden tener más influencia o imponer mayor respeto que otros. No existen organizaciones a nivel de tribu o de familias, clubes sociales, casas para reuniones de hombres, diferencias por edades o grados, hermandades o asociaciones para realizar rituales de ningún aspecto en el patrón cultural de los Awá. Hablan un mismo idioma (Awapit) y poseen un patrón socio-cultural distinto de otros grupos y son endógamos sin el grupo. Sin embargo, ellos no han tenido muchas tradiciones tribales, conciencia o fuerte identidad profesada o practicada (aunque siempre han reconocido las diferencias entre ellos: los Awá y otra gente). En el tiempo en el que yo realicé mi trabajo de campo en 1977-1978, los Awá eran, en mi opinión, mejor descritos como “gente” opuesta a la tribu.

Las decisiones políticas son prerrogativas que se ejercen en forma individual o familiar. Los patrones culturales de los Awá sobre moral y cultura muestran una pequeña tendencia hacia el ejercicio del poder basado en el sexo. En la ausencia de una estructura política formalizada, todas las decisiones políticas, económicas y sociales se realizan a nivel de individuos o familias. Un enorme grado de autonomía personal es endémico para la sociedad awá. Los Awá definen las rela-

ciones políticas y sociales a través del parentesco y la localización (proximidad física). En resumen, la estructura social awá, carece de liderazgo formal, estatus, clases socio-económicas y, por lo tanto, es fuertemente egalitaria.

Las circunstancias sociales y políticas anteriormente descritas contribuyen a crear una situación donde los antecesores Awá las practicaron en sus círculos de parentesco y por tanto, dieron lugar a las más incómodas y extrañas relaciones sociales para ellos. Los extraños causan en ellos mucha inseguridad o miedo. Continuamente se ha intentado controlar el comportamiento de los Awá y realizado actividades en contra de sus deseos, haciendo demandas ante las cuales ellos no han cedido. Creer en otra gente es una actitud que avanza en directa proporción al grado de relaciones sociales y a la frecuencia de pasadas y satisfactorias interacciones. La confianza dentro de la vida de los Awá se basa en la familiaridad, mutuas obligaciones y adherencia por parte de ellos a comportamientos similares.

He documentado el asunto de que la mayoría de los representantes de la nación-estado con quienes los Awá interactúan y mercaderes de la población local, oficiales del gobierno local, sacerdotes, misioneros, profesores de escuela, etc., mantienen duras actitudes y creencias sobre los Awá, de carácter paternalista, etnocéntrico, fanático, imperialista y racista. Aquí no existen sorpresas: es un asunto muy familiar para todos los etnógrafos que están trabajando junto a los pueblos indígenas de sur y centroamérica. Los extraños a la cultura awá la han considerado en forma despreciativa y los han explotado y abusado cada vez que han podido. Por ejemplo, los Awá dejan sus propias costumbres y dan alojamiento a todos los viajeros en su propio territorio, llegando incluso a dormir en las calles cuando hay visitantes a los que comprarán sus abastos o productos. Yo he argumentado que entre las muchas respuestas utilizadas para enfrentar ciertos tratos y condiciones, los Awá han usado ciertas estrategias que involucran el secreto y disimulo hasta el punto de alterar su apariencia personal, ocultando su lengua nativa a los extraños, pretendiendo no entender y

“manteniéndose en silencio” controlando la apariencia de su medio ambiente físico para dar una falsa impresión de su mundo y pretendiendo ser “buenos católicos”. Utilizando el tiempo y el extremo abandono geográfico, los Awá han sobrevivido con sus secretos y comportamientos adaptándose satisfactoriamente al siglo XX. Se puede decir, sin temor a error, que las relaciones de los Awá con gente extraña a su cultura, fue forzada, desconfiada, temerosa y opresiva, características propias de este tipo de interacción.

### **El descubrimiento de los Awá ecuatorianos y la acometida hacia el desarrollo y benévolo etnocidio**

Poco había cambiado hasta que en 1970, intereses particulares en el área crecieron como respuesta a una combinación de factores. El área fue requerida cada vez más por militares ecuatorianos por ser de importancia estratégica. El *boom* petrolero también elevó el interés en toda las zonas no desarrolladas del Ecuador y simultáneamente dio al gobierno mayores pautas para desarrollar proyectos dentro de la nación. El gobierno buscó nuevos recursos para el desarrollo y nuevas tierras para abrir haciendas, fincas y residencias, verificándose un empuje para expandir nuevas fronteras.

En 1974 el gobierno ecuatoriano realizó el tercer censo nacional. La información sobre el territorio awá fue recolectada por un residente del lugar y ex-maestro quien creía que el área requería de una escuela. El usó su reporte censal para señalar el hecho de que un grupo indígena ocupaba la zona y requería de asistencia gubernamental y eclesiástica con el fin de mejorar sus deplorables circunstancias. Una interpretación más cínica de sus motivaciones y acciones sugería que, por medio de la ayuda a los Awá, los elementos de motivación serían mayores para interesar al gobierno en la construcción de caminos en el territorio. Esto a la vez brindaría beneficios al área, especialmente a los colonos, presentando posibilidades para el comercio. Al margen de sus motivaciones, la presentación en 1974 de su reporte censal infor-

mó al gobierno local de Tulcán, Provincia del Carchi, el descubrimiento de la Tribu Awá en el Ecuador, lo cual acarreó inmediatamente acciones de ambas partes, del gobierno y de instituciones eclesiásticas.

Es obvio que muchos colonizadores y otros pobladores hayan conocido mucho antes de 1974 la existencia de los Awá en el Ecuador. En efecto, su presencia fue supuesta. Su población continúa creciendo naturalmente, proceso acelerado por un constante flujo de migrantes a través de la frontera. Simultáneamente, desde otras direcciones, hubo una expansión de la colonización en áreas circundantes del territorio ocupado por los Awá. Este proceso sirvió para estrechar la brecha geográfica entre los Awá y sus vecinos.

Un “plan de desarrollo”<sup>5</sup> fue rápidamente formulado e implementado por el gobierno local y el clero. El plan perseguía una política de nacionalidades ecuatorianas al tiempo que trataba de asimilar a todas las poblaciones indígenas en una corriente principal contemporánea de la sociedad ecuatoriana. En pocas palabras, el plan era una declaración racista, etnocéntrica al considerar que los Awá se hallaban en problemas en virtud de su inferior estilo de vida y cultura y que solamente la asistencia eclesiástica y del Estado podrían salvarlos del brutal y cruel destino. Los objetivos del plan perseguían integrar y conectar el territorio de los Awá con las áreas circundantes y otras comunidades a través del control administrativo estatal y religioso. En este punto, dos misioneras (monjas) y un profesor secular de escuela fueron enviados a territorio awá para establecer una presencia en base a la combinación de misión y escuela. La presencia del Teniente político del distrito cobró cada vez mayor importancia. El año de 1974 marcó el comienzo de un período de acelerado contacto y cambio unido al propósito de suprimir la cultura indígena awá y lograr su asimilación en la sociedad ecuatoriana. Debido a que los mentalizadores de este plan realmente creyeron que en verdad iban a ayudar a esta gente, (y desde su particular y etnocéntrico punto de vista fue “un hecho” verdadero), este proceso se lo puede denominar como *etnocidio benévolo*. Etnocidio, benévolo o no, continúa siendo etnocidio. Las relaciones

con los extranjeros, aún tensas y problemáticas para los Awá, se volvieron especialmente negativas como resultado de un incremento en los controles administrativos impuestos desde fuera. En los años siguientes, en el transcurso de la implementación del plan hubo incidentes de violación a mujeres awá por parte de profesores, así como abuso verbal, trabajos forzados y otras condiciones opresivas que acusaban a los extraños en contra de los Awá.

### **El proyecto de sobrevivencia cultural y derechos territoriales**

En momentos en que mi trabajo de campo culminaba en 1978, las cosas se veían peor para los Awá. Existía un pequeño grupo indígena que no aceptaba tratos en un país cuya política era contraria a los indígenas a través de la aceptación de sus reglas a cambio de la ayuda Estatal. Sus relaciones con extraños eran tirantes y caracterizadas por la desconfianza. Ellos mantuvieron su actitud de secreto y fingido comportamiento para poder observar a los extraños. Este abuso comenzó a intensificarse porque por ese tiempo unos pocos colonizadores habían penetrado en la región y se habían tomado algunas tierras awá. Los enviados del gobierno local fueron ocupados para un plan de desarrollo altamente explotador y parecía que iba a terminar rápidamente con la cultura awá.

Fue así que con todos estos sucesos en mente, Judith Kempf y yo solicitamos ayuda a *Cultural Survival*, un grupo dedicado, en sus metas, a defender los derechos de los indígenas alrededor del mundo. Nosotros iniciamos un proyecto de derechos sobre la tierra, defendido por los mismos Awá, bajo la simple premisa de que solamente podrían defender sus derechos sobre la tierra, a través de la unión de todos con el fin de sobrevivir física y culturalmente. En ese tiempo, (1980) *Cultural Survival* estaba tratando de lograr este objetivo con otras tribus localizadas en el Oriente (los Shuar, las tierras quichuas, los Siona-Secoya). Kempf y yo convencimos a *Cultural Survival* para que una a los Awá en el ya existente plan para los grupos del Oriente.

Nosotros acordamos en Cambridge, y más tarde en Quito, que el ecozono ocupado por los Awá era único y que por lo tanto había que considerarla sepecialmente como un área de conservación y preservación. Nosotros también sugerimos que el relativo pequeño territorio de los Awá, la relativa penetración de colonizadores, y la generalizada dificultad legal sobre estas tierras, convertían el caso de los Awá en una oportunidad real para un rápido y nada complicado logro. En 1980, Kempf y yo fuimos a Ecuador como enviados de *Cultural Survival* para persuadir al gobierno y otras agencias de que un proyecto de los derechos de los Awá sobre su territorio debería ser una política del gobierno nacional.

### **La reserva biósfera de los Awá**

En resumen, esto es exactamente lo que pasó. Desde las bases del proyecto, el gobierno ecuatoriano estuvo especialmente abierto al caso de los Awá precisamente porque el proyecto tenía muchas oportunidades de éxito y porque en el sentido económico era favorable para tratar de detener la total destrucción de los recursos forestales. Con esto no quiero decir que fuera un trabajo fácil, pero la finalidad de un común propósito fue determinado y mantenido por *Cultural Survival* a través de sus representantes para el gobierno nacional en las agencias en Ecuador. Cabe señalar que un grupo no-gubernamental, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se unió al proceso. Como resultado, los Awá entraron en contacto con otros indígenas y pudieron aprender de sus experiencias.

Obviamente, cada una de las agencias del gobierno ecuatoriano tenían sus propias agendas, justificando su accionar y políticas. Más de una vez, las agendas de los grupos extraños a la tribu se oponían a la de los Awá. Pero el clima de relativa cooperación creó una situación única para los Awá, a la que respondieron con característico oportunismo.



Por 1983, los Awá, ayudados por la CONAIE, *Cultural Survival* y algunas instituciones del gobierno del Ecuador, comenzaron a organizarse políticamente. La tribu Awá reconoció las serias limitaciones de su estructura política tradicional, y reconocieron tener la necesidad de voceros que puedan verdaderamente representar sus intereses en el campo de la política externa.

Por 1984, la Federación Awá, estructurada en base al modelo Shuar,<sup>6</sup> fue completamente eficaz. Durante 1985 y 1986, se implementó un proyecto para proporcionar a los Awá la documentación pertinente, es decir cédulas de identidad, por las que fueron reconocidos como ciudadanos ecuatorianos y ayudaron a asegurar sus derechos sobre la tierra. Al comprender 16 comunidades, la Reservación Awá fue, en ese tiempo, determinada y afianzada con el nombre de Federación Awá. La Reserva estaba localizada en aproximadamente 120.000 hectáreas de tierra formada principalmente por bosques primarios (97%). En la Reserva se establecieron centros comunales para reuniones, escuelas dirigidas por Awá bilingües, un centro de salud, tres enfermerías, estaciones para reproducción de peces, puentes, etc. Dos “casas de los Awá” se establecieron en el área habitada por los colonos para hacer los viajes y el comercio más fáciles para los Awá. Un camino ideado para dividir la tierra awá fue efectivamente detenido. El propósito de este camino era el de conectar áreas remotas –ocupadas por colonos– con la costa a fin de facilitar el comercio.

Los pocos colonos que previamente los habían manipulado para penetrar en territorio awá fueron expulsados o sacados de la reserva. Una valla protectora de árboles se levantó alrededor de la reserva para delinear los límites.

Por 1986, se formó una coordinación binacional formal entre Ecuador y Colombia, basada en la idea de que los Awá eran la mejor esperanza para un desarrollo sustentable y preservación del área que ocupaban. *Cultural Survival* había continuado en su afán de mantener la ayuda para proyectos específicos -por ejemplo, el derecho sobre la

tierra y la delimitación de la Reserva. Otros grupos internacionales como Fundación Mundial de Vida Salvaje, se había unido al proyecto.

Esta última Fundación había proporcionado asistencia técnica en programas de conservación y proyectos de agricultura así como material educativo referente al medio ambiente. Cabe mencionar que ellos formularon la producción de material bilingüe awá-español para el uso en escuelas locales y para el entrenamiento de profesores bilingües awá. También se unieron con la CONAIE en la organización de programas sobre “concientización”, los mismos que ayudaron a los Awá en el reestablecimiento de su propia identidad y solidaridad grupal. Finalmente, se desarrollaron programas de dirección de recursos por los Awá, quienes trabajaron bajo la supervisión de su Federación y en coordinación con consultores contratados. Es importante notar que a diferencia de los colonos que querían beneficios inmediatos, los Awá deseaban utilizar los proyectos que les beneficiarían a todos como grupo en el plazo más corto posible. De esta forma, ellos preferían la clase de programas que favorecían el conservacionismo del medio ambiente y a las instituciones que los sustentaban.

La participación de la Fundación Mundial de Vida Salvaje marcó una nueva y significativa dirección para los Awá. Siguiendo el modelo de la UNESCO, los Awá ocupan hoy la Reserva Biósfera, la misma que puso énfasis en la combinación de intereses de la gente indígena y del medio ambiente. Janet Chernela ha señalado algunas limitaciones acerca de estas reservas biósferas pero que no las detallaré en este documento. Basta decir, que como con todos los planes para preservación y protección de derechos y tierras de los indígenas, esta aproximación es imperfecta. La reserva biósfera fue oficial desde 1988.

## **Conclusiones**

El impacto de lo que se convirtiera en el Proyecto de Reserva Biósfera Awá, transformó radicalmente las estrategias de los Awá para sobrevivir lejos de la soledad y el aislamiento y frente al poder políti-

co. La participación de los Awá en el proceso estuvo caracterizada por una creciente mentalidad activa que busca su propio poder más que la mera protección a través de la benevolencia o amistad de los extraños. Los Awá se movieron coherentemente en dirección a la autonomía de grupo donde ellos se encargan de sí mismos realizando procesos de control de las decisiones que afectan sus vidas. Yo creo que esto refleja los valores y niveles de la base tradicional cultural de los Awá. Yo no predije en mi trabajo preliminar que los Awá pudieran realizar esta transición en forma tan fácil o en tan corto tiempo, pero fue mi deseo desde el comienzo que los resultados del proyecto de los derechos sobre la tierra pudiera facilitar este tipo de control para el grupo.

De manera más cautelosa, Chernela ha dicho, en referencia al caso awá, que es realmente viable, este modelo del programa en particular, el mismo que constituye la clave para los Awá y otros grupos indígenas. El proyecto, ha permitido a los Awá abandonar el cuidado y los secretos en favor del orgullo étnico y la autonomía política. Por el momento, han recuperado el balance y control a través de una relación distinta con los extraños. Como antropólogo que jugó un rol en el proceso, me encuentro a la vez feliz y sorprendido de ver hasta dónde lograron llegar los Awá con el fin de proteger su modo de vida y asegurar su propia sobrevivencia. Esto nos permite ver que ellos continúan solucionando sus problemas a través de estas nuevas estructuras políticas y continúan incrementando el proceso para controlar y formar su propio mundo.

*Reconocimientos.* La versión de este documento fue leída en la Asociación de Estudios Latinoamericanos en el XV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en Miami, 1989. Yo quiero agradecer a los organizadores de esta sesión, Janeth Chernela y Jonathan Hill, por invitarme. Mis agradecimientos muy especiales a Janeth cuyo trabajo como consultora para la *Cultural Survival* la ha llevado a visitar y escribir acerca de los Awá cuya colaboración ha probado ser invaluable para mí. También quiero agradecer a Catherine Burroughs por su lectura crítica del ensayo. Porciones de este artículo

han sido extractadas de materiales publicados previamente por el autor. Las investigaciones de los Awa en Ecuador fueron desarrolladas bajo el auspicio de los siguientes fondos: Desarrollo Docente de Cornell College (1989); "Proyecto sobre los derechos de los Coaiquer" de Cultural Survival (1980); Investigaciones en el área del Centro de Investigaciones del Hombre, Smithsonian Institution (1977-78); y una beca del Instituto Otavaleño de Antropología. También deseo agradecer a los siguientes colegas y amigos que en varias etapas de mi investigación entre los Awa me ayudaron a hacer más fácil mi trabajo: Judith Kempf, Samuel L. Stanley, Plutarco Cisneros, Hernán Crespo-Toral y James Levy.

## Notas

- 1 "Awa" es el nuevo nombre adoptado por el grupo previamente conocido en la literatura como los "Coaiquer" o "Kwaker". El cambio ocurrió como resultado de una reunión realizada en el territorio ecuatoriano con el propósito de crear una organización política indígena, circa 1984. "Awa" o Awa-Coaiquer" es utilizado ahora oficialmente en el Ecuador.
- 2 Mucho de este material ha sido tomado directamente de informaciones contenidas en mi disertación doctoral (1985a).
- 3 La técnica definida como *slash and mulch* (roza y barbecho) es común en la región litoral pacífica. Ver West 1957 y Whitten 1972 para mayores explicaciones y detalles de esta técnica agrícola.
- 4 El debate entre la presencia y el significado sobre la contradicción entre el carácter acéfalo y las relaciones egalitarias está abierto. Yo pienso que estos términos y descripciones deben basarse sobre una discusión en términos relativos.
- 5 Este "Plan de Desarrollo" se reproduce en Ehrenreich (1985) en su versión en inglés, como *Appendix A* (pp. 342-350) y tal como fue presentado a las agencias del gobierno ecuatoriano, en español, en el *Appendix B* (pp. 351-363).
- 6 Para una consideración de las actividades de la Federación Shuar, ver Salazar 1981.

## Bibliografía

CHERNELA, Janet M.

n.d. "The Role of Indigenous Organizations in International Policy Development: The Case of an Awá Biosphere Reserve in Columbia and Ecuador". Unpublished manuscript.

FRIED, Morton

1967 *The Evolution of Political Society: An essay in political anthropology*. New York: Random House.

EHRENREICH, Jeffrey D.

1985 "Isolation, Retreat and Secrecy: Dissembling Behavior Among the Coaiquer Indians of Ecuador." en *Political Anthropology of Ecuador Perspectives from Indigenous Cultures*. Jeffrey Ehrenreich, editor, pp. 25-57. Albany, NY: The Center for the Caribbean and Latin America of the State University of New York & The Society for Latin American Anthropology.

1986 *Contact and Conflict: An Ethnographic Study of the Impact of Acculturation, Racism and Benevolent Ethnocide on the Egalitarian Coaiquer Indians of Ecuador*. Ph.d. Dissertation, Department of Anthropology, Graduate Faculty, New School for Social Research. Ann Arbor: University Microfilms International.

SALAZAR, Emesto

1981 "The federacion Shuar and the Colonization Frontier." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Norman E. Whitten, Jr., editor, pp. 589-613. Urbana: University of Illinois Press.

WEST, Roben C.

1957 *The Pacific Lowlands of Columbia: A Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

WHITTEN, Norman E. Jr

1974 *Black frontiersman: A South American Case*. New York: Halsted (Wiley).

1976 *Sacha Runa*. Urbana: University of Illinois Press.

YOUNG, Philip D.

1971 *Ngawbe: Tradition and Change Among the Western Guyami of Panama*. Urbana: University of Illinois Press.