

Imaginarios cimarrones. Orígenes de la cosmovisión y prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños

RESUMEN

Este artículo analiza qué factores históricos y socioculturales existentes durante la etapa colonial en la provincia de Esmeraldas, Ecuador, influyeron en la preservación de la cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas de origen africano en los afroesmeraldeños. En este sentido, se han determinado tres factores de influencia —el cimarronaje, el aislamiento vial y la tradición oral—, los cuales motivaron que la cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños sean fruto de una intensa transculturación que incluye lo hispánico y lo indígena, pero en la que es posible apreciar profundos imaginarios de origen africano.

PALABRAS CLAVE: CIMARRONAJE, COSMOVISIÓN, PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS, ORALIDAD

Imaginaries maroons. Origins of the worldview and magical-religious practices of afroesmeraldeños

ABSTRACT

This article analyzes how historical and sociocultural factors in Esmeraldas province, Ecuador, during the colonial era influenced the preservation of the worldview and magical-religious practices of african origin in the *afroesmeraldeños*. In this sense, we have identified three factors of influence —maroonage, road isolation and oral tradition— which led arthat afroesmeraldeños' worldview and magical-religious practices are the result of intensive transculturation which includes the hispanic and indigenous, but in which one can see deep african imaginary.

KEYWORDS: MAROONAGE, WORLDVIEW, MAGICAL-RELIGIOUS PRACTICES, ORALITY

Recepción: 3 de junio de 2015.

Dictamen 1: 4 de agosto de 2015.

Dictamen 2: 14 de septiembre de 2015.

Dictamen 3: 8 de octubre de 2015.

IMAGINARIOS CIMARRONES. ORÍGENES DE LA COSMOVISIÓN Y PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DE LOS AFROESMERALDEÑOS*

YAIMA LORENZO HERNÁNDEZ**

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de la composición étnico-racial de la actual República de Ecuador, salvo algunas excepciones, solo suele pensarse en términos de mestizos, blancos y pueblos originarios. La población negra, más allá de ser discriminada, se invisibiliza, sin tener en cuenta su rica trayectoria en la nación, pues ha intervenido desde el siglo XVI en procesos políticos, económicos, culturales, deportivos e identitarios.

Por ello, este estudio se centra en los afrodescendientes ecuatorianos, en específico los de la provincia de Esmeraldas, la cual se encuentra en la zona noroccidental del país, o sea, en la costa del océano Pacífico. El nombre le llega desde tiempos de la Colonia por la afirmación de que albergaba estas piedras preciosas; se le denomina la Provincia Verde por su abundante vegetación. Fue fundada por el español Bartolomé Ruiz el 21 de septiembre de 1526 con el nombre San Mateo de las Esmeraldas y su conquista fue iniciada en 1531. El territorio estaba habitado por las tribus indígenas niguas, lachas, campaces, malabas, cayapas y colorados, a quienes los colonialistas consideraban “salvajes” y “peligrosas”. Pasó por momentos de interés para la Corona española por la búsqueda de esmeraldas, oro y otros recursos naturales, así como la intención de establecer una ruta directa de acceso al Pacífico para reducir el trayecto entre Quito y Panamá; lo cierto es que la falta de caminos seguros mantuvo a la provincia prácticamente aislada hasta fines del

* Este artículo es parte de una investigación mayor. Aunque fragmentos de la misma se he difundido previamente en otras publicaciones, este trabajo resulta el más abarcador en sus argumentaciones y objetivos, respecto al estudio original.

** Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia. Correo electrónico: yaimal3@gmail.com

siglo XVIII y aun después de esa fecha su comunicación fue parcial, lo que persistió hasta bien adentrada la República.

Esmeraldas destaca por ser el más importante asentamiento de afrodescendientes en el país,¹ el primero en surgir y, sobre todo, tiene la particularidad de haber sido formado por cimarrones —a diferencia de lo ocurrido en otros territorios, como el Valle del Chota, donde primó la esclavitud de la población negra—, por lo que allí persisten en mayor medida las costumbres africanas. Estas llegaron en 1553, cuando esclavos que habían huido de un barco negrero en tránsito desde Panamá hasta Perú lograron conformar con la población aborigen la que se denominaría República de Zambos.² El negro Alonso de Illescas fue su primer gobernador y la Corona solo pudo entrar en esta región en 1577, pues ante la imposibilidad de dominarla, el gobierno español le otorgó reconocimiento.

A Esmeraldas se sumaron sucesivas oleadas de cimarrones provenientes de otros buques, esclavos que habían huido de las minas del Nuevo Reino de Granada y de las haciendas del Valle del Chota, y posteriormente de la explotación aurífera y la obra del camino en la provincia.

Por lo tanto, se convirtió en una tierra para el cimarronaje que —más allá de ser el proceso por el cual algunos esclavos abandonaron los espacios de explotación, como plantaciones o minas, y buscaron refugio en zonas alejadas, fundamentalmente montañosas, para alcanzar la libertad— constituyó una profunda expresión de resistencia cultural.

Los palenques esmeraldeños fueron lugares de libertad, para evadir la esclavitud, escapar de la explotación y sobrevivir, recrear su cultura, instituir modelos de organización política y social, y crecer como grupo. Resultaron espacios capaces de impedir el olvido de determinadas prácticas y concepciones del mundo.

Este estudio profundiza en las prácticas mágico-religiosas y la cosmovisión de los afroesmeraldeños (formadas por la confluencia de las tradiciones africana, hispánica e indígena), las cuales han sobrevivido durante siglos enfrentándose a una cultura impuesta desde la dominación.

El tema de la religiosidad en los afrodescendientes ecuatorianos posee una característica fundamental muy atrayente: la ausencia de un culto africano activo. Contrario a lo que ocurre en países como Cuba y Brasil, en Ecuador no se venera a las deidades africanas; estas no han sobrevivido ni siquiera a través del sincretismo.

¹ Según el Censo de Población realizado en 2010, 43,9 por ciento de la población de Esmeraldas se identifica a sí misma, según la cultura y las costumbres, como afrodescendiente. Esta cifra resulta la más alta por provincias.

² *Zambo* es un término empleado para designar al descendiente de negro e indígena.

Es harto conocida la estrategia de evangelización y eliminación de otras religiones llevada a cabo por la metrópoli española en sus colonias con diversos fines. En el caso específico de Esmeraldas, los habitantes de los palenques se vieron inmersos en un proceso de negociaciones con el poder —que incluyó la admisión de misioneros— para garantizar su supervivencia.

Pero el hecho, también reconocido y confirmado, del catolicismo mayoritario practicado en la actualidad por los afroesmeraldeños, pudiera hacer pensar erróneamente a quien lo contemple desde fuera que no persisten en su imaginario nociones originarias de África. Sin embargo, su cosmovisión va mucho más allá del catolicismo, como refiere la investigadora Martha Escobar:

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

A través de todos estos aspectos simbólicos, de una visión integradora del universo, los afroesmeraldeños se relacionan con el territorio; lo cual incluye el reclamo de su posesión ancestral, así como manejos, usos y representaciones.

En Esmeraldas, prácticas religiosas como las fiestas de santos o los rituales de la muerte (que incluyen toques de instrumentos musicales, danza, y cánticos denominados arrullos y alabados) parecen ser ceremonias más católicas, pero en realidad son reformuladas con el concurso de nociones africanas, lo que evidencia su manera de involucrar lo sagrado y lo pagano (Miranda, 2010, p. 55).

Estas y otras prácticas mágico-religiosas, así como la concepción del mundo, germinadas en los imaginarios africanos, sobrevivieron en la provincia a través de los siglos y los asedios del colonialismo, que intentó barrer con ellos mediante todos los recursos a su disposición. De ahí que no se debe olvidar que la reconstrucción de la cultura de origen africano en Esmeraldas responde a procesos de resistencia a lo impuesto desde el poder hegemónico.

Por otra parte, como se ha señalado, Esmeraldas fue un territorio aislado físicamente dentro de la Real Audiencia de Quito, debido a la ausencia de caminos que lograran comunicarlo. Numerosas causas motivaron el fracaso, durante varios siglos, de los proyectos viales emprendidos por la Corona española. Varios

factores presentes en la sociedad esmeraldeña en aquel momento se sumaron en la conformación de este proceso histórico-cultural y son los que se desentrañan en esta investigación.

INFLUENCIA DEL ENTORNO COLONIAL ESMERALDEÑO EN LA PRESERVACIÓN DE LA COSMOVISIÓN Y LAS PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DE ORIGEN AFRICANO

Como ha podido apreciarse a partir de los elementos históricos referidos de la sociedad colonial esmeraldeña, el mestizaje³ con los indígenas caracterizó al asentamiento negro en el territorio, lo que dio origen a los zambos. Esto se convirtió prácticamente en una institución al dejar la inicial imposición por la fuerza y pasar al método de parentesco, fundado en las alianzas matrimoniales, como forma de adherir a los adversarios a sus intereses. Más tarde, la mezcla se efectuó también con algunos blancos que se trasladaron a vivir en la región, por diferentes razones. Durante esta etapa, numerosos esclavos que eran explotados en las minas del Nuevo Reino de Granada y en las haciendas del Valle del Chota huyeron hacia Esmeraldas. A finales del siglo XVIII e inicios del XIX, los esclavos trasladados para el trabajo minero en la cuenca del río Santiago imprimieron un nuevo y numeroso sello africano en la zona, lo que derivó en la concurrencia de varias nacionalidades de origen africano. “Y, por supuesto, esta mezcla no fue solo biológica, sino cultural; determinada por la convivencia y las necesidades impuestas por el medio y su adaptación a él” (Lorenzo, 2014, p. 66). La República de Zambos, como estrategia de supervivencia, permitió la entrada de la Iglesia católica y su proceso de evangelización, luego de muchos intentos por parte de esta, que habían fracasado debido a la resistencia manifiesta de la comunidad negro-zamba y a las dificultades geográficas.

De tal manera, la cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños son resultado de la transculturación, y en ella los elementos africanos no permanecen inalterables, conviven con los católicos, unidos religiosa y culturalmente. Esta simbiosis contiene lo africano (incluso de varias nacionalidades), lo hispánico y lo indígena. “Los vestigios culturales africanos se hacen presentes mediante expresiones que al encontrarse con la lógica occidental, se contraponen a ella y demuestran, más bien, una cercanía (sin ser igual) a las cosmovisiones

³ El número de negros que arribaron en el grupo de 1553 era considerablemente pequeño: 23 en total, con una reducida cantidad de mujeres (seis).

ancestrales premodernas indígenas” (Miranda,⁴ cuestionario por correo electrónico, 10 de marzo de 2014).

Pero en esta cosmovisión y prácticas mágico-religiosas pueden apreciarse profundos imaginarios afros que se evidencian en la unión indisoluble entre la vida y la muerte, lo sagrado y lo pagano, lo tangible y lo intangible, en esencia, una visión integradora del universo; en las representaciones asociadas al territorio, sus usos y manejos; en el sistema de parentesco; en la importancia de la existencia solidaria en comunidad; en la oralidad, el empleo de la palabra para comunicar y conjurar.

Se observan también en las fiestas de santos, verdaderos jolgorios, con música y baile, donde el ceremonial propiamente católico está casi ausente; en los rituales de la muerte que implican, en el caso de los adultos, una ayuda para que su alma se marche en paz, de ser posible a la Gloria, y sin perturbar a los vivos, y en el caso de los niños, una celebración, musical y alegre, pues se da por sentado que el angelito, libre de pecado, alcanzará la Gloria; en la medicina tradicional —donde los cambios energéticos desempeñan un papel relevante en los estados de salud o enfermedad de los individuos— dominada por los curanderos con la sabiduría para tratar afecciones sobrenaturales (mal aire, ojo, espanto) y picaduras de serpientes, influir en la voluntad de las personas o en su objeto amoroso; en el trabajo de las parteras, sus habilidades para propiciar un buen nacimiento y la ejecución de la *ombligada* que enlaza al recién nacido con elementos de la naturaleza otorgadores de cualidades deseadas y con el territorio; en la mitología que señala una conexión con el entorno y las actividades que en él desarrolla el hombre (Lorenzo, 2014, pp. 83-84).

También se añaden a las particularidades de los afroesmeraldeños, en materia identitaria: la matrifocalidad (la mujer como sujeto principal en la familia); el rechazo al matrimonio legal, como expresión del sentido de libertad; el lenguaje, la música y la danza —aquí sobresale la práctica de la marimba—;⁵ la vestimenta, las herramientas de trabajo, la vivienda, la literatura y la tradición oral.

La singular preservación de la cosmovisión y prácticas mágico-religiosas de origen africano en Esmeraldas —a través de la transculturación— se debió a la influencia del entorno colonial, en general, y a tres factores, en particular, que se

⁴ Periodista y profesor ecuatoriano, investigador de la literatura y la cultura latinoamericanas, en especial, la afroecuatoriana

⁵ Práctica cultural afroesmeraldeña —probablemente la más conocida— cuya denominación implica al instrumento (un tipo de xilófono), su música y la danza. Suele acompañarse de otros instrumentos de percusión: bombo (membranófono), cununo (membranófono) y guasá (idiófono).

han querido destacar en el presente estudio: el cimarronaje, el aislamiento de la provincia y la tradición oral.

PRINCIPALES FACTORES DE INFLUENCIA

El cimarronaje esmeraldeño

El cimarronaje, recurso para la evasión de la esclavitud y, a su vez, para la supervivencia étnica y cultural, es el principal eje en el que se aglutina la identidad afroesmeraldeña y del cual se desprenden todos los procesos. Este se afirmó a través de la República de Zambos, la retirada a los esteros⁶ en el siglo XVII para cortar toda forma de colaboración con la sociedad blanca ante el incumplimiento de los acuerdos, la huida de los esclavos de los reales de minas y el estado de semiindependencia alcanzado por los que permanecieron allí.

Es así que, a lo largo de tres siglos y ajustado a cada momento histórico, este fenómeno suscitó la resistencia a influjos externos. El mayor acceso lo tuvieron las misiones religiosas: en la República de Zambos se permitió la evangelización como método de negociación con el poder, pero pasó por cimarronaje cultural⁷ y dificultades geográficas; en la etapa de los esteros, los misioneros se preocuparon fundamentalmente por no interferir en el modo de vida de los zambos y garantizar su colaboración en tareas de apoyo al comercio; en los reales de minas su presencia fue inestable.

Además, posibilitó la recreación de su cultura, pues el mestizaje cultural con lo indígena y lo hispánico se efectuó mediante un proceso de selección, no de anulación de lo africano, que pasó por una matriz bantú en la que convergieron otras nacionalidades.

Por último, originó formas propias de organización: cimarronaje y asentamiento con el liderazgo de Antón;⁸ República de Zambos dirigida por Illescas con un sistema de parentesco; aislamiento en los esteros con entrega esporádica de trabajo; relativa autonomía de los esclavos de los reales de minas ante el ausentismo de los

⁶ Complejo sistema de canales cortos sinuosos ubicados en el interior de los bosques de manglar. Forman una vía acuática casi continua. También separan grandes áreas de humedal (denominadas islas) de la tierra firme. Sus aguas quietas son utilizadas por canoas y pequeñas lanchas para el transporte costero (West, 2000, pp. 114-115).

⁷ El cimarronaje, "mecanismo de resistencia, que históricamente ha estado presente en la vida de la comunidad afroecuatoriana [...] consiste en salir o escapar del sistema hegemónico para autodeterminarse y entrar a él, cuando sea necesario, no para asimilarse, sino para apropiarse de ciertas herramientas que le posibiliten volver a salir y continuar una vida autónoma" (Miranda, 2010, p. 135).

⁸ Primer líder de los 23 cimarrones que luego conformarían la República de Zambos bajo el mando de Illescas, quien alcanzó una relevante influencia en el territorio.

dueños y el poco control de los funcionarios de la corona, lo cual dio paso a una iniciativa de negociación de libertades y posesión del territorio al convertirse en usufructuarios. Este último proyecto, aunque no fue tan radical como la República de Zambos, pues mantenía el vínculo con las autoridades coloniales, demostró la adaptabilidad de los sujetos a cada coyuntura histórica. En esencia, con sus peculiaridades, como ocurrió en otras colonias:

La cimarronería contra los valores dominantes les permitió una reelaboración de las tradiciones africanas desmanteladas. Gracias al poder de la memoria colectiva y de la imaginación, ellos pudieron inventar nuevas reglas de vida en sociedad que reestructuraban su personalidad. Esta creatividad vital se manifestó en los campos más variados: yendo de los métodos de trabajo agrícola a las normas del matrimonio y de la familia, de la religión al folclor, del idioma a las formas de cocinar y de alimentación, del ritual funerario a la expresión corporal dentro de las tradiciones matrices de la danza y del coito, de la magia a la farmacopea popular, de la música a la literatura oral y a los juegos de sociedad, de los peinados de las mujeres a la manera de llevar a los niños, de la mitología a la resistencia armada (Depestre, 1986, pp. 75-76).

En todos estos contextos históricos de cimarronaje se dieron situaciones que pueden haber tributado al fenómeno: una organización social encabezada por líderes ladinos que conocían la lógica y la estrategia del esclavista y colonizador; el acercamiento libre y la realización de alianzas interétnicas con (o reducción de) indígenas de la zona con lógicas premodernas similares; la autodeterminación y resistencia armada de la comunidad negro-zamba creada por los primeros afrodescendientes; la capacidad de negociación resistente de esta comunidad con las autoridades coloniales cuando crecía el interés económico por la zona; la migración de esclavos y cimarrones de diferentes nacionalidades africanas y afrolatinoamericanas de sectores aledaños que veían en Esmeraldas una tierra de libertad y, por lo tanto, el aumento del heterogéneo espesor cultural afrodescendiente; la casi inexistencia de un sistema esclavista organizado en torno a la plantación y las minas, y el espíritu libertario expresado en el constante cimarronaje hacia el interior de la selva tropical cuando se produjo la introducción e interés comercial definitivos de los colonizadores en las poblaciones costeras de la provincia (Miranda, cuestionario por correo electrónico, 10 de marzo de 2014).

Todo esto ha motivado un comportamiento de defensa cultural, que se prolongaría hasta la etapa republicana y prevalece en la contemporaneidad adecuándose a cada circunstancia.

El sistema de parentesco al que se ha hecho referencia, en pos de alianzas y de organización política en la etapa colonial temprana (Illescas llegó a tener numerosas esposas e hijos), también se practicó en los reales de minas, aunque con otras causas y características. La moral católica intentó cambiar todo esto desde los inicios, pero le resultó difícil. Igual situación se dio en los reales de minas, pues a pesar del empeño de los españoles por importar familias frutos de uniones monogámicas, el número de mujeres en varios casos resultó pequeño, lo que motivó la aceptación de relaciones con varios hombres y el surgimiento de la familia extendida. Visiones discriminatorias fueron formuladas por el gobernador Andrés de Castro, quien trató de evitar estas prácticas mediante castigos y “enfaticó en la necesidad de construir casas para evitar los excesos y la ofensa a Dios cuando se reúnen dieciséis o veinte negros en una sola casucha” (Castro, 1813, cit. en Rueda, 2010, p. 122). Con ciertas variaciones, la familia extendida se mantiene hoy en Esmeraldas.

También ocurrió con el sentido comunitario que legó el cimarronaje. Teniendo que habitar unidos en espacios aislados, la vida en comunidad se convirtió en la forma de organización básica y de supervivencia, con roles asignados, tareas compartidas y una noción de solidaridad.

No es que no piensa en el futuro, ni que no ahorra, como dicen muchos [...] lo que sucede es que la proyección a futuro es realizada (si cabe el término) creando a su alrededor una red de amigos y parientes que, cuando él necesite algo, tenga alguien a quien acudir para pedir un favor o un servicio [...] más que confiar en el dinero o en el mercado que es lo que corresponde a la lógica capitalista, él confía en la comunidad y en su ingenio para asegurarse la vida [...] Así vemos que el sentido de libertad en el negro es un principio fundamental que desemboca en la comunidad (Minda, 1996, p. 276).

Y también les dotó de estrechos lazos con el territorio (compuesto por selvas, ríos, manglares y mar), espacio de reproducción, refugio y prácticas económicas (agricultura, caza, pesca, recolección), al que se asocian los imaginarios en torno a la *ombiligada*, a los personajes mitológicos que lo habitan, a las hierbas para la curación. Para ellos constituyó un resguardo étnico y un sitio de continuidad cultural, lo que implicaba, sobre todo para los que habían migrado, una vinculación con el grupo y sus ancestros, y la posibilidad de regresar de otras provincias.

Precisamente, en los actuales cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo, al norte de Esmeraldas, un proceso organizativo en torno al reclamo del territorio ancestral se produjo en las últimas décadas.

Ante la presencia de intereses externos (llegados desde otras zonas geográficas y con rutinas de producción diferentes a las locales) —empresas de monocultivos, como la palma africana, madereras, camaronerías y mineras— que deterioran los recursos y contaminan el medio ambiente, y el peligro de perder tierras que poseían desde hacía siglos sus familias, aunque sin un respaldo legal, y en las cuales realizan un manejo del espacio y de los recursos guiado por su cosmovisión y por mandatos de seres mitológicos o intangibles; argumentaron la ancestralidad (Lorenzo, 2014, p. 71).

La primera semilla de su particularidad que el pueblo afroecuatoriano siembra cuando apropia los espacios territoriales, son las filosofías para el manejo racional y las leyes para el aprovechamiento y uso compartido de los recursos que hay en los territorios. Luego vienen otras semillas que son igualmente importantes: las que tienen que ver con la regulación y el ordenamiento de los individuos que viven en el territorio. En los espacios del territorio ancestral, no sólo hay recursos, también viven muchos seres intangibles que ordenan el uso de esos recursos. Todos estos seres fueron sembrados por los primeros que llegaron, por los mayores y casi todos son de origen africano. Estos seres, personajes tutelares tienen su espacio en el territorio y cumplen una función al momento de ordenar el aprovechamiento y el uso de los recursos del monte. [...] La otra siembra importante que los pueblos hacen en sus territorios, tiene que ver con los conocimientos y los saberes que vienen desde los árboles, plantas y frutas que hay en los territorios. [...] entonces pareciera que conocer el territorio es un saber que va más allá de lo utilitario (García y Walsh, 2010, p. 351).

Los afroesmeraldeños también definieron la Gran Comarca o circunscripción territorial, organización que se vincula estrechamente con la tradición histórico-cultural que viene desde la Colonia, legalizaron la tenencia de la tierra en el ámbito comunal y constituyeron legalmente estructuras de base que originaron las de segundo grado (Minda, 1996, p. 112). “Se trata de una actualización del cimarronaje, al asociarse en comunidades que representaban una resistencia al sistema esclavista y a la imposición de normas” (Lorenzo, 2014, p. 72). Así, se manejan los recursos a tono con usanzas ancestrales, con la intención de preservar la existencia y la cultura.

Aislamiento vial

Este factor pesó sobre Esmeraldas durante casi toda la etapa, pues solo a finales del siglo XVIII pudo cumplirse el sueño de las élites norandinas de conectarla con el resto de la Audiencia para contar con una ruta más corta de acceso al Pacífico. Ello trajo consigo un periodo de esclavitud minera con el fin de explotar el río Santiago

y sus afluentes. Pero la fuga de los esclavos que debían laborar en el camino motivó la imposibilidad de mantenerlo en condiciones apropiadas. Esta desvinculación geográfica y vial persistió hasta mediados del siglo XX.⁹ Aun así, muchos poblados, sobre todo en el norte de la provincia, mantuvieron un relativo aislamiento respecto del resto del país¹⁰ y sostuvieron relaciones más estrechas con los habitantes de la parte colombiana perteneciente también al Chocó Biogeográfico. En esencia, los esfuerzos por integrar a la región durante la época colonial resultaron infructuosos, lo que favoreció en los afroesmeraldeños el desarrollo de modelos culturales autónomos y la preservación de imaginarios de origen africano.

“El vivir en una sociedad cerrada, además de la importancia de lo colectivo en la cosmovisión, les motivó la autosuficiencia en prácticas necesarias para el grupo, como el empleo de saberes curativos, que se han mantenido” (Lorenzo, 2014, p. 73). Sobre esto recuerda Antonio Preciado¹¹ en torno a su infancia en la década de 1950:

Los negros éramos una gran familia, y aunque no fuéramos consanguíneamente parientes, nos emparentábamos por los latidos, por las corazonadas, y allí iban entonces todas estas prácticas de la curación. Lo que digo en el poema *La boca de mi abuela*: “la oración y la pócima para cada dolama”. Eso estaba en boca de todas las mujeres, de todas las madres de familia y había los curanderos, las curanderas famosas, de ojo, de espanto, de las picaduras de serpiente, del mal aire, del mal aire entripado, el más difícil de curar, la hierba específica para cada una de esas dolencias (Preciado, entrevista, 16 de febrero de 2014).

La geografía húmeda y selvática fue siempre una aliada de los afroesmeraldeños, pues les garantizó sitios recónditos para el cimarronaje, así como el fracaso de todo intento de conquista del territorio, que provocó la casi nula penetración de la sociedad blanca. Vitales para su cosmovisión y prácticas mágico-religiosas resultaron el poco interés productivo y la inaccesibilidad geográfica que la región ofrecía para las hegemonías coloniales, de ahí, la poca imposición de otras lógicas; las características geográficas y medioambientales (el mar, el sistema fluvial y los

⁹ Por la falta de vías de comunicación esta provincia se mantuvo relativamente aislada hasta 1948, cuando se inauguró la carretera Santo Domingo-Quinindé, y no fue hasta 1958, con la construcción de la carretera Esmeraldas-Quinindé, Santo Domingo-Quito, cuando adquirió una vinculación efectiva con el resto del país (Ordóñez, 2001, p. 4).

¹⁰ Justamente, las demandas del territorio ancestral han tenido mayor significado y desarrollo en el norte de Esmeraldas entre las comunidades de los ríos debido a su relativo aislamiento respecto de la sociedad nacional y el Estado (Walsh, León y Restrepo, 2005, p. 241).

¹¹ Poeta afroesmeraldeño, considerado por la crítica como una de las voces más importantes de la negritud en Ecuador, catedrático universitario, ex Ministro de Cultura, ex embajador en Nicaragua

manglares) de una región no ocupada por pobladores occidentales, que permitían la libre recreación de la cosmovisión africana en cuanto a la relación armónica y profunda con la naturaleza y el dificultoso acceso de misioneros y, por extensión, de la religión católica dentro de la población en el periodo (Miranda, cuestionario por correo electrónico, 10 de marzo de 2014).

Todo lo anterior favoreció la preservación de su cosmovisión, ya que los portadores de la cultura afro han mantenido y propagado un sistema de creencias y prácticas ancestrales, reconfigurado con nuevos elementos, a partir de las diversas coyunturas afrontadas por la comunidad.

Tradición oral

La tradición oral es de vital importancia para la transmisión de conocimientos, costumbres, actitudes, concepciones, formas de organización. Utiliza como vehículo básico la comunicación cotidiana y se expresa también a través de otros más elaborados, como los mitos, los cuentos, las poesías. Contribuye a la conservación, durante generaciones, de las diversas manifestaciones culturales de un pueblo y, en grado último, de su identidad. “La oralidad es entonces un lenguaje dinámico orientado y organizado de acuerdo a las normas, patrones, valores y conductas del pensamiento de una comunidad” (Motta, 1996, cit. en Oslender, 2003, p. 209). Es inherente, sobre todo, a las sociedades ágrafas, pero no exclusiva de ellas. Tal es el caso de Esmeraldas, donde la tradición oral ha actuado desde la época colonial, cuando los negros cimarrones y los esclavos no dominaban la escritura, pero permanece en la actualidad como recurso identitario del pueblo. Al igual que en África, de donde recibe esta herencia, la palabra está vinculada a una concepción del universo, a una visión filosófico-religiosa. Por esta razón, la tradición oral, a través de la difusión del saber, le permite al hombre adueñarse y modificar el mundo, y lo hace amparado en el legado de los antepasados muertos a los descendientes vivos, pues sobre la memoria ancestral —conservación y difusión de la palabra de los antepasados— se fundamenta la sociedad (Fernández, 2012, pp. 22-26).

Así lo demuestran los dos principales tipos de literatura oral existentes en la región: la narrativa y la poesía. La primera se muestra, en una clasificación sencilla, mediante los cuentos y la mitología. Los cuentos suelen tener un fin didáctico, para establecer pautas de comportamiento. Muchos toman como protagonistas a animales antropomorfizados, de manera similar a África. De hecho, algunos ejemplos de aquel continente llegaron a regiones de América en la memoria de los esclavos,

y aún se narran, aunque en ocasiones estén transculturados (Fernández, 2012, p. 54). Podría establecerse una analogía entre los relatos africanos de la liebre —que comprende varios países de la actual África del Oeste: Mauritania, Guinea, Senegal, Costa de Marfil, Burkina Faso, Níger y Chad— y el afroesmeraldeño “El tigre y el conejo”. Pueden leerse referentes basados en la resistencia a la esclavitud en aquellos que articulan las relaciones de poder y la astucia del dominado para enfrentar esta situación (Miranda, 2010, p. 203). Por otra parte, a través de la oralidad se dan a conocer las características generales de cada uno de los personajes mitológicos o leyendas y el modo de enfrentarlas; se relatan experiencias individuales ante el contacto con las mismas, y se interactúa con ellas, para repelerlas y convocarlas.

En cuanto a la poesía, destaca la décima, género estudiado con amplitud en Esmeraldas por lo distintivo que resulta. Investigaciones han demostrado su origen hispánico (basada en la glosa española, en específico en la espinela) y su implantación en la provincia durante la Colonia, presumiblemente con la esclavitud minera o a través de aquellos cimarrones de otros territorios que llegaron antes (Hidalgo, 1982, p. 19; Rahier, s.f., pp. 54-66), al ser utilizada como recurso por los misioneros para evangelizar a los esclavos y motivar el aprendizaje de la Biblia. Laura Hidalgo denomina la función de la décima como “manipuladora con tendencia afirmativa”, pues tiene el fin ideológico de cambiar la cosmovisión del esclavo y de afianzar los valores del grupo dominante. La manipulación ocurre en dos direcciones, pues aquel la interpreta y utiliza, a su vez, a favor de sus necesidades e intereses para sobrevivir. “El negro las recita entonces en Esmeraldas, y las entrega a la memoria de sus descendientes como un documento del pasado, como un hecho cultural que para muchos significó un pasaporte para su liberación del esclavismo” (Hidalgo, 1982, pp. 23-24). Jean Rahier (s.f., p. 65) añade que, además de esta vía evangelizadora, pudieron haberla aprendido por medios profanos, al observar a sus amos durante ciertas fiestas.

Pero la décima se convirtió en un género propio de la región cuando los afroesmeraldeños se adueñaron de ella y cambiaron su estructura, le incorporaron su lenguaje y sus inquietudes, la adaptaron a su cosmovisión y privilegiaron la oralidad sobre la escritura. Por lo tanto, aunque con raíz española, es afroesmeraldeña.

Entonces (1854-1950) la función se tornó “progresiva”, pues la décima adquirió sentido para la comunidad, que transformó su estructura y cualidades artísticas. Además de las nuevas creaciones, continúan recitando las aprendidas de los mayores en la Colonia, pero con una finalidad comunicativa diferente: “ahora tiende a aglutinarlos en la raíz común, en el orgullo de que en Esmeraldas ellos nunca

fueron esclavos, pero también en la rebeldía de haber soportado siempre la discriminación” (Hidalgo, 1982, p. 26).

Se considera que pudo haber calado en los afroesmeraldeños por encima de otros recursos empleados en la evangelización debido a la similitud con los cantos *griots* africanos. De hecho, los decimeros y los *griots*¹² tienen importantes puntos de contacto.

Los decimeros son figuras de prestigio dentro de su localidad, aunque no viven de tal ocupación, sino que desempeñan otros oficios para sobrevivir. La transmisión del conocimiento no se efectúa necesariamente por la familia; está mediada por el interés y el talento.

En sentido general, existen las décimas “a lo divino”, que abordan temas de tal índole y se recitan en fiestas de santos y velorios, y décimas “a lo humano”, cuyos tópicos son diversos y se pronuncian en reuniones o fiestas profanas. Algo característico es que no llevan acompañamiento musical.

También dentro de la poesía afroesmeraldeña se encuentran los argumentos, que se declaman en justas en las que los protagonistas miden sus destrezas, a través de versos agresivos, de igual estructura que la décima. “La importancia del mejor de los competidores radica en que se le reconoce que guarda de manera más fiel el sentido vital de la comunidad” (Miranda, 2010, p. 202).

Por último, las coplas, cuarteretas con el mismo origen y connotación cultural de las anteriores formas poéticas, que se cree que en su mayoría integraron parte de décimas perdidas (también se componen nuevas), y usualmente tienen un contenido de protesta y humor (Miranda, 2010, p. 202).

Tan importante ha sido la tradición oral en Esmeraldas que el poeta Antonio Preciado se reconoce deudor de su influencia:

¹² Los *griots* son poetas y artistas, *koumarigui* o maestros de la palabra, actores, comediantes, mimos, bailarines, creadores, músicos, que emplean en sus representaciones todas las artes en que se han especializado. Ser *griot* es participar en la memoria social del pueblo mandinga, ya que estos pertenecen esencialmente al área del antiguo Imperio de Malí y algunas regiones vecinas, aunque hoy en día se utilice este nombre para designar a muchos tipos de artistas africanos. Aunque su trabajo sea manejar signos, como todos los poetas y creadores, cumplen diversas funciones en la sociedad tradicional de África del Oeste: historiadores, genealogistas, embajadores, músicos, animadores sociales, intermediarios matrimoniales, negociadores, conciliadores, entre otras. Reciben distintos nombres según las etnias y regiones del África del Oeste. La palabra *griot*, hoy admitida en las lenguas europeas para designar a estos artistas, proviene probablemente de la palabra *gewel* que en wolof, la lengua hablada mayoritariamente en Senegal, equivale a *dieli* en bambará. Desde el siglo XVIII, los viajeros europeos llamaron *griots* a los músicos y poetas africanos del África del Oeste, pero en ninguna de las lenguas africanas existe esta designación (Fernández, 2012, pp. 83-84).

La décima esmeraldeña [...] era una especie de registro de lo que acontecía en la comunidad esmeraldeña, en las sociedades pequeñas, en el campo. Era también un medio de censura, de crítica social, los grandes acontecimientos quedaban registrados en décima, se criticaba lo que había que criticar, etcétera, era una suerte de diario, de periódico oral. Entonces también la oralidad estaba en la poética. Y esa tradición oral, la sabiduría, la mitología, también está presente en mi poética (Preciado, entrevista, 16 de febrero de 2014).

Luego de exponer algunas características de la tradición oral afroesmeraldeña, resulta preciso analizar su papel en la resistencia cultural de este pueblo. En primer lugar, desde siempre se ha dado en el lenguaje, que no responde a la norma castellana implantada por los colonizadores, sino al empleo de palabras propias, una especie de código comunitario. Es válido recordar que incluso en el siglo XVIII se conservaban en muchos casos hablas africanas, algunas veces mezcladas con palabras castellanas e indígenas.

Pero la tradición oral guarda otros alcances más profundos al reconstruir la memoria colectiva y enfocarla en la organización, relaciones con el territorio, empleo de las hierbas del monte, saberes curativos, representaciones, autoidentificación y rituales. De este modo se enlaza con la cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas y desempeña un papel central en el proceso organizativo. Este se construyó mediante la aportación de elementos perpetuados a través de generaciones valorando la sabiduría legada por los ancestros en sus maneras de unirse y luchar contra lo impuesto. Más allá de apelar a libros de textos y archivos históricos —importantes pero no exclusivos, sobre todo teniendo en cuenta que la historia oficial suele marginar a los afrodescendientes— se acudió al recuerdo de experiencias vitales como el cimarronaje, la esclavitud, la discriminación, la vida cotidiana, la resistencia. “La tradición oral en todo este proceso ha jugado un papel fundamental y determinante, es la que permitió, a través de las coexistencias de los roles generacionales, vincular la ancestralidad al territorio y recuperar derechos sobre ellos. Es este vínculo el que ha permitido la resignificación del proceso de la esclavitud dentro del contexto de la diáspora, como también la reafirmación de identidades afros” (Walsh, León y Restrepo, 2005, p. 241). “De hecho, los afroesmeraldeños durante mucho tiempo han sido omitidos culturalmente, diluidas sus peculiaridades en el grueso del país, lo que han enfrentado desde su cosmovisión” (Lorenzo, 2014, p. 79). Pablo Minda expresa:

La penetración cultural y la subalternización han llegado por distintas vías: la educación oficial con sus respectivos valores anclados en la modernidad, la cada vez mayor presencia de las institu-

ciones del Estado, que si bien ayudan en algunos aspectos, como el desarrollo de la infraestructura física, el cuidado de la salud, las comunicaciones, la tecnología moderna, etcétera. Esto mismo hace que vayan ingresando valores asociados a la sociedad de consumo. Las comunidades han resistido sobre todo los mayores activando los valores de la cultura tradicional, entre los que se cuentan: la tradición oral en todas sus formas, la activación de las fiestas religiosas y todos los aspectos ligados al patrimonio cultural inmaterial y un fuerte trabajo sobre la identidad y la ancestralidad (Minda,¹³ cuestionario por correo electrónico, 10 de marzo de 2014).

A propósito, el siguiente apartado abordará los retos y peligros que enfrenta esta cosmovisión para sobrevivir en un entorno que ha cambiado en las últimas décadas.

RETOS PRESENTES Y FUTUROS

La cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños son desafiadas hoy en día por la modernidad y las transformaciones que tienen lugar en la provincia. Pueden citarse como causas de este fenómeno: la explotación natural, las vías de transporte que comunican con otros territorios, los balnearios que atraen la afluencia nacional, los medios de comunicación que imponen agendas estandarizadas en lo cultural y hacen declinar a las reuniones de tradición oral. La manifestaciones identitarias son desplazadas hacia los espacios más alejados de los centros urbanos. Por ejemplo, en el caso de la décima, Laura Hidalgo (1982, p. 26) habla de una tercera etapa de “inmovilización y pérdida de la función”. Desde 1950 comenzó a disminuir su importancia en la comunidad, al desaparecer poco a poco la visión del mundo que mediaba esos poemas.

El proceso organizativo irrumpe en un contexto de empeños para conservar tradiciones productivas, culturales y asociativas; además de la reivindicación de derechos. Lamentablemente, según comenta Pablo Minda, este se debilitó desde 2007-2008 por razones como su atractivo para las organizaciones de la cooperación internacional, lo cual hizo que varios líderes se alejaran de las bases, y la conversión de muchos dirigentes afroecuatorianos en funcionarios del gobierno (Minda, cuestionario por correo electrónico, 10 de marzo de 2014).

La oralidad y la memoria histórica en Esmeraldas pueden desempeñar un papel fundamental en esta etapa, erigiéndose como un bastión contra estos fenómenos,

¹³ Antropólogo afroecuatoriano, defensor de los derechos de los afroecuatorianos e integrante de su proceso organizativo, autor de numerosos trabajos sobre el tema.

al preservar y readaptar (términos no opuestos, sino dialécticamente complementarios) la cosmovisión y las prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTÓN SÁNCHEZ, J. (2009). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009* (Tesis Doctoral), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador, Quito, Ecuador.
- CHÁVEZ, V.; García, G., y García, F. (2004). *El derecho a ser: Diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito, Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.
- DEPESTRE, R. (1986). *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas (Cuadernos Casa 29).
- ESCOBAR, M. (1990). *La frontera imprecisa: Lo natural y sagrado en el norte de Esmeraldas*. Quito, Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, M. (2012). *A la sombra del árbol tutelar*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- GARCÍA, J., y Walsh, C. (2010). Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. En Programa Andino de Derechos Humanos (comp.). *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- HIDALGO, L. (1982). Función comunicativa en las décimas esmeraldeñas. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador* (34), 17-30.
- LORENZO HERNÁNDEZ, Y. (2014). *Imaginarios cimarrones. Orígenes de la cosmovisión y prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños* (Tesis de Maestría), Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.
- MINDA, P. (1996). El negro en Sucumbíos. Migración, cultura e identidad. En J. P. Pezzi, G. Chávez y P. Minda. *Identidades en construcción*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- MINDA, P. (2013). *Deconstrucción del sujeto esclavizado y construcción del sujeto histórico: El caso de los afrodescendientes en Esmeraldas, siglos XVI y XIX*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- MINDA, P. (2002). *Identidad y conflicto. La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*. Segunda edición corregida. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana.

- MIRANDA ROBLES, F. (2011). Cimarronaje cultural e identidad afrolatinoamericana. Reflexiones acerca de un proceso de autoidentificación heterogéneo. *Casa de las Américas* (264), 39-56.
- MIRANDA ROBLES, F. (2010). *Hacia una narrativa afroecuatoriana: Cimarronaje cultural en América Latina*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- ORDÓÑEZ CHARPENTIER, A. (2001). *El futuro en la tradición. La identidad Afro desde el Consejo Regional de Palenques*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- OSLENDER, U. (2003). Discursos ocultos de resistencia: Tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39(enero-diciembre), 203-236.
- RAHIER, J. (s.f.). *La décima. Poesía oral y negra del Ecuador*. Quito, Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano, Ediciones Abya-Yala.
- RUEDA NOVOA, R. (2010). *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX* (Tesis de Doctorado), Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Área de Historia, Quito, Ecuador.
- RUEDA NOVOA, R. (2001). *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*. Quito, Ecuador: Taller de Estudios Históricos, Municipalidad de Esmeraldas.
- WALSH, C.; León, E., y Restrepo, E. (2005) Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador. En H. Bernal *et al.* *Siete cátedras para la integración*. Bogotá, D.C., Colombia: Convenio Andrés Bello.
- WEST, R. (2000). *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- YÉPEZ MONTÚFAR, J. (2011). *El sentido plural: Relaciones entre los pueblos Chachi y Negro del norte de Esmeraldas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.