Universidade Federal de Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

O Valor do ser:
Modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra (Esmeraldas, Equador)

Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar

Rio de Janeiro
2018

O Valor do ser:
Modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra (Esmeraldas, Equador)

Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtencção do título de Doutora em Antropologia.
Orientador: João Pacheco de Oliveira

Rio de Janeiro

Agosto de 2018

O Valor do ser:
Modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra
(Esmeraldas, Equador)
Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar
Orientador: João Pacheco de Oliveira

Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Antropologia. Aprovada por:

Prof.Dr. João Pacheco de Oliveira Filho, (Orientador)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Profª.Dra. Maria Macedo Barroso
PPGSA/IFCS/UFRJ

Profª. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Sidnei Clemente Peres
PPGA/UFF

Profª.Dra. Maria Elvira Díaz-Benítez (Suplente)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dr. Andrey Cordeiro (Suplente)
CDPA/UFRRJ

Para Esperanza de los Ángeles y Elsi Cobo

O Valor do ser:
Modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra
(Esmeraldas, Equador)

Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar

RESUMO

Neste trabalho eu exploro os modos de produção como organização sócio-econômica e a ligação destes com as gramáticas das moralidades do povo Chachi e Afro-equatoriano do Norte de Esmeraldas, no Equador. Parto da premissa de que a análise etnográfica da relação dos indivíduos consigo próprios – *self* - e com a estrutura de valores de suas comunidades, fornece chaves proveitosas para entender interações intra e intergrupais que modelam de forma criativa as decisões, desde que sejam carregadas de valor, verificando, assim, como a configuração da política não está isenta de ancoragem e responsabilidades éticas, nos diversos níveis em que é capaz de operar.

A construção dessa abordagem baseia-se na necessidade de recuperar para os estudos etnográficos a influência do sujeito, como interlocutor válido de suas próprias interpretações em relação à realidade que vivencia, sem perder de vista a visão coletiva, como configuração política que alimenta as diversas formas pelas quais os sujeitos se tornam sujeitos da política. Assumir os sujeitos e suas coletividades como dimensões em interação constante, permite-me expandir meu eixo de análise aos horizontes de interesse dos diversos atores sociais, cujas vozes representam neste trabalho, o potencial multisituado, multisemântico e multivocal das realidades vividas e exploradas.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho representa não apenas uma conquista pessoal, mas o culminar de uma etapa importante na vida de todos aqueles que estão ligados através da sua realização. A minha gratidão às pessoas e instituições que me apoiaram ao longo deste estágio é infinita e a lista de nomes será sempre mais extensa do que a que posso citar neste curto espaço.

No entanto, os nomes de Nacho Caicedo, sua esposa Lucia e sua neta Ivanna, que fizeram de Telembí meu segundo lar, alcançam minha memória com uma lucidez especial. A mesma coisa aconteceu comigo em Zapallo Grande graças à hospitalidade de Patricia Tapuyo, seus filhos, sua irmã Antonia; Jirdo Añapa e toda a sua família; o Uñi Ricardo Torres. Em Santa María: Pastora Jaramillo, seu marido Eliseo, Ramiro Corozo, sua esposa e filhos, fizeram desta cidade o melhor lugar do mundo para ouvir a chuva e descansar.

Alfredo Añapa Añapa merece uma menção especial, em cujas mãos ele era muito mais do que a ajuda logística. Minha mãe - ainda mais do que eu - sempre agradeceu a ela por cuidar da minha vida em momentos de doença, cansaço extremo e por sua paciência devido à minha falta de conhecimento nos avatares dos rios e da selva. Em mais de uma ocasião, ele era minhas mãos, minhas pernas e meus olhos. Mais do que uma dívida, é minha amizade com esse maravilhoso ser que sabemos que durará por toda a vida.

Também às instituições que me deram seu apoio especial. As Juntas Paroquiais de Telembí; Atahualpa/Camarões; os Alcaldes de Limones e Esmeraldas; a Prefeitura da província de Esmeraldas. Às Tenencias Políticas que me permitiram bisbilhotar em seus arquivos e, apesar das diferenças e controvérsias ideológicas, a Governadora de Esmeraldas também abriu suas portas para mim. A Prefeita da província de Esmeraldas Lucía Sosa deixou em mim a esperança de que ética e política ainda podem ser combinadas. Minha gratidão também para os líderes da FECCHE, UONNE e outras associações e diretorias da área de Cayapas. A Luis Camilo Arana, Diretor da escola Leopoldo N. Chávez, devo lições valiosas na vida e na honestidade.

Não posso esquecer meus professores incríveis, maravilhosos, brilhantes e queridos do PPGAS Museu do Rio de Janeiro, com uma consideração especial ao meu orientador João Pacheco de Oliveira. Tenho cada uma de suas palavras e exemplos registrados como um guia luminoso. O respeito, consideração, carinho e retidão com que fui tratada e guiada serão presentes preciosos dos quais me lembrarei e prometo oferecê-los a todos aqueles que me for permitido guiar no futuro.

E, claro, minha gratidão à minha família, especialmente à Esperanza Montúfar, minha mãe. Para minhas tias, especialmente Marlene. Para Lorena Solís e sua família. Minha prima Ximena Cabrera e aquelas amigas que também se tornam família. Refiro-me a Lila Matorin Johansen, Victoria Novillo, Ana Ulasio e Amelia Ribadeneira, que me levantaram quando eu mais precisava.

Ah! e para o Rio de Janeiro, seus degraus de pedras portuguesas; seus traços de todos os mundos e tempos; seus espíritos; seu sol infinito e dourado; seu povo; seus sabores. Saudades por sempre minha rainha!

INDICE

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA ……..…… 1

Categorias analíticas da problematização

***Modos de produção e sujeitos da política*……..... 2**

***O self e as gramáticas das moralidades possíveis*……..9**

***Etnicidades multivocais e multisituadas*……..……13**

O LUGAR E O TRABALHO DE CAMPO

Generalidades sobre o Norte de Esmeraldas ……..17

Trajetórias metodológicas

Período 2007 a 2010

***Reconhecimentos mútuos e construção da confiança*…… 21**

Período de 2011 a 2012

***Etnografia e estatística comparativa*……... 24**

Período de 2013 a 2015

***Etnografia das instituições estatais*……...25**

ORGANIZAÇÃO DO TEXTO…….28

CAPÍTULO I

ANCESTROS, ANCESTRALIDADE E TERRITÓRIO…….. 30

Uma "república dos espanhóis": dinâmica ibérica de estratificação racial / social

***Catolicismo Aventureiro*……... 32**

As duas descobertas da América……. 34

***Carlos V vs. a conquista*……....36**

***Ouro, prata e os sujeitos da cobiça*……...37**

Uma "república dos índios"?: dinâmicas da situação colonial interna e suas instituições ……40

***Organização social e econômica nativa e formas de tributação andina*…… 43**

***Economia da microverticalidade andina*……...45**

***Mitas, encomiendas e o cacicazgo como "poder-dobradiça"*……... 47**

***Fazendas e "concertaje"*……50**

***Sublevações indígenas*……... 54**

A República de Zambos: dinâmicas de desescravização, libertação e a situação pluriétnica ……58

***Transumância do povo "Cayapa" e a diáspora africana* ……59**

***Consolidação do povo Zambo e Negro*……...63**

***Relações sociopolíticas com o Estado colonial* ……67**

***Relações sociopolíticas com o Estado republicano*……....72**

Considerações finais…… 75

CAPÍTULO II

EQUADOR, DO ESTADO-NAÇÃO À TENTATIVA PLURINACIONAL……78

"Último dia de despotismo e primeiro do mesmo": O Projeto Nacional Crioulo …… 81

***Do nascimento da República à abolição da escravidão*……82**

***A situação crioula*…… 82**

***A situação indígena*……. 88**

***A situação das pessoas escravizadas*……... 92**

***Aprofundamento do Conservadorismo e o Estado do Coração de Jesus*…….. 97**

***Levantamentos Indígenas e Fernando Daquilema*…….. 102**

Revoluções e laicismo: o projeto nacional mestiço……...106

***O Movimento indigena do Ecuador*…….. 111**

***Regimes de desigualdade e processo organizacional afro-equatoriano*……....115**

Considerações finais……..... 118

CAPÍTULO III

PRINCÍPIOS DE CONSTRUÇÃO DA AVALIAÇÃO MORAL E ECONÔMICA E CONVERGÊNCIAS INTERÉTNICAS

Princípios da Lei Chachi…… 121

***Substancialismo situacional Chachi e construção do território Chachi*.....127**

***Patriarcalismo Chachi e divisão sexual do trabalho*……. 134**

***Espiritualidade Chachi e divisão sexual do trabalho*……..141**

Andando *reto* : comensalidade e personagens da moralidade afro-equatoriana……146

***Referências morais e espaciais das redes afetivas*……...146**

***Referências morais sobre o trabalho que dá dinheiro*…….... 151**

***Comensalidade e valores comunitários*……....155**

***Sentido e realidade das transgressões*……..166**

Rio, cantero e montanha: convergências e interações no território ancestral.....……... 168

***Jeendu-ama, a montanha*……... 169**

***Respaldos e territórios coletivos*……...171**

***Rio e realidade: tudo flui*……..172**

***Cantero: o gosto do rio Cayapas*…… 177**

Considerações finais……... 179

CAPÍTULO IV

MORALIDADES EM QUESTÃO: SUJEITOS, SUJEITOS DA POLÍTICA E ORGANIZAÇÕES DE BASE……. 184

Caracteres do "perfil" Chachi: sujeitos políticos e novos conteúdos……185

A liderança afro-equatoriana do Cayapas: sentidos e transformações……..196

Organizações de base e gramáticas morais do faccionalismo……..212

FECCHE: Federação de Centros Chachi de Esmeraldas

***A mesma terra, novos empregos*…… 214**

***Mulheres Chachi e poder político*……..222**

Associações de jovens e gerações "sem raça"…….. 229
UONNE: União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas……233
(Às vezes) a terra (não) tem um preço……....235
Líderes Negras e repertórios de pluralidade política……... 239
Considerações finais……242
CAPÍTULO V
O ESTADO DE SUMAK KAWSAY: ÉTNICIDADES, ECONOMIAS E MORALIDADES EM FRONTEIRA
O movimento indígena equatoriano pernte a (sua) diversidade étnica……..245
Nacionalidades nativas da Costa e comunidades afro-equatorianas …..……..... 247
Juntas Paroquiais: de organizações de base às "pequenas pátrias"
Sumak Kawsay, um horizonte em disputa……..253
Eleições por dentro da selva, breve abordagem etnográfica……..257
Nacionalidades indígenas e povos afrodescendentes perante o Estado e a dinâmica da gestão pública……...277
Burocracia no interior da selva: as disciplinas de planejamento orçamentário……283
Considerações finais ……...289
CAPÍTULO VI
DISCUSSÃO FINAL……...292
BIBLIOGRAFÍA……301

ÍNDICE DE FIGURAS

MAPAS

Mapra Nro. 1
Mapa das Comunidades do Norte de Esmeraldas……..18
Mapa Nro. 2
Território da Nacionalidade Chachi……..128
Mapa Nro. 3
Comunidade Afroequatoriana de Telembí……...……147
Mapa Nro. 4
Comunidade Intercultural Negra e Chachi de Zapallo Grande……..191
Mapa Nro. 5
Comunidade Intercultural Negra e Chachi de Santa María……...197

QUADROS

Quadro Nro. 1
Cantones da Província de Esmeraldas……..17
Quadro Nro. 2
Constituições do Ecuador……..79
Quadro Nro. 3
Organização oficial do território da nacionalidade Chachi na província de Esmeraldas – Ecuador.....129
Quadro Nro. 4

Cursos de trenamento oferecidos ás pessoas da comunidade intercultural de Zapallo Grande no Rio Cayapas……....195

TABELAS

Tabela Nro.1

Frequência em que a energia elétrica vai, Telembí.....175

Tabela Nro.2

Purificação de água, Telembí.....176

FOTOGRAFÍAS

Fotografia Nro.1: Mulheres Chachi com vestimenta de Casamento Tradicional…….……124

Fotografia Nro. 2: Homens Chachi com vestimenta de Casamento tradicional……124

Fotografia Nro. 3: Disposição espacial dos noivos e os convidados na Casa Cerimonial de Zapallo Grande.....125

Fotografia Nro. 4: Dança tradicional da noiva com a saia de casamento……..……125

Fotografia Nro. 5: Convidados curtindo do *fandangu*……..126

Fotografia Nro. 6: Casa Cerimonial Chachi de Punta de Venado……..126

Fotografia Nro.7: Disposição do corpo no cepo de punição, Casa Cerimonial Punta de Venado.....127

Fotografia Nro.8: Preparação da bebida tradicional Champú, Comunidade Chachi Calle Larga……135

Fotografia Nro.9: Preparação do milho para o Champú, Comunidade Chachi Calle Larga……..135

Fotografia Nro.10: Cozinhando a mistura para o Champú, comunidade Chachi Calle Larga……..136

Fotografia Nro.11: repartição do Champú, Casa Cerimonial de Zapallo Grande.....136

Fotografia Nro. 12: Fogão e panela para preparação da *conserva,* Comunidade San Miguel.....157

Fotografia Nro.13: Mexendo a *conserva* com colher e canalete……..157

Fotografia Nro.14: Entrada dos *cucuruchos,* Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí…….161

Fotografia Nro.15: Altar da crucificação, Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí……...162

Fotografia Nro.16: Matraca de Semana Santa e livro de rezos, Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí……...162

Fotografia Nro. 17: Chefe de Rezadores, *El Rezandero Mayor,* Comunidade Afroecuatoriana de Telembí….163

Fotografia Nro.18: Os soldados de Cristo na dança das trevas, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí…163

Fotografia Nro.19: Dança das trevas, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí……...164

Fotografia Nro.20: Descida de Cristo pelos Santos Varones, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí…….164

Fotografia Nro.21: Cristo esperando ressuscitar, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí……...165

Fotografia Nro.22: Meninos músicos no Sábado de Meia Glória, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí.165

Fotografia Nro.23: Meninos músicos no Sábado de Meia Glória, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí.166

Fotografía Nro. 24: a líder afroequatoriana Pastora Jaramillo……..199
Fotografia Nro. 25: Viveiro familiar de cacau……..228
Fotografia Nro. 26: Amostras em miniatura de artesania Chachi……..229
Fotografia Nro. 27: Publicidade eleitoral dos partidos políticos melhor financiados……...258
Fotografia Nro. 28: Publicidade eleitoral dos partidos políticos melhor financiados……...259
Fotografía Nro. 29: Publicidade eleitoral do partido con menor financiamento……...259
Fotografia Nro. 30: Almoço no rio, candidato Alfredo Añapa……261
Fotografia Nro. 31: candidato Alfredo Añapa durante sua campanha política……262
Fotografia Nro. 32: Sede de campanha, Alianza País, lista 35……268
Fotografia Nro.33: Infrestrutura da Junta Paroquial……..269
Fotografia Nro.34: Infraestrutura da Tenencia Política……..269
Fotografia Nro. 35: Contraste com a infraestrutura da escola das crianças……..270
Fotografia Nro. 36: Chegada dos materiais eletorais custodiados pelos militares……271

Fotografia Nro. 37: Antena da Internet trazida para a contagem de rápida de votos……..272
Fotografia Nro.38: Eleitores simpatizantes da lista 35 recebendo a comida após votar……...274
Fotografia Nro.39: Cidadania excercendo seu direito ao voto……275

Folha de fotos Nro.1: Instrumentos de pesca dos povos Chachi e Negro……...143

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA

Neste trabalho eu indago sobre os modos de produção como organização sócio-econômica e o vínculo dos mesmos com as gramáticas das moralidades do povo Chachi e Afro-equatoriano do Norte de Esmeraldas, no Equador. Parto da premissa de que a análise etnográfica da relação dos indivíduos consigo próprios - self - e com a estrutura de valores de suas comunidades, fornece chaves proveitosas para entender interações intra e intergrupais que modelam criativamente as decisões, desde que sejam carregadas valor, verificando, assim, como a configuração da política não está isenta de ancoragens e responsabilidades éticas, nos diversos níveis em que é capaz de operar.

A construção deste enfoque parte da necessidade de recuperar para os estudos etnográficos a influência do sujeito, como interlocutor válido de suas próprias interpretações em relação à realidade que vivencia, sem perder de vista a visão coletiva, como configuração política que alimenta as diversas formas pelas quais os sujeitos se tornam sujeitos da política. Assumir os sujeitos e suas coletividades como dimensões em interação constante, permite-me expandir meu eixo de análise aos horizontes de interesse dos diversos atores sociais, cujas vozes representam neste trabalho, o potencial multisituado, multisemântico e multivocal das realidades vividas e exploradas.

Entendendo que as relações interétnicas entre os povos Chachi e Negros do Norte de Esmeraldas são contextualizadas pelos atos históricos, políticos e simbólicos ligados à partilha do mesmo território, neste trabalho me comprometí com a questão de cómo as configurações econômicas - sendo parte do mundo da vida - ativam as dinâmicas da moralidade e vice-versa, produzindo assim cenários políticos que afetam não apenas as decisões referentes a sobrevivência, mas o aproveitamento coletivo do território.

No caminho para resolver a problemática central, surgiram dois tópicos de interesse neurálgico, para o desenvolvimento da mesma. O primeiro, a relevância das pessoas exemplares dentro de cada grupo, como canalizadores daquelas decisões que conformam a arquitetura da organização social de cada um e, é claro, as redes de interpretação dessa exemplaridade,

conectadas com os elementos arquetípicos daquelo que é considerado valioso pelas comunidades.

O outro elemento-chave tem sido o peso do Estado Nação e seu devenir histórico, não tanto como um conjunto de dados em si, mas como um material sujeito à interpretação antropológica, para a melhor compreensão do contexto mais geral no qual o trabalho etnográfico opera. Elucidar a construção do alocronismo com o qual o Estado lê a diversidade étnica do Equador, bem como observar a construção da honra crioula como atualizações das práticas colonialistas que podem ser analisadas a partir dos marcos constitucionais, são objetivos aleatórios que neste trabalho mereceram uma atenção que geralmente é incomum neste tipo de trabalhos.

Desta forma, o ponto de vista proposto nesta dissertação leva em conta a possibilidade de enfrentar a problemática central e aleatórias, analisando-as a partir de diferentes ângulos, para os qual utilizei as ferramentas conceituais mais abrangentes possíveis, com a finalidade de tornar inteligíveis tanto as categorias próprias de cada grupo para a interpretação e avaliação de suas realidades, quanto aquelas que permitem abrir o debate antropológico à possibilidade de encarar os vínculos entre modos de produção e gramáticas das moralidades, como fonte possível e enriquecedora para o vislumbre das experiências interétnicas em diversos momentos de sua historicidade.

Categorias analíticas da problematização

Modos de produção e sujeitos da política

Em mais de uma conversa, ao longo dos meus anos de trabalho de campo, pude escutar a tristeza que produzia-lhes às pessoas Chachi e Afroequatorianas, a procura de emprego nas cidades. A aflição pelo seu lugar no mundo quando eles eram contextualizados como estivadores, trabalhadores do camarão, trabalhadoras domésticas, seguranças, etc. E, ao mesmo tempo, as nuances e influências dessas experiências na vida das diferentes gerações. De alguma forma, aquela consigna inveterada de algumas leituras sobre Marx, que colocam no capitalismo a força mítica inconsciente de uma caixa de Pandora sem qualquer esperança, se mostrava inflexível com este mundo em que as pessoas demonstravam um enorme poder de resiliência

diante de sua condição marginalizada no ambiente de trabalho das cidades, enquanto simultaneamente se transformavam em pessoas exemplares de suas próprias comunidades.

Estas pessoas, todas estas experiências ancoradas no ciclo da vida, me mostravam a existência de uma relação pouco explorada: a das moralidades e seu vínculo com as decisões econômicas. Desde que nas comunidades onde trabalhei, essas decisões aprofundam suas raízes na organização familiar, tornou-se claro para mim que encarar o problema implicaba me despir dos laços interpretativos ao pé da letra e abraçar o exercício da multisituacionalidade, tanto para o exercício etnográfico como para o exercício analítico e reflexivo. Caso contrário, ficaria presa nas fronteiras dos meus próprios preconceitos e ortodoxias.

Minha decisão então foi recorrer à releitura dos textos clássicos da sociologia, que tem iluminado os trabalhos antropológicos mais contemporâneos e resgatar para minha proposta eixos conceituais comprometidos com os processos observados no campo, cujas características são bastante fluidas, reticulares e abraçam uma concepção multíplice do tempo, ao mesmo tempo que estão criando sua própria historicidade.

Assumindo, então, o fato de que as idéias só se tornam história, no momento em que são resolvidas como atos da economia e levando em conta que as pessoas do Cayapas tem sido influenciadas ao longo de sua história pelas decisões vindas tanto de suas autoridades, como daquelas tomadas pelo Estado, encontro por tanto nos modos de produção um suporte adequado para vislumbrar o que – tomando Alexander Lesser – Eric Wolf aborda como a importância vital do contato e da influência das relações entre a humanidade (Weber, Max, 2002:57; Wolf, Eric, 2009:43).

É devido à maneira pela qual Chachi e Negros interpretam suas realidades, que os marcos conceituais referentes às economias de subsistência, mercado, capitalista, de economia social e solidária, atuam mas bem como etiquetas condicionantes “absolutizantes”, antes que como canalizadores para o inteligençamento dos sucesos, acontecimentos e outros materiais de análise próprios do trabalho de campo etnográfico. Como veremos neste estudo, as diferentes dinâmicas relacionais que promovem a transformação dos elementos da natureza em possibilidades de sustentação, simbolização e prosperidade, têm mais a ver com a ideia recuperada por Marx do trabalho e a produção de valores, no caminho de uma dialética sem síntese. Isto é, como a

possibilidade de mobilizar contextos como sustento da história materializada em atos econômicos que eu proponho também como ligados a atos das moralidades implícitas neles (Marx, Karl, 2007: 28).

Para Marx, os modos de produção encarnam a relação básica entre os meios básicos e sua transformação através da energia integral dos seres humanos, o que não implica necessariamente que os elementos da natureza devam ser transformados em mercadorias para proceder com sua troca e valoração material e simbólica. Esta leitura mais antropológica, me ajuda a ampliar os canais interpretativos dos modos de produção, de tal forma que o conceito pode ser colocado nas diversas dinámicas hermenéuticas vivenciadas como próprias de cada grupo, bem como nos cenários não étnificados mais vinculados ao Estado e suas estratégias sócio-políticas e históricas (Marx, Karl, 2007: 58-59, Harvey, David, 2013: 21).

Neste sentido, é importante valorizar o que significa a geração de valores, como conteúdo central dos modos de produção, tanto em seu significado conceitual quanto em sua possibilidade de devenir en fatos com localização hitórica e situacional. Recuperando o impulso intelectual de Marx, é possível observar uma organização de dados que dialogam entre si, no sentido de qualidades contrastantes mas complementares. Por exemplo, os valores de uso - que incorporam heterogeneidade, peso simbólico, leituras diacrônicas - e valores de troca - que permitem a fixação, certa homogeneidade e leituras sincrônicas (Marx, Karl, 2007: 64; Harvey, David 2013: 37).

No contexto de um estudo como este, no qual as interações entre o mundo Chachi e o povo Negro implicam um diálogo de interseccionalidade entre os esforços deontológicos de cada grupo no que diz respeito ao acesso e defesa de territórios categorizados como ancestrais, o conceito “modos de produção não pode simplesmente ser usado para criar classificações inexistentes. Desde a análise das características dos diferentes sistemas produtivos que convergem no Norte de Esmeraldas, exige explicitar as combinatórias possíveis às quais as comunidades e seus indivíduos aderem e as formas em que estão criando coerências, foi necessário deixar de lado as interpretações da categoria de modos de produção realizadas pelo marxismo de natureza mais estruturalista, e situar-me no ponto em que Marx originalmente

desenvolveu essa idéia, à luz de sua proposta de dinâmicas dialéticas. A este respeito, David Harvey afirma o seguinte:

> "[...] Marx redefiniu sua relação com a dialética hegeliana [...] a fim de que ela possa dar conta de "toda forma historicamente desenvolvida em seu estado fluido, em movimento". Marx teve, portanto, de reconfigurar a dialética para que ela também pudesse apreender o "aspecto transiente" de uma sociedade. Em suma, a dialética tem de ser capaz de entender e representasr processos em movimento, mudança e transformação [...] Ele tenciona fazer isso para capturar a fluidez e o movimento porque, como veremos, a mutabilidade e o dinamismo do capitalismo o impressionam muito [...] O capitalismo não é nada se não estiver em movimento. Marx admira muito isso e não se cansa de evocar o dinamismo tranformador do capital. Por isso é tão estranho que seja caracterizado com tanta frequência como um pensador estático, que reduz o capitalismo a uma configuração estrutural. Não, o que Marx procura n'O capital é um aparato conceitual, uma estrutura profunda que explique como o movimento se desenvolve concretamente no interior de um modo de produção capitalista. Consquentemente, muitos de seus conceitos são formulados mais como relacões do que como princípios isolados; eles se referem a uma atividade transformadora." (Harvey, David, 2013:22; Marx, Karl, 2007:19).

Portanto, se o impulso original do modo de produção com conceito vinculado à apreensão de atividades transformadoras implica iluminar a circulação daquelos elementos que organizam as atividades econômicas de uma sociedade, assumo como válida a possibilidade de aplicá-lo para tornar inteligíveis as experiências de mistura e interseções que os povos Chachi e Negro aplicam em suas decisões diárias e políticas, distanciando-se de rótulos como "economia de subsistência", "economia extrativista" ou "economia social e solidária". Conceitos estos últimos que tomam por certo, precisamente aquelo que é o interesse deste estudo, isto é, revelar as nuances através das quais a circulação de valores econômicos está enlaçada à circulação das moralidades possíveis moralidades e as várias dinâmicas políticas.

Quando falo de um trânsito entre modos de produção e moralidades, não penso necessariamente na geração automática destas últimas a partir daquelos, mas sim nas interações entre as várias possibilidades de agência econômica presentes na vida cotidiana - seja através do aproveitamento dos recursos do meio ambiente, circulação salarial, mercado capitalista, economia ritual - e as justificativas, narrativas e esforços de fundamentar por parte dos atores para atuar as normas e valores que orientam suas escolhas e que tecem repertórios econômicos e narrativas das moralidades (Cioccari , Martha em Werneck e Cardoso de Oliveira, orgs., 2014).

Se, como propus aqui, as realidades da Floresta Noroeste equatoriana permitem observar as trajetórias dos diferentes modos de produção e os repertórios de das moralidades possíveis, é necessário enfatizar que os vários fluxos que veremos expostos ao longo deste trabalho recebem

e canalizam retornos das diversas influências do Estado, principalmente a partir da virada constitucional de 2008. É necessário, então, elucidar os debates conceituais que proponho como pertinentes para apreender o papel que as mudanças políticas de nível nacional tiveram e têm na constituição do tecido social dos povoados do Norte de Esmeraldas.

Neste sentido, deve-se enfatizar que os referentes mais poderosos da Política equatoriana en sua época Republicana[1] giraram historicamente em torno da construção de personalidades fortes, sobre as quais se fala tanto desde as fontes da propaganda como daquelas mais críticas, o que cria casi sempre um modelo dialógico de corte agonístico, no qual as categorias como *povo, corrupção, dinheiro,* etc., entram em um modelo de discussão binária de soma zero. Ou seja, sempre se procura um ganador ou um perdedor, numa luta em que o principal troféu é o poder e a imensa rede de recursos possuida pelo Estado, tanto na forma monetária quanto na forma de vários privilégios.

O fenómeno rotulado como presidencialismo e tão reconhecível nos países da América do Sul que constitui praticamente parte das características identitárias da política nessa região do mundo. Inúmeros trabalhos sociológicos, políticos e antropológicos têm se preocupado em criar dispositivos conceituais para entender esse fenômeno. Entre eles, os chamados estudos do populismo, tem sido um dos mais influentes e controversos no Equador, porque trabalha com um conceito baseado em premissas ambíguas, dentro das quais, *o povo* pode ser, por um lado, reivindicado em suas características positivas, como sendo o motor transformador da democratização na América Latina na incorporação simbólica e efetiva de setores excluídos do sistema político do ponto de vista político e econômico. Enquanto, por outro lado, é criticado que o populismo, em vez de um conceito útil, tenda a ter maior importância como instrumento de desqualificação das opções que desafiam o status quo, subtraindo uma capacidade explicativa suficiente (Freidenberg, 2006: 12; Sáenz de Tejada 2007: 316-317).

Meu interesse em trazer essa discussão, não é aprofundar um debate com o conceito de

[1] No Equador, a periodização histórica cataloga a época Republicana a partir de 1830, ano em que o Equador se estabelece como República Democrática e o venezuelano Juan José Flores é eleito o primeiro presidente constitucional, após a dissolução da Gran Colômbia. No capítulo II deste trabalho, a relação entre o regime democrático, a promulgação das constituições e a construção das figuras centrais do poder a partir de então é ilustrada mais extensivamente.

populismo em si, mas mencionar que, apesar de suas ambiguidades, a produção de estudos realizados em território equatoriano a este respeito, cobre uma quantidade significativa de trabalhos, cujas contribuições ao nível de dados etnográficos e compilações históricas são insumos até certo ponto canônicos para quem deseja imergir nos acontecimentos que bosquejam a influência daquelas personalidades de tendência caudilhista que tem ocupado a Presidência da República.

O que eu pude inferir de uma leitura crítica deste material à luz dos meus propósitos para esta pesquisa, é que as questões que passam por ele fazem referências recorrentes a reivindicações ligadas à honra e à vergonha do tipo estudado pelo campo de estudo das moralidades Mediterrâneas. A defesa da honra do Presidente e seus seguidores encarna a chave de uma pretensão heróica. No Equador, o Presidente incorpora não apenas as competências de um líder legitimamente eleito, mas também as características de uma figura patriarcal hipermasculinizada. Um protetor pronto, não só para debater, mas para lutar em um duelo pelo que considera os interesses da nação, personificados por ele mesmo e cuja legitimidade não pode ser questionada (Ayala Mora, Enrique, 2014; Peristiany, JG, 1966).

Como veremos neste trabalho, no Equador, o sustento dessas figuras no poder depende, por um lado, da ativação dos repertórios morais referentes à dinâmica da honra e da vergonha e, por outro, da legitimidade desses códigos através das Cartas Constitucionais. Embora o carisma e a encenação do poder sejam os elementos mais suscetíveis de serem analisados, a verdade é que de algum modo todos esses códigos acabam decantando em uma espécie de luta ritual para conquistar a possibilidade de mudar a Constituição, à maneira de quem imprime na escrita, não só a principal diretriz legal da nação, mas também de quem se apodera de uma força mágica que teria o poder de evocar e fazer desaparecer todos os males do antecessor, apenas deixando-a por escrito.

Embora seja verdade que esse fenômeno existe, o que me interessa elucidar dele são as possíveis interações entre personalidades fortes e as constantes mudanças das Cartas Constitucionais no Equador, tentando através dessa abordagem mostrar cómo os vínculos entre as moralidades arquetípicas da nação estão ancorados nos modelos econômicos cristalizados na Constituição. Para isso, preciso ter um quadro de análise que me permita mostrar como essas

personalidades interagem e as categorias que as tornam verificáveis e inteligíveis.

No mundo Chachi, as personalidades políticas contemporâneas configuram-se articulando a categoria nativa do *perfil Chachi* com os diversos repertórios de valores oriundos das areias movediças da política partidarista oficial, um ambiente hostil, caracterizado historicamente por acolher apenas nas suas fileiras, só aqueles que tem conseguido passar pela peneira de um velado sistema segregacionista de selo colonial e racista (Paz e Miño Cepeda, Juan, 1996).

Como mostro brevemente nesta parte introdutória, assumir um paradigma analítico de natureza reacional, implica levar em conta as rotas tomadas pelos interesses políticos dos atores sociais que, para o caso equatoriano, são atravessados pela presença de um movimento ind´giena bem organizado, mudanças constitucionais mais ou menos constantes e personalidades fortes nos mais altos cargos públicos, influenciando com suas ações as fibras mais capilares da gestão pública.

Por tudo isso, optei pela leitura conceitual e histórica que Weber faz sobre o poder, como uma ferramenta para interpretar a criatividade dos atores políticos associada ao exercício da autoridade e a configuração de características abertas de sentido orientadas para a ação política. Ao longo deste trabalho, proponho a flexibilidade heurística desta abordagem para o tratamento coerente das configurações burocráticas ocorrentes em nível nacional e levadas às comunidades Chachi e Afro-equatorianas, com a finalidade de administrá-las econômica e moralmente (Weber, Max, 2002, 2015).

Ao assumir essa perspectiva, desejo evitar não apenas a estagnação de categorias fechadas, mas também discutir, à luz do material etnográfico coletado, o papel que o dinheiro tem em sua forma de salário fixo e as estratégias aplicadas por novos funcionários Chachi e Negros na floresta do noroeste para lidar com as demandas governamentais mais amplas. O interesse de Weber na responsabilidade dos indivíduos permite-me abrir o diálogo entre as expectativas da comunidade e as características que moldam as personalidades políticas de relevância e que constituem o conteúdo dessas categorias significativas em diferentes contextos (Weber, Max, 2002:31).

Ao propor minha análise dessa maneira, pretendo mobilizar dinamicamente os dados que me mostram que processos estratégicos, como a criação de facções dentro dos movimentos indígenas e afro-equatorianos prévio ás eleições, resultam ser o processo e não necessariamente a motivação final das decisões que os líderes tomam. Da mesma forma, pretendo dar um curso relacional para a análise dos documentos de estado a partir dos quais se alimenta, estabelecendo não apenas seu conteúdo, mas também os contextos vivos do desempenho dos cargos que são gerados (Weber, Max, 2002: 25; Pacheco de Oliveira, João, 2015: 171 e segs.).

Vistos em primeira instância, parecem muitos fenômenos pra ser cobertos. Este sentimento surge do compromisso comum da maioria das investigações com problemas específicos. No caso deste trabalho, é o trânsito entre eventos significativos o que constitui o coração desta etnografia, cuja exposição de dados e construção teórica abrange a multisituacionalidade. Assim, os eixos teóricos de apoio - modos de produção, gramáticas das moralidades possíveis e poder- viram-se como as rodas de um veículo conceitual que me permite deslocarme entre os circuitos que os mundos Chachi, Negro e estadual vão percorrendo em seus próprios afanos e contextos.

O *self* e as gramáticas das moralidades possíveis

Um dos compromissos vitais desta pesquisa é abrir os canais da interpretação antropológica à importância que as comunidades chachi e afro-equatoriana do norte de Esmeraldas otorgam às relações com o self, como conteúdo da natureza exemplar entre os sujeitos da política local que detém autoridade. Para esses dois povos, grande parte de suas concepções de identidade materializaram-se nos atos econômicos que fomentan seus modelos de organização social, que por sua vez demandan para sua existência o movimento de grandes quantidades de energia ritual, tanto festiva quanto cotidiana.

No caso dos Chachi, por exemplo, vários elementos da Lei de seu mundo já foram catalogados no início do século XX, pelo antropólogo inglês SA Barret (1981 [1908]), que descreveu com meticulosidade e profundidade os elementos materiais e culturais que caracterizou os "índios Cayapas", nome genérico com o qual ele conheceu o grupo indígena que habitava o Norte de Esmeraldas e que permaneceu com essa denominação até a década de 1980, quando decidiram se tornar Nacionalidade Chachi.

O trabalho de Barret, inscrito nos cânones do funcionalismo estrutural inglês, produziu um catálogo muito completo de organização social, rituais, mecanismos de justiça, divisão sexual do trabalho, linguagem, habitação, transporte, artesanato, pintura corporal, pesca, caça e agricultura. Embora no momento em que Barret começou seu trabalho, os Negros já estavam assentados nesses territórios, os dados sobre as interações entre eles e os Chachi são mínimos. A principal justificativa seria o foco específico deste estudo, concentrado em um único grupo. No entanto, ao ler os dados referentes aos mitos de origem dos Chachi, bem como aqueles em torno de suas autoridades e leis, há evidências de interesse em manter a pureza do sangue como uma característica estruturante da existência substancial do *ser* desse grupo.

Embora seja verdade, não contamos com trabalhos da mesma abordagem acadêmica para fazer uma comparação com respeito aos assentamentos afrodescendentes no mesmo território e ao mesmo tempo que Barret visitou o Ea¡quador, sim contamos com investigações monográficas locais, materiais históricos produzidos a partir de alguns municípios e obras literárias de autores afro-equatorianos, considerados emblemáticos. Como o lugar de enunciação dessas vozes é o povo Negro, esses estritos limites impostos pelo lado Chachi começam a manifestar sua flexibilidade, permitindo vislumbrar interações veladas pelo segredo e que só podem ser reveladas graças à licença poética da literatura.

> "[...] Dois, três anos seriam aqueles que andassem na canoa de Cástulo Canchingre. Ele não lhe pagou nada, mas comprou roupas e deu-lhe comida de pessoas: de Limones a Tumaco, de Tumaco a Limones, contrabandeando aguardente para os colombianos e trazendo panos azuis, cheios de ondas sem malícia; ou dentro, através de braços marinhos cinzentos, separados das ilhas, sombreados por manguezais, carregados de histórias de animais e bons pesos, mais valiosos que o sucre equatoriano. Viajando às vezes para fora, costeando o mar zamba e bandidos [...]
>
> - Eles têm que estar apodrecendo nas masmorras da Colômbia.
> - Quem?
>
> - Os famosos pelacaras, filho. Nos dias de Obdulio Sánchez, Valverde e Caravalí, você não podia viajar para dentro, isto é, pelas trilhas, porque eles agrediam todas as canoas. Certa vez, eles mataram os cayapas para roubar o pó de ouro; o massacre foi tão grande que já existe um verso que conta; e havia tanto sangue, que nesse ponto a água ainda está vermelha.
>
> - E não há mais pelacaras?
>
> - Não acredito. Eles acabaram perto de Tumaco, nas maos dos guardas colombianos.
>
> - E por que eles se chamavam pelacaras?
>
> - Porque suas vítimas tiveram sua pele removida de seus rostos para que ninguém pudesse reconhecê-las.

- Que pessoas ruins! "(Ortiz, Adalberto, 2004: 90-91)

Os elementos que aparecem na etnografia de Barret descritos como fatores diacríticos dos "índios Cayapas" ganham vida em histórias e romances, pois fazem parte de escolhas, decisões e dones que moldam diferentes rotas de troca. Se no texto etnográfico os Cayapas são descritos como possuidores de uma estrutura que os enraíza, os Negros estão ligados ao vasto terreno e às águas que vão de Limones e chegam a Tumaco na Colômbia e de lá para as diferentes rotas históricas do tránsito escravista através das quais chegaram a esta parte da América.

Como tento especificar nos parágrafos anteriores e como faó ao longo deste estudo, existem gramáticas por trás das narrativas etnográficas dos Chachi e dos Negros que podem ser seguidas como rotas analíticas das moralidades possíveis desses dois grupos. Ao falar de possível, refiro-me à existência verificável de relações, produtos de trabalho, trocas, rituais, entre outros fatos ligados à configuração de valores moralmente relevantes, contextualizados nas categorias que, sendo específicas para cada grupo, dão coerência e consistência à autoavaliação dos indivíduos, nuance chave para a transformação dos sujeitos em sujeitos da política.

Dentro deste trabalho, a relação do indivíduo consigo mesmo - o self - refere-se ao material psíquico e simbólico que permite a autorreflexão. Por sua vez, esse material está em contato com os sujeitos dos universos rituais, cujo valor político intrínseco está ligado ao sentido de "dever" como o valor mais alto de uma pessoa, de um ser social. É assim que as eticidades étnicas manifestam o caráter produtivo da moralidade, entendido como um elemento ambíguo, que desempenha um papel preponderante nas decisões prenhes do poder político e cujos cursos nem sempre jogam em prol da estabilidade desse ou daquele sistema (Schuch, Patrice, em Werneck & Cardoso de Oliveira, Org., 2014: 98.99).

Ao apreciar a relevância que os indivíduos Chachi e Afro-equatorianos atribuem aos elementos arquetípicos de seu ambiente, é possível compreender mais coerentemente os interesses profundos que o território desempenha como a principal referência da politização do mesmos nos diferentes níveis em que se articula com os interesses locais e estaduais. Considerar as circunstâncias em que os interesses individuais das autoridades Chachi e / ou Negras se sobrepõem às disposições comunitárias, causando uma ruptura nas moralidades possíveis, permite-me fazer inteligível a ambiguidade moral como um ato político complexo, no qual a responsabilidade dos indivíduos ainda têm um papel preponderante dentro das políticas

territoriais locais e uma influência difícil de menosprezar mesmo nos contextos estatais mais recalcitrantes.

Ao analisar etnograficamente os diversos cenários das gramáticas das moralidades possíveis no contexto interétnico desta pesquisa, arrisco assumir as consequências de um campo teórico e metodológico ainda em exploração. Só o faço depois de vários anos de imersão no cotidiano das pessoas do Cayapas, tempo em que o argumento de Luis Cardoso de Oliveira de que, o simbólico traz consigo o caráter absolutamente indissociável das dimensões empíricas e filosóficas da antropologia, assim como a relação de interioridade entre dados e conceito na interpretação antropológica, me traz ressonâncias coerentes com meu propósito analítico comprometido com o pensamento relacional e com a utilidade da antropologia para construir eixos críticos válidos diante das políticas estatais alocrônicas, que tentam reduzir o interesse e a complexidade dos grupos humanos etnica e éticamente situados (Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, 2014: 45, Fabian, Johannes, 2013: 61).

Nesse sentido, as interações entre a construção do *self* e os arquétipos coletivamente válidos para cada grupo, trazem consigo a problemática sobre as categorias nativas, que neste trabalho se revelam como eixo de constituição dos sujeitos da política local e das gramáticas morais colocadas em jogo. Ao trazer essas categorias e observá-las em plena ação no contexto das relações inter-étnicas e com o Estado, busco evitar lugares comuns ou unívocos, valorizando a posição que opta pela criação de espaços interpretativos de intersecção (Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, 2014: 45).

Neste trabalho, proponho a interseccionalidade na análise das gramáticas das moralidadess, como uma opção válida para abarcar diferentes posições interpretativas sobre o eu que os indivíduos adotam em função também das variáveis de gênero, problemática difícil de abordar a partir de opções binaristas, tendo em vista a plasticidade que emerge das interações de homens e mulheres como sujeitos da política. As diversas porosidades que entram em jogo enquanto se configuram consensos e conflitos, são tratadas neste estudo respeitando o ponto de vista daqueles que enriquecem suas experiências com conteúdos como justiça, sonhos e esperanças, na forma de competências plausíveis para serem traduzidas politicamente em as arenas da gestão pública (Boltanski, Luc, 2000).

Desta forma, procuro vincular a relevância das relações entre o self individual e o self comunitário, às decisões socioeconômicas e políticas enquadradas nos modos de produção,

tornando proveitosa a possibilidade analítica dessas vinculações, como uma ponte para a historicidade que os povos Chachi e Negro oferecem para problemas de interesse público, como a gestão do meio ambiente, a existência de modelos econômicos antagônicos e a influência que as transformações dos indivíduos exemplares exerce sobre as coletividades que representam.

Etnicidades multivocais e multisituadas

Dando continuidade à proposta central deste trabalho, agora me interessa explicar a maneira em que proponho enfocas as interações entre as populações Chachi e os povos Negros, no contexto da etnicidade, elemento que nesses territórios tem uma ressonância pragmática e política de grande importância para a mobilização de organizações locais. Nesse sentido, reforço a proposta de que a Antropologia como canal interpretativo, é uma ciência eminentemente relacional. Que mesmo em sua versão mais étnicista, não pode ignorar a complexidade inerente de suas temáticas de estudo, a maioria das quais mostram que não há fatos sociais totais que respondam por si mesmos e de maneira absoluta às preocupações levantadas como problemas de pesquisa, sendo que esses mesmos problemas são, desde sua origem, pensados para colocar elementos em relação, em interação.

Desse ponto de vista, podemos sugerir uma leitura da teoria antropológica que nos permita enfocar o qué é aquelo que relaciona e por qué, descobrindo assim canais complementares para a interpretação das diversas formas de pensar acontecendo em tempos históricos similares (Simmel, 1958; Fabian, 1983). Neste ponto, é necessário explicar que minhas primeiras tentativas de entender as interações dos povos Chachi e Negros del Norte de Esmeraldas adotaram um corte comparativo, baseado em um paradigma de padrão simétrico, que contrastava cada grupo étnico como construtor legítimo de suas próprias fronteiras, para então buscar referências comuns, capazes de ultrapassar esses limites. O resultado, embora modesto em seu escopo, permitiu outrossim tornar visível a maneira pela qual, por meio das relações com o meio ambiente e a natureza, o surgimento de novos sujeitos políticos era possível, no contexto das relações interétnicas (Yépez Montúfar, 2011).

Ao comparar o trânsito metafórico dos seres da natureza, desde seres não-humanos até chegar a ser sujeitos envolvidos na organização social e na tomada de decisões de cada grupo, consegui reconhecer referentes simbólicos comuns, que quando - como Latour propõe – quebram a análise binário do significante / significado, permitiram-me encontrar espaços de interseção e

possibilidades criadas pelos Chachi e as pessoas Negras para habitar a montanha, a floresta e as aldeias de modo que os conflitos inerentes às suas diferenças fossem resolvidos pela mobilização dos fios de um "Diplomacia da floresta", capaz de dar existência a um enclave, bem sucedido em quanto a sua pluralidade e atuação política (Ibid).

Mesmo assim, embora essa leitura tenha permitido dar coerência a dois densos blocos de informação que até agora não tinham sido conectados desde um ponto de vista etnográfico e antropológico, não foi possível correlacionar esses enredos simbólicos com sua contemporaneidade. De algum modo, a proposta latouriana de romper a linearidade de tempo para provocar a circulação de referentes metafóricos me levou a confundir os laços históricos que as histórias de vida e convivência de comunidade evidenciaram. Principalmente quando tive de associá-los a dois elementos chaves e polêmicos: de um lado, as instituições estatais estabelecidas nas Tenências Políticas e Conselhos Paroquiais e, de outro, a criação de uma racialização complexa, cujos efeitos discursivos e pragmáticos se baseavam em decisões organizacionais mais econômicas que figurativas.

Como Anne-Marie Losonczy percebe em seu trabalho sobre o grupo Emberá e os afro-colombianos do Chocó,

> "O contexto antropológico e político de uma perspectiva de pesquisa interétnica sofreu mudanças notáveis desde o final da década de 1980. A mobilização política e a mudança legislativa no status dessas populações possibilitaram novas condições de acesso à terra e aos recursos, e despertaram uma reconstrução identitária, atrás da qual reside uma nova bipolaridade cujos referentes são Nação versus comunidades étnicas "(Losonczy, 1997: 15).

O surgimento de um novo mapa étnico e político no Equador responde de maneira semelhante ao que essa autora mostra para o caso colombiano. Como naquele país, os contextos legal, institucional e constitucional revelaram a existência de alianças, ressignificações organizacionais, recomposições territoriais e novas formas de incorporar elementos da modernidade. Apostando numa análise da perspectiva interétnica, baseada na relação de aspectos mais sistêmicos associados à saúde, religiosidade, práticas xamânicas e representações identitárias, Losonczy supera o comparativismo de elementos específicos e propõe uma etnografia voltada para as categorias advindas do trabalho de campo. e para a construção histórica delas (Losonczy, 1997).

O modelo analítico dessa autora situa os rituais de cura como o elo mais forte estabelecido entre os dois povos, afirmando que a alteridade é a pedra angular das redes terapêuticas, cuja eficácia se baseia justamente na incorporação de diferentes saberes, sem que isso suponha deixar por fora a influência da medicina ocidental nessa mesma rede de práticas. No contexto do meu próprio trabalho, a gramática das complementaridades complexas expostas pela Losonczy, foi um exemplo-chave para a releitura dessas categorias, que, além de nativas, revelam-se significativas para a canalização de elos de natureza variada. Dar importância ao que as comunidades Chachi e Negras consideram no âmbito de suas possibilidades de relacionamento, me levou a gerar uma proposta que, de fato, conceda relevância, não só às vozes das pessoas na forma de dados, mas também a como elas pensam de si mesmas, como relatam a história de sua comunidade e a história da nação.

Desta forma, nas vozes das pessoas do Cayapas que alimentam este trabalho, bem como em outros materiais analisados, constata-se que as principais preocupações, sonhos, esperanças, raciocínios que alimentam as práticas organizacionais do cotidiano e da política no enclave interétnico Chachi / Negro del Norte de Esmeraldas, provêm de diversas experiências e lugares, bem como de influências situadas a distâncias dissimilares, promovendo o constante esforço dessas pessoas em construir interpretações válidas para seus próprios interesses e historicidade.

Este eixo de análise mantém importantes convergências com a proposta de "valorização dos estereótipos étnicos" trabalhada pelo situacionalistmo representado por Paden, Mitchell, Lyman e Douglas, Moerman, Nagata e Okamura, durante as décadas de 1970 e 1980 (Poutignant & Streiff-Fenart, 1997) bem como o trabalho etnológico da Antropologia da Política Indigenista Brasileira desenvolvido por João Pacheco de Oliveira Filho nos anos 80 e nas primeiras décadas do século XXI (1998, 2003, 2011).

Ao assumir que a etnicidade não é uma etiqueta classificatória discreta que possa ser colocada sobre as características deste ou daquele grupo, Moerman (1992) sugere que é na realização de interações sociais contextualizadas, que as pessoas, agindo em sua qualidade de sujeitos, posicionam essas características, cujo aprimoramento estratégico afiança o sentido e realidade da etnicidade.

Sem deixar de lado a plasticidade de elementos como a territorialidade, a produção mítica-ritual e a construção de referentes reivindicados pelos povos indígenas do Brasil como de grande importância para o desenvolvimento de sua identidade, Oliveira Filho (1998) coloca o Estado - seus funcionários e instituições - como um dos eixos fundamentais para a compreensão da produção de sujeitos políticos, potencializando a força da experiência etnográfica para nos posicionar perante de soluções e situações que podem não ter qualquer compromisso com o convencional (Pacheco de Oliveira, João, 1998: 158).

Devido ao fato de que os materiais a partir dos quais esta pesquisa é alimentada foram coletados através de várias viagens de campo, de 2007 a 2015, a pluralidade de vozes das quais ela é composta tem sido inevitável. Quando falo aqui de uma etnicidade multivocal, refiro-me ao compromisso com o tecido social e à tentativa de dar relevância, não tanto a indivíduos exemplares em si mesmos, mas ao processo social que lhes dá esse tipo de representação. Assumindo como conteúdo dessa representatividade, a multiplicidade evocada pela coletividade, me alinho à posição de quem exerce a profissão da Antropologia, como um esforço comprometido com o ponto de vista do outro, ao mesmo tempo em que dá importância ao relação entre cultura e política a partir dos próprios padrões de formas político-organizacionais, tornando-os um campo válido para a reflexão do pensamento antropológico (Pacheco de Oliveira, João, 2015: 19).

Ao abraçar essa perspectiva, propus a aplicação da compreensão criativa aos processos de avaliação estabelecidos no enclave plurinacional Chachi / Negro del Río Cayapas, entendendo por avaliação a adjudicação de características qualitativas e quantitativas de significância relevante, tanto para a construção de cada indivíduo como das gramáticas de alteridade que constituem sua relação com diversas coletividades. Desta forma, busco explicar as articulações que conectam e alimentam as experiências do mundo Chachi / Negro com os outros ambientes que afetam sua contemporaneidade e que estão além de seus universos territoriais, seja na forma de instituições, tradições, eventos rituais, procedimentos administrativos, emprego ou vida pública. Busco, assim, dar relevância à configuração complexa da criação de valores e sua constante transição entre modos de produção socioeconômica e as narrativas vivas que alimentam escolhas moralmente significativas para aqueles que as adotam.

O LUGAR E O TRABALHO DE CAMPO

Generalidades sobre o Norte de Esmeraldas

De acordo com o último Censo Nacional da População, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística e Censos (INEC) durante o ano de 2010, a população do Equador era de 14'483.499 habitantes, dos quais 7% descreviam-se como indígenas e 7,2% como afro-equatoriano ou negro. A província equatoriana de Esmeraldas tem a maior concentração demográfica no país de pessoas pertencentes ao povo negro, com relação a outros grupos étnicos. Dos seus 543.092 habitantes, 123.076 são afro-equatorianos (23,04%) e 15.022 indígenas (2,81%) (INEC, 2010).

Por sua vez, 2,81% das pessoas que se identificam como indígenas pertencem a diferentes grupos étnicos. Em Esmeraldas, a nacionalidade Chachi tem uma representação de 62,30% dos povos indígenas que habitam a província, seguidos dos Awá (9,45%) e da Epera (3,22%) (INEC, 2010).

No nível territorial, a República do Equador tem uma área de 256.370,00 km2. A província de Esmeraldas ocupa 16.132,23 Km2, distribuídos em oito cantões:

Quadro Nro. 1

CANTONES DA PROVÍNCIA DE ESMERALDAS	
CANTÓN	**ÁREA EN Kms2**
Esmeraldas	1.350
Eloy Alfaro	4.272
Muisne	1.243
Quinidé	3.875
San Lorenzo	3.050
Atacames	508
Río Verde	1.507
La Concordia	323
Fuente: INEC, Censo 2010	
Elaborado por: autora	

Mapa Nro. 1

MAPA DE LAS COMUNIDADES DEL NORTE DE ESMERALDAS

CANTÓN ELOY ALFARO

Fuente: Proyecto ECODESS

A área de influência desta pesquisa estabeleceou-se principalmente no Cantón Eloy Alfaro, subidvidido por sua vez em 15 paróquias: Anchayacu, Atahualpa (Camarones), Borbón, Colón Eloy del María, La Tola, Luis Vargas Torres (Praia de Oro) Maldonado , Pampanal de Bolívar, São Francisco de Onzole, São José de Cayapas, Santo Domingo de Onzole, Selva Alegre, Telembí, Timbiré. A maioria das campanhas de campo que são levadas em conta neste trabalho foram localizadas no rio Cayapas, dando destaque à comunidade afro-equatoriana de Telembí e à comunidade Chachi de Zapallo Grande, onde as bases de fornecimento de logística e transporte foram sentadas.

A área marcada no Mapa Nro. 1 está localizada no Chocó Biogeográfico, que é o nome pelo qual ambientalistas, geógrafos e, acima de tudo, biólogos, chamam o território que se estende desde o Darién panamenho, até o Norte do Ecuador. Esse zoneamento abraça as terras baixas caracterizadas por uma alta pluviosidade que varia de 500 mm3 a mais de 10000 mm3 por ano (Rodríguez, 2002).

O Chocó Biogeográfico está identificado dentro da lista dos 25 hot spots [2]mais importantes da Terra. Precisamente nessa área de imensa riqueza ecológica está localizada a província de Esmeraldas, no noroeste do Equador, entre as coordenadas de longitude: 78,28 ° e 80,5 ° e latitude: 01,27 ° (N) e 00,01 ° (S). A província limita ao oeste com o Oceano Pacífico, ao norte com o departamento de Nariño na Colômbia, ao oeste e ao sul com as províncias de Carchi, Imbabura, Pichincha e Manabí (Minda, Pablo, 2013: 19a ss).

Esmeraldas compartilha as condições climáticas do Chocó, caracterizado por ter zonas úmidas, com uma pluviosidade que oscila entre 800mm3 e 1200mm3; muito úmidas mas quais a pluviosidade annual é de até 2000mm3 e finalmente áreas super úmidas onde a precipitação anual atinge e pode até exceder 5500mm3 (Ibid). O cantão Eloy Alfaro, dentro do qual se localizam a paróquia afro-equatoriana de Telembí e o Centro Chachi de Zapallo Grande, estão precisamente dentro da zona superúmida, compartilhando temperaturas que vão de 25 ° C e que podem chegar a 28 ° ou mais, na época de verão.

[2] Ponto quente. Um dos 25 pontos do planeta que não congelou durante as glaciações e que, portanto, conserva espécies com informações biológicas e genéticas únicas para a compreensão da história da Terra.

O Chocó Biogeográfico ecuatoriano está catalogado como uma das dez unidades mais diversas do Neotrópico, por isso forma uma microrregião em si, caracterizada por abrigar tanto a vida da floresta úmida tropical quanto a floresta tropical muito úmida. Estima-se que nessa área o número total de espécies da flora alcance cerca de 6.300 (aproximadamente 25% da flora do país), das quais 1.260 são provavelmente endêmicas.

Da mesma forma, das 1.500 espécies de aves registradas no país, 650 habitariam a microrregião. Outra das riquezas evidentes da zona norte de Esmeraldas é o seu território arborizado, rico em madeiras de excelente qualidade, tais como o sande, guayacán, mogno, cedro, guadaripo, balsa, amarelo, damagua e outras espécies da floresta primária, que atualmente está sob pressão devido a um fenômeno de desmatamento agudo (Minda, Pablo, 2013: 19 y ss).

Deve-se mencionar que, em contraste com esta situação generalizada, uma boa parte da área de influência desta floresta está dentro da Reserva Cotacachi- Cayapas, localizada nas províncias de Imbabura e Esmeraldas. Possui uma área de 204.420 ha e uma altitude entre 300 e 4.939 metros. A vegetação corresponde principalmente à floresta tropical úmida. Na floresta ainda existem várias espécies de árvores que já desapareceram em outras áreas do noroeste do Equador, como mogno, guayacán e sande. A preservação da floresta faz com que a grande riqueza biológica da área também seja protegida (Bustos Lozano, 2001).

Embora o restante do território correspondente ao Chocó Biogeográfico não esteja protegido sob a figura de uma reserva e apesar dos riscos que a prática do desmatamento traz, a influência das bacias hidrográficas na área de estudo continua sendo importante, tanto para a conformação da paisagem ecológica, como para o desenvolvimento da diversidade humana que habita esses lugares.

As bacias que alimentam os regimes pluviais da floresta tropical úmida do norte esmeraldenho incluem a rede do rio Santiago-Cayapas e a bacia superior do rio Esmeraldas. A alta precipitação pluviométrica, que varia de 3.000 a 5.000 mm3, é relativamente bem distribuída ao longo do ano, embora suas vazões não sejam bem conhecidas pelos hidrologistas, devido ao número insuficiente de estações hidrométricas existentes. Os leitos dos rios são bem marcados em sua parte alta e oeste; à medida que descem, tornam-se sinuosos, no meio de uma vegetação que se torna muito densa (León, 2001). É nesse contexto geral que as diferentes campanhas de campo que alimentam esta pesquisa foram aplicadas, o que será explicado a seguir.

Trajetórias metodológicas

Período 2007 a 2010

Reconhecimentos mútuos e construção da confiança

Meus primeiros contatos com as comunidades Negras e Chachi na província de Esmeraldas começaram em 2007 no âmbito do projeto de formação de lideranças, promovido pelo Instituto Martin Luther King e pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO). Minha participação como professora-facilitadora abriu o caminho para eu conhecer várias comunidades do sistema fluvial do Norte de Esmeraldas, entre elas a de Playa de Oro e Timbiré, localizadas no rio Santiago. Essas primeiras abordagens permitiram que eu também contatasse os indígenas Chachi, que no curso de formação mencionado, compartilharam salas de aula e critérios com os seus pares de ascendência africana.

A partir dessa experiência, ficou claro para mim que as concepções identitárias voltadas para a construção dos mundos próprios, tanto dos indígenas Chachi quanto do grupo afro-descendente, tinham reivindicações territoriais, econômicas e políticas enraizadas em séculos de história como um eixo transversal. Através de minhas primeiras pesquisas bibliográficas, também verifiquei que as obras dedicadas ao grupo Chachi e ao grupo Negro se concentravam apenas em uma das duas, sugerindo que a fronteira étnica entre os dois grupos era quase intransponível. Com o apoio destes primeiros relatos, decidi entrar nas comunidades de Telembí e Zapallo Grande, no rio Cayapas, com a intenção de explorar as possibilidades de fazer trabalho de campo no contexto da minha pesquisa de mestrado.

Segundo informei em ambos povoados, meu principal interesse foi explorar as relações entre o grupo indígena Chachi - predominante em Zapallo Grande - e o povo negro de Telembí, mencionado em várias bibliografias como um lugar emblemático pela conservação dos rituais afro-descendentes. Aplicar-me no exercício da coleta de dados por meio do convívio implicaba de algum modo, estar em ambos os mundos e ganhar a confiança suficiente para aliviar as suspeitas, uma vez que até então outros antropólogos e sociólogos que haviam visitado esses lugares, tinham feito seu trabalho comprometendo-se só com um ou com outro grupo.

Graças à abertura dos líderes locais de ambas as comunidades, consegui traçar uma rota logística adequada que me permitiu visitar as duas aldeias, localizadas a uma volta do río de

distância, ou seja, cerca de 15 minutos de canoa. Ao mesmo tempo, obtive uma recomendação de trabalho para fazer parte do projeto multidisciplinar ECODESS (Ecologia, Desenvolvimento, Saúde e Sociedade), promovido pela área de microbiologia da Universidade San Francisco de Quito e um de cujos objetivos foi investigar os possíveis vínculos entre os quadros sintomáticos de doenças diarreicas e os chamados males tradicionais, como o mau olhado, o horror seco, o medo da água e o colerin.

Esta investigação incluiu 21 povoados afrodescendentes localizados entre os rios Santiago, Onzole e Cayapas e não levaram em conta o povo Chachi. No entanto, minha participação neste projeto como antropóloga de campo me permitiu financiar meus próprios estudos em paralelo, além de me ligar ao grupo de promotores e promotoras da rede de saúde comunitária que trabalha em coordenação com a área médica de Borbón, vinculada ao Ministério de Saúde Pública do Equador.

Foi assim que consegui fazer visitas contínuas a Telembí e Zapallo Grande por um período de 18 meses, durante os quais 22 dias de cada mês foram aproveitados para a aplicação de observação participante e convívio nas comunidades, aplicação de entrevistas, visitas a fazendas, acompanhamento de assembléias e participação no universo ritual ligado ao ciclo da vida e ao calendário festivo de ambos os grupos. Os restantes 8 dias eu os usei na cidade de Quito para sistematizar informações e me reabastecer logisticamente.

Como mencionei antes, um dos principais obstáculos que tive de enfrentar foi a confiança e, concomitantemente, a língua. Apesar dos conflitos, pressões e transformações da vida moderna, a nacionalidade Chachi mantém a língua Cha'palaachi como língua *própria* , apesar de conhecer bem o espanhol, considerado o idioma oficial do Estado. Embora seja verdade que o bilingüismo Chachi me ajudou nesta primeira fase de contato com suas realidades, também é verdade que o uso estratégico que eles dão aos cha'palaachi para falar sobre tudo que eles consideram importante, acabou por ser um obstáculo.

Como eles sabiam que eu também estaria trabalhando com os *hispanos* - que é um dos nomes que eles usam para se referir ás pessoas Negras - e já que eu também falo espanhol, senti muito nervosismo e muita ansiedade no começo quando percebi a magnitude da tarefa que me propus realizar. Era certo que iriam usar sua língua para encobrir informações importantes ou

que consideravam que deveriam evitar ouvidos indiscretos e possíveis comentários impróprios proferidos principalmente por seus vizinhos Negros.

Embora eu tivesse planejado uma longa estada nessas aldeias, sabia que não teria tempo suficiente para dominar o cha'palaachi e que, mesmo quando o fizesse, as dúvidas e reservas manifestadas aos Negros e seus costumes iam de qualquer maneira afetar essa profunda confiança que os antropólogos sempre aspiram. Tive então de me livrar não das minhas expectativas sobre a profundidade do meu trabalho, mas dos modelos preconcebidos que eu mesmo carregava e que pressupunham um compromisso quase idílico com o grupo do qual o antropólogo as vezes ser quase *parte dele.*

Influenciada por aquelas longas listas de pessoas que eram gratas pela colaboração nas primeiras páginas de teses e etnografias, bem como pelas promessas de compromissos políticos e pessoais entre pesquisadores e colonos que eu estava conhecendo, minha sensação de inquietação tornou se imensa. No meu caso, não só que o idílio foi apresentado como distante, mas também apareceu uma dificuldade real: onde ficar e com quem? Se eu decidisse ficar na casa de uma família Chachi primeiro e de uma família Negra mais tarde, até que ponto essas estadias afetariam o equilíbrio e as relações entre essas famílias e suas comunidades? Embora naquela época eu tivesse apenas informações incipientes sobre o assunto, a verdade é que minhas intenções de conhecer as *relações* entre os dois grupos tornaram clara uma das primeiras características daquelas: eram tensas e a paz que respirada nessos povoados, dependia em grande medida de delicadas estratégias de equilíbrio e solidariedade, das quais eu estaria aprendendo com o passar do tempo.

A solução inicial era me assumir como o que eu realmente era: uma parte não integrada a nenhuma das duas comunidades, cujo lugar era aquele não-lugar que chamamos de fronteira. É assim que me coloquei às ordens das autoridades comunitárias, que, no caso de Zapallo Grande, decidiram que a melhor maneira de realizar meus objetivos era ter meu próprio espaço e permanecer na casa comunal. Em Telembí, a melhor decisão foi ficar sob a proteção da promotora de saúde, que também era meu colega de trabalho na ECODESS.

Durante os primeiros cinco meses de minha permanência nas comunidades, sob essa modalidade, gradualmente criei laços de confiança. Minhas entrevistas, que em princípio mal

podiam tocar em questões macro referentes a opiniões gerais sobre o que os Chachi pensavam dos Negros e vice-versa, estavam tomando forma e consistência. Para o sexto mês de meu trabalho, consegui ficar na casa da família Añapa, em Zapallo Grande, enquanto em Telembí pude ampliar meus laços com os Caicedo, uma família cujos membros mantêm a arte antiga de construir e interpretar a marimba, bombos e cununos, instrumentos que são a espinha dorsal da ritualidade do povo Negro nesta parte do mundo.

Uma vez consolidadas essas novas alianças, consegui dar um ritmo melhor à coleta de informações e voltar a contextualizar minha convivência entre os Chachi e os Negros, que vieram a me aceitar como uma espécie de figura nômade; como alguém que tece caminhos entre um e outro sem que isso coloque em risco seus próprios projetos de vida ou objetivos políticos. Aprofundar minhas relações de convivência também contribuiu para melhorar minha qualidade de vida do ponto de vista emocional e do aprendizado pessoal. Deixar para trás os primeiros meses de solidão em que permaneci na Casa Comunitária foi um alívio real.

Embora seja verdade que o escolho do domínio do cha'palaachi não foi superado completamente, obtive sim, intérpretes confiáveis que me ajudaram a traduzir áudios de reuniões que eram realizadas inteiramente na língua Chachi, bem como o acesso a um vocabulário de comunicação básica, o suficiente para saudar, agradecer e mostrar o meu respeito e consideração pelo grande valor atribuído por este povo à preservação da sua língua. O fruto deste período de pesquisa foi registrado em minha tese de mestrado

Período de 2011 a 2012

Etnografia e estatística comparativa

A fase de pesquisa que vai de agosto de 2011 a novembro de 2012 foi implementada nas comunidades afro - equatorianas de Chispero, Telembí e Camarones e nos centros Chachi de Zapallo Grande, Santa María e El Encanto. Adotou o formato de um censo, para o qual era necessário trabalho prévio tanto no nível das comunidades participantes quanto na preparação metodológica dos questionários. Sendo um estudo que exigiu o consentimento de todas as famílias participantes, as reuniões de informação e estruturação do formulário de pesquisa / entrevista a ser aplicado surgiram de um total de seis assembléias realizadas entre os meses de fevereiro a maio de 2011. A preparação e a organização daquelas ativaram consensos entre os

vários níveis de liderança comunitária, entre os quais já foram observados vários sinais de diferença e conflito interno causados pela nova divisão territorial local denominada Governos Autônomos Descentralizados.

Ao contrário das coletas de dados apenas para fins estatísticos, o Censo Socio-político e Ancestral de Saberes Ancestrais de 2012 (CSSA 2012) trabalhou com memória e tradição oral como eixos transversais de sustentação. Este foi porque aqueles que protegiam a informação de cada um dos itens propostos, eram as pessoas mais velhas, geralmente avós. No caso das pessoas Negras, isso transformou as visitas do censo em oportunidades de conversação e escuta paciente de lembranças, recordações e expectativas sobre as novas gerações. Quando se tratava de questões específicas e mais atuais, as avós eram responsáveis por telefonar para filhas, sobrinhos ou parentes que pudessem responder às preocupações levantadas. O mesmo aconteceu nas comunidades Chachi, onde os idosos também guardavam as memórias da casa e da família.

A base de dados quantitativa e qualitativa que emergiu deste tipo de estudo foi concebida para ser usada em diferentes horizontes, sendo os mais urgentes aqueles referidos ao nível educacional e apoio às autoridades dos GADs paroquiais, que a partir do ano de 2009 podem aceder aos fundos do Estado através da gestão de várias plataformas técnicas em que são solicitados dados estatísticos, económicos e de planejamento, totalmente sem relação até aquele momento à dinâmica sociopolítica das paróquias e suas comunidades.

Período de 2013 a 2015

Etnografia das instituições estatais

Se os partidos políticos aparecem como a parte visível que legitima a participação dos cidadãos no jogo do acesso ao poder na democracia, a gestão pública constitui, em vez disso, um campo no qual as múltiplas nuances da opacidade parecem ocorrer. Aplicar uma lente etnográfica ao cotidiano dos funcionários públicos, bem como aos processos de produção de documentos e decisões relevantes, era uma tarefa que, no meu caso, não teria sido possível sem minhas próprias experiências como funcionária pública. Durante 2010 e parte de 2011 tive a oportunidade de fazer parte de dois departamentos do Ministério da Justiça e Direitos Humanos ligados à pesquisa de dados para o Estado. No primeiro, fui encarregada de realizar uma etnografia exaustiva nos 35 Centros de Reabilitação Social que fazem parte do sistema prisional equatoriano e no segundo fui encarregada da geração dos fundamentos conceituais e do acompanhamento social das pessoas a quem o Equador lhe devia reparações econômicas e

integrais (leia-se *morais*) depois de sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)[3].

A experiência adquirida durante esses meses permitiu-me conhecer as linguagens relacionadas ao planejamento estatal e as múltiplas complexidades do exercício do poder entre expedientes. Entre muitas das novas capacidades que adquiri, estava o entendimento de que os documentos estatais, por mais insignificantes que possam parecer, são na verdade parte de um sistema capilar através do qual circula o material real com o qual as decisões são tomadas dentro do Estado. Uma carta, um memorando, um relatório, embora seja verdade que não têm a aura magna dos grandes Decretos e Acordos, contêm, em vez disso, as microhistórias do orçamento geral do Estado e constituem a matéria substancial de um exercício burocrático que longe de ser mecânico, torna-se bastante heurístico. Em outras palavras, sendo trabalhadores que lidam cotidianamente com certas cotas de poder, os documentos produzidos pelos funcionários não respondem à aplicação irrestrita de uma norma, mas sim à interpretação ou interpretação das mesmas, em um exercício que combina dois extremos que parecem inconciliáveis: o mero uso discricionário do poder e a ética deontológica que - pelo menos supostamente - governam o exercício de suas funções.

Depois de vislumbrar essa realidade, as mudanças que estavam acontecendo nos antigos Conselhos Paroquiais - transformados a partir de 2008 nos Governos Autônomos Paroquiais Descentralizados - deixaram-me perplexa. Como seria a produção dos documentos de planejamento exigidos pelo Estado para o desenvolvimento dos GADs integrada às formas de experiência política e às realidades infraestruturais das comunidades da floresta noroeste do Ecuador? e acima de tudo, de que maneira as decisões dos líderes das organizações indígenas e afrodescendentes seriam direcionadas depois de incorporadas aos novos marcos processuais da gestão pública? Durante décadas, uma das demandas recorrentes dos líderes comunitários, reconhecidos através das diretivas dos Conselhos Paroquiais, foi a falta de recursos financeiros e os sacrifícios que seu trabalho acarretava quando eles não tinham orçamentos para obras ou remuneração que lhes permitissem se dedicar com mais zelo para suas tarefas. Agora essos

[3] Em ambos os casos, foram produzidos relatórios com qualidade de publicação que podem ser consultados no ararquivo e na biblioteca do Ministério da Justiça e Direitos Humanos do Equador. Esses relatórios e acompanhamentos eram a base do documentário *"O Direito à Memória"*, produzido pelo MJDH, no contexto da aplicação das reparações morais e desculpas públicoas Equador pesquisa.

escolhos deixariam de existir ou, pelo menos, seriam atenuados após a injeção de recursos estatais nesses novos distritos territoriais. O que mudaria a presença de dinheiro circulante em economias baseadas nas relações mais diretas com a natureza e, acima de tudo, o que mudaria no cotidiano daqueles que agora teriam acesso privilegiado a salário fixo e mobilização?

Essas preocupações, somadas às leituras econômicas, simbólicas e de organização social feitas nos últimos anos, motivaram minha abertura para um novo foco de análise, no qual a vinculação dos modos de produção socioeconômicos com a criação de moralidades tomou relevância. Tomando como foco esta ligação, preparei três campanhas de campo, com o objetivo de integrar a etnografia aplicada às instituições do Estado em meu estudo. Dois delas foram de três meses cada uma nos anos de 2014 e 2015, respectivamente, e uma a mais de sete meses durante o primeiro e o segundo semestres de 2016. Durante esse período fiz uma revisão e releitura dos documentos produzidos para a gestão pública nos novos GADs das Paróquias de Telembí e Atahualpa / Camarones, bem como aprofundei os esforços que os ligam às Prefeituras e à Prefeitura. Avaliando a experiência adquirida no serviço público, concentrei meus esforços na compilação de documentos de planejamento e na forma como são produzidos nos locais de minha pesquisa, além de complementar essas leituras com acompanhamentos de procedimentos e acompanhamentos do trabalho dos elos de autoridades que têm influência direta em Telembí e Atahualpa / Camarones. Ou seja, o Gabinete dos Prefeitos de Limones, a Alcaldía de Esmeraldas, a Prefeitura de Esmeraldas, o Governo de Esmeraldas e, além disso, o Vicariato Apostólico da província, cuja profunda influência na configuração do pensamento político e nas fronteiras geopolíticas e simbólicas ainda é válida nos mundos indígena e afro da província de Esmeraldas. Também considerei necessário atualizar dados sobre a relevância da CONAIE (Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador) no trabalho da FECCHE (Federação dos Centros Chachi de Esmeraldas), bem como as redes institucionais mais ligadas ao mundo Afro-descendente e que atualmente dão grande relevância a manifestações como música e dança, através de cujas linguagens se sobrepõem a reivindicações econômicas e territoriais.

Desta forma, esclarece-se que a premissa que alimenta este trabalho, é o resultado de uma trajetória em que várias camadas e entradas são conjugadas. Com base em diários de campo, histórias de vida, documentos, fotografias, resumos de arquivos, relatórios estatísticos e informações de estado produzidas de forma original, os fundamentos deste trabalho cobrem um eixo temporal incomum, suficiente para observar a conjugação de mudanças e continuidades, nas

quais o diálogo entre a história oficial - entendida como a narrativa de eventos mais abrangentes - e a etnografia - em seu significado de material de primeira mão insubstituível, mesmo para uma profunda compreensão dos fatos - demarcam a complexidade das comunidades e Estados vinculados – em vez de coagidos - à contemporaneidade que nos atravessa e interpela.

ORGANIZAÇÃO DO TEXTO

Dos diversos dados e materiais coletados para esta pesquisa, foram selecionados 112 documentos, incluindo entrevistas, histórias de vida e diários de campo, trabalhados de acordo com os horizontes teóricos e metodológicos especificados ao longo desta introdução. Além dos documentos do trabalho etnográfico, foi realizado um trabalho adicional de revisão e releitura de material histórico, com o objetivo de oferecer um contexto amplo e completo quanto possível à existência do Equador, como projeto de nação. Para este fim, dedico os dois capítulos iniciais. No primeiro, faço um tour pelos fundamentos históricos que compõem o pensamento colonial no Equador, além de oferecer contribuições específicas sobre a profundidade histórica das relações entre povos indígenas e afrodescendentes no norte de Esmeraldas. O capítulo termina com um breve resumo das várias influências dos principais modos de produção em vigor durante o período colonial no Equador.

O segundo capítulo é dedicado à época Republicana. Com base na produção das Cartas Constitucionais, tenho o cuidado de oferecer, além do correspondente esboço histórico, uma análise delas como repositórios da honra crioula hispânica, com a intenção de colcoar a frente os fundamentos históricos do pensamento alocrônico do Estado. Segundo minha proposta, a distorção interpretativa do alocronismo persiste ainda no presente tanto como sobrevivência colonial cuanto como ato político hegemônico. A importância de conhecer e reconhecer a trajetória do Equador como projeto Estado Nação- dá a este estudo a possibilidade de ancorar o trabalho etnográfico em uma realidade mais ampla, outorgando a categorias de análise como a Ancestralidade ou a Constitucionalidade, o peso histórico que acaba por justificar a influência do Estado em um território muitas vezes rotulado como "remoto" ou como "terreno baldio".

Os próximos três capítulos dão conta do trabalho etnográfico em si. O terceiro capítulo lida principalmente com as gramáticas das possíveis moralidades contidas nos princípios da Lei Chachi e nas diretrizes que moldam a produção de valores entre a gente Negra do Cayapas. A análise desta parte do trabalho leva em conta as relações do self na configuração das personalidades exemplares, bem como a politização do território, com base nesses mesmos

princípios. A inteligência das categorias nativas no que diz respeito ao trânsito entre moralidades etnicamente situadas e modos de produção é uma das principais contribuições deste capítulo.

No Capítulo IV trata-se do papel das organizações de base e das transformações, conflitos, diferenças e ambiguidades que os líderes e liderezas enfrentam quando se desloca a bagagem de um self arduamente construído, a cenários plurais, onde as moralidades podem desempenhar um papel bastante desestabilizador para aqueles princípios que, desde o ponto de visga das tradições, foram tomados como garantidos. Seguindo a mesma rota analítica, no capítulo V vemos as ações dos sujeitos da política no contexto das atividades do Estado. A discussão sobre as gramáticas das moralidades possíveis vinculadas à relevância das etnicidades no contexto estadual assume relevância nesta parte do trabalho, onde as práticas de gestão pública e burocracia estabelecidas nas Juntas Paroquiais de Cayapas culminam o percorrido de trabalho etnográfico pelas transformações das moralidades e modos de produção, no ponto mais atualizado em que este eixo de discussão se encontra no marco da historicidade do Enclave Plurinacional Indigena/ Afrodescendente do Cayapas. Este capítulo explora a influência do eixo constitucional do bem viver (sumak kawsay) ea leitura que é realizada pelo Estado e pelas comunidades. A tese oferece um breve capítulo de encerramento, com reflexões gerais sobre as principais contribuições desta pesquisa.

Por ser uma área e um tema pouco pesquisado, cada capítulo também oferece alguns insumos adicionais, com o objetivo de complementar a compreensão dos tópicos abordados. Desta forma, foram elaborados mapas, gráficos históricos, estatísticas e slides fotográficos que foram colocados no final de cada capítulo, para não atropelar a leitura geral do texto, que começa em seguida.

CAPÍTULO I

ANCESTROS, ANCESTRALIDADE E TERRITÓRIO

> "- Sem território não há cultura. Nós que vivemos nas comunidades do Norte de Esmeraldas falamos assim porque, por exemplo, quando se mora nas cidades, não se pode dizer nada parecido. Nós também temos uma família que vive nos bairros de Esmeraldas, Quito, Guayaquil, mas não é o mesmo sentimento. Não sei se me faço entender. Nossos antepassados estão em nossas comunidades (Marlene Corozo, Presidente UONNE, 12.12.2017 / Conversatorio).
> - Como afrodescendente de outra geração, não me reconheço tanto no que diz a companheira. Eu tenho meus avós nas comunidades de Tumaco, mas não compartilho a ideia de ir em grupo pela vida que parece estar em todos esses discursos. No entanto, reconheço que, como ativista, a plataforma da ancestralidade é a única que foi legalmente traduzida para a luta pelos direitos dos territórios (H. Valencia, 12.12.2017 / Conversação).
> - Para os povos indígenas que habitam o mesmo território ao qual a companheira Marlene se refere, a ancestralidade nos chama de diferentes maneiras. É uma palavra que não conhecíamos. Que os líderes utilizamos desta forma às vezes sem conhecimento da lei, mas sabendo que é uma lei que nos protege para a defesa de nossos territórios. Agora, para todos, seja um líder ou não, é claro para todos nós que os ancestrais, por outro lado, nos falam de nossas memórias, de nossos avós, de nossas leis. E sem ir muito além, o povo Chachi ainda vive pela Lei Chachi, que teve muitas mudanças, é verdade, mas ainda é transmitida pela memória. É uma coisa para pessoas como Jeanneth investigar e até escrever, mas nós estamos vivendo e é uma lei como de memória, então "(Líder Chachi, 12.12.2017 / Conversação).

A ancestralidade é um dos termos mais caros da dinâmica política do século XX que tem como foco principal os povos indígenas e afrodescendentes de diferentes estados-nação do mundo. Sendo a espinha dorsal de vários instrumentos jurídicos internacionais e estaduais, bem como evocações epistemológicas ligadas aos esforços da memória de vários povos e comunidades, seu uso e construção envolve conhecimentos e saberes que adensam seu conteúdo, tornando-se um conceito suscetível de ressignificações.

Como vimos no exemplo do diálogo que delineamos[4], para a nacionalidade Chachi e os povos afroemeraldenhos da beira do río Cayapas, a *ancestralidade* provoca manifestações, ações simbólicas tangíveis, atos de pensamento capazes de mobilizar uma pluralidade de transformações, em cujo contexto as interações entre coletividades colocam problemas contemporâneos sobre um tema de inegável profundidade histórica: o território. Nomeada, vivida e transformada, a ancestralidade evoca a floresta da selva e, ao mesmo tempo, é tecida à maneira de um único corpo analítico, mobilizando-se entre diferentes camadas de significados.

Além de enfatizar seu uso persistente - especialmente desde as duas últimas décadas do século XX - o que me interessa sobre ancestralidade como categoria suscetível de ressignificação, são as problemáticas para as quais ela aponta e cujas sequelas políticas ligam e atualizam a dupla oposição que caracterizou o advento e desenvolvimento da época colonial:

[4] E como veremos mais extensivamente no capítulo 3 deste trabalho

primeiro, a oposição dos sistemas socioculturais dos dominadores (cultura colonial ibérica) e dos dominados (culturas indígenas, afrodescendentes); em segundo lugar, a oposição entre as normas legais sobre os indígenas e a prática dos colonos europeus na América. A importância desta dupla oposição é que ela nos mostra uma rota analítica para pensar sobre a ancestralidade, não como um conceito fechado, mas como uma maneira de entender a "situação colonial"[5], no meio da qual foram construídos os conteúdos que atualmente permitem a esta categoria ser a plataforma ideal para sustentar as interações entre comunidades indígenas e afrodescendentes com o Estado moderno (Moreno Yánez, 1978: 229-230; 236).

Meu objetivo neste capítulo, portanto, não é fazer uma exposição totalmente linear da história do norte de Esmeraldas, mas seguir os caminhos que, respeitando a periodização básica da historiografia equatoriana, permitem explorar os elementos que deram forma à liberdade e autonomia territorial como os principais supravalores mobilizados pela ancestralidade. Vislumbrar essas construções no contexto da situação colonial em que surgiram ajudará a discernir melhor os possíveis cenários de contradição presentes nas decisões dos líderes e das comunidades no momento. Da mesma forma, estou interessada em mostrar o modo pelo qual a dinâmica econômica de mudança e transformação da natureza operou durante a colônia afetando tanto a construção do pertencemento aos território, quanto as pluralidades identitárias existentes na selva ocidental equatoriana. Ao confrontar os dados da história como uma narrativa densa ligada a gramáticas de moralidade e configuração de valores com aqueles que revelam o conjunto de relações mutuamente dependentes entre natureza, trabalho e laços de organização social, espero destacar também as relações entre a criação de modos de produção e criação de valores, no contexto do processo histórico colonial, cenário geral daquelas interações entre povos indígenas e afro-equatorianos, que no presente se referem a sistemas poliêtnicos complexos (Wolf, 2009: 104; Barth , 1997: 200).

[5] Seguindo a interpretação de Segundo Moreno Yánez, a "situação colonial" refere-se ao que Max Weber entende como "situação de classe"; isto é, "a oportunidade típica de uma oferta de bens; de condições de vida exteriores e experiências pessoais de vida, e na medida em que essa oportunidade é determinada pelo volume e tipo de poder, ou falta deles, de dispor de bens ou habilidades em benefício de renda de uma determinada ordem econômica" (Weber, 2002:127). Nesse sentido, a colônia na América não manifesta um caráter fechado, mas convoca um conjunto de experiências vividas por duas sociedades em condições de relação assimétrica, em um território ultramarino em que o "colonialismo interno" se sustenta como realidade ao longo do tempo (Moreno Yánez, 1978: 230).

Uma "república dos espanhóis": dinâmica ibérica de estratificação racial / social

A construção das liberdades e autonomia por parte dos indígenas e afrodescendentes na sociedade colonial na América Latina foi determinada pelas ações que poderiam ser realizadas diante de um cenário de estratificação social e racial profunda, ao mesmo tempo em que se desenvolviam instrumentos legais destinados a sustentar um modelo econômico predatório, baseado na maximização do lucro através do trabalho compulsório e da exploração dos recursos naturais. Essas premissas básicas, que são comumente usadas para se concentrar no fenômeno colonial, estão corretas. No entanto, elas deixam de lado as dinâmicas com as quais os povos em situação de dominação tentaram sustentar seus vínculos com sua própria constituição como pessoas, bem como com suas redes de apoio à comunidade.

Embora seja verdade que a situação colonial trouxe consigo a marca dicotômica da "república dos espanhóis" e da "república dos índios", também é verdade que nem a primeira nem a segunda correspondiam a figuras sociais fechadas e impenetráveis. Dominadores e dominandos experimentaram fatores diferenciados, como a concentração demográfica, o grau de organização social indígena ou a intensidade do domínio colonial. Se acrescentarmos a isso que a população afrodescendente existiu "sem existir" devido ao seu status jurídico de "bens semoventes", temos um panorama em que pelo menos três grupos fortemente marcados como diferentes interagem para a configuração do *Novo Mundo* (Moreno Yánez, 1978: 229, Vera Santos, 2015: 81) .

Catolicismo Aventureiro

Essa interação foi complexa e trouxe paradoxos que por séculos foram insolúveis. Um dos principais foi a difícil conciliação entre a realidade demográfica que manifestou misturas e mestiçagens desde os primeiros anos da conquista espanhola com as normas jurídicas elaboradas na Península Ibérica, no teor de uma mentalidade comprometida com a construção das diferenças raciais, cuja existência política só era possível sobre uma justificação moral e religiosa. Neste sentido, o papel desempenhado pela Igreja Católica em tecer as realidades de ultramar com o Império foi crucial.

Sobre os ombros desta instituição e suas ordens sacerdotais, caiu a responsabilidade de dar sentido ao projeto espanhol, que na época da descoberta da América estava influenciado pelo domínio absoluto da autoridade dos reis católicos Isabella de Castela e Fernando II de Aragão. Domínio que não só expressava o auge das negociações e alianças parentais, mas a evolução de

um Estado que tentava se tornar moderno, absorvendo as principais decisões no cerne da realeza e relegando ao exército e ao clero ao papel de simples subsidiárias desses decretos. Assim, o papel representado pelo catolicismo na América, a partir do momento de sua descoberta, não era um papel mecânico, organizado e isento de conflitos. O oposto. O slogan "Ouro, glória e conversão" - que acompanhou o processo de conquista e que de uma forma ou de outra se estendeu por toda a colônia - expressa de maneira visível o contexto pragmático em que os padres católicos tiveram que atuar, sendo ao mesmo tempo os emissários do rei, do papa, de Deus e de sua própria consciência (Bustos Lozano, Guillermo, 1996: 60 e segs).

A marca do conflito vivido pelo clero e sua luta constante para recuperar o poder em uma disputa frontal com o ideal do Estado moderno se verifica no cerne do desenvolvimento de um "colonialismo interno", caracterizado por condições em que ideais místicos, lendários e econômicos, convergiam. O sacerdócio católico e suas ordens religiosas foram, assim, um dos três vértices da organização social da "república dos espanhois"[6] , cuja demarcação moral, legal e econômica foi o apoio do capitalismo predatório-aventureiro que caracterizou a era da conquista espanhola e do domínio colonial (Moreno Yánez, Segundo, 1978: 230, Guerrero, Andrés, 1992).

Neste ponto, deve-se enfatizar que, em vez de delinear superficialmente o profundo tema da influência da Igreja Católica na América hispânica, o que me interessa é mostrar a enorme importância da distância geográfica entre a Europa e os territórios ultramarinos das Américas, destacando assim, o processo de reinterpretação de leis, condições de vida e ações efetivas realizadas pelos padres, alguns dos quais, além de testemunhas de primeira classe das várias fases da conquista, eram também cronistas e servidores públicos.

Sendo responsáveis pelo acompanhamento de todas as expedições ao território americano, suas impressões, relatórios e dados formaram a base para o desenvolvimento legal das Leis das Índias, através das quais as duas fases anteriores ao estabelecimento definitivo da Colônia foram consolidadas. Estas foram, a revelação da existência de um novo marco geográfico, que após as viagens de Colombo causaram mais curiosidade do que expectativas de

---

[6] Em seu estudo sobre as dinâmicas hacendatarias dos séculos XIX e XX, Andrés Guerrero propõe a existência de um triângulo de poder formado pelo pároco, o tenente político e o proprietário da Fazenda. Segundo estudos e registros históricos, a triangulação verificada por Guerrero teria seu início na própria configuração do colonialismo interno, em cujo núcleo organizacional se pode discernir a aliança primordial entre o sacerdócio católico, as autoridades civis da época e os donos da terra (Guerrero, Andrés, 1992, Moreno Yánez, Segundo, 1978: 230).

lucro e a descoberta dos imensos impérios Mexicas - de Hernán Cortés - e Inca - de Francisco Pizarro -, fatos considerados como a "verdadeira" descoberta da América, do ponto de vista econômico (Bustos Lozano, Guillermo, 1996: 66 e segs.).

As duas descobertas da América

Desde a primeira viagem de Colombo à América, ocorrida em 1492, até o encontro de Cortés com Moctezuma em 1519 e de Pizarro a Atahualpa em 1532, transcorreram quatro décadas durante as quais a tentativa dos monarcas católicos e depois de Carlos V, seu neto, por estabelecer as bases de uma estrutura de mercado capitalista, praticamente fracassou, evidenciando o processo subjacente que impulsionou o estabelecimento na América de um capitalismo aventureiro-predatório, com consequências colaterais para ambos os mundos. Citando Marchán Romero:

> "Para Hamilton, a paralisia da produção espanhola deve-se a dois fatores que, em sua ordem, são os seguintes: a) uma diferença decrescente entre preços e salários; b) uma mentalidade medieval que reluta em ganhar e trabalhar e, em vez disso, em defender o lazer. Para o período de 1500 a 1550, [...] as condições de produção são aquelas que representam uma barreira que elimina as oportunidades de investimento na Espanha. A diferença desproporcional entre preços e salários não cria um ambiente de trabalho ou investimento produtivo, mas ajuda a desviar a riqueza para a produção de bens de luxo ou para o crédito; essa situação faz com que o ouro e à prata americanos fluam desde os cofres da Espanha para o resto da Europa, através das dívidas e importações do rei. Em outras palavras, as remessas de metais americanos, a inflação e os salários muito baixos se combinam para condenar a Espanha a um parasitismo produtivo: comprar no exterior e consumir bens de luxo para não criar manufaturas que promovam a produção "(Marchán Romero, Carlos, 1996: 21-22).

Segundo os autores estudados por Marchán, a mudança de leme no modelo econômico que a Espanha pretendia estabelecer frente a seus rivais ingleses, não produziu uma mudança de mentalidade automática. O ambiente cultural, as práticas, os interesses integrais da população simplesmente não se concretizaram, apontando preferencialmente para a transformação em Senhores com terra e glória, e não em reprodutores de um sistema de trabalho que simplesmente não era coerente com os arquétipos de façachas heroicas, incursões e encontros dramáticos com tesouros e espíritos com os quais se alimentava a imaginação popular da Espanha de Carlos V. Não se trata simplesmente de atribuir um modelo de temperamento ao feudalismo e outro totalmente oposto ao capitalismo de mercado. É antes uma questão de enfocar contextualmente a influência que a luta entre a Monarquia e o clero teve sobre a população que viu na aventura de embarcar nas Índias, uma oportunidade para alcançar o topo de uma estrutura piramidal, intransponível em sua própria pátria.

Descubro nesta maneira de reler a história, uma lente mais aberta para compreender por qué as fábricas que Colombo tentou criar nas Índias entraram em colapso. Colombo nutria a crença ingênua de que, ao mover camponeses e artesãos para a América, esses trabalhadores castelhanos continuariam com seu comércio e começariam a produzir a terra e seus recursos. A verdade era que as intenções de autonomia dos recém-chegados predominavam sobre qualquer outra instância, canalizando o surgimento de uma imagem-espelho do que estava além das águas. Assim, em vez de agricultores aplicados, os grandes senhores surgiram com novas e imaginadas origens; em vez de missionários piedosos, os sacerdotes emergiram com a castidade suspensa no concubinato com as mulheres indígenas, a obediência subordinada à sua própria vontade e a pobreza afugentada como um mal apenas exigido por uma autoridade papal tão distante e elusiva quanto as águas do Atlântico. Mas acima de tudo, novos proprietários foram revelados para as novas terras, que depois de ver seus colonos nativos devastados por doenças estranhas, começaram a procriar uma série de seres inclassificáveis para a mentalidade do século XVI, um século que logo seria confrontado com a existência inimaginável das grandes civilizações Mexicas e Inca.

Recapitulando, as diferenças entre as expedições realizadas por Cristóvão Colombo e as lideradas por Hernán Cortés para o México e Francisco Pizarro para o Perú são enormes. Os objetivos geopolíticos e econômicos de Colombo foram-se desdizendo na frente da Coroa, mas não entre aqueles que empreenderam as chamadas "viagens menores". Homens de negócios e fortunas de tamanho médio que, desde o anonimato, teciam e desenrolavam rotas marítimas e arquétipos lendários. Desprovidos das obrigações das principais expedições, que foram forçadas a responder com todos os tipos de animais, equipamentos e condimentos para convencer seus credores da razoabilidade de seus investimentos, os aventureiros do final do século XV e início do século XVI acumularam dados valiosos que , ao viajar através de fontes informais, ficaram fora do ponto de vista da história oficial. No entanto, foi nesses cenários longe da visão da academia e dos mais poderosos, que a semente exploratória plantada por Colombo cresceu. Foi desse jeito que pelos azares do destino, ficou para Colombo a exploração das ilhas do Caribe, enquanto que para Herán Cortés e Francisco Pizarro ficou a duvidosa gloria da descoberta do México e do Peru, respectivamente (Firbas, Paul, 2000, Bustos Lozano, Guillermo, 1996: 68).

Carlos V vs. a conquista

A diferença foi crucial, tanto na magnitude simbólica e econômica do que foi descoberto, quanto no contexto de interesses nos quais esses eventos estavam envolvidos. Na época em que Hernán Cortés descobriu o México, Carlos V estava em plena consolidação de seu reinado, uma tarefa nada fácil no meio da Reforma, o cisma definitivo que dividiu não apenas a cristandade, mas também moldou um novo mapa de equilíbrios e interesses geopolíticos e econômicos.

A reforma da própria Igreja espanhola, promovida desde dentro pelo Cardeal Cisneros, embora não se tenha aprofundado, salvou a Espanha das guerras que assolaram o império germânico. Essa vantagem, somada ao uso de armas de fogo, testadas e aprimoradas durante as campanhas de Granada e da Itália, conseguiram criar uma aura de poder que consolidou a monarquia em torno do trono e da fé católica. Colateralmente, isso representou o surgimento de uma presença renovada de verdadeiros empregados no funcionalismo público, composto pelos "medianos", homens letrados que dominavam as audiências e cortes de justiça e cuja influência substituiu gradualmente as das minorias judaicas e muçulmanas, populações que tinham sido completamente expulsas do império unificado (Marchán Romero, Carlos, 1996: 13 e seguintes, Carzolio, María Inés, 2017: 18).

É nesse pano de fundo que a Espanha projeta um novo espírito missionário, vinculado não só à expansão da doutrina católica como tal, mas também à difusão em ultramar de um modelo econômico imbuído de um forte espírito anti-reformista. Diante desses objetivos, Carlos V não pôde deixar de controlar imediatamente os esforços de Hernán Cortés e ser implausível sucesso guerreriro e político contra o Império Asteca. Com esta finalidade, editou uma lei que proibia - doravante - a declaração de propriedade da terra a qualquer pessoa que participasse de campanhas para terras americanas, uma vez que elas e seu usufruto correspondiam exclusivamente à Coroa[7].

Além dos detalhes sobre o conflito entre Hernán Cortés e a Coroa - amplamente documentado em textos especializados -, o que me interessa enfatizar é a resposta administrativa

[7] É bem sabido que, apesar desses esforços, o destino final da imensa riqueza extraída da América foi para os cofres de todos os países europeus com os quais a Espanha manteve grandes dívidas e que, apesar de ter uma moeda forte e cobiçada pelo resto da Europa, o império espanhol nunca conseguiu contar com uma única fazenda ou um núcleo de banqueiros e empresários que propusessem a criação de instrumentos indispensáveis para o planejamento de uma economia global, típica de um império unificado (Marchán Romero, Carlos, 1996). : 13 ff., Carzolio, María Inés, 2017: 18).

do primeiro e o papel desempenhado pelo estabelecimento da encomienda e mayorazgo para a configuração da situação colonial interna da Nova Espanha[8], modelo também extrapolado pelos conquistadores no território sul-americano. Embora seja verdade, Cortés nunca se atreveu a decretar a posse da terra, o modelo da encomienda implicava que a pessoa a quem parcelas ou terras foram concedidas tinha pleno direito de usufruto sobre ela, bem como tinha o poder de estabelecer o direito à proteção e à tutela de uma população que foi legalmente construída como fraca e sem uma oportunidade efetiva de se desenvolver sozinha.

Por meio dessa figura, Cortés pretendia alcançar o ideal de glória que impulsionou sua campanha e tinha pouco a ver com os interesses e as complexidades da geopolítica européia e os problemas da monarquia. Para Cortés e seus companheiros, a Nova Espanha era *nova*, não apenas porque suas imensas riquezas não eram mais promessas, mas terras sólidas, ouro e prata à sua disposição, aliás de ter finalmente encontrado um mundo em que seus ideais de nobreza - impossíveis completamente em Espanaha - e honras cavalheirescas poderiam se tornar realidade.

O encomendero espanhol, deixaba para trás a biografia sem brilho dos mortais comuns para se tornar um sujeito com título pré-nobiliário, terras e uma nova população que após as guerras e argúcias políticas utilizadas, foram encerradas sob o controle de um modelo de organização social, que, apesar de sua brutalidade e ambiguidades, marcaria os possíveis destinos da população indígena sobrevivente, cujos direitos de seres juridica e humanamente autônomos foram diluídos sob a tutela da instituição social da encomienda. Apesar da forte oposição de Carlos V a reconhecer esses títulos de nobreza, a institucionalização da encomienda foi a saída encontrada na prática pelos conquistadores para se legitimarem como algo mais do que corsários em terra.

Ouro, prata e os sujeitos da cobiça

Seja em sua forma de história, documento ou texto, um evento histórico é, antes de tudo, um evento no tempo vivido pelos seres humanos. É, portanto, sempre uma combinação de elementos expostos pelos indivíduos que a protagonizam e pelos contextos coletivos que a superam e que ao mesmo tempo influenciam suas decisões; nos atos finais que são então cristalizados na forma de pontos de vista pelos quais as gerações subseqüentes se encontram mais uma vez diante desses eventos.

[8] Nova Espanha foi o nome que os colonizadores europeus designaram para as terras de atual México.

Revisar os fatos da conquista, focalizando esse diálogo - às vezes conflitante, agora acordado - entre personagens, instituições e sistemas econômicos, ajuda-me a develar de uma maneira mais consistente com meus próprios objetivos de pesquisa, o conteúdo de certos valores, com a intençãode mobilizá-los para além de sua função de etiqueas e colocá-los em jogo para tentar compreender as dinâmicas nas que eles participam e os elementos que de alguma forma os fixaram no tempo. Tal é o caso da cobiça dos conquistadores pelo ouro das Américas.

Como vimos ao longo desta breve passagem pela história da "república dos brancos", ela se constituiu de maneira diferente daquela da metrópole européia, mas com os mesmos horizontes de interesse de reconhecimento e apreciação à vista. Isto é, a nobreza se materializou em posições; a propriedade da terra e a constituição do sujeito como dono de outras pessoas para dominar, um elemento sem o qual a estratégia de fortalecer o arquétipo do pai repressivo / sustentador não pode ser sustentada.

A tentativa de Carlos V de controlar os esforços dos conquistadores foi lida por estes últimos não como a voz suprema a ser obedecida, mas como um obstáculo que os retornou à sua realidade de cidadãos espanhóis quase de segunda classe e sem relações de sangue para justificar sua nobreza. Esse modo de agir da Coroa não passou despercebido para aqueles que buscavam desesperadamente um feito semelhante ao de Cortés no México. Relegados de conquistadores a corsários, o principal objetivo das novas campanhas era obter novos tesouros. Assim, ao contrário do que aconteceu com Cortés, a marcha de Francisco Pizarro e seus companheiros por terras sul-americanas foi feita com as lições aprendidas e com um marco legal que restringiu claramente suas possibilidades de se tornarem proprietários de terras.

O ouro, então, não era apenas um objetivo predeterminado pelos sonhos da ganância individual, mas também por causa de uma necessidade estatal que, através das patentes do corso, institucionaliza o modelo aventureiro-predador que marcou a espoliação durante esta etapa da conquista. Foi assim que na América do Sul o encontro com o Incario e suas instituições ocorreu em um contexto quase febril. O ouro não tinha mais um significado comum. Para Pizarro e seus homens, não era apenas a moeda da época; não era o sustento das receitas da Espanha e da Europa; não era o poder para os cofres fiscais. O ouro tornou-se na própria vida; em uma substância de valor e peso simbólico de tal densidade psíquica, que se tornou a necessidade principal; a substância que deu significado e valor ao ser. O ouro não era mais o meio. Era um

fim em si mesmo e, portanto, todo ato se mostrava moralmente aceitável, desde que conduzisse ao encontro com as cidades douradas, réplicas vivas do Koricancha, que foram procuradas até adoecer sem resultado algum[9] (Simmel, Georg, 1976: 124, Bustos Lozano, Guillermo, 1996: 70).

As riquezas resultantes do saque - que poderiam imediatamente ser transformadas em lingotes de ouro - forneciam imensas cargas, enquanto os grandes templos do Incario, como o Koricancha, em Cuzco, eram desmantelados; todas as cidades foram assaltadas e devastadas em busca de todos os tipos de objetos de ouro e prata; quantidades inimagináveis de objetos preciosos foram recebidas como parte do resgate do Inca Atahualpa; foram recebidos subornos, cortesias e todos os tipos de presentes dados por líderes nativos em busca de uma nova posição em um mundo que parecia se desintegrar. Entre 1532 e 1548 inclusive, o ouro era a medida de tudo que se possa imaginar.

Porém, a simples pilhagem e a expropriação não poderiam ser mantidos como um sistema ao longo do tempo. O futuro da América como uma colônia de interesse para a Espanha e como um local de assentamento para os novos colonos, dependia do encontro de uma fonte de metais preciosos mais sustentável ao longo do tempo. E assim aconteceu.

> Somente a Colômbia, a "Castilla de oro", como logo passou a ser denominada, tornou-se uma produtora de ouro significativa. Ela contribuiu com a maior parte dos 185 mil quilos de ouro embarcados para Sevilha entre 1503 e 1660, quanita que aumentou em um quinto as reservas européias desse metal (Elliot, 1966:180). Mas foi a produção da prata que se tornou finalmente o esteio da riqueza espanhola e, assim, o principal indicador da força ou debilidade do controle real. As jazidas de prata foram descobertas pelos espanhóis em 1545, quando un garimpeiro indígena localizou a montanha de prata de San Luis Potosí, mesma que tornou-se sinônimo de um conceito de riqueza que ultrapassava os sonhos da avareza, proclamando que era "o tesouro do mundo, o rei de todas as montanhas, a inveja de todos os reis" (Wolf, Eric, 2009:174).

A descoberta de Potosí marcou o fim das disputas internas entre conquistadores e entre eles e a Coroa. A exploração mineira e a possibilidade de extrair riqueza constituem as novas motivações que levam os espanhóis a permanecer e a Coroa a projetar um sistema institucional para regular as ações em seus imensos territórios ultramarinos. Tudo isso é realizado com base na economia da moralidade católica predominante na época e em sua territorialização simbólica. Nada mais palpável para entender as gramáticas de estratificação da Colônia que a dicotomia

[9] Entre 1532 e 1541 o impacto da descoberta do Incario e suas imensas riquezas, deu origem a uma série de expedições baseadas em lendas, mitos e testemunhos obtidos dos indígenas, geralmente sob tortura. Desta forma, enormes viagens foram feitas. Almagro vai para o Chile. A terra das Esmeraldas é procurada. Gonzalo Pizarro e Orellana procuram O País da Canela. De Soto vai para a Flórida na procura da Fonte da Juventude. Benalcázar vai para o norte em busca do mítico reino de El Dorado. Todas essas viagens falham. Não há mais Atahualpas (Bustos Lozano, Guillermo, 1996: 64).

entre espanhóis e população nativa e que na Colônia ficou conhecida como "república dos espanhóis e república dos índios".

Ao longo destas páginas, tentei delinear os elementos que moldaram a primeira, com o desejo de mostrar as lutas, frustrações e a direção que finalmente levou a permanência dos espanhóis na América. Sendo uma população estrangeira absolutamente convencida de que a civilização veio unilateralmente da Europa Ocidental e totalmente desprovida de instrumentos suficientes para construir laços e reconhecimentos entre as fontes de saber, ciência e política que tinham na frente, optaram pelo que tinham na mão.

Aqueles que cruzaram o Atlântico sob o temível lema de reinventar sua honra e riquiéza ou morrer, não eram os grandes capitães da Invencível Armada, nem os emissários diretos do Papa. Nem mesmo exploradores capazes de sacrifícios pela ciência. Os Cortés, Pizarro, Almagro e Orellana do século XVI não eram ninguém para Carlos V. Mas podiam ser tudo em terras distantes, longe da pátria dilacerante, para a qual, no entanto, sonhavam em voltar banhados em ouro e glória.

O modelo ideológico, político e acadêmico que justificava a estratificação do status racial na Península Ibérica compensava a apropriação da terra, riqueza e poder. Os espanhóis que chegaram na América sabiam disso. E embora eles soubessem pouco sobre as profundezas dos livros, geopolítica e jogos judiciais, eles, no entanto, sabiam como estruturar um modelo de violência e estratagemas que alcançaram a inimaginável façanha de colocar de cabeixa para abaixo às grandes civilizações predominantes naquela época na Abya-Yala[10].

Isso foi percebido, entre outros, pelo cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, para quem a execução de Atahualpa, o último Inca, significou um *anoitecer na mitade do dia* e o nascimento de uma realidade chocante e implausível: a "república dos índios" "(Poma de Ayala, Guamán, 2006: 255).

Uma "república dos índios"?: dinâmicas da situação colonial interna e suas instituições

O substrato ideológico das instituições espanholas na América baseou-se inicialmente em discussões sobre o status humano ou não humano dos nativos encontrados no novo território. Os protagonistas das opiniões sobre este fato foram os padres católicos espanhóis Bartolomé de las Casas - encomendero e mais tarde frade dominicano, cronista e bispo de Chiapas - e Juan

[10] Nome dado à América pelo povo Kuna e Kuna Yala , atual habitante das terras colombianas e panamenhas.

Ginés de Sepúlveda - filósofo, jurista e historiador -, que tinham posições opostas, não somente ao respeito do fato principal em questão, mas sobre as ações dos espanhóis, cuja violência, conduta e ações de guerra foram consideradas por De las Casas, como de extermínio e sem outra finalidade que não a ganância excessiva, enquanto que para Sepúlveda tal as ações foram justificadas por ter sido perpetradas sobre uma população "sem civilização e inferior".

Como parte da ordem dos dominicanos, De las Casas serviu de canal para a posição dos primeiros, que, por seu papel de sacerdotes, puderam expor discursos exaltados, como o famoso *Sermão do Advento, na* véspera Domingo, 21 de dezembro de 1511, exemplo concreto do que eles pensavam sobre as relações entre espanhóis e povos nativos:

> "Para dároslo a conocer me he subido yo aquí, que yo soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto me conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás pensasteis oír [...] Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer y curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, y sean bautizados, oigan misa y guarden las fiestas y los domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en esta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar, que los moros y turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo" (Anabitarte, Héctor, 1991:127)"[11].

A voz dos frades dominicanos causou mais de uma controvérsia entre os encomenderos espanhóis, que imploraram para que fossem expulsos das terras americanas. De las Casas, mais cauteloso, não participou diretamente dos confrontos entre sacerdotes e encomenderos, dedicando-se a narrar os excessos cometidos pelos espanhóis. Foi na base destas crônicas mais outras informações e confirmações da expoliação absoluta a que a população nativa foi submetida, que as Leis das Índias foram emitidas. A partir de 1542, Espanha concedeu à população indígena da América a "proteção da Coroa como súditos do Rei ".

Embora este órgão legal tenha a reputação de ser um dos precursores das modernas leis de direitos humanos, a verdade é que seu cumprimento foi uma carta morta para os espanhóis na América e um código mais bem declarativo para os Peninsulares. Isso foi devido ao fato de que, em termos pragmáticos, as Leis das Índias implementaram proteção com base na *tutela* dos

[11] Cita preservada no espanhol original do século XVI.

indígenas, uma figura que os institucionalizou como seres faltos de competências suficientes para exercer a autonomia.

Sobre esse ponto específico, o cronista indígena Guaman Poma de Ayala discute a pertinência da encomienda, instituição que concedeu aos espanhóis o direito de usufruto sobre a terra mas que, através da mesma figura de "proteção à população débil", o que na realidade aconteceu foi permitir a exploração indiscriminada de pessoas que, equiparadas à condição de "recurso da natureza", foram forçadas a trabalhar até sua morte, se necessário. Para Guaman Poma, a justificativa moral aplicada pelos espanhóis sustentada na certeza de ser "senhores da natureza", reforçada pela crença católica da interpretação do livro de Gênesis, não fazia o menor sentido.

Apesar de ter sido doutrinado na cristandade, Guaman Poma oferece ao longo de sua obra razões para argumentar que a cosmovisão nativa e o papel dos seres da natureza conjugaram-se em torno da organização política do mundo andino, sem que isto seja uma contradição com os principais elementos da doutrina cristã. Através de uma revisão completa das festividades do Incario, suas instituições e seu modelo de organização econômica e social, Guaman Poma tenta provar ao rei da Espanha, que os habitantes da América não deveriam estar sob a tutela de ninguém, porque nunca houve uma falta de compreensão das leis do universo, nem dos princípios que o governam, nem da presença de santos católicos. Assim, a instituição da encomienda não deveria existir, assim como a apropriação de terras americanas pelos encomenderos deveria ser declarada injusta, pior ainda se essa atribuição envolvesse a entrega de comunidades inteiras, de quem eram os verdadeiros donos dessas terras. (Poma de Ayala, Guamán, 2006).

Os excelentes argumentos e a bela crônica de Guaman Poma de Ayala nunca chegaram ao rei, é claro. No entanto, a organização complexa que modelou o mundo pré-hispânico era conhecida e usada pelos espanhóis. A partir dessa mistura entre a organização sócio-econômica e a rançosa institucionalidade espanhola, emergiram características que particularizaram a Colônia, transformando-a em uma *situação colonial* na frente da qual os diferentes mundos e perspectivas em colisão, tentaram oferecer meios de interpretação, subsistência econômica e razões para continuar existindo como seres integrais.

Algo nada fácil, como veremos a seguir, pois para os espanhóis a tarefa era tentar extirpar a cosmovisão do mundo indígena - o conteúdo - e simplesmente deixar o modelo

organizacional - a forma - sem entender que no mundo andino, aquele não existia sem o outro Para os nativos, o desafio foi aproveitar o desinteresse dos espanhóis pela língua deles; o desprezo dos brancos em suas crenças; as ambiguidades do catolicismo aventureiro; seu conhecimento de um território que, finalmente, era *seu*, e constituir uma série de relações que lhes permitiam, não apenas *resistir*, mas desenvolver com impressionante consistência e perseverança os princípios que conseguiram fazer sobreviver.

Organização social e econômica nativa e formas de tributação andina

Quando os espanhóis chegaram à América, o império dos Incas ainda estava se expandindo para o norte de Cuzco, enquanto as classes sacerdotal, política e militar interpretavam seu mito de origem. É por isso que muitos dos territórios onde eles estenderam seu domínio ainda estavam em consolidação e resistência militar contra o incário. Mesmo assim, os territórios que os Incas estavam conquistando mantinham uma unidade estrutural em termos da coerência que deveria existir entre os ciclos climáticos e o respeito irrestrito pela Pacha-Mama - à qual todos os seres pertenciam - com os modos de fazer produzir a terra e aplicar o trabalho social, reproduzindo assim vínculos que ligam o significado da sociabilidade da comunidade com a terra entendida como um todo (Jácome, Nicanor, 1996, p. 127 e seg., Wolf, Eric, 2009: 105).

Como essas idéias e práticas são compartilhadas por todo o mundo andino - que é onde o império Inca de Tahuantinsuyo se espalhou - o que os Incas fizeram foi fortalecer a instituição da mita e fazer alianças parentais com os caciques dos diferentes *señoríos étnicos* que ainda estavam conquistando. Foi exatamente isso que aconteceu nos territórios do Ande correspondentes ao atual Equador.

Nesta região, a população indígena foi organizada em cerca de 200 cacicazgos autônomos, cujas famílias ou linhagens eram chamadas *ayllus*. Cada ayllu respondeu à liderança do membro mais importante do grupo de parentesco. Um *señorío* foi integrado por sua vez por várias aldeias (llajtakuna) da mesma língua. Na frente do *señorío* estava um cacique principal que veio a ser a autoridade regional ou senhor que dominava várias (algumas vezes dúzias) povoados menores. Deste modo, havia um grande grupo de chefes aos quais toda a população estava subordinada. Tanto o sistema dos chefes menores dos ayllus quanto os grandes caciques que governavam um grupo de comunidades estavam ligados por um sistema gradual de redistribuição de bens e controle do trabalho. As comunidades que eram governadas dessa

maneira, isto é, por um conselho de muitos, eram chamadas de behetrías (Larraín 1980: 185 e Oberem , 1981 em Jácome, Nicanor 1996: 128).

A rede de autoridade baseava-se nos atributos éticos da personalidade de cada chefe, cuja probidade moral e confiança atingiam tal ponto que ele podia decidir até sobre a vida ou a morte de seus súditos. Esta autoridade vertical foi complementada por atos de reciprocidade efetiva, consistindo na distribuição de alimentos e bebidas durante as festividades ligadas ao calendário sagrado / agrícola. Dessa maneira, os chefes e caciques combinaram em si mesmos o duplo arquétipo do pai generoso e o pai da justiça. Ele era um homem que tinha que ter habilidades suficientes para ser temido, mas também para ser amado por seus súditos. Essa dualidade complementar era absolutamente necessária, num sistema baseado na produção de dons e contradons que, para serem legítimos, deveriam ser, antes de tudo, *voluntários.*

A habilidade dos caciques de mover essas vontades - mascarando um sistema de tributação que, como qualquer outro, tinha uma faceta compulsiva - estava na rede de autoridade que cobria desde os chefes de família até os caçiques mais velhos, além dum
profundo conhecimento da cosmovisão andina, cuja praxis ritual também foi uma "mise en scène" dos saberes vinculados com a fertilidade da terra, as estações das chuvas, os períodos de seca e outros eventos que permitiram a existência das comunidades e o ciclo da vida.

As linhas de conhecimento atravessadas por esses saberes se mostraram extremamente complexas. Básteme resgatar por agora uma das principais. A que se refere à gestão dos tempos do fenômeno climático conhecido como El Niño. Sendo um fenômeno cíclico, a possível previsão de sua chegada, magnitude e efeitos foi a base da autoridade dos líderes mais importantes. No mundo andino, essa previsão estava associada à concha spondylus, em cujas valvas os processos de presença ou ausência de água, deixavam marcas que podiam ser lidas por especialistas, da mesma maneira pela qual um geólogo moderno é capaz de ler nos estratos da terra, os traços deixados pelas várias mudanças climáticas. Esse conhecimento, proibido à população comum, foi a base do sucesso ou fracasso de muitos caciques.

O conhecimento dos chefes catalisou os principais rituais ligados às épocas de semeadura, crescimento, colheita e distribuição, bem como constituiu uma ponte entre a existência dos mundos sagrados e os mundos humanos. Esta unidade pragmática e analítica otorgou à instituição do tributo uma aura de dignidade e lógica harmoniosa. Os caciques eram os portadores das mensagens das divindades da natureza. Isso foi indubitável, porque suas previsões

precisas permitiram que a vida existisse. Ou seja, a possibilidade de produzir alimentos, unir-se em matrimônio, procriar uma família, fazer parte da comunidade.

Retribuir aos chefes e caciques com o trabalho ou com os produtos - que era a forma que tomaba o tributo no mundo andino - fechava um círculo do qual todos se beneficiavam. Se esse benefício causava desigualdades, elas eram controladas pelas redes de chefes ou através da coerção - quando o cacique exercia seu temido poder de tirar a vida de seus súditos - ou através do exercício das responsabilidades e atividades de comando, necessárias para o bom funcionamento de organizações demograficamente amplas e complexas. Segundo o exposto em várias crônicas, os caciques de sucesso eram aqueles que sabiam como lidar bem com os equilíbrios da reciprocidade, evitando a todo custo ter que tomar medidas extremas.

Economia da microverticalidade andina

Esse sistema de interação entre organização social, controle do trabalho humano e relações com a natureza foi estudado em profundidade por John Murra, que propôs que o mundo pré-hispânico andino alcançou um importante nível de compreensão dos fatores modificadores do clima nos Andes, isto é, a umidade vinda da Amazônia e os ciclos do fenômeno que hoje conhecemos como El Niño e que é produzido desde a Costa devido às flutuações nas temperaturas marítimas provocadas pela corrente do mesmo nome. Esses fatores modificadores vincularam-se à compreensão de um ambiente em que a presença de montanhas e vulcões gigantescos deram origem a declives e vales (Murra, John, 1975).

Para os habitantes dos Andes, a natureza não era uma fonte de harmonia imutável. Os princípios ligados à Pacha-Mama, os rituais às *huacas* sagradas e o sistema econômico baseado na reciprocidade, foram respostas às dificuldades colocadas pelo terreno. Uma maneira de responder à natureza como um problema cuja resolução veio de um genuíno esforço de compreensão profunda e que lhes revelou formas de lidar com o ambiente mais próximas de uma cosmovisão holística do que de uma dinâmica dicotômica (Ibid).

Desta forma, e ao longo dos séculos, os habitantes andinos conseguiram adaptar seus cultivos, utilizando uma técnica de cruzamento entre a imponente orografia vertical das montanhas e a diversidade horizontal, consiguendo estabelecer padrões de adaptação das espécies aos pisos microclimáticos. Os cultigens que foram produzidos desta forma tinham fins alimentares diários e festivos, bem como rituais, sendo as espécies mais apreciadas as de batata, milho, quinoa, pimentão e coca. A experimentação e o estudo das possibilidades de fertilidade do

sistema de pisos microclimáticos levaram à criação de terraços inteligentes, utilizados ao longo dos séculos tanto para a construção quanto para a produção agrícola (Ibid).

A organização social que foi concomitantemente tecida com este modo de produção implicava a especialização dos ayllus em determinados produtos. Para que toda a população pudesse se beneficiar da diversidade global oferecida pelo sistema de microverticalidade, a criação de uma rede de intercâmbio era essencial, assim como os princípios éticos e políticos que poderiam sustentá-la, evitando a monopilização de cultivos de vital importância. A reciprocidade foi o princípio central desse modo de produção assim como da organização política dessas sociedades. É assim que o sistema de redes de chefaturas que conectaram os ayllus, as comunidades e os *señoríos* adquiriu significado, regulando, através do sistema tributário, o fluxo de produtos entre toda a população (Moreno Yánez, Segundo, 1996: 155; Jácome, Nicanor 1996: 129).

A conquista inca não durou um período de tempo suficientemente longo para reordenar em sua totalidade a estrutura funcional desses *señoríos*. Pelo contrário, a maneira como foram constituídos não desentoava radicalmente com o tipo de organização institucional. Os Incas sistematizaram a tributação, no contexto de seu sistema social. Assim, o Inca se tornou o dono de toda a terra e os ayllus tinham acesso ao usufruto dela, por concessão ou dádiva otorgada pelo Inca. A produção da terra, segundo os interesses rituais, estaduais e econômicos do incario, foi organizada de maneira tripartite: terras para o culto do sol (Intipaccha), terras a serem trabalhadas em favor dos Incas e, finalmente, terras que seriam para o uso e benefício da comunidade (Mamapaccha) (Jácome, Nicanor, 1996: 130).

Deve-se notar que o modo de produção tributário incásico, baseia-se por sua vez no antigo modo de produção da comunidade andina, baseado em relações de parentesco, chefes de ayllus e chefes de *señoríos*. Em outras palavras, a formação social incásica mantém, pelo menos, parte das antigas relações comunitárias: aquelas que le são funcionais para a reprodução de seu próprio modelo de estratificação social e econômica. Neste caso, as relações de parentesco atenuam seu papel dominante na vida econômica e social para adaptar-se estrategicamente ao novo modelo ideológico que concentra todo o poder, não já no conselho de chefes dos *señoríos*, mas em um monarca absoluto, considerado sagrado e da linhagem mítica e solar (Espinosa Soriano, Waldemar, 1997: 37, Jácome, Nicanor, 1996: 131).

Mitas, encomiendas e o cacicazgo como "poder-dobradiça"

Após a chegada dos espanhóis, este é o sistema que eles encontram. Ou seja, aquele em que as comunidades andinas ainda não foram totalmente assimiladas ao Império Inca e nas quais os habitantes, em bom ou mau grau, consagravam uma parte importante de sua força de trabalho em benefício do Inca e do aparelho institucional do incario. Esse modelo de tributação era chamado *mita.*

Quando os espanhóis se estabelecem no mundo andino e descobrem as minas de Potosí depois do saque e da conquista, encontram na instituição da mita um modelo organizacional já implementado, do qual podem se-servir sem ter que inventar nada necessariamente novo. Ao passar de corsários para encomenderos, eles ficaram frente à Coroa, numa situação mais ou menos semelhante à que tinham os habitantes das comunidades andinas frente ao Império Inca. Ou seja, eles foram privados do direito de possuir a terra.

Essa situação era especialmente difícil de assimilar para os povos invadidos pelos Incas, que viam na chegada dos espanhóis, uma oportunidade de retornar à sua condição anterior, libertando-se da mita e recuperando seu status de Senhores regionais. Foi com essa intenção que os chefes de família e caciques iniciaram uma série de alianças, que incluíam as de tipo parental, mas principalmente as de conveniência política.

Para os espanhóis, a tributação através da mita se assemelhava à lei enfitêutica em que se baseava a figura da encomienda. Ou seja, um modelo de semi-vassalagem no qual uma população oferecia produtos, trabalho e dinheiro em troca da proteção dos mais fortes. Embora seja verdade, a encomienda impediu que os espanhóis na América se tornassem senhores feudais como era sua intenção, isso não suprimiu a mentalidade feudal com a qual os encomenderos entendiam o mundo andino, longe de um esforço real de interpretar a visão de mundo que deu significado à estrutura social da qual eles estavam se apropriando.

Para que a tributação baseada na mita funcionasse, era necessário manter um controle estrito sobre a população, na forma de um censo através do qual o número exato de pessoas em idade ativa poderia ser estabelecido. Isso só foi possível através do sistema de chefias de ayllus e cacicazgos, já que foi através dos valores contidos nas figuras de respeito e autoridade desses *taitas*[12] que a organização econômica e o cultivo da terra e da família faziam sentido.

[12] *Taita,* termo respeituoso, na língua Kichwa que significa pai, papai.

Durante a colônia, os caciques estavam encarregados da tarefa da numeração, isto é, controlavam o número de pessoas que a encomienda espanhola precisava para o serviço da mita. Em troca desse trabalho, o cacique recebeu alguns privilégios e a esperança velada de que, com sua ajuda em algum momento, a administração colonial consentisse no retorno de seu status pré-incásico. É claro que tais ofertas nunca foram cumpridas, deixando os caciques em uma posição problemática, tanto na frente de suas comunidades quanto na frente das autoridades espanholas.

Ao longo dos séculos coloniais, a figura dos caciques se tornou ambígua. Sendo necessárias em ambos os lados da dicotomia dominadores/dominados, as autoridades nativas foram transformadas em uma espécie de "*poder-dobradiça*" que era funcional para o poder local espanhol - que não tinha possibilidade de cumprir nem simbolicamente nem materialmente as tarefas do Taita Andin -, ao mesmo tempo em que mantinham certo grau de equilíbrio entre suas comunidades, em meio à situação devastadora que pairava sobre o modo de vida que conheciam e que nunca mais seria o mesmo (Guerrero, Andrés, 1992; Moreno Yánez, Segundo, 1978).

> De acordo com os regulamentos legais, a mita, aquela mobilização de trabalhadores forçados à qual os índios estavam acostumados desde a antiguidade, não parecia de todo excessivamente rigorosa. Os defensores dessa instituição compararam-na ao serviço militar obrigatório. A realidade, no entanto, diferia desse quadro. Pela primeira vez, os senhores das minas não cumpriram sua obrigação de pagar os custos de viagem estipulados e encontravam pretextos de todos os tipos para fazer descontos nos salários legais. Eles forçavam os trabalhadores a permanecer nos túneis cinco dias e noites. Eles impuseram uma quantidade excessiva de trabalho, o que prolongou consideravelmente o dia de trabalho, e aos cílios fizeram com que eles o superassem. A má aeração e a drenagem das galerias tornaram a permanência na mina ainda mais insalubre. Os índios, não envolvidos em tais ocupações, morreram em grande número por causa das dificuldades do trabalho nas minas e das privações durante a jornada. Muitos índios das províncias mitayas fugiram para outros distritos e cidades libertadas dessa servidão, ou optaram por entrar como yanaconas ao serviço dos latifundiários espanhóis. A conseqüência foi um aumento do despovoamento na zona andina. Em 1633 os índios das 16 províncias mitayas foram estimados em 40.115, em 1662 eram 16.000 em 1683 eram 10.633, enquanto quando a mita foi introduzida pela primeira vez foram estimados em 81.000, aproximadamente (Konetzke, Richard, 1971: 184-186) .

Na medida em que a mita envolveu a transferência de homens saudáveis entre 18 e 50 anos de idade para prestar seus serviços, principalmente nas áreas de mineração de Potosí e como a exploração da prata tornou precária a condição dos trabalhadores para extremos desumanos, a figura do cacique encontrou cada vez mais problemas para continuar a manter sua autoridade simbólica, tanto na frente de sua comunidade, quanto do espanhol. Como poderia ser justificado que um taita cacique enviasse seus próprios parentes para morrer nos socavões das minas da pior maneira possível, longe da comunidade e da própria Pacha-Mama? O sentimento de desamparo, desestruturação e luta pela sobrevivência marcou as decisões de indivíduos e famílias inteiras

que passaram a percorrer todos os tipos de rotas, até territórios que, embora remotos, permitiram que se refizessem como seres humanos com esperança e um projeto viável de vida.

Como a figura do cacique estava perdendo seu poder de conter a população de suas comunidades - para cujos habitantes a fuga já era uma questão de vida ou morte – para os espanhóis, por sua vez, eram cada vez menos importantes para sua conexão com algum tipo de poder. Para os séculos XVII e XVIII os caciques foram substituídos pelos governadores dos índios e a nova organização criada de acordo com as necessidades coloniais foram os cabildos indianos.

Como sugerido por Segundo Moreno Yánez (1978), a situação colonial na Audiencia de Quito foi moldada em torno de particularidades que não permitem uma leitura unívoca da Colônia, como se fosse um fenômeno compacto e indivisível. Ao longo desta exposição, minha intenção tem sido orientar o surgimento de instituições ligadas de alguma forma aos fatos sociais que lhes deram vida e importância, bem como mostrar os marcos mais significativos daqueles modos de produção que interagiram entre si, contribuindo com as diversas dinâmicas que deram suporte, não só a uma época histórica, mas a um conjunto de gramáticas de compreensão e valorização do mundo.

O mundo indígena não respondeu à configuração de um universo estático que simplesmente aceitava as incursões de estrangeiros europeus. Pelo contrário, a presença das autoridades nativas teve uma influência considerável sobre as instituições espanholas, cujas autoridades não tiveram escolha senão fechar os olhos para o processo de real relevância para a maioria dos caciques: preservar em cada comunidade um espaço simbólico e territorial fechado aos olhos dos invasores. Embora seja verdade que a maioria dos caciques e funcionários indígenas ligados às autoridades espanholas tinham a obrigação de ser cristianizados, isso não significou que eles cumprissem plenamente o compromisso de cristianizar as populações de suas comunidades.

Além da profundidade de sua conversão, havia o complexo sistema de crenças e conhecimentos que eles sabiam que deveriam ser preservados, não apenas por teimosia ou resistência, mas porque eram extremamente úteis, mesmo para os próprios espanhóis, cuja teimosia podia ser franqueada atravçes das hábeis estratégias, que somadas à preservação da diversidade idiomática, conseguiram configurar o delicado tapete da diversidade geopolítica interna do atual Equador.

Fazendas e "concertaje"

Embora ao longo dos anos o capitalismo aventureiro/predatório aplicado pelos conquistadores - à maneira de corsários em terra - tenha se reduzido como uma modalidade institucionalizada, novas formas de exploração da riqueza foram aplicadas, tendo sempre como pano de fundo a tacita discussão entre aqulas cosmovisões em colisão que nunca terminaram de ser um todo equilibrado.

Com o passar do tempo, os descendentes dos primeiros encomenderos foram transformados em "crioulos", um nome de desprezo com o qual os peninsulares se referiam aos espanhóis nascidos na América, lembrando-os das ambiguidades daquele passado reivindicado como glorioso para alguns e sem qualquer valor para obter um título nobre para os outros. A posse da terra, inicialmente negada na figura das encomiendas, deu lugar ao sistema de fazendas do período de consolidação da Colônia. Ser proprietário de terras para qualquer um dos crioulos daqueles anos, era realizar um sonho há muito acalentado, que vinha geralmente temperado com os méis da compra de títulos de Marqueses, disponíveis para aqueles que podiam pagar, numa época em que na própria Espanha aquelas fidalguias estavam vindas a menos (Ayala Mora, Enrique, 2001).

Essas intenções de status configuravam uma série de personalidades e sobrenomes vinculados à consolidação da fazenda serrana, em torno da qual se estabelecem novas formas de distribuição da força de trabalho e, conseqüentemente, novas relações de poder entre os latifundiários crioulos e a burocracia estatal da Audiencia de Quito, cujos altos cargos estavam nas mãos dos "chapetones", um apelido depreciativo com o qual os espanhóis nascidos na América devolviam aos peninsulares as mercedes do insultante epíteto de "crioulos".

Enquanto o Estado colonial - administrado por funcionários que atuavam como representantes diretos da Coroa - controlava o sistema das mitas, com todas as implicações da exploração dos povos indígenas e maximizava o esgotamento dos recursos minerais das grandes minas, a produção de alimentos, têxteis e outros insumos passaram para as mãos dos crioulos e do sistema da fazenda colonial andina. A aparição deste modelo organizacional na Audiencia de Quito - assim como no resto da América Hispânica - foi a única maneira de diversificar até certo ponto o monopólio do império espanhol através do modelo de extração máxima de recursos minerais e cuja posição em frente a um possível desenvolvimento integral de suas colônias na América foi bastante claro:

> "Não devemos perder de vista o fato de que esta é uma colônia que deve depender de sua matriz, a Espanha, e deve corresponder a ela com alguns lucros pelos benefícios que recebe de sua proteção, por isso é preciso muita habilidade para combinar essa dependência e que se faça mútuo e recíproco o interesse, o qual cessaria no momento em que não seja necessário aqui as manufaturas européias e seus frutos ".
> "Aqui apenas agricultura e mineração podem admitir extensão. As fábricas não podem subsistir, nem concorda em boa política que existam, nem mesmo aqueles gêneros que não são fabricados ou trazidos da Espanha, porque são sempre equivalentes e privam seu consumo ". (Juan Vicente de Güemes, conde Revillagigedo, vice-rei da Nova Espanha, Instrução de 1794, em Fontana, Josep, 1996: 183).

A formação dos latifúndios foi feita à custa das terras comunais que ainda estavam nas mãos dos caciques e suas povoações, apesar do governo indireto dos encomenderos. A consequência desta forma de concentração de terras foi a incorporação de uma grande parte dos índios na fazenda através do mecanismo de "*concertaje*", um sistema originalmente relacionado à provisão da "Instrução Real sobre o Trabalho dos Índios" (1601) que ordenava aos índios que se reunissem em praças públicas para "concordar voluntariamente" com os espanhóis que procuravam trabalhadores, isto é, trabalhadores supostamente livres e remunerados, dado que os trabalhadores da mita não eram suficientes (Arias, Hugo, 1996: 209).

Na prática, os trabalhadores contratados e os mitayos perderam seu status de liberdade ao serem forçados a trabalhar perpetuamente a serviço dos grandes proprietários, com base no endividamento constante. Além de um salário mínimo (cerca de 15 pesos por ano), eles receberam o uso de pequenos lotes de terra ou "*huasipungos*[13]" localizados dentro dos limites do latifundio. Obviamente, o terreno e o salário simbólico nunca foram suficientes para reproduzir a força de trabalho e, ao mesmo tempo, pagar os impostos, os serviços do clero e as despesas das festas religiosas. Sob essas condições, os nativos tinham que recorrer aos fazendeiros para suplicar "adiantamentos" ou "suprimentos", em grãos e roupas para a família e em dinheiro para "obrigações" religiosas (Ibid: 210).

Através do sistema de concertaje, a fazenda se torna uma unidade produtiva auto-suficiente; em um complexo capaz de desenvolver a complexa rede de interações que Andrés Guerrero (1992) chamou de *semântica da dominação.* A título de ilustração, transcrevo aqui a descrição feita por um relator de inentários da época, da fazenda Cochicaranqui da família Montúfar:

[13] Término kichwa compuesto por wasi: casa y pungo: lugar, es decir, el lugar en dondes se encontraba la casa de la familia.

> "Foi" um verdadeiro latifúndio que concentrou a energia criativa de centenas de braços imbabureños ... ".
> Em sua "vasta e fértil planície" foram plantados 80 alqueires de trigo e na área mais alta foram jogados 72 alqueires de cevada e 87 sacos de batata; os "campos ilimitados" alimentavam 900 cabeças de gado, "7.900 ovelhas, 17 cavalos de gado leiteiro, 45 éguas, 72 bois de arado e 28 mulas".
> A casa de fazenda era um "complexo arquitetônico", que era alcançado por uma estrada espaçosa cercada por árvores e arbustos. Nele destacava-se a torre do sino e o mirante...
> Dois grandes corredores, cada um com 12 pilastras maciças, formavam um retângulo perfeito no centro. Em um deles, um grande pedaço serviu como um troje, outro abrigando o capataz e outro para seus assistentes.
> No outro corredor os serviços foram distribuídos em peças destinadas a 'fiações', 'tintas', depósitos de lã, 'do tecido' e moradia de mestres e trabalhadores indígenas. O segundo pátio, de grandes proporções, era cercado pela 'padaria' e 'cozinha', 'adega de lã', galpão, 'fábrica de telhas' e um amplo corredor, com dez pilares de madeira, um 'tinajero de *barandillaje*' em bases de pedra.
> O corredor levava ao estábulo, ao forno para assar o pão, à chanchería, ao alfalfar, ao depósito de roupas, ao estábulo das vacas, à "quesera", ao ferreiro, à 'chapelaria', ao moinho, ao *batán* (Extraído do inventário de Neptalí Zúñiga em Arias, Hugo, 1996: 211).

As fazendas constituíam complexos de sonhos, onde cada elemento esteve absorvido em símbolos e significados. Embora seja verdade que os fazendeiros crioulos e Marquêses não queriam mais aprofundar o sonho feudal, eles, no entanto, valorizavam o papel dos Grandes Senhores, desejosos de ajustar as velhas contas de honra com as chapetones. Demonstrando que, embora tenham sido apenas tocados pelas migalhas de um cargo público temporário, eles, por outro lado, tiveram a oportunidade de se tornarem transformadores de sua realidade, a partir da "verdadeira" estruturação de um "Novo Mundo" em as Américas. Um que não precisava refletir na metrópole, mas um projeto político e econômico capaz de brilhar com sua própria luz.

A arquitetura das casas maiores da fazenda expressava essa ilusão em cada uma de suas linhas pitorescas. Uma mistura de palácios e casas de campo, esses edifícios enormes e luxuosos continham os apartamentos do chefe, sua esposa e sua família. Eles eram o centro das atenções dos trabalhadores próximos ao proprietário e daqueles que praticamente tinham o papel de vassalos: os indígenas que estavam absorvidos nesse universo.

A extensão das terras dos latifundiários era lendária. Os hectares não eram o suficiente para medi-las, mas se falava de províncias inteiras. E assim como a extensão da propriedade de um fazendeiro era enorme, seu poder também era grande. Poucas figuras de autoridade incorporaram tão bem o arquétipo do patriarca absoluto, senhor da terra, que pode conceder dádivas e retirá-las. Sobre suas paixões, abusos, façanhas e crueldades para com os povos

indígenas, falam os principais expoentes da literatura indigenista equatoriana[14] e sobre o sistema socioeconômico que prevaleceu na fazenda da serrania do Equador, importantes debates foram levantados, a partir de perspectivas marxistas, historiográficas e estruturalistas (Silva, Erica e Quintero, Rafael, 1990; Guerreiro, Andrés, 1992; Moreno Yánez,1977, 2006; Ayala Mora, Enrique, 1996, 2001, 2011).

Dentre essas posições, estou interessada em resgatar aqui a do antropólogo Andrés Guerrero, por ser a mais próxima da abordagem interacional. Segundo este pesquisador, nas fazendas das terras altas equatorianas não teria havido uma acumulação original de capital, porque não havia um, mas vários modos de produção que coexistiam nas fazendas sob o abrigo de um sistema que misturaba rituais de corte religioso católico, agrícola nativo e institucional secular.

Segundo Guerrero, seria esse complexo de rituais que sustentava o sistema geral da fazenda, constituído à maneira de um triângulo de poder no qual a autoridade espanhola local, na figura do Tenente Político, o latifundiário e o sacerdote, operavam como os três vértices de um triângulo que impedia a mobilidade dos índios. No entanto, e apesar do enorme poder simbólico e factual desta figura, a autonomia das comunidades e suas próprias crenças foram capaces de se reproduzir, através dos canais ritualísticos pelos quais o mundo indígena escapou simbolicamente da asfixia daquele sistema escravizador (Guerrero, Andrés, 1992).

As dívidas contraídas com o empregador eram, na realidade, dívidas contraídas com o sistema religioso católico, já que nas mãos da Igreja Católica descansava o poder de extrair o dízimo e as esmolas que alimentavam o rico calendário das festividades religiosas. Além desses gastos, a população indígena das fazendas - e não o patrão - era quem tinha a obrigação de pagar impostos ao Estado ou de ir para a cadeia se não o fizesse. Desta forma, sendo o patrono o doador de avanços e suprimentos, era da sua imagem benevolente que os índios viviam.

A aura de servidão nessas relações, no entanto, manteve um artifício. O calendário das festas religiosas dos santos era para os povos indígenas a oportunidade de celebrar os principais eventos do calendário agrícola, ligados às suas próprias crenças milenares e sua particular cosmovisão. Paradoxalmente, foi através das pinças da servidão fazendária que no Equador

[14] O romance *Huasipungo* de Jorge Icaza (1934, 1a edição) é o mais famoso e emblemático desse gênero literário, em uma trilogia com duas outras obras suas: *Huairapamushcas* (1947) e *El Chulla Romero y Flores* (1958); indigenismo que teve como precursora a obra *El indio Ecuatoriano* (1922) por Pío Jaramillo Alvarado.

conseguiram sobreviver as principais celebrações do mundo andino, relacionadas aos solstícios e equinócios.

Assim, durante as festividades em honra de São João, o Inti Raymi era celebrado na realidade, época da colheita, dos frutos maduros e do "saber deixar-se criar". Depois vinha o Koya Raymi, sincretizando nos cultos marianos, as celebrações dedicadas à mulher e à lua, com a esperança de "saber semear", preparar a terra para a recepção dos frutos. Depois vinha o Kapak Raymi, que coincide com o solstício de inverno, próximo ao Natal e considerado pelos nativos como a festa de confraternização do nascimento, quando as plantas começam a mostrar suas primeiras folhas. Uma vez que as plantas germinaram e seus primeiros frutos começaram a sair, o ciclo Pawkar Raymi, também conhecido como o festival da fruta, era celebrado, coincidente com as épocas do Carnaval, da Quaresma e da Semana Santa (Sarango, Fernando, 2015).

Para Guerrero, o sistema fazendário não formulou as possibilidades atuais que se esperaria encontrar para a acumulação original do capital, mas articulou um modelo simbiótico de perpetuação das tradições indígenas em um contexto geral de dominação patriarcal e religiosa. Essas formas justapostas e sincréticas de experiências rituais configuraram um complexo de tal segredo e autonomia, que cada fazenda era praticamente um mundo em si. Um mundo de duplo sentido, no qual, de um lado, se realizou o sonho de se tornar senhor de um reino para o patrono crioulo e, de outro, a sobrevivência do último bastião da cosmovisão do mundo indígena, baseado na sobrevivência da estrutura da comunidade colectiva andina (Guerrero, Andrés, 1992).

Sublevações indígenas

Após a investigação meticulosa sobre as sublevações indígenas levadas a cabo pelo antropólogo equatoriano Segundo Moreno Yánez (1977), verifica-se que, apesar da desigualdade na relação "conquistador-conquistado", a conquista não eliminou absolutamente a cultura dos subjugados, substituindo-a com a dos conquistadores, mas ambas foram modificadas em termos de uma estreita relação de dependência. A situação colonial na América hispânica, caracterizou-se como vimos, pela sobrevivência do modo de produção pré-colombiano, no entanto os índios caíram sob a dependência da coroa espanhola e a extração de tributos, assumindo formas de síntese e misturas entre elementos dos modos de produção europeus e indígenas. Esse fenômeno de interseção foi verificado mesmo em locais onde, ao longo do tempo, a população indígena foi totalmente exterminada (Moreno Yánez, Segundo, 1977: 299-300).

Outra particularidade da situação colonial era que a integração com relação à metrópole era dependente. A América foi usada como um monopólio para a exploração de mão-de-obra barata, onde as concessões de propriedade foram finalmente deixadas para os colonizadores ou nativos que eram leais aos governantes. Inferimos então que o nível de subsistência dos colonizados era extremamente inferior ao nível dos colonos, aprofundando-se sistemas de repressão que se tornaram mais violentos e duradouros ao longo do tempo (Ibid: 300).

Para compreender o desenvolvimento dos movimentos subversivos indígenas e sua disseminação em todo o território da Audiencia de Quito durante o século XVIII, devemos levar em conta as particularidades mencionadas, somadas ao que aconteceu na Espanha, onde os esforços do governo dos Borbones procurarvam superar a prostração econômica do Estado, adotando medidas sobre as colônias americanas que causaram grande desconforto e descontentamento, especialmente nos setores populares que sentiam cada vez mais a pressão da tributação e a demanda pelo aumento indiscriminado da produção de têxteis e prestação de serviços através do trabalho compulsório. As novas medidas fiscais exacerbaram o processo de declínio econômico, aprofundado ainda mais pelas catástrofes telúricas e pela dependência intrarregional da Audiencia de Quito ao pólo mercantil de Cartagena (Ibid: 302-353).

Com base nas revoltas estudadas durante o século XVIII, pode-se estabelecer um estado de crise constante e iminente na população indígena, o que levou a uma série de revoltas cujas fases são evidenciadas pelo teor da análise histórica e que seriam: A) Acontece um fato concreto que excita a irritabilidade latente, por exemplo, um censo ou numeração para fins de exploração mitaya; alguma mutação da forma e ordem costumeiras na coleta de tributos ou dízimos; uma reforma no sistema tributário ou abuso grave infligido a um indivíduo ou grupo. Durante a primeira fase da revolta, as massas se reúnem em torno de um ou vários líderes, convocando-se através de instrumentos musicais, gritos, convites e ameaças. B) Na segunda fase, a irritabilidade atinge seu apogeu, caracterizada pela aplicação da violência, como expressão coletiva de protesto ou vingança. Nas sublevações em que os índios estão exclusivamente envolvidos, aos expletivos são acrescentadas conotações rituais em que eles rejeitam momentaneamente a religião dos governantes. Da mesma forma, momentos de desafio entre um caudilho indiano e um caudilho espanhol eram estabelecidos. Estes duelos pairavam no momento a atenção de todos os competidores e influenciavam significativamente o desenvolvimento subseqüente da luta. C) O terceiro momento das revoltas é caracterizado por um súbito declínio da irritabilidade coletiva,

que leva a um estado imediato de apatia, concatenado com uma diminuição da importância dos valores que levaram à rebelião. A autoridade colonial aproveita essa conjuntura para aplicar as medidas repressivas. Nesse contexto, as execuções públicas de alguns chefes, feitas com o propósito de aterrorizar e assustar os insurgentes, adquirem enorme importância. Outra medida de pacificação freqüentemente usada pelas autoridades coloniais foi o uso de eclesiásticos, de modo que com sua pregação forçaram os insurgentes a reconhecer o mal de seu crime dirigido contra "as duas Majestades" (Deus e o Rei) e a obrigação natural de permanecem sujeitos à Coroa e aceitar suas imposições com agrado (Ibid: 355-357).

Deve-se notar que, embora os participantes dos movimentos subversivos, à primeira vista, pareçam homogêneos e sua situação seja análoga como pertencente à camada inferior da sociedade, é possível verificar que eles vieram de diferentes grupos étnicos. Essa avaliação faz com que as autoridades espanholas façam uma distinção clara entre revoltas organizadas por grupos indígenas e rebeliões com maior ou menor participação de elementos mestiços (Moreno Yánez, Segundo, 1977: 360).

Dentro da categoria de sublevações com participação indígena exclusiva incluem: a de 1730 em Pomallacta para defender as terras comunais; a realizada em 1764 contra a cidade de Riobamba como um protesto à numeração e à mita; a de San Miguel em 1766 contra os tributos; a de San Ildefonso dois anos depois aprofundada pelos abusos nos obrajes; as de San Phelipe em 1771 e no corregimiento de Otavalo em 1777 contra um censo populacional considerado como o começo de novas contribuições; e finalmente a de Columbe e Guamote em 1803 contra extorsões no pagamento de dízimos (Ibid).

Do ponto de vista geográfico, as sublevações indígenas da Audiencia de Quito nunca conseguiram alcançar as enormes dimensões alcançadas pelos movimentos subversivos na zona sul de Cuzco e Alto Peru, liderados por Tupac Amaru e Túpac Catari. As revoltas de Quito foram revoltas geográfica e temporariamente limitadas e, em sua maior parte, não visaram cobrir todo o território dependente de Quito. Este fato não nega que os rebeldes repetidamente contataram várias comunidades de outras províncias pertencentes à Audiencia, e até mesmo que seu exemplo fora uma ocasião para índios de outras regiões mostrarem altivez em suas relações com os espanhóis (Ibid: 362).

Quanto ao escopo político das revoltas do século XVIII, observa-se que a generalidade dos movimentos subversivos não foi dirigida contra as instituições de poder colonial

estabelecidas para explorar os indígenas. Essas instituições parecem ter sido concebidas como obrigações legais devidas pelos índios à Coroa, por causa de sua condição de vassalos. Seus protestos violentos são direcionados contra as modificações na ordem de sua aplicação ou contra as reformas vindas do governo. Este fenômeno não exclui, no entanto, a existência de caudilhos que tentaram convencer os índios da injustiça do poder colonial. Em San Miguel eles tentaram abolir o tributo e líderes indígenas como Francisco Hidalgo, Julián Quito e Antonio Tandaso alimentaram o interesse na reapropriação da terra pela população nativa. O programa social de Antonio Tandaso tem, por sua vez, semelhanças com o dos caudilhos Altoperuanos Dámaso e Nicolás Catari, ao propor a distribuição em favor dos índios de todas as fazendas e a abolição de qualquer sistema de tributação. Os verdadeiros objetivos políticos mostram os planos de Tandaso e especialmente dos caudilhos da insurgência fracassada em Riobamba (Ibid: 364, 365).

Outro exemplo da diversidade de intenções insurrecionais é o caso do indiano Lojano, um líder que pretendia constituir um *señorío* étnico provincial entre os Pastos, sob o comando de um cacique principal e relativamente independente da Coroa espanhola; os líderes riobambeños tentaram aniquilar a população branca, tomar a Vila e formar um estado autônomo, a cuja cabeça estariam dois reis ou "incas". A organização política proposta em ambos os casos responde à organização de *señoríos* étnicos anteriores à conquista. Esses elementos permitem catalogar os movimentos projetados por Tandaso e pelos líderes de Riobamba, como de natureza nativista, pois demonstram que eram tentativas conscientes e organizadas de reavivar ou perpetuar aspectos selecionados de sua cultura (Ibid: 365).

As sublevações indígenas analisadas como um todo permitem verificar que as revoltas indígenas não estiveram sujeitas ao seu sucesso ou fracasso. O fato de os propósitos perseguidos durante uma insurreição não terem sido cumpridos não significava que não fosse repetido. Uma nova injustiça era capaz de revivê-la, sempre na esperança de alcançar resultados positivos (Ibid: 360). Assim, com base na reconstrução histórica das subversões indígenas do século XVIII, pode-se estabelecer a presença constante da chama do conflito, junto com a relutância inveterada do sistema colonial de mitigar a precariedade da população indígena, ainda pior, abordar a questão que com a passagem dos séculos seguintes se tornou o pano de fundo: a recuperação, reconhecimento e *retorno* das terras para seus legítimos proprietários, os indígenas. Da mesma forma, podemos inferir, a partir dos alcances organizacionais das insurreições desde o século XVIII, que o elemento territorial, assim como os interesses nativistas específicos das sub-regiões

montanhosas, suas comunidades e líderes, serão as sementes dos desafios internos dos movimentos indígenas modernos e suas dinâmicas de faccionalismo.

A República de Zambos: dinâmicas de desescravização, libertação e a situação pluriétnica

Até agora, neste texto, apresentei os principais marcos históricos que contribuem à melhor compreensão daqueles conteúdos que fazem parte das ressignificações contemporâneas de ancestralidade, com a intenção de colocá-los no contexto dos diálogos e silêncios significativos do tecido interétnico no Equador. Como se pode ver, a principal marca da institucionalidade colonial foi estabelecida no mundo andino. No entanto, as selvas do Pacífico e da Amazônia também fazem parte da dinâmica da ancestralidade, não como lugares centrais do establishment colonial, mas como territórios que, a partir das margens, foram se-transformando em projetos de vida, econômicos e organizacionais para os grupos silvículas e quilombolas que habitaram nessas terras.

É assim que os territórios da floresta noroeste do norte de Esmeraldas - local onde o povo Negro e a nacionalidade Chachi se estabelecem - constituem um dos casos exemplares de reconstituição dos sujeitos históricos vinculados ao contexto do capitalismo aventureiro-predatório e à situação colonial, cujas instituições adaptadas da organização pré-hispânica não eram úteis para a exploração das jazidas auríferas encontradas em áreas de selva.

Para solucionar essas necessidades, criaram-se os *reales de minas*, instituições espanholas organizadas como um distrito de mineração onde as autoridades, além de exercer as funções de governo, judicial, fiscal e militar, tinham que aplicar medidas para incrementar a produção de metais. No caso dos territórios do Vice-reinado de Nova Granada e da Real Audiência de Quito, isso significou o ingresso do trabalho escravo.

> "Aproximadamente treze milhões de africanos foram trasladados para o novo mundo, dos quais um milhão e quinhentos mil africanos foram introduzidos na América Latina entre 1521 e 1865 (Colmenares, 1979: 39). Estima-se que em torno do porto de Cartagena das Índias (no atual Caribe colombiano) entraram entre 1585 e 1640 cerca de oitenta e nove mil escravos e entre 1640 e 1850 cerca de quarenta e um mil (Colmenares, 1979: 39.42). Depois de cruzar o Oceano Atlântico, os africanos e africanas foram descarregados no porto de Cartagena das Índias, na costa caribenha da América do Sul, de onde foram embarcados para Portovelo, localizado no istmo do Panamá; então, por terra, chegaram às costas do Oceano Pacífico e novamente por navio foram transferidos para Callao - porto de Lima. De Lima, os escravizados e escravizadas foram vendidos em todo o Vice-reinado do alto Peru (atual Bolívia) e Chile, no sul, até Quito, no norte (Klein e Vinson , 2008). As pessoas escravizadas que entraram na Real Audiencia de Quito fizeram isso por duas rotas, do Panamá a Callao, até Loja, Zaruma, Cuenca, com paradas em Esmeraldas, Portoviejo e Guayaquil e de Cartagena a Popayán, em direção a Ibarra, Valle del Chota e Quito "(Vera Santos, Rocío, 2015: 75).

A instituição da escravidão e a construção da afro-descendência no Equador é uma questão de enorme abrangência, portanto, de acordo com meus objetivos atuais, permiti-me extrair dela só aqueles pontos estudados pelos historiadores[15] através dos quais eu posso dar conta da dinâmica de desesclavização e libertação ativada, tanto pelos povos indígenas como pela gente Negra.

Tanto os indígenas quanto os afro-descendentes foram impulsionados pelo desejo de reconstituir suas liberdades, assumindo formas de ocupação territorial, liderança e interação com o Estado, consideradas relações de grande complexidade, principalmente porque no seu conteúdo pode-se observar o que séculos depois passou a ser considerado um dos projetos políticos de plurinacionalidade mais bem-sucedidos realizados em áreas de conflito ambiental, pouco apoio e até oposição do Estado-nação[16]. Nesse sentido, a ancestralidade foi tecida como um valor de ressignificação política, norteada por importantes fatos históricos, que revisamos brevemente a seguir.

Transumância do povo "Cayapa" e a diáspora africana.

Recapitulando, na historiografia equatoriana é chamado período de integração ao período entre 500 dC a 1500 dC. Este lapso de tempo foi caracterizado pela confluência da expansão inca para o norte, a consolidação da resistência dos *señoríos* étnicos dos Andes do norte e a chegada dos conquistadores espanhóis. De acordo com a tradição oral do povo Chachi, eles viriam da Serra, de alguma área perto de Ibarra, província de Imbabura. De acordo com a história feita por Andrés Tapuyo, quando os espanhóis chegaram, o povo Chachi - que por muito tempo ficou conhecido como *Cayapa*[17] - decidiu fugir e proteger suas mulheres e crianças. O impiedoso das lutas e a expansão da economia colonial, baseada na exploração intensiva do

[15] No Equador, a revisão de arquivos sobre escravidão e afro-descendência , bem como para a produção de obras sobre o assunto, tem sido um campo de pesquisa que dificilmente é apoiado. No momento, o assunto teve algumas repercussões, esperando que as instâncias governamentais e universitárias aprofundassem sua consciência diante da importância e urgência de se ter sérios estudos a respeito da instituição da escravidão do povo africano na terra equatoriana.

[16] Ver Yépez Montúfar, Jeanneth, *O Sentido Plural: relações entre os povos Chahi e Negro do norte de Esmeraldas,* FLACSO, ABYA-YALA, 2011.

[17] A partir de 1978 e como resultado da Assembléia Provincial dos Cayapas, os indígenas decidiram reconhecer-se como Nacionalidade Chachi, uma palavra que em sua língua significa povo e rejeita a denominação Cayapa, sob a consideração de que foi imposta pelos espanhóis e que tem conotações de zombaria e desprezo. Há alguns autores que se opõem a essa substituição porque consideram que a palavra Cayapa, que foi traduzida como filho do pai (cay = filho, apa = pai), tem um conteúdo histórico que não se encontra na palavra chachi "(Moya Alba , 2000: 156). Ao longo desta reconstrução etno-histórica, usarei a denominação de Cayapa onde for relevante, a fim de manter a coerência com as fontes historiográficas consultadas.

trabalho indígena, teriam sido a principal razão da emigração desse povo para a Costa (Andrés Tapuyo, comunicação pessoal, fevereiro de 2007). Confrontando a tradição oral com os dados históricos, descobrimos que, para Barret e Murra, o deslocamento dos Chachi de alguma área do vale interandino seria provável. Da mesma forma, a análise de nomes de lugares e antropônimos corroboraria a origem serrana desse grupo humano. Quanto ao tempo de seu deslocamento para a região da Costa, as descrições realizadas no início do período colonial (1535), já mencionam os *Cayapas* entre as etnias que povoavam o que hoje é conhecido como a província de Esmeraldas (Moya Alba, 2000). Seja qual for o momento em que sua transumância ocorreu, dois fatos são certos: a origem desse grupo étnico de uma região diferente da Costa[18] e sua presença no noroeste de Esmeraldas entre o final do período de integração e a colônia inicial, antes mesmo da chegada dos primeiros libertos africanos na área.

Outro dos eventos importantes relacionados à tradição oral Chachi em relação à sua chegada às terras de Esmeraldas é a forte luta que tiveram que enfrentar para adquirir um território. A vitória sobre os "índios bravos" teria sido o início de um processo de consolidação, adaptação e criação de novas políticas para sobreviver em um habitat diferente (Andrés Tapuyo, comunicação pessoal, fevereiro de 2007). Evidências etno-históricas demonstram que, no século XVI, a área noroeste da Costa do Equador era habitada por vários grupos humanos, entre os quais estavam os Malabas, Lachas, Yumbos, Niguas, Campaces e outros grupos sem nome específico a quem foram apelidados com o nome de "bravos índios". Sabe-se que todos esses povos mantinham disputas entre si. Levando em conta a localização desses grupos étnicos e a possível linha de deslocamento dos Chachi, infere-se que o grupo contra o qual eles lutaram foi o Malabas (Rueda, 2001, Moya Ruth, 2005). Mais uma vez, embora os dados mantenham sua opacidade, há um fato que permanece claro: nessa área existiram intensas disputas interétnicas, razão pela qual a versão lendária preservada na memória Chachi é plausível com relação ao fato de que "os corajosos índios bravos eram os piores inimigos dos Cayapas. Eles eram "ferozes" e os Chachi estavam atemorizados, até que um dia um grupo de dez xamãs, graças à ajuda de duas mulheres, apropriaram-se das varinhas mágicas dos xamãs dos "índios bravos" e se informaram, através delas, de quais eram seus pontos fracos "(Moya, 2000; 156). Com esse conhecimento,

[18] Outra hipótese, ainda não adequadamente investigada, seria a de que esse grupo migrou da Amazônia. Aqueles que sustentam essa idéia afirmam que há características bastante semelhantes na linguagem e nos costumes dos Chachi e de alguns grupos amazônicos. Por não ter um estudo aprofundado que confirme ou negue essa hipótese, ela só pode ser considerada como uma menção.

eles conseguiram avançar de Pueblo Viejo, local de seu primeiro assentamento, para áreas mais próximas dos rios, onde a subsistência era menos difícil. Dizem que a excursão guerreira foi bem-sucedida e que conseguiram deslocar aos "índios bravos" do rio Zapallo Grande, depois aos do rio San Miguel, aos do rio Camarones, aos da Ferradura do Cayapas e aos do rio Cayapas, em seu curso baixo e depois aos do rio Onzole. Finalmente foram mais para o litoral e se dividiram em dois grupos: um foi a Tumaco e outro ao sul de Esmeraldas (Ibid). A partir de então, diz-se que os Chachi não voltaram mais fazer a guerra contra nenhum outro povo e que tem permanecido em paz[19] até a atualidade, tentando preservar seu modo de vida.

Não há evidências precisas de quais eram as características culturais diacríticas do povo Chachi no momento de sua migração ou qual era o trem de mudanças e permanências que ocorreram. No entanto, uma das características distintivas desse grupo, que atualmente afirmam ser um dos principais suportes de seu orgulho como nacionalidade, é a preservação de sua língua, a cha'palaa, que pertence à família lingüística Barbacoas, que por sua vez faz parte do Chibcha (Moya, 2000). Embora não saibamos quais características lingüísticas ajudaram a configurar essa linguagem, como a conhecemos hoje, a verdade é que, em meados do século XVI, os Cayapas teriam assumido uma morfologia sociocultural e lingüística suficientemente profunda para mostrar sua particularidade. Dizendo que nessa área das Américas esse fenômeno de alicerçamento era possível, não devemos esquecer que todo o continente fazia parte de um macroprocesso de colonização e que um dos principais fatores que moldaram o campo das negociações sociopolíticas com os conquistadores, foi que o território escolhido como o novo assentamento do grupo Cayapa estava em uma área de selva, extremamente difícil e remota.

Embora esses territórios não tenham sido cobiçados pelos espanhóis como lugares para viver, mais ao norte, no território da atual Colômbia, o ouro existente nas minas de Barbacoas[20] foi um desafio que os espanhóis tentaram superar com a introdução do trabalho escravo trazido

[19] Embora na tradição oral se afirme que esta foi a última vez que os Chachis entraram em confronto com outro grupo étnico, mais tarde veremos que eles tiveram que enfrentar grupos de zambos. Nesse sentido, o que é crível na versão lendária é que a única invasão de guerra contra os Malabas foi a única campanha de *ataque*, enquanto o que aconteceu com os africanos que estavam se expandindo por seus territórios foram ações de defesa, complementadas com alianças de parentesco e reciprocidade.

[20] "Enquanto a serra do norte foi integrada ao sistema colonial desde o início da conquista espanhola durante o século XVI, a costa setentrional foi mais distante do controle estatal. Embora tenha havido exploração precoce nas minas de Barbacoas, no litoral, bem como alguma exploração agrícola no regime de fazendas, veremos que a integração dessas terras no aparato econômico colonial não viria até meados do século XVIII "(Fernández, n / a : 111)

da África. Pela chamada "porta sem retorno" da Ilha de Gorée, no Senegal, uma média de vinte e oito milhões de africanos vindos de diferentes países de origem[21] foram vendidos na América. A introdução em massa de grupos negros no século XVI teve como contexto os esforços desesperados feitos pela Espanha para obter os metais preciosos de que a Europa tanto precisava para dilatar os canais de sua circulação mercantil (Rueda, 2001).

Dada a crise demográfica a que a população indígena havia sido submetida, o tráfico de escravos africanos tornou-se a alternativa imediata para sustentar o ritmo do extrativismo intensivo de minerais preciosos. Desta forma, Cartagena das Índias tornou-se um porto de primeira ordem do tráfico de escravos durante os séculos XVI e XVII (Rueda, 2001: 55). Como Paloma Fernández Rasines menciona, a escravidão criou categorias que funcionavam dentro dos cânones do tráfico de escravos e depois se estendiam à linguagem colonial. Os chamados escravos ladinos ou latiníes[22] chegaram pela primeira vez na América, acompanhando à seus donos vindos de cidades no sul da Península Ibérica. A legislação inicialmente protegia a chegada dos ladinos, pois supostamente já haviam recebido treinamento e, acima de tudo, conheciam a língua e a doutrina católica. (Fernández, n / a: 82). Os escravos ladinos eram preferidos para o serviço doméstico e de acompanhantes, ao contrário dos negros considerados "bozales"[23], termo que veio a significar" recém trazido da África ". Segundo o historiador James King, um grande número de pessoas africanas que chegaram à costa do Pacífico através do porto de Cartagena tinha essa classificação (Whitten Jr, 1992: 43). Quanto às operações do contínuo tráfego de escravos, foi realizado através de diferentes rotas por mar, rios e estradas, sendo o destino de chegada o Vice-reinado do Peru ou Nova Granada e o Caribe (Rueda, 2001).

---

[21] "Os nomes que aparecem com mais frequência nos documentos são os Angolas, que é como eles designaram o povo arrancado de territórios entre os rios Dande e Cuango na região centro-norte de Angola; o Lucumí ou Yoruba da Nigéria: a Mina, gente trazida de San Jorge Da Mina, uma fábrica no território Fanti na Gold Coast; as Chambas da Nigéria; o Carabalí é a designação dada às pessoas tomadas da Costa de Calabar na Nigéria; Bambara, um subgrupo do Mande-Tan do Alto Senegal do Congo; a tribo Mandinga do Sudão francês e os daoméanos. Destes, os Carabali e os Mandinga são mencionados como pessoas particularmente intratáveis e, portanto, não desejados como escravos "(Whitten Jr., 1992: 42).

[22] "Darío Euraque (1998) indica ainda que durante a Colônia," ladino "incluía uma gama heterogênea de mestiços ou pessoas misturadas, mas que em princípio a Coroa usava o conceito para se referir aos sujeitos que lidavam com os rudimentos da língua oficial. O termo em seu uso original, não envolve elementos raciais ou religiosos; no entanto, na América, adquiriu o significado dos grupos de língua espanhola que não eram nem brancos nem indígenas, incluindo várias possibilidades como ladino negro, mulato ladino e outros mestiços "(Díaz Arias, 2007: 60).

[23] "Bozal é derivado do espanhol com o que é chamado de equipamento simples que é colocado para os potros antes de fazê-los morder o freio" (Bastien 1959: 79 citado em Whitten Jr, 1992: 43)

Neste cenário de mobilidade humana se estabelece a sociedade negra em Esmeraldas, uma vez que é na rota do Panamá-Callao onde o cronista Miguel Cabello Balboa na sua *"Verdadeira descrição e relação da província e terra das Esmeraldas, contida a partir do Cabo Pasao a Bahía de Buenventura "*, dá o seguinte depoimento sobre o naufrágio de um navio do Panamá com destino ao Peru, na costa de Esmeraldas, no ano de 1553:

> "... depois de trinta dias de navegação, o Cabo de São Francisco poderia ter sido dobrado, em uma enseada que é feita naquela parte que chamamos de El Portete; Os marinheiros pousaram naquele lugar e pularam para descansar ... levaram consigo à terra dezessete negros e seis negras ... para ajudá-los a procurar algo para comer ... deixando o barco em um cabo. Enquanto eles estavam em terra, surgiu um vento e uma maré que o fizeram chegar aos recifes daquelas costas, aqueles que, no navio já quebrado, tinham vindo, se preocuparam em fugir se ele pudesse, algo do quanto eles tinham ... E vendo não poder resgatar as roupas, tentavam salvar suas vidas ... querendo reunir os negros e as negras que já tinham conseguido fugir montanha dentro, sem qualquer propósito de voltar à servidão "(Rueda Novoa, 2004: 23).

O grupo de homens e mulheres africanos referidos na crônica, é considerado o primeiro grupo que tomou contato com os grupos índios no que é hoje o território da província de Esmeraldas.

Consolidação do povo Zambo e Negro

De acordo com pesquisadores dos momentos iniciais do contato entre africanos e nativos americanos no contexto da escravidão, eles revelam diferenças, dependendo do lugar e contexto em que ocorreram. No entanto, há dois aspectos transversais nestes encontros: de um lado, uma presença indígena anterior, consciente da pressão destrutiva do sistema colonial implementado pela Europa sobre suas populações e, de outro, o fato de que, apesar do tráfico de escravos, certamente brutal e desumano, os homens e mulheres da África seqüestrados por comerciantes de escravos não perderam sua cultura[24] (Ibarra, 2007). É por isso que em Esmeraldas, assim como nos demais lugares onde esses encontros aconteceram, o zambaje marca o ponto de uma mestiçagem afro/indígena, que nesse caso específico foi definida pela presença indígena significativa que permitiu a existência e proliferação demográfica dos zambos e o status de quilombolas daqueles que vieram para esses lugares. Segundo a mesma crônica de Cabello Balboa, o grupo de pessoas africanas que chegou daquele naufrágio portava armas[25], o que se

[24] Segundo a historiadora Eugenia Ibarra, os conceitos de aculturação e transculturação não são suficientes para compreender os processos de cruzamentos e sobreposições que ocorreram durante a escravidão. Para ela, a recriação, a transmissão e a complementaridade cultural são abordagens mais plausíveis, porque mesmo nos processos compulsivos e violentos, como o mercado negro, nenhum grupo humano *perde* sua cultura (Ibarra Eugenia, 2007: 106).

[25] Para Eugenia Ibarra, uma historiadora e antropóloga da Costa Rica, esta característica aponta fortemente o contato afro / indígena em Esmeraldas, uma vez que a possibilidade de um encontro inicial na complementaridade cultural seria descartada, como foi possível em Cabo Gracias a Dios na Mosquitia da Nicarágua (Ibarra, 2007: 107).

tornou uma situação vantajosa para eles a partir do primeiro contato com os povos indígenas da região, que, conforme discutido nos parágrafos anteriores, mantinham fortes contendas interétnicas na chegada desse novo grupo humano[26]. Esta mesma fonte histórica situa o desembarque do grupo Negro em 1553 em uma área de fronteira entre dois grupos étnicos: os Niguas e os Campaces. Cabello Balboa estabelece o primeiro

> "Os negros juntos e armados o melhor que puderam, com as armas que tiraram do navio, foram para o interior, esquecendo o perigo bem como a muita fome, e foram dar a uma população, nessa parte que chamam Pidi. Os bárbaros dela, assustados ao ver um esquadrão de pessoas tão novas, fugiram com a mais nova pressa possível e abandonaram seus barrações e ainda mais seus filhos e mulheres, e os negros apoderaram-se de tudo, especialmente da comida, que na época era seu principal propósito. Visto pelos índios que pararam em suas casas, ... do início lutaram com os negros mas vendo que ofendiam os índios e que com os negros não podiam ganhar nada, tentaram fazer as pazes com eles…"(Rueda, 2001: 44)

Os Niguas, diante da ocupação de seu território, iniciaram relações tensas e conflitantes com os Negros, o qual era uma manifestação comum dos grupos étnicos da região contra as incursões de outros grupos (Ibid). A presença indígena tornou-se um fator crucial para a expansão demográfica da herança africana, conseguida através de uniões inter-étnicas que resultaram na presença de grupos de zambos. Essas uniões, que como vemos, começaram em meio às tensões, também foram resultado de negociações e estratégias sociopolíticas que forçaram e contribuíram para novas alianças baseadas nas relações de parentesco e na estruturação de uma liderança baseada no respeito do poder da magia. Anton "o grande feiticeiro" foi reconhecido como um líder pelos negros e não está descartado que uma das razões pelas quais os Niguas tinham de estabelecer alianças fosse esta conexão reconhecida como poderosa também entre os povos aborígines desta área.

Após o submetimento dos Niguas, os negros invadiram os Campaces, matando 6 homens, o que reduziu seu número. Dizem que os niguas tentaram se aproveitar dessa derrota para se libertar dos negros, mas eles restauraram sua supremacia usando punições cruéis. A fama do terror adquirido pelos negros foi usada como tática para garantir sua expansão. Não há dúvida de que a liderança de Antón e o resultado de batalhas interétnicas favoráveis ao grupo negro, os

[26] Embora as causas dos choques entre as etnias indígenas não sejam exatamente conhecidas, presume-se que as principais razões sejam a expansão territorial (Rueda, 2001), o que é plausível se levarmos em conta que o acesso difícil e as condições ambientais tornaram esses territórios lugares seguros para escapar do longo braço da imposição colonial.

fez ter uma presença significativa na área, a tal ponto que nas crônicas se reconhece que Antón " *tinha tiraniçada aquela terra e governo* " (Rueda, 2001: 46-48).

Embora as condições de beligerância sejam relatadas pelos cronistas espanhóis como uma das características mais importantes do lugar, é possível que esse recurso tenha sido, até certo ponto, superdimensionado, velando outros aspectos importantes. Na relação de Martín Carranza de 1568, por exemplo, é mencionado que

> "... há uma grande cidade chamada Ciscala, que tem paz com todas as outras províncias e que a cidade é segura para todos, e há feiras e mercados, e os Tacama trazem ouro e esmeraldas para vender, e os Campaces e Piche levam sal e peixe e os Beliquíama usam roupas e algodão e fazem seus mercados lá ".

É também mencionado que naquela época os missionários mercedários conseguiram fundar três cidades: a de Nossa Senhora de Guadalupe, no distrito dos Lachas; o Novo Povo do Espírito Santo, também no território Cayapa e San Juan de Letran nos confins da doutrina de Lita. No livro de batismo de Fray Gaspar de Torres são registrados mil e oitocentos índios com os nomes das diversas localidades e seus grupos étnicos, o que mostra que a maioria dessas pessoas era cultural e linguisticamente relacionada. Pela mesma fonte também se sabe que a organização política dos Cayapas esteve conformada por um cacique principal e uma série de caciques secundários, que no livro batismal contam como chefes de ayllus. Esses caciques eram responsáveis por controlar a produção dos pequenos grupos familiares espalhados pela selva e instalados nas margens dos rios. As crónicas incluem nomes como Juan Yahantino e Diego Zami, do setor de Aguatene, e Gaspar Uña Atapa, da área de Singobucho (Rueda, 2001).

Esta última referência adquire relevância neste bosquejo histórico, desde que seguindo a crónica de Cabello Balboa, sabemos que os Cayapas chegaram até a zona de Pusuunto ou Singobucho em 1587, pressionados por uma nova campanha de expansão territorial negra. Como já estabelecemos nos parágrafos anteriores, essas excursões de guerra foram temidas na região por causa do saldo sangrento que deixaram e porque os grupos negros eram quase sempre vitoriosos. No entanto, os Cayapas conseguiram evitar sua derrota total graças à ajuda do cacique Gualapiango e trezentos índios de Lita, que os ajudaram a se instalar na mencionada zona de Singobucho (Rueda, 2001: 51ss). Essa importante ajuda nos permite inferir a validade de relações sociopolíticas relevantes entre os povos indígenas ligados à vários cacicazgos que ainda existiam no início da colônia. Possivelmente, a compreensão pelos negros da configuração complexa do mundo indígena, fez iminente a mudança do poder de Anton o feiticeiro, de modo

que uma figura mais acordada e habilidosa nas estratégias políticas assuma o poder. Alonso Illescas, que comandou a excursão contra os Cayapas mencionados acima, era aquele novo líder.

Com relação a ele, a crônica de Balboa afirma que, embora jovem, ele começou a ganhar respeito entre seu povo e que originalmente nasceu em Cabo Verde, sendo levado a Sevilha aos oito a dez anos de idade. Lá ele serviu e cresceu na casa de um espanhol de mesmo nome e, portanto, conhecia a língua e os costumes do amo. Seu status de ladino é destacado por Balboa, que o acha diferente do resto do grupo de africanos naufragados, classificados como bozales e provavelmente vindos da Guiné (Rueda, 2001).

Segundo o cronista Balboa, o negro Illescas fez amizade com os índios Niguas. Possuindo um bom senso político e a capacidade de aprender mais de uma língua, viu e aproveitou a importância de conhecer a língua vernácula, colocando a seu favor situações diferentes sempre com a visão de consolidar a povoação já iniciada, evitando a cualquer custo sofrer a condição de escravidão de novo. Pelo que as fontes mencionam, pode ser visto que Illescas começou a ganhar fama e poder em toda a região. Sua estratégia era política, mas também guerreira. Como sabemos, o parentesco era uma das principais plataformas de aliança no mundo indígena, então havia caciques que queriam estabelecer relações de paz e amizade com os negros. O Cacique Chilianduli, que se diz ter adquirido muito poder na área de San Mateo, convidou a Illescas com propósitos de aliança. O líder negro aceitou com prazer, mas também com astúcia já que quando seus anfitriões chegaram ao estado de embriaguez, ele e seus homens exterminaram pelo menos 500 dos índios daquele lugar (Cabello Balboa in Rueda, 2001: 50). Illescas tinha claro sobre seu objetivo: se não obtivesse poder e territórios suficientes, os negros seriam extintos ou subordinados ao seu status de fugitivios, com o perigo sempre presente de serem aprisionados e acorrentados novamente.

Para a década de 1590, o grupo de negros africanos que se instalaram após o naufrágio de 1553, se consolidou como povo, demograficamente reforçado pelo zambaje e consolidado territorial e politicamente pelas vitórias de Illescas. Neste estado de coisas, há uma nova incursão de negros libertados por Andrés Mangache e um indígena da Nicarágua. De acordo com Balboa, este novo grupo também teria "roubado" sua liberdade, aproveitando o fato de que o navio em que viajavam da Nicarágua para San Mateo ancorou nesta baía. Quando chegaram, suas estratégias de expansão se assemelharam às do grupo de Antón e Illescas e seguindo o fio da crônica, sabe-se que Andrés Mangache teve dois filhos, Francisco Arobe e Juan Mangache. Por

volta do ano 1600, Arobe já havia estendido sua conquista aos enclaves mais meridionais do grupo Cayapa, tornando-se, como Alonso Illescas (filho), o principal de várias comunidades que ocupavam diversas áreas geográficas (Rueda, 2001: 50- 51). Embora se saiba que a expansão negra abarcou um grande território ao sul e noroeste do Equador, a delimitação do que foi conquistado por Illescas e o que Arobe dominou não é exatamente conhecida. O que é certo, é que para a viabilidade da existência negra foi necessário o zambaje e que é através desta mistura, foi que a gente Negra conseguiu aprender e dominar os meios de subsistência apropriados ao lugar, conhecimento que já tinha os grupos indígenas.

Antonio de Morga, na descrição da província de Esmeraldas em 1620, relata que os vários grupos aborígines que ele observou tinham práticas econômicas semelhantes, como "a rosa, a plantação de milho, a caça, a pesca e a colheita dos frutos da terra". Embora os cronistas não tenham profundizado nos métodos de troca, infere-se que esta região pode ter conexões com as rotas comerciais praticadas pelos Yumbos, que, segundo Frank Salomon, estavam ligados a comunidades montanhosas, formando cadeias de troca e comércio que incluíam várias zonas ecológicas, do páramos à floresta tropical (Rueda, 2001: 111).

A forma como o projecto zambo é construído na província de Esmeraldas, acolhe todas as possibilidades, tanto ecológicas, económicas e culturais já existentes, de forma a consolidar uma presença, que não era apenas transcendente, mas hegemónica. Essa condição de hegemonia do grupo negro foi fruto de uma expansão territorial bem-sucedida, mas também da aplicação de estratégias políticas que permitiram a eles dominar vários grupos indígenas, ao mesmo tempo em que não perdiam de vista o fato de que era finalmente na negociação com o Estado colonial espanhol, onde seu mais ambicioso projeto de vida podia realizarse: alcançar o status de pessoas livres.

Relações sociopolíticas com o Estado colonial

Para visualizar com maior precisão a importância do objetivo dos grupos de negros e zambos, cujo assentamento e consolidação descrevemos, vale ressaltar que a escravidão não foi um fenômeno homogêneo e que afetou de forma diferencial a população africana. Como observa Paloma Fernández Rasines, os homens e mulheres extraídos da África para o comércio de escravos experimentaram modos de trato e ofícios diferentes, marcados pelas políticas de parentesco impostas pelo regime colonial (Fernández, n / d). Aquelas políticas tinham como eixo central a regulação dos ventres não brancos e a intenção de evitar misturas inter-raciais. Se

levarmos em conta que as alianças de parentesco entre negros e indígenas foram a base para a consolidação dos povoados zambos dispostos a obter sua liberdade e autonomia, constatamos que este projeto teve desde o início uma plataforma de práticas de resistência sobre a qual Alonso Illescas ia negociar com o poder colonial.

Rocío Rueda menciona que todas as tentativas de colonizar a província de Esmeraldas começaram com a proposta de um plano de estradas. No século XVI, a idéia de traçar um caminho desde Quito até a costa do Pacífico foi uma das preocupações iniciais da Audiencia de Quito e a razão para as tentativas de penetrar na região com a expectativa de colocar em prática o sistema de encomienda, modo de articulação da sociedade aborígene ao regime colonial (Rueda, 2001: 53). Nesse sentido, temos notícias de que naquele século o povo Cayapa prefiriu ser catequizado pacificamente. Após o avanço do grupo zambo comandado por Illescas que mencionamos anteriormente, os Cayapas se estabeleceram em Singobucho, onde o padre mercedário Fray Gaspar Torres chegou, liderado por Don Alonso Gualapingo, cacique chefe de Lita, a quem foi oferecido o título de Governador das cidades que "redujezem e povoarem". Para o ano de 1597, Fray Gaspar Torres relata com respeito aos Cayapas que ″estas foram as primeiras pessoas pacificamente atraídas a serem cristãs e a prestar obediência ao Rei, sem ter derramado uma gota de sangue ou feito mal a ninguém"[27](Carrasco, 1988: 19). Embora as informações sejam breves, sabe-se que outros povos, como os Malabas, não foram reduzidos tão pacificamente e que, em geral, o empreendimento colonial era muito difícil devido às condições ambientais. Contudo, é possível inferir que os povos indígenas adotaram estratégias de sobrevivência e negociação no contexto da experiência que adquiriram ao lidar com o regime colonial. A presença da gente Negra nesse cenário teria sido mais uma dificuldade a ser superada. No caso dos Cayapas, depois de se mudarem para Singobucho, aparentemente decidiram evitar mais derramamento de sangue, aceitar a presença do estado colonial através de seu longo braço religioso e iniciar uma fase de consolidação que, como veremos nas seções posteriores, privilegiou o perfil baixo em favor de um desenvolvimento demográfico e cultural de características intra-étnicas e expansão territorial moderada.

[27] "Para o último quarto do século XVI e no primeiro do século XVII são realizadas as expedições missionárias realizadas pela Ordem de Nossa Senhora da Misericórdia, a fim de pacificar e cristianizar os povos indígenas da região ... Os esforços dos missionários mercedários estavam concentrados nas áreas de Cayapa, Malaba e Yumbos, enquanto os jesuítas estavam encarregados de catequizar os Colorados e possivelmente também os Sigchos "(Rueda, 2001: 54)

Em flagrante contraste com esta estratégia, está a do povo zambo para quem as incursões espanholas colocavam em risco a sua liberdade porque, aos olhos do poder colonial, a sua condição de fugitivos e não de libertos os expõia a serem cooptados novamente pelas garras da escravidão. Naquela época, quando as rotas marítimas eram as rotas privilegiadas de conexão entre os continentes, os naufrágios não eram desconhecidos. Para demonstrar seu interesse em estabelecer relações com a sociedade branca, os negros optaram pela estratégia de ajudar e prover o necessário para os náufragos que chegaram à costa de Esmeraldas. A história menciona que através de um desses náugragos, chamado Jhoan de Reina, o setor Negro transmitiu uma proposta à Audiencia, que consistia basicamente na oferta de redução dos Negros à Coroa através de seus serviços e trabalho nesta difícil zona, em troca do reconhecimento de sua liberdade. A capacidade política de Illescas e seu conhecimento dos costumes e visão de mundo dos brancos manifestou-se no uso do elemento religioso - tornando claro o reconhecimento do *"medo que ele tinha de punição, devido a sua culpa e crimes"* (Martín de Carranza, citado em Rueda, 2001: 57) - ou permitindo que seus filhos fossem batizados por Fray Escobar, outro náufrago que ele ajudou. Para enfatizar seus traços piedosos, o resto do povo de Illescas também começou a batizar seus filhos por conta própria, como um recurso necessário para sua salvação (Rueda, 2001: 55).

Essas estratégias de contato com os brancos enfatizavam a intenção pacífica de tais encontros, levando em conta que a penetração da sociedade branca em Esmeraldas se resumia em expedições militares, missionárias e econômico-comerciais. Será no contexto de uma expedição militar que Alonso Illescas e o grupo Negro estabelecem o primeiro contato com a sociedade branca em 1568. A Audiencia de Quito, em resposta à proposta de Illescas, envia ao Corregente de Guayaquil, capitão Andrés Contero, cuja intenção, longe de aceitar os interesses da sociedade zamba, era colocar Illescas e sua família na prisão, numa tentativa de suprimir a liderança negra. Nessa situação difícil, o líder Negro recebe ajuda de Gonzalo de Ávila, um soldado que acompanhava Contero e que, segundo a crônica de Balboa, ficou amigo de Alonso e teve uma filha de Illescas como esposa, já que naquela época, Illescas teve quatro filhos de ascendência afro-indiana: Enrique, Sebastián, uma filha chamada Justa casada com um escravo de Andrés Contero [28]e María, que ao unir-se a Gonzalo de Ávila, ratifica a validade da

[28] Em seu estudo de doutorado proposto a partir da perspectiva de gênero, Paloma Fernández Rasines enfatiza que, no caso de Justa, sua linhagem, que seria a de uma filha do fugitivo que seria nomeado governador da província de

miscigenação triétnica em Esmeraldas (negro-branco-índio). Nestas circunstâncias, Illescas pede a Ávila a sua liberdade, que é concedida, fugindo com ele para restabelecer a liderança e o poder de Alonso nas terras de Esmeraldas (Rueda, 2001).

Depois destes acontecimentos, em 1577, o presbítero Miguel Cabello Balboa, arriba em Esmeraldas, como parte do projeto de pacificação dessas terras. Foi ele, que depois de entrar em diálogo com Alonso Illescas e concordar com este último que a população sob seu comando estaria sujeita às regras sacramentais do casamento, confissão e batismo, entregou a Illescas as provisões reais concedidas pelo Rei através das autoridades da Audiencia, otorgando para ele e sua família, o perdão e indulto por seu status como fugitivo e a nomeação de Governador de todas aquelas terras.

O interesse da Audiencia em conceder estas provisões ultrapassou, evidentemente, as metas espirituais, já que o que se buscava era facilitar a redução da província para iniciar a abertura da estrada que ao chegar ao mar permitiria a fluidez comercial entre Quito e Panamá. A aspiração dos Illescas, por outro lado, era obter o reconhecimento da sociedade branca da legitimidade de seu comando, bem como obter a liberdade e o reconhecimento dos colonos Negros e zambos como vassalos do rei isentos do pagamento do tributo, expectativa alcançada e ratificado mediante duas estratégias: o co-parentesco através de compadrazgos estabelecidos com membros da sociedade branca e outro mais político e oficializado com a visita de Alonso Sebastián Illescas, filho do primeiro governador da província, à Audiencia de Quito .

De acordo com a descrição de Rafael Savoia, em 1600, sabe-se que havia pelo menos dois grupos autônomos de comunidades de origem africana. Um seria o grupo liderado pelos descendentes de Illescas e o outro seria o liderado por Francisco de Arobe, que também visitou a Audiencia, recebendo a nomeação de Governador de Esmeraldas, após a morte de Alonso Illescas. O fato de Arobe ter obtido essa nomeação não implicava uma divisão absoluta dentro do povo Zambo, já que desde a chegada de Juan Mangache, os Illescas tentaram estabelecer alianças de parentesco que lhes permitissem combinar seu poder em favor da presença hegemônica dos zambos nos territórios obtidos (Rueda, 2001: 77 e segs; Fernández, n / a: 77 e segs.)

Embora as autoridades coloniais aspirassem a facilitar seus planos de estradas, acessando tanto a força de trabalho indígena quanto a zamba que poderiam ser fornecidas através

---

Esmeraldas, não serviu para se livrar da escravidão. Raça e gênero prevaleceram aqui em face da força da linhagem adquirida (Fernández, n / a: 77).

dos Governadores, a sujeição dos residentes de Esmeraldas não se cristalizou em níveis profundos, mas tanto os indígenas quanto os zambos desenvolveram estratégias para manter sua autonomia. É assim que se sabe que os índios Cayapas obtiveram através de um Decreto Real a isenção de tributo e trabalho e o reconhecimento de direito de sucessão de suas terras, faculdade que defenderam usando a sujeição à fé católica, e o conhecimento das instituições coloniais, perante as quais colocaram queixas para proteger-se do avanço agressivo de grupos negros e indígenas sobre seus territórios. Por sua parte, a população zamba, reforçada por grupos de quilombolas Negros emancipados da escravidão nas minas de Barbacoas, acentuaram suas campanhas de expansão territorial e consolidaram sua hegemonia demográfica e sociopolítica, não só pelas conquistas alcançadas com relação a sua liberdade e autonomia, mas porque os líderes dos zambos cuidaram bem de manter um sistema de parentesco baseado na poliginia[29], o que lhes permitiu ser o grupo populacional mais representativo na província de Esmeraldas (Rueda, 2001: 48 e segs.).

Apesar disso, a liderança do zambo não foi respeitada como tal pelas autoridades coloniais. Para Max Hering, o fator da racialização implica diferenciação, segregação e distorção da alteridade. Como variável histórica, a raça influenciou tanto as categorias ideológicas da Espanha colonial quanto a organização administrativa do estado (Hering, 2007). Por isso, a consideração, a valorização e o respeito pelos Governadores dos Zambos de Esmeraldas nunca chegou a ser cristalizado. Ao contrário, os cronistas enfatizam no " *pouco oy nenhum caso que se fazía* " dessas autoridades e revelam que o único interesse pelo seu reconhecimento estava associado à concretização do plano rodoviário tão acariciado pela sociedade branca, que em meados do século XVII se torna urgente. Dependendo dessas rotas, dois governos são formados: Esmeraldas e Caráquez, com o qual a Audiencia dissolveu a liderança zamba, uma vez que deixou fora da prefeitura de Esmeraldas os territórios dos Illescas. Perante o descohecimento proposital de seus direitos adquiridos, a resposta da sociedade Zamba e Negra consistiu no gradual abandono dos povoados e no deslocamento para os estuários, mantendo laços fracos com o Estado branco e fornecendo-lhes apenas esporadicamente do trabalho necessário para seu projeto rodoviário (Rueda, 2001: 78).

[29] De fato, Fernández Rasines enfatiza o desprezo de Balboa pelo sistema poligínico com o qual Illescas desenvolveu sua liderança em Esmeraldas. A política do casamento monogâmico não se tornou normativa na prática dos negros nessa área (Fernández, n / a: 85).

No século XVIII, as garantias para a sobrevivência de uma sociedade zamba como sociedade livre diminuem ainda mais. O projeto rodoviário, que começou a ser conduzido pelo então governador de Esmeraldas Pedro Vicente Maldonado, tenta se impor por meio de métodos compulsivos, como a mobilização forçada da população, o trabalho gratuito e a suspensão do trânsito indígena ao longo das estradas tradicionais. Naquela época, ambos os Cayapas - o único grupo indígena que é reportado como existente na área[30]-, como os zambos e os Negros fugitivos que povoam o norte da província de Esmeraldas, retiram-se definitivamente para as zonas fluviais e densamente selvículas. Nas áreas adjacentes aos rios, tanto o povo Zambo quanto o povo Cayapa continuaram a cultivar banana-da-terra, algodão e várias frutas, complementando sua dieta com atividades como a caça e a pesca. Quanto ao comércio, trocavam produtos como pita solta, peixe, gado, cacau e salsichas de porco que obtinham dos porcos das montanhas onde abundavam. Cada grupo étnico - Cayapa, Negro e Zamboesmeraldenho - a partir de sua própria construção de espaço e noção territorial, optou por manter seus costumes, concebendo novas estratégias em defesa de sua cultura (Carrasco, 1988, Rueda, 2001).

Relações sociopolíticas com o Estado republicano

Durante o último terço do século XVIII, a escravidão na Real Audiencia de Quito foi distribuída principalmente entre os engenhos de cana dos vales interandinos, as minas de Barbacoas, as fazendas e os obrajes em Imbabura; e no serviço doméstico e artesanato em Quito e Guayaquil. Nas províncias de Pichincha e Guayaquil, a escravidão respondeu principalmente à demanda pelo serviço doméstico, enquanto em Imbabura foi usada na exploração agrícola do regime fazendário. Neste contexto, em Esmeraldas, embora houvesse formas de escravidão associadas à exploração mineira da Nova Granada[31], estas foram desenvolvidas de maneira "sui

[30] Com relação aos outros grupos indígenas, não há dados exatos sobre o desaparecimento deles. Contudo, pode-se inferir que a expansão dos negros e das guerras interétnicas contribuiu tanto para o seu deslocamento quanto para sua extinção. Nesse sentido, as estratégias de sobrevivência do grupo de Cayapa, baseadas na preferência por uniões intra-étnicas, a evitação de conflitos diretos com os grupos zambianos e negros e seu manejo habilidoso das instituições coloniais, tiveram sucesso.

[31] No final do período colonial, um grande número de negros livres havia evoluído na área de mineração de Nova Granada. O elemento livre era composto principalmente de negros que haviam conseguido comprar sua liberdade, por fugitivos e por mulatos ... e por alguns indivíduos que tinham sido libertados por donos compassivos. Quase invariavelmente os livres continuavam como mineiros, geralmente trabalhando como lavadores de ouro independentes, ou como trabalhadores livres nas minas dos espanhóis; alguns tinham comprado um pequeno prazer aurífero e um ou dois escravos ... quando a emancipação geral dos escravos ocorreu em 1851, um precedente ocupacional de longo prazo havia sido estabelecido e a maioria dos escravos libertos continuaram a trabalhar como mineiros, formando a base de trabalho da atual indústria nas terras baixas da Colômbia ocidental "(West 1952: 89 citado em Whitten Jr, 1992: 52)

generis", sendo mais frequentes os atos de cimarronismo, preferidos suportar o controle direto de algum propietário. Esta particularidade da zona norte, implicava que o povo zambo se dedicasse a fomentar seu próprio sistema de vida informal e que, apesar de não se conhecer novamente um boom sociopolítico das características que tiveram o regime implantado pelos Illescas e Mangaches, por outro lado eles mantinham suas próprias formas de organização sócio-política, como a existente em 1790, composta por um conselho de mulatos, composto por sua vez por dois prefeitos, dois regidores, dois sentinelas e um procurador (Fernández, n / a: 118, Rueda, 2001).

A condição de autonomia Negra e Zamboesmeraldenha que teve lugar no contexto de um habitat remoto e de difícil acesso, fez com que a abolição da escravatura, decretada em 1852 pelo Governo do General José María Urvina, não tivesse a mesma dimensão que tinha para quem viveu em escravidão no resto do que desde 1830 se tornou o território da República do Equador. Durante o século XIX, na atual província de Esmeraldas, além da própria atividade agrícola, a população camponesa estava engajada na coleta de borracha e tagua, produtos comercializados por empresas inglesas, que receberam 200 mil blocos de terra no Pailón e Atacamaes, criando a "Companhia Inglesa da Equatorial Lands Limited", uma casa de empresários que implantou um monopólio no qual os vizinhos da região foram reduzidos a colonos dos latifundiários. Ao mesmo tempo, existe um paradoxo de que, embora reconhecendo a liberdade dos negros escravizados, as vastas terras esmeraldinas também são classificadas como "terrenos baldios", tornando assim invisíveis os direitos ancestrais dos povos afrodescendentes e indígenas que habitavam o lugar desde séculos anteriores à conformação da República do Equador (Quintero e Silva, 1991: 78).

Após o desmembramento da Gran Colômbia, os jovens países emergentes tiveram diante de si os problemas de uma população indígena e afrodescendente, cuja presença causou sérias dificuldades à visão idealizada de uma raça homogênea e branqueada, a partir da qual se delineou um destino baseado em os princípios da Liberdade, Igualdade e Fraternidade promovidos pela Revolução da França do Iluminismo. A construção da estabilidade política nas novas repúblicas ainda arrastava os princípios da racialização colonial, que era a precondição de todo progresso, a ideologia da pureza racial. Antes da indiscutível ascensão da miscigenação, decidiu-se inventar uma cidadania que não proviria da mistura dos indígenas empobrecidos ou do negro escravizado, mas da união do conquistador branco e triunfante com a linhagem

indígena nobre e do passado heróico. O resultado foi a marginalização da diversidade indígena ante as representações do Estado e a invisibilização da contribuição do patrimônio cultural Negro e Zambo. A declaração de "terrenos baldios" em lugares extensamente povoados, selou a incorporação destes últimos simplesmente como mão de obra e sob um estilo de exploração que ainda não diferia do modelo colonial (Quintero e Silva, 1991, Díaz, 2007).

Nestas circunstâncias, a população afrodescendente e indígena do Norte de Esmeraldas continuou optando pela criação de seus próprios modelos econômicos e autonomia sociopolítica para desenvolver seus respectivos projetos de sociedade. Nesse sentido, sabe-se que a população Cayapa, no século XIX, mantinha uma organização sociopolítica própria, com reconhecidas autoridades tradicionais e uma linguagem excludente de sua cultura. Para a primeira década do século XX, o pesquisador SA Barrett relata a existência de pelo menos três cidades principais: Punta de Venado, Zapallo Grande e San Miguel de los Cayapas. Ele também informa sobre a vestimenta, casas, economia, política, transporte e outras características materiais da etnia que a partir de 1978 assume a atribuição de identidade Chachi. O estudo de Barrett tem a virtude de fornecer um inventário completo das características culturais diacríticas que ele encontrou neste grupo humano, como a existência de pelo menos 34 modelos de ornamentos para pintura de canoagem ornamental, 35 desenhos para decorar vasos, 12 modelos de panelas de barro, uma dúzia de técnicas de cestaria, 45 modelos de figuras zoomórficas e antropomórficas para decorar roupas, pelo menos 80 modelos de pinturas faciais, 13 de pinturas para os braços e 14 para as pernas. Descreve também um modelo de subsistência baseado no conhecimento de rios e florestas. A população Cayapa que Barrett descreveu também foi caracterizada por habitar um modelo de casas amplas, construídas a partir de elementos do habitat circundante, como a cana para paredes e pisos e folhas de piquigua para telhados (Barrett, 1994).

A importância deste testemunho etnográfico ganha força, já que na década de 1980 a pesquisadora Eulália Carrasco encontra importantes mudanças tanto no estilo de vida quanto no contexto geral da vida desse grupo humano. As pessoas Chachi que ela conhecia haviam deixado para trás grande parte dos costumes que Barrett observou, principalmente em relação aos adornos corporais e vestimenta. Carrasco informa sobre novos fenômenos como a poluição da água, a presença de epidemias como a oncocercose e a leishmaniose, a chegada de empresas madeireiras e a exploração de recursos florestais na área e enfatiza as conseqüências negativas dessas mudanças para a vida dos Chachi (Carrasco, 1988). Para as décadas de 1970 e 1980, mas desta

vez desde um olhar profundo sobre o interior dos povos afrodescendentes da Colômbia e do Equador, Norman Whitten Jr. encontra um povo Negro diante das primeiras transformações que ocorreram em seu mundo desde a entrada da economia de mercado. Embora a partir de diferentes perspectivas teóricas e matrizes, tanto o estudo de Carrasco quanto o estudo de Whitten Jr. concordam em que as mudanças neste habitat estavam ocorrendo em um contexto de clara desigualdade social, discriminação, racismo e práticas excludentes (Carrasco, 1998). 1998; Whitteh Jr., 1992). Tanto o povo Negro como o povo Chachi começam a enfrentar enormes desafios e mudanças aceleradas. A floresta tropical, seus rios e montanhas e tudo o que essas pessoas conceberam como *seu* mundo e *seu* território está sob pressão dos fenômenos contemporâneos, por problemas comuns que os colocam às portas de um novo século, cujas principais encruzilhadas mostraremos ao longo deste trabalho.

Considerações finais

Ao longo deste capítulo, comprometi-me a percorrer os traços da história ligados à ancestralidade, como categoria suscetível de ressignificações e conteúdos políticos. Ao assumir essa proposta, posicionei-me diante da narrativa histórica, com um espírito epistêmico e não revisionista. Em outras palavras, tentei fazer uma leitura que, à luz de uma proposta antropológica, permita vislumbrar as ligações plausíveis entre os diferentes modos de produção em jogo e a produção do que é valioso, no contexto da situação colonial.

Embora os documentos analisados façam parte de uma tradição historiográfica que apresenta os dados na forma de blocos temporários, tentei mostrar pelo menos os três principais contextos de importância para este estudo, ou seja, a presença de espanhóis, indígenas e afrodescendentes, como grupos que através de práticas dialéticas abertas, entre dominação e libertação, modelaram propostas econômicas profundamente ligadas à criação de seus próprios valores e cosmovisões.

Assim, com o espírito de realizar um bosquejo sistematizado em vez de uma esquematização, poderíamos recapitular as seguintes observações:

- **A micro–verticalidade prehispânica** responde a uma forma de produção que tem a reciprocidade como a principal base para compreender que as lógicas que movem a economia estão intimamente ligadas aos valores fundamentais que constroem o indivíduo como uma pessoa moral e a comunidade como fonte originaria dos arquétipos e gramáticas do ser. A reciprocidade gera

conhecimento sobre clima, ambiente, técnicas e tecnologias para a alimentação e a possibilidade da vida cotidiana. Da mesma forma, esse sistema promoveu a existência de uma liderança integral chamada a motivar as pessoas a criar excedentes fiscais, tentando reduzir os conflitos o máximo possível. Deve-se notar, no entanto, que embora o modo de produção andino-holístico oferecesse probabilidades minuciosas para a existência de projetos de vida integral, isso não significava a eliminação absoluta de conflitos ou de atividades expansionistas ou guerreiras.

- **O capitalismo aventureiro predatório,** ao contrário do capitalismo de mercado, instalou-se na América pela mão da cobiça institucionalizada através de cartas de corso e ligando os conquistadores com valores da honra mediterrânea, como a nobreza de sangue e uma perspectiva do mundo e do conhecimento baseado em dicotomias absolutas. A dominação, a violência e a desapropriação foram creditadas por uma religiosidade católica ambígua, que compartilhava os mesmos valores, cortada contra o pano de fundo das monarquias absolutistas.
- **O sistema de concertaje das fazendas andinas** foi uma variante que abrangiu parte dos dois anteriores. Permitiu no seu interior a formação de uma liderança patriarcal dominante, deixando ao mesmo tempo possibilidades abertas para a recriação de antigas formas de vida da comunidade nativa. Institucionalmente, foi aplicado um triângulo de dominação no qual as autoridades civis e eclesiásticas participaram juntamente com os proprietários rurais para impedir a mobilidade econômica e social da população cativa, que através da conservação de sua linguagem vernacular e de suas próprias práticas ligadas à sua cosmovisão vinculada ao calendário agrícola andino, conseguiram preservar a semente de sua *ancestralidade* .
- As **práticas econômicas de subsistência para autonomia** foram a alternativa das populações afrodescendentes dos povos quilombolas e indígenas que optaram por fugir e se reconstruir como indivíduos e comunidades. Estar em lugares remotos, aprofundar a criação de conhecimento sobre o meio ambiente, assim como a produção de uma nova visão de mundo e diretrizes para a

> organização social, promoveu a autonomia e a liberação como valores fundamentais de suas estratégias de sobrevivência. Através da leitura dos contextos históricos em que essas fugas ocorreram, pode-se perceber que em seu tempo o objetivo e a razão de ser dos modos de produção para a subsistência não se aliavam ao que hoje consideraríamos como "pobreza" ou "necessidades básicas insatisfeitas". Pelo contrário, o assentamento de vastos territórios por grupos quilombolas e nativos, fugindo da mita, concertaje e tributos, levou ao surgimento de enclaves pluriétnicos, fortemente ligados à expectativa de obter prosperidade a partir de seu reconhecimento integral como sujeitos históricos e legais perante o estado colonial.

A ancestralidade como categoria flexível, modifica o significado comum do território, otorgándo-le conteúdos críticos visando colocar em jogo várias práticas econômicas, que através de dados históricos, as observamos atuando num contexto multisemântico. Proponho então que é a partir dessas dinâmicas em interação que cada grupo constrói a ancestralidade como um forte vínculo com a ocupação territorial, a liberdade e a autonomia. Este exercício de libertação é observado desde cedo através das diferentes formas de interagir com a natureza através do trabalho e das experiências diárias. Essas gramáticas de avaliação - liberdade e autonomia - são aquelas que nutrem a ancestralidade como uma categoria flexível, dando-lhe um conteúdo de peso político que constitui uma âncora identitaria, capaz de modelar sujeitos históricos e catalisar responsabilidades de longa data em relação a modelos organizacionais com os quais está relacionada.

Embora seja verdade que a ancestralidade aparece aqui como uma categoria mobilizada com preferência por movimentos afrodescendentes e indígenas, a verdade é que a reivindicação de sua autenticidade deixa a porta aberta para continuar rastreando os elementos da situação colonial que sobreviveram até agora em os próprios alicerces da construção do Equador como Estado Nacional. Estou escrevendo sobre isso no próximo capítulo, onde discuto a sobrevivência de algumas características da moralidade mediterrânea juntamente com as construções econômicas sustentadas nas cartas constitucionais do país, uma reflexão que considero fundamental para entender o contexto em que desenvolvo o exercício etnográfico apresentado a partir do terceiro capítulo.

CAPÍTULO II

EQUADOR, DO ESTADO-NAÇÃO À TENTATIVA PLURINACIONAL

"*Ecuador: una nación en ciernes*" é, além do título de um texto (2001), uma frase que evoca adequadamente as preocupações da intelligentsia equatoriana dos anos 80, época em que emerge o interesse em pensar o país através da categoria "nação" em vez de "sociedade". Segundo Quintero e Silva, a constatação de que há um estado de transição no Equador, levantou o problema da aplicação de conceitos e modelos projetados para realidades depuradas, onde os processos são cristalizados, institucionalizados e consolidados em um tempo concentrado, aspectos todos esses de difícil ou nula aplicavilidade no caso equatoriano. Também registraram que no Equador, apesar da realidade cambiante, persistem certas continuidades históricas, afetando processos econômicos, a estrutura social, instituições, ideologias e produção cultural (Quintero, Rafael; Silva, Erica , 2001: 19).

Como sugerimos no capítulo anterior, esse tipo de *peso do passado sobre o presente*, esse processo de transição sem cristalização que dá à história do Equador um halo de flutuação constante, fornece outras conotações se nos concentrarmos nos níveis relacionais e contextualizarmos várias histórias em jogo. Voltando a esse ponto de vista, interessa-me agora explorar uma leitura sobre *transições* e *persistências históricas,* propondo aos textos constitucionais como obras canônicas da era republicana, nas quais convergem o diálogo entre as diretrizes econômicas do Estado e os discursos das moralidades de tipo Mediterrâneo, estas últimas mas bem alinhadas com a dialética da *honra e da vergonha.*

A chave agonística na qual ocorreram os processos que contextualizam a produção das vinte cartas constitucionais que governaram no Equador de 1830 a 2008, bem como a presença de personalidades influentes por trás de cada um deles, nos convida a vislumbrar o quid pro quo dos jogos políticos da honra mediterrânea, como o recipiente simbólico e pragmático do que os cientistas sociais equatorianos identificaram comouma sobrevivência do sistema colonial nos próprios alicerces do projeto da República. Seguindo Pitt- Rivers, a honra é o valor que uma pessoa atribui a si mesma, perante seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade. É uma fonte de criação de valores individuais, em constante comunicação com o acesso ao *orgulho* próprio e reconhecimento social do mesmo. Honra, neste contexto, incorpora o direito a esse orgulho. Consequentemente, é possível que uma autoridade política possa desenvolver a pretensão de encarnar os valores morais da sociedade que governa,

dispondo o que é *correto* e proibindo o que considera *errado* (Pitt- Rivers Julian , 1974: 21-22).

Quadro No. 2	
Constituições do Ecuador	
Não.	**Lugar e data de emissão**
1	Riobamba, 23 de setembro de 1830
2	Ambato, 13 de agosto de 1835
3	Quito, 1 de abril de 1843
4	Cuenca, 8 de dezembro de 1845
5	Quito, 27 de fevereiro de 1851
6	Guayaquil, 6 de setembro de 1852
7	Quito, 10 de abril de 1861
8	Quito, 11 de agosto de 1869
9	Ambato, 6 de abril de 1878
10	Quito, 13 de fevereiro de 1884
11	Quito, 14 de janeiro de 1897
12	Quito, 22 de dezembro de 1906
13	Quito, 26 de março de 1929
14	Quito, 2 de dezembro de 1938
15	Quito, 6 de março de 1945
16	Quito, 31 de dezembro de 1946
17	Quito, 25 de maio de 1967
18	15 de janeiro de 1978
19	Riobamba, 5 de junho de 1998
20	Montecristi, 25 de julho de 2008
Fonte: Reproducido de Ayala Mora, Enrique (ed). História Constitucional, estudos comparativos, *2014: pág. 115*	

O fato de que 18 das 20 Cartas Magnas terem sido impulsioadas e elaboradas desde as elites, nos mostra já a existência de um processo de hegemonia. No entanto, como já foi observado no capítulo anterior, a configuração dessas elites não passa por um desenvolvimento linear ou evolutivo, mas está ancorada em uma *situação colonial*, na qual, antes que elites absolutamente configuradas, o que acontece é um processo de *elitização* que otorga status, honra e privilégios. Nesse sentido, proponho que a honorabilidade de estilo mediterrâneo se revelaria como o cenário de fundo que delimita as lutas pelo acesso a projetos de vida viáveis, configurando assim um processo de hegemonização no qual a concessão de benefícios prebendarios atravessará as porosidades das fronteiras étnicas, transformando-as em espaços de negociação

constante, por meio dos quais fluem acordos relacionados à economia, à política e à criação de valores.

Utilizando essa abordagem, pretendo vislumbrar a dinâmica que, do século XIX ao século XXI, vem tecendo a complexa tapeçaria de uma nação cuja vocação para a homogeneização tem sido constantemente questionada, não só pela existência óbvia duma ampla diversidade étnica, mas também pelas diversas historicidades em jogo dentro dos limites geopolíticos do que desde 1830 é conhecido como a República do Equador. Por outro lado, também estou interessada em colocar os elementos que mais tarde me permitirão discutir mais apropriadamente as características não essencialistas dos movimentos sociais indígenas e afro-equatorianos, seus desafios internos, linhas de apoio político bem como questionar as abordagens mistificantes desses movimentos que só acabam por velar as dinâmicas faccionalistas de cada movimento e suas complexas ligações estratégicas com leis, territórios e organizações sociais[32] (Pacheco de Oliveira, João, 2015: 172).

Como eu havia proposto há alguns parágrafos atrás, as Cartas Constitucionais se tornariam corpos textuais nos quais são incorporados os processos de luta, os valores morais da nação, as diretrizes econômicas ligadas aos modos de produção legitimados pelas elites e os rumos pelos quais a própria democracia vai criando bloqueios e rupturas para seu próprio acontecer como projeto macropolítico viável. Ao empreender a análise das Constituições do Equador, relacionando-as aos processos dos movimentos sociais indígenas e afro-equatorianos, acolho a proposta de periodização do historiador Enrique Ayala Mora, que sugere que na vida republicana do Equador, depois dos acontecimentos coloniais, independentistas e Grancolombianos, houve três projetos nacionais que, por sua vez, marcam três períodos históricos (Ayala Mora, Enrique, 2014: 21).

O primeiro período está datado entre 1830 e 1895, com o predomínio de uma sociedade tradicional expressada no Estado Oligárquico, com pouca conexão internacional, no marco do que o historiador chama "Projeto Nacional Crioulo". No segundo período - entre 1895 e 1960 – se caracteriza pelo avanço das relações capitalistas, com forte inserção no sistema internacional, sob o predomínio do Estado secular e do chamado "Projeto Mestiço Nacional". O terceiro período, conhecido como

[32]Esta abordagem será desenvolvida com maior profundidade a partir do capítulo 3.

"Projeto Nacional da Diversidade", ainda estaria em andamento e teria iniciado nos anos 60 do século passado, estendendo-se até o presente (Ibid .).

Complementando o itinerário histórico do capítulo I com o itinerário proposto pela história das Constituições no Equador, cumpro minha intenção de fortalecer os dois eixos principais de discussão que atravessarão grande parte dos conteúdos do estudo etnográfico que se inicia no capítulo três, ou seja, a ancestralidade como categoria sensível à re- semantização e o Estado-nação e sua influência no contexto das mudanças nos modos de produção e nas moralidades possíveis que se conjugam nas diferentes dimensões territoriais a que esta pesquisa teve acesso.

"Último dia de despotismo e primeiro do mesmo": O Projeto Nacional Crioulo[33]

Os paradoxos e distâncias entre a realidade e as declarações constitucionais começam na gênese mesma da República. Uma vez que as guerras pela Independência terminaram e o projeto Bolivariano da Gran Colombia fracassou, para a grande maioria da população que estava enquadrada dentro das fronteiras da nova República, era evidente que a Independência significava simplesmente a abolição das relações de dependência das colônias americanas com a Espanha. Não assim, o desaparecimento das práticas de estratificação econômica e social que, para a época, foram estruturadas no contexto dos complexos fazendários .

Como sugerimos mais adiante, essas distâncias estabeleceram fronteiras significativas, mas não definitivas, bem como configuraram uma situação nacional com marcadores de identidade dispostos a cristalizar-se ou bem a estabelecer interações de natureza socialmente admissíveis. Em outras palavras, desde o seu nascimento, o Equador estabelece formas de conteúdo político/declarativo com poucas consequências no nível da realidade, configurando um cenário no qual acordos, proximidades e misturas muitas vezes têm que contornar os preconceitos históricos e as pendências de caráter moral. Sugiro aqui que um dos substratos mais importantes desses receios, desse sentimento de que *as leis são inúteis* e de que a democracia é tudo, menos o poder do povo, emerge claramente nas cartas constitucionais e nos fatos que sustentam sua criação.

A fim de tornar minha exposição e propósitos analíticos mais claros, eu fiz uma subdivisão dos temas gerais encontrados nestas cartas, ligando-os com as mais

[33] Pessoa filha de pai e mãe espanhis mas nascidos na América.

importantes intenções de mudança e que de alguma forma estabeleceram diretrizes para a solução de problemas estruturantes de peso para a configuração da nação.

Do nascimento da República à abolição da escravidão

Lidos como instrumentos jurídicos, as cartas constitucionais contém as diretrizes de uma República, de acordo com o espírito de seu tempo. Lidas como documentos históricos elaborados por personagens no contexto das mais complexas tramas do tecido social, as constituições revelam em suas linhas as tensões entre suas próprias idéias e interesses, bem como os valores que orientariam uma nação rumo a um destino comum. No caso do Equador, esse *destino "comum"* será enunciado pela elite crioula.

Como pode ser visto mais profundamente em textos históricos especializados, estas diretrizes são apoiadas por um interessante catálogo de direitos, cuja evolução no caso equatoriano, configurará três situações contextuais em completo paradoxo: a situação crioula, a situação indígena e a situação do povo africano escravizado. Neste ponto, proponho-me a compreender por *situação* o contexto oferecido pelas possíveis interações entre acesso a meios econômicos e simbólicos de produção; oportunidades internas e externas para manter o ciclo da vida e a magnitude do acesso - ou a falta dele - à participação em instâncias decisórias de poder.

Ao observar a situação de um indivíduo ou grupo, eu tento evitar as cristalizações absolutas que subordinam a realidade a conceitos e encontrar as dinâmicas nas quais vários níveis de relacionamentos são produzidos ao mesmo tempo que diferentes conteúdos do que é estimado como *valioso* são modelados. Por sua vez, assumo a criação do que é valioso, como uma capacidade dos indivíduos e grupos humanos de exercer influência na criação política e cultural. Proponho que, lendo os dados históricos desde uma perspectiva antropológica, se possa entender melhor o peso que as masculinidades vinculadas as moralidades mediterrâneas demonstram ter em fenômenos como caudilhismo, lideranças carismáticas e personalidades fortes (Simmel, Georg, 1976; Weber, Max, 2002; Marx, Karl, 2007; Peristiany , JG, 1974).

Em seguida, observaremos as preocupações e interesses dessas três situações – crioula, indígena e povo africano escravizado - impressas nas sucessivas Cartas Constitucionais de 1830, 1835, 1843, 1845, 1850 e 1852, Constituição esta última, na qual é promulgada a abolição da escravatura.

A situação crioula

Os que escreveram a Carta fundacional da República em 1830, eram um pequeno grupo de notáveis de Quito, entendendo por "notável" a classe privilegiada da

época: os crioulos militares e os sacerdotes católicos. Segundo a primeira Constituição do Equador, Deus é o autor e legislador da sociedade. A religião católica é a religião do Estado e tem o dever de protegê-la, excluindo qualquer outra religião (artigo 8). Os membros da igreja, como os párocos, fazem parte da estrutura do Estado (Art. 42) e eram membros do Conselho de Estado que devia escolher o Presidente da República (Ávila Santamaría, Ramiro, 2014: 255).

Territorialmente estabeleceu-se no primeiro artigo: "Os Departamentos de Azuay, Guayas e Quito estão reunidos entre si formando um corpo único e independente com o nome de Estado de Equador". Quanto ao caráter da nova República, a Primeira Carta Fundamental determinou que o governo do Equador era popular, representativo, alternativo e responsável. O "poder supremo e soberano da nação" foi exercido através dos três poderes clássicos: legislativo, executivo e judicial. Consistente com a decisão do governo "popular e representativo", a constituição e as leis estabeleceram a eleição como um mecanismo para a geração de autoridade. O sufrágio foi o caminho da legitimação dos governantes, que passaram a representar a "vontade geral"[34] (Ayala Mora, Enrique, 1996: 149 e segs).

Embora seja verdade que a Constituição de 1830 seja considerada "fundacional", a verdade é que o que se pretendia fundar não estava totalmente claro. Para a elite crioula da época, que foi a protagonista das lutas pela independência, a principal motivação ainda estava ligada aos sonhos de senhorio que, após a morte de Bolívar e a dissolução da Gran Colômbia, poderiam ser alcançados através da guerra e alianças matrimoniais adequadas, dois temas que atravessam a situação crioula e seu afiançamento como classe privilegiada.

> […] o primeiro presidente do Equador, Juan José Flores, nasceu em Puerto Cabello, Venezuela. Filho de uma mulher modesta da cidade, teve uma infância muito pobre e sem educação sistemática. Muito jovem ele entrou no exército espanhol, mas logo passou para as fileiras patrióticas, onde se distinguiu até obter o posto de Major General. Nomeado chefe do Distrito Sul da Gran Colômbia, ele desdobrou uma estratégia inteligente para se aproximar à aristocracia de Quito, com a qual ficou vinculado por meio de seu casamento com Mercedes Jijón e Vivanco, filha de uma família não muito rica na capital, mas ligada com os latifundiários mais ricos e notáveis do país. Essa relação definiria sua participação política que durou várias décadas.
>
> Flores dominou o cenário nacional, já como chefe de Estado ou homem forte do governo, durante os primeiros quinze anos da vida republicana do Equador. Este alto controle de poder foi conseguido através da consolidação de uma aliança entre o

[34] No entanto, e apesar desta declaração, o sistema eleitoral era indireto. As assembleias eleitorais constituíam-se ao nível das paróquias e designavam eleitores que integravam as assembleias cantonais que, por sua vez, designavam as assembléias provinciais. Estas últimas elegiam autoridades secionais e representantes para o Congresso, uma de cujas funções era a eleição do Presidente e Vice-Presidente da República (Ayala Mora, Enrique, 1996: 149 e segs .).

> gamonalismo tradicional com o exército, firmemente gerido pelo Caudillo [quem] com grande habilidade moveu os fios de interesse, as alianças de compromisso e também as amplas simpatias ainda pró-monárquicas (godas) do gamonalismo serrano. Dessa forma, ele construiu uma rede complexa de relacionamentos e lealdades que funcionou eficientemente com as Forças Armadas como a espinha dorsal (Ayala Mora, Enrique, 1996: 164).

Atribuir o termo "Caudillo" ao primeiro presidente da nascente República do Equador não é o resultado do acaso ou de um adjetivo derivado do fenômeno do caudillismo como categoria geral. Como o sucinto esboço biográfico citado nos mostra, as estratégias para chegar ao topo de uma escala social traçada a partir do regime colonial, exigiram para alguém como Flores a mobilização de estratégias de negociação de identidade pessoal ancoradas à honra dos valores monárquicos, completamente em voga entre a elite de Quito da época (Herzfeld, Michael, 1988: 232).

Transformar-se no primeiro presidente de um país significava saber como responder aos códigos de honra do crioulismo americano, nos quais a construção da masculinidade era atribuída à sua capacidade de conhecer e provar ser mais "homem" do que os outros homens. Como bem assinala Matthew Gutmann (1997), esse tipo de construção do indivíduo masculino deve ser entendido no contexto da construção dos valores que afirmam ser "mais homem" do que outros e que, no caso dos crioulos americanos do século XIX, tinham a ver com a união matrimonial com uma mulher virtuosa, de boa família e de ascendência, a quem em troca era oferecida a condição de unir-se a um patriota estrangeiro, capaz de exibir com excelência as virtudes da masculinidade (Gutmann, Matthew, 1997: 178; Herzfeld, Michael, 1985: 16,47).

Como aponta Pitt-Rivers, os sistemas de valores nunca são homogêneos, mas são contextualizados em uma teia de significados, em um ambiente propício que transforma esses valores nos repositórios do que é considerado *valioso.* No caso do crioulismo equatoriano do século XIX, essas fontes de orgulho, amor-próprio e heroísmo eram paradoxalmente lutas internas e conspiradoras veladas trás do mito do herói. Em 1830, não poderia haver heróis, ou caudilhos reivindicando sua masculinidade, sem sua contraparte política e militar: as revoltas. Desta forma, o Equador, como país, é disputado pelos cabeças de seus próprios interesses, semelhantes, em essência, aos de Flores. Isto é, o acesso à honra de ser um pequeno monarca governando as terras e o povo da nova República (Pitt-Rivers, Julian, em Peristiany (Ed.), 1974: 39).

Fechada a independência como motivadora da guerra, as revoltas são transformadas num continuum da mesma, ao mesmo tempo em que começam a catalisar

um fenômeno que abrangerá grande parte do século XIX: quase todo o orçamento do novo Estado foi usado para despesas do exército, que, estruturado de maneira hierárquica e estamental, filtrava grandes quantias de dinheiro para a alta oficialidade, em detrimento das tropas. Desta forma, as revoltas tornaram-se o cenário político da nova elite crioula e suas apostas para obter a glória, honra e dinheiro de um país objetivado mais como despojo de guerra do que como um projeto de nação (Ayala Mora Enrique, 1996: 165).

Segundo a historiografia equatoriana, a revolta foi permanente. Começando com o general Luis Urdaneta, que pegou em armas, fingindo defender a unidade da Gran Colômbia e a liderança de Bolívar. A notícia da morte do Libertador terminou com a suposta fidelidade ao projeto bolivariano, fazendo com que Urdaneta fugisse para o exterior. Imediatamente em 1831, o desconforto dentro do exército, devido à falta de pagamento às tropas, gera o motim do batalhão de Vargas. Uma vez que foram pagos, com medo de represálias, os soldados fugiram para Nova Granada[35], cometendo muitos ultrajes, até que suas ações foram sufocadas pelo Coronel de origem africana, Otamendi. Para 1832, o batalhão Flores se revoltou. Novamente Otamendi cumpre a missão de reprimi-los, liquidando quase todos os soldados (Ibid: 166).

Em 1833, eclodiu a "Revolução de Chiguaguas", ao mesmo tempo em que Vicente Rocafuerte, deputado liberal do Departamento de Quito e principal membro do jornal "El Quiteño Libre", foi desqualificado. Rocafuerte comandou na época uma oposição radical ao militarismo estrangeiro e especialmente aos "poderes extraordinários" solicitados pelo Presidente e concedidos pela dócil maioria pró-governo, em violação da Constituição. Isto determinou sua desqualificação legislativa seguida de uma ordem de exílio emitida pelo governo de Flores (Núñez, Jorge em Ayala Mora, Enrique (Ed.), 1996: 167).

Enquanto toda essa efervescência interna configura um cenário de instabilidade para a jovem pátria em formação, no plano internacional a situação também foi muito agitada, já que na tentativa de consolidar o território dos novos países após a dissolução de Nova Granada, a anexação da cidade de Pasto entrou em disputa. De acordo com os dados historiográficos, a batalha entre Nova Granada e Equador parecia iminente e, quando os exércitos de ambos os lados estavam prontos para enfrentar um ao outro, um estranho evento aconteceu. O beligerante Obando e Flores chegaram a um acordo.

[35] Território colombiano atual.

Flores recebeu uma compensação "simbólica" em dinheiro e se retirou para Quito, para que a anexação de Pasto ao que mais tarde seria a República da Colômbia fosse segurada. Esse estranho acordo aguçou as acusações feitas ao primeiro Presidente do Equador de ser cúmplice do encobrimento do assassinato do Marechal Antonio José de Sucre, que acabara de ocorrer na área em disputa (Ayala Mora, Enrique, 1996: 171).

A sucessão cronológica de dados históricos continua incluindo rebeliões armadas do exército da jovem república. Já começa uma divisão entre o pensamento conservador de Flores e aquele de tendência mais liberal, liderada por Vicente Rocafuerte. Além dos dados em si, cujos detalhes se omitem aquí por razões de espaço e objetivos, o que pode ser inferido é a existência de disputas constantes sobre o poder e uma presença militar preeminente em ambos os lados, consumindo os cofres fiscais e transformando o novo território num parque de artilharia.

Outro fato que é óbvio, é a absoluta falta de condições para montar uma proposta de Estado-nação além das considerações dos crioulos que, como um grupo dominante, sempre mantiveram a ânsia de se tornarem líderes de um país de cunha e moldagem Europeia. Este anseio veemente atravessou até mesmo as propostas mais lúcidas, como se pode ler nesta mensagem de Vicente Rocafuerte, para a Convenção de 1835, na qual foi emitida a Segunda Carta Fundamental do Equador:

> "Existe entre nós a pura moralidade da qual nasce o espírito público? É difícil dizer, mas você tem que confessar, não. Estamos no nível das luzes do século? Não. Existe conforto, alívio ou instrução na massa do povo? Não. Então faltam os alicerces nos quais se deve basear o edifício democrático, e essa contradição, evidente entre as leis orgânicas e as circunstâncias políticas do país, deve ser atribuída a grande parte das revoluções desastrosas que vivenciamos. A Constituição do ano 30 que se tenta reformar, ou anular segundo o que for apropriado, apresenta raras anomalias. Junto às declarações da soberania do povo, da criação de um corpo legislativo, da distribuição de poderes, da liberdade de imprensa, e outras similares, que são puramente democráticas, estão a intolerância de outros cultos fora do romano, o reconhecimento de privilégios, a tutelagem dos indígenas e o *status quo* dos estabelecimentos eclesiásticos e monásticos, que consagraram nossas leis coloniais. A democracia pode existir em meio a tais contradições e em um país populacionalmente escasso e quando aquela pulação está composta de elementos heterogêneos? "(Vicente Rocafuerte, *Mensagem da Convenção de 1835*).

Apesar da correta observação crítica de Rocafuerte sobre as contradições expressas na Constituição, sobre os princípios paradoxais a serem seguidos e sobre o modelo socioeconômico aplicado na realidade - baseado na tutelagem e obligatoriedade de explorar os indígenas como única população tributária - nada é feito especificamente para que a nova Carta Magna (Ambato, 1835) supere as contradições fundamentais, tornando o texto um instrumento no qual se vislumbra uma intenção de manter as aparências; construir uma realidade textual que de algum modo salve o projeto crioulo

da vergonha diante do mundo, por não ter conseguido ser um país europeu, homogêneo e ilustrado.

O ato político de deixar estabelecida e visível a lacuna entre os princípios declarados e a existência de *elementos heterogêneos que* não *podem* ser abrangidos no contexto social e econômico, deixa aberta uma possibilidade ambígua. Por um lado, a intenção de criar um país ideal, moderno, é reconhecida, mas ao mesmo tempo se estabelecem mecanismos baseados na escravidão para os africanos e a cobrança de tributos compulsórios para os indígenas, como forma de alimentar os cofres fiscais, aprofundando a desigualdade atraves do privilegio de não pago de tributo nenhum para os crioulos.

Com base no que os dados históricos mostram no contexto do Equador, proponho que essa construção ambígua das Cartas Constitucionais, longe de ser ingênua ou reveladora de negligência simples, evoca a intenção de estabelecer uma justificativa moral para manter a continuidade da ordem estamental colonial, fazendo da República do Equador uma miragem em cujo seio ainda funcionaria a dicotomia República do Espanhol (branco) vs. a República dos índios. Para corroborar isso, todas as Cartas constitucionais, a partir de 1835, tinham como propósito real a concentração de poder nas mãos do Presidente da República, sendo o termo do período presidencial ou as cláusulas de reeleição as mais disputadas.

E como essas disputas finalmente ocorreram em autênticos campos de batalha, o tempo e os esforços dos crioulos se voltaram para a criação de mitos heróicos a partir dos motins militares. Deste modo, diz-se que à tirania de Juan José Flores se opôs o triunvirato composto por José Joaquín de Olmedo, Vicente Ramón Roca e Diego Noboa, inaugurando assim as disputas regionais entre a Serra e sua visão estamental baseada no regime fazendário e a Costa, cujas aspirações mantinham um discurso com ares de modernidade e liberalidade com o mercado internacional (Ayala Mora, Enrique, 1996: 178 e segs.).

Embora ambas as posições pareçam claras em termos de seus objetivos, o fato é que os textos Constitucionais que protegeram a chegada ao poder dos líderes em cada golpe de Estado, mostram uma conivência com a ambivalência. O fenômeno do regionalismo no Equador, manifestado na dicotomia Quito/Guayaquil, colocará essas porosas dimensões éticas sobre o patamar da territorialização geopolítica e na competição para produzir *os melhores valores* para *o melhor regime.*

Argumento, então, que desde o nascimento da República sob o guarda-chuva do projeto crioulo, gera-se também uma história oficial cujo conteúdo serão as narrativas dos interesses crioulos. Seus atos sociais, casamentos, nascimentos, batismos, primeiras comunhões, triunfos militares, criação de Constituições. Ritual, este último, que como o resto, sela processos ligados à honra e à masculinidade heróica. Ou seja, aquela em que os principais valores são gerados em torno das provas que transforman a um simples homem, no *o melhor dos homens.* Um cheio de coragem, honra, orgulho de si mesmo. Um homem cujas decisões são obedecidas e não questionadas, porque o erro não faz parte de seu repertório. Um macho épico. Digno de retratos equestres, medalhas na lapela, e porque não, digno também da banda presidencial de um país feito sob medida (Gutmann, 1997, Herzfeld, 1988).

Este último ponto -a construção de um país sob medida-, é o que gerará os principais paradoxos. Para a moralidade dos crioulos americanos no contexto equatoriano do século XIX, a falsidade, mentiras, certos erros e pecados do ponto de vista católico, podem ficar *limpos.* Mas o constrangimento de admitir um erro, *jamais.* Nesse sentido, a existência de uma população majoritariamente indígena[36], e a instituição da escravidão, era um equívoco para seu projeto de nação moderna e européia. E como erros nessa lógica não são admissíveis, as Constituições de 1850 e 1852 decretarão o fim da tutela dos indígenas e a alforria dos escravos, para o benefício dessas populações cuja existência ainda era incompreensível, mas principalmente, para honra e a glória de José María Urbina, outro dos homens fortes do exército que se tornou Presidente da República e cujo nome está associado a esses dois decretos, cuja prática, como veremos abaixo, acabou sendo parte do "pecado original" das Cartas Constitucionais no Equador. Refiro-me ao fato de serem corpos textuais mais ligados a aparências e atos políticos declarativos do que à criação de mecanismos econômicos que teriam contribuído para tornar efetivos seus conteúdos.

A situação indígena

> "Este Congresso Constituinte nomeia os veneráveis párocos por tutores e pais naturais dos nativos, estimulando seu ministério de caridade a favor dessa classe inocente, abjeta e miserável" (Constituição 1830, Art. 68).

É com esta alusão clara com a qual a nascente República do Equador concede à Igreja Católica a missão de tutela da população indígena, a mesma que foi realizada a

[36] Em 1846, havia 287.000 brancos no território equatoriano (41%); 364.000 índios (52%); 28.000 mulatos livres (4%); 7.000 escravos mulatos (1%); 7.000 negros livres (1%) e 7.000 escravos negros (1%).

partir de vários métodos de dominação. No entanto, antes da descrição detalhada desses dispositivos, estou interessada em ensaiar brevemente uma análise que nos permita vislumbrar o nível em que a criação de valores encontra-se com os repertórios de luta indígena decantados em suas revoltas. Como compreender que depois de um nível de interferência na consciência tão meticuloso e invasivo como era o projeto de conversão católica, a população indígena continuasse organizada e capaz de sustentar processos de insurreição?

Vale a pena olhar para as particularidades do sacerdócio católico na América, uma das quais foi a presença das ordens e do clero diocesano, duas instituições que agiram com suas próprias hierarquias dentro do quadro católico, o que produziu mais de uma colisão[37]. A outra era que, desde a época colonial, a Igreja estava intimamente e definitivamente imbricada com o poder do Estado. Essa conexão foi baseada na figura do "Patronato", que supunha o compromisso absoluto do poder secular - isto é, estatal - de proteger a Igreja. Em sua qualidade de protetor, o patrono, isto é, a Coroa espanhola, tinha o direito de cobrar dízimos e fazer nomeações para os vários "benefícios" eclesiásticos, desde os arcebispados até as paróquias e capelanias. Por este meio, a Coroa exercia controle sobre os territórios americanos, até onde o patronato se estendia, buscando sempre que as mais altas posições eclesiásticas permanecessem nas mãos dos peninsulares. Com o advento da República, a figura do Patronato foi mantida - como é evidente em todas as Cartas Constitucionais do século XIX - não assim a interferência da Espanha, fato que contribuiu para o nascimento de um clero americano crioulo, com enorme influência de forma e substância na configuração geral do modelo de Estado equatoriano (Ayala Mora, Enrique, 1992).

As funções da Igreja ao longo do século XIX foram, primeiro, a administração do culto em todos os níveis sociais e da evangelização indígena. Com relação à

[37] Por um lado, as" dioceses ", isto é, as circunscrições presididas por um bispo ou um arcebispo, dependendo do caso, sujeito ao que é chamado de "poder ordinário" da Igreja. A maior ou menor importância de uma circunscrição territorial envolvia a criação de uma arquidiocese ou uma diocese, com um bispo ou arcebispo à frente, que tivesse certa capacidade de jurisdição. A diocese era chefiada por um bispo ou por um capítulo do cabildo eclesiástico. Ele também tinha um aparelho que se estendia ao nível da paróquia, que era a unidade fundamental sobre a qual a evangelização descansava. Mas, paralelamente às dioceses, uma série de instituições que não dependiam delas foi criada desde o primeiro momento na América Latina; as ordens e depois as comunidades religiosas. As ordens religiosas eram um instrumento de poder centralizado que normalmente era tratado a partir de Roma ou do local onde a sede geral daquela ordem estava localizada. Em muitas das funções específicas eclesiásticas, as ordens tinham autonomia perante aos bispos e trabalhavam com uma autoridade mais direta "(Ayala Mora, Enrique, 1992: 92).

evangelização indígena, vale destacar a existência das capelanias, uma instituição colonial que permitia o pagamento de cotas em dinheiro ao capelão por seus serviços religiosos. Essas receitas permitiram que dioceses, ordens e comunidades religiosas tivessem uma grande capacidade de absorver dinheiro. Essa incomum acumulação de dinheiro permitiu que a Igreja administrasse o incipiente sistema financeiro colonial, tornando-se a única entidade que poderia emprestar dinheiro líquido em boas quantidades. O poder financeiro acumulado permitiu que a Igreja se tornasse a principal proprietária de terras. Embora seja verdade que as capelanias diminuíram com a chegada da República, o aprofundamento do latifúndio observado no século XIX ocorreu por meio do acúmulo de terras e dinheiro que a Igreja acumulou atraves das cobranças de juros e capital sobre os empréstimos que negociou (Terán Najas, Rosemarie, 1998, Ayala Mora, Enrique, 1992).

Uma composição da posse da terra desta natureza chama a atenção, principalmente porque - como foi visto no capítulo anterior - o regime fazendário sobre o qual o latifúndio desemboca, acaba por ser a combinatória de vários horizontes econômicos e sociais, aglutinados entre si por uma gramática moral que aprofunda suas raízes no catolicismo. Não em qualquer catolicismo, mas naquele constituído dentro desses mundos particulares que eram as fazendas, lugares onde se permitiu a coexistência de um grande panteão de santos com a ritualidade do calendário agrícola andino e a cosmovisão imperecível do mundo indígena.

De alguma forma, esses movimentos de dinheiro permitiram um fluxo que uniu o modo de produção fazendário com um modo de circulação das cosmovisões em jogo, tecendo uma complexa tapeçaria entre sistemas rituais e econômicos em constante colisão. Foi assim que os "dominados" conseguiram em cada ciclo agrícola, deixar ver as sobrevivências dos sistemas de microverticalidade andina, conhecimentos de enorme valor para se-sustentar em meio das condições precárias do huasipungo. Ao mesmo tempo, graças aos interstícios deixados pelo panteão dos santos católicos, os ciclos rituais - fonte contínua da criação de valores das comunidades andinas presas no universo do *concertaje de índios*- perviveram.

A constituição desse sistema de valores baseado na preservação da língua, das linguagens rituais, do conhecimento centenário e da organização familiar permitiu a composição de uma situação indígena em que os sujeitos desenvolveram sua própria consciência histórica, constituída por marcos distintos dos da os heróis crioulos que analisamos na seção anterior. Parte dessa consciência histórica foi também seu

discernimento político, para o qual ficou muito claro que a Independência trouxe consigo simplesmente uma mudança de mãos do mesmo sistema de poder que agora, nas mãos dos crioulos, tinha um sentido nulo para a vida cotidiana da população indígena, cujas condições de sobrevivência pioraram significativamente durante o século XIX.

Ao manter uma linguagem própria e manter vivos os sistemas de rituais e conhecimentos, as comunidades andinas tinham à sua disposição a possibilidade de organizar e lançar revoltas periódicas contra os impostos que, na época republicana, conservavam a forma de exploração de trabalho para obras públicas, tributos em dinheiro e principalmente dízimos e primeiros frutos para a Igreja Católica, cuja presença em seu cotidiano era a única e mais próxima relação que os povos indígenas tiveram com aquela invenção distante chamada Estado Democrático Republicano.

Segundo os dados pesquisados, o modelo de sublevações observado ao longo do século XVIII[38], teve continuidade durante o século XIX. Entre 1833 e 1856, pelo menos oito sublevações são contabilizadas, geralmente contra o aumento da coleta de dízimos e primeiros frutos para a Igreja Católica, uma questão altamente sensível, não apenas por causa da falta de dinheiro circulante entre a população explorada das comunidades indígenas, mas pelas dificuldades práticas que uma mudança nessas cobranças significava para o sistema de vida indígena e a continuidade de seu projeto histórico, lido a partir das próprias experiências transmitidas principalmente através de rituais e oralidades.

Nesse sentido, a característica puramente declarativa das Constituições da época, escritas cada uma com o claro propósito de sustentar no poder ao "herói" crioulo do dia, coincidia com o halo de inconsistências que o sistema fazendário verificava[39]. Como aquela cidadania constitucional impraticável, subscrita em outro idioma e escrita como um código inacessível aos povos indígenas, mantida sistematicamente no analfabetismo, a declaração e o não cumprimento concomitante do fim do sistema tutelar só contribuíram para aprofundar as razões de peso que já existiam para

---

[38] Para aqueles que desejam aprofundar o assunto, ver Moreno Yánez, Segundo *Levante Indígenas na Audiência de Quito, do início do século XVIII até o final da Colônia,* PUCE, Quito, 1977.

[39] Nenhuma das condições constitucionais para ser um cidadão se encaixa com a realidade da população indígena que, apesar de representar 52% da população total do país no momento de sua formação, não poderia exercer sua cidadania Além disso, a preservação de seu status como uma população que poderia ser alienada junto com a terra ou as casas da fazenda, quase igualou-as ao estado de "semoventes", uma característica legal que reificou o povo africano escravizado.

desconfiar da palavra dos crioulos como indivíduos e tudo o que produziam, quer usassem batina ou não.

Deste modo, as sublevações indígenas fizeram parte de um tecido social comunitário mais amplo, para o qual o advento da República e suas Constituições tinha um sentido nulo, não por causa da "rebeldia" ou da "resistência" essencializante, mas por causa de um conjunto lógico que permitiu a constante alimentação entre modos flexíveis de produção e a produção de gramáticas do valioso, num contexto de dominação que foi respondido a partir das chaves de uma moralidade que exigia do catolicismo a mesma consistência entre princípios postulados e práticas econômicas do cotidiano, que a cosmovisão andina demonstrava ter. As revoltas indígenas foram o resultado de uma crítica real às inconsistências, diante das quais as respostas estabelecidas no catolicismo foram decididas através do aprofundamento do medo e do sentido do pecado, ambos componentes simbólicos de enorme peso na dialética da honra e a vergonha através da qual as elites crioulas construíram o *valioso*.

A situação das pessoas escravizadas

> -Quando a história do Equador é lida em termos gerais, parece que não éramos um país escravocrata.
> -Mas é claro que éramos um país escravocrata. Nós éramos um país tão escravocrata quanto qualquer outro. Toda esta informação está nos arquivos, arquivos que não são investigados em profundidade porque o Estado continua a submeter fundos de pesquisa à mesma lógica de branqueamento que sempre esteve por trás do profundo racismo deste país (García, Juan, Intervista, abril de 2014).

A construção do ‘nacional’ no Equador, como nos países vizinhos, seguiu um padrão de recepção e busca pela reprodução das ideologias nacionalistas européias e teorias *científicas* do *racismo* da época [que implicavam] na América Latina e no Caribe um regime de "não- coexistência", entendida como a negação dos afrodescendentes na construção do Estado Nacional (Vera Santos, Rocío, 2015: 110 e segs.).

Deste modo, a população afrodescendente foi absorvida por uma lógica de estratificação essencialista e racista, bem como pelo regime de escravidão ainda em vigor no alvorecer da República do Equador e que colocou a discussão sobre as pessoas escravizadas, em uma chave esencialmente econômica, gerando um debate que mal focava na abolição do tráfico de escravos, não na escravidão. A elite branca crioula e latifundiária tentou manter uma sociedade racialmente estratificada e imóvel, governada por uma classe branca, conservadora e propietária da terra (Vera Santos, Rocío, 2015: 111).

> "Os crioulos procuraram imitar aos brancos europeus fisicamente, culturalmente, espiritualmente e mentalmente, eles tinham um desejo de domínio e sempre tentaram se diferenciar de outras formas de nacionalidade étnica" (Walsh, Catherine, 2010: 100).

Ao contrário do regime fazendário andino, firmemente ligado à Igreja Católica, a escravidão no Equador é contextualizada como parte do cenário que Rocío Vera Santos categoriza como "regimes de desigualdade". De acordo com esta proposta, a chegada da era republicana dinamizará as diversas estratégias aplicadas pelas pessoas escravizadas para obter sua liberdade legal e sua libertação da condição estigmatizante à qual esta população foi submetida em vista do racismo prevalecente.

Várias dessas estratégias mobilizarão códigos de honra e usarão os mesmos sistemas de valores que os europeus usaram para justificar, legal e moralmente, a transformação dos seres humanos em coisas, a partir da concessão de categorias absolutas e da simplificação de características biológicas complexas decantadas simplesmente na cor da pele. Essa combinação de códigos de honra e conhecimento do sistema de valores do amo para subvertê-los em favor de sua própria libertação foi o resultado de uma teia complexa de interações, uma lógica de contextualização contínua de realidades e o desenvolvimento de diferentes sistemas de pensamento, que se aprofundaram como poucos na constituição de territorialidades, que vão desde o próprio corpo até os extensos territórios dos Palenques e comunidades quilombolas.

Para o caso equatoriano, a pesquisa histórica revela dinâmicas de libertação que interagem constantemente com as fibras capilares de modos de produção firmemente ligados ao fenômeno do regionalismo. Ou seja, enquanto nas áreas andinas as famílias escravizadas foram absorvidas no sistema de concertos das fazendas jesuítas, nas zonas costeiras as práticas de escravidão são verificadas como mais ortodoxas e ligadas a um modo de produção mais próximo do capitalismo de mercado. Porém, além da dicotomia entre Serra e Costa, que se inicia com o próprio nascimento da nova república, observa-se a existência de uma busca incansável pela libertação, seja individual ou organizada (Noboa, Rocío, 2014; Ayala Mora Enrique, 1996).

Uma das ferramentas mais importantes usada pelos afrodescendentes escravizados para modelar sua liberdade foi a estreita lacuna na compra da liberdade, um instrumento legal existente desde o século XVIII e que, para o caso equatoriano, tem seu antecedente histórico nos Conselhos Locais de Manumissão estabelecidos por Simon Bolivar, em sua ânsia de banir a escravidão das terras americanas. Tanto a opção à liberdade consagrada por esta Lei, como a liberdade de direito habitual de permanecer

no território, foram utilizadas pelos escravizados em seu processo de recuperação da categoria de sujeitos perante a Lei e perante da história (Vera Santos, Rocío , 2015: 103; Minda, Pablo, 2016).

Da mesma forma, todo o conhecimento adquirido pelo contato com os governantes, foi colocado em favor da causa da libertação. Documentos históricos dão conta da existência de advogados negros escravizados, ilustrados e alinhados com posições políticas que questionavam o status quo da escravidão. Como descoberto por Rocío Vera Santos, isso é evidenciado nos documentos intitulados "Comitê de San Roque para outros bairros" escrito em Quito em 1840 ou o "Arquivo sobre o estabelecimento de um sistema voluntário ou cooperativo entre os escravos para sua libertação com o intervenção de um Conselho de Manumissão ", assinado em 1822 em Guayaquil. No século XVII, este manifesto do Comitê de San Roque para os outros bairros de Quito - sem uma assinatura -, foi possivelmente escrito por um escravo ilustrado que protestou contra as condições de crueldade associadas à escravidão. O documento questiona a escravidão, enfatizando a infame injustiça que esta instituição supõe:

> Os negros da África nascem livres e não são, afinal, infelizmente todos escravos. A maioria desses habitantes respira o ar benéfico da liberdade. Mas nós, mesmo no seio de nossas mães, sempre estivemos em pior estado do que eles [...] nossa grande bondade, nossa simples boa fé e talvez vergonhosa obediência a todos aqueles tiranos que vêm para nos fazer beijar o flagelo com que nos despedaçam e as mãos com as quais nos privam de nossos próprios bens não são e não devem mais ser os elos ultrajantes dos grilhões de nossa escravidão.

Como aponta Vera Santos, o documento termina com uma chamada para os bairros de Quito, como Saguanchi, La Magdalena, Chillogallo, San Diego, El Calzado, Chimbacalle, San Blas, Turubamba, Los Molinos, para lutar pela liberdade e contra toda opressão (Vera Santos, Rocío, 2015: 103 e segs.).

No Equador, o uso de pessoas escravizadas foi direcionado para o trabalho doméstico, o sistema fazendário e as plantações na Costa. Como delineado para o caso de Quito, as investigações historiográficas mostram que em todos os cenários em que a escravidão foi vivida, o povo escravizado buscou formas diferentes de obter sua liberdade. Em Guayaquil, os escravos alcançaram tal nível de organização que conseguiram criar um fundo cooperativo voluntário para a compra da liberdade. Da mesma forma, nas fazendas andinas, o povo de Chota se revelou, recusando-se a dividir suas famílias perante o sistema desumano de venda de "peças", exigindo também acesso à terra e atividades de comércio e troca de bens (Chaves, M, 2009).

Ao longo do século XVIII, ocorreram processos e revoltas em todos os lugares onde havia escravidão. John Antón exemplifica vários desses eventos, como o que aconteceu em Carpuela em 1799, quando Cristóbal Trinidad e Fulgencio Congo se rebelaram contra seus senhores. Da mesma forma, Francisco Carrillo e Polonia Méndez, escravizados de La Concepción, lutaram contra maus tratos. Francisco foi cruelmente punido por estar atrasado para o trabalho e seus amos queriam separá-lo de sua família. Nesta situação, Francisco lutou por treze anos até que ele pudesse comprar sua liberdade e a de seus filhos. Nas fazendas de San José e Puchimbela em Salinas (Ibarra) ocorreram várias fugas e rebeliões de escravos. O líder desses protestos foi Ambrosio Mondongo, com quem escaparam sessenta escravizados e escravizados. No início do século XVIII, Fulgencio Congo foi acusado de liderar várias revoluções. Outro liberto notável foi Juan José Márquez, chamado de capitão dos negros em 1805 (Antón, Jhon, 2007 em Vera Santos, Rocío, 2015: 108).

Como sempre apontou o intelectual e professor afro-equatoriano Juan García[40], as histórias do povo escravizado no Equador contêm uma importante coleção de dados, mais frequentemente explorados desde o último lustro do século XX. Eles podem verificar a multiplicidade de cenários *brancos* com os quais os escravizados interagiram para alcançar sua liberação em um contexto de desigualdade. Uma vez que muitas das tarefas das pessoas escravizadas estavam ligadas à construção de intimidade dentro das famílias para as quais eles trabalhavam, alguns campos de interação para alcançar a liberação são especialmente interessantes. Esse é o caso, por exemplo, da Libônia Barrera, cujo depoimento diz:

> "... eu era escrava de Dom Nicolás Calisto e Borja, que ele descanse em paz e que tenha servido com a mais constante fidelidade, até o fim de me expor a todos os perigos que corria durante os distúrbios dessa província para salvar sua vida que veio a perder ao fim, obrigado de serviços iguais, me concedeu a liberdade na frente de algumas pessoas, embora estivesse angustiado pela velocidade com que tiraram sua vida não lhe dava espaço para me conceder um instrumento público. Nesta virtude procuro liberdade justificando meu direito com o testemunho dos sujeitos ... com tudo foi pronunciada sentença para meu detrimento e como eu pedi uma apelação, eu imploro que você reproduza este memorial perante a Corte Real, peça que a apelação seja admitida, envie os processos, enviando-me o retorno para que meu direito não seja prejudicado. Quito dezembro 22 e 1814".

[40] Vale a pena destacar o foco de idéias, pensamentos, conhecimentos, imagens e vozes compiladas por Juan García Salazar, um intelectual afro-esmeraldenho cujo trabalho de quase quatro décadas deixa um repositório para a comunidade acadêmica e para o povo dos territórios afro-equatorianos de mais de três mil horas de gravação; 1333 arquivos e um acervo fotográfico de mais de dez mil imagens que vão de 1970 a 2002. O repositóro pode ser consultado na Universidade Andina Simón Bolívar, sede Quito, Ecuador.

Essas ações do povo escravizado assumem especial relevância, uma vez que é a partir desses antecedentes e causas promovidas por aqueles que lutaram por sua liberdade, que a gestão pública ganhou experiência e, portanto, o Estado foi forçado a estabelecer os precedentes que finalmente se decantam na abolição da escravidão, consignada na Constituição de 1852, vinte anos após a fundação da República. São as inúmeras histórias contidas nos arquivos, que vão questionar a instituição da escravidão como "bárbara e cruel", fornecendo assim detalhes que são poderosos e válidos o suficiente para perfurar a construção da honra estamental crioula e expô-los perante à situação vergonhosa de manter este tipo de instituição como parte de uma "nova nação republicana" (Townsend, s / f: 4 em Vera Santos, Rocío, 2015: 106).

Se por um lado muitos movimentos sociais reconhecem preeminentemente o papel de figuras afrodescendentes ligadas à Independência, como Juan Otamendi - um membro do exército de Simón Bolívar e um homem de confiança de Juan José Flores -; Fernando Ayarza - herói da Guerra da Independência -; ou episódios da vida republicana como Rosendo Méndez - amigo comandante e conselheiro de Eloy Alfaro; Fernando Lastra - vingador da morte de Eloy Alfaro-; a verdade é que a importância desses nomes é tecida aceitando e sustentando a figura do herói mítico traçada nas linhas da honra mediterrânea do homem que tem que se destacar sobre os outros homens. Assumindo até mesmo os aspectos contextuais que impulsionam a visibilidade desses feitos como parte do processo de reconhecimento das contribuições dos afro-equatorianos para a construção da nação, a verdade é que as ações promovidas pelas pessoas que questionaram a instituição da escravidão a partir de suas próprias iniciativas e estratégias, são aquelas que, em última análise, têm o potencial de se tornar uma fonte de criação de valor mais autêntica do que aquelas estipuladas pela nação.

Deste modo, em face da coragem como um valor de guerreiro, o auto-respeito é sustentado e aprofundado; em contraste com a masculinidade do bem, os critérios de honra são aplicados mas ligados às afeições das mulheres escravizadas, suas lealdades e perseverança diante do sistema judicial; em vez da construção de uma fantasia, os valores que re-colocam às pessoas escravizadas como sujeitos de sua própria história são alicerçados. Eu argumento que esse tipo de subversão vai além da metáfora de Caliban como o aprendiz de escravo que escraviza o amo. Como veremos no capítulo três, a consolidação de formas econômicas e políticas que dialogam com a criação de valores, provocam tramas de criatividade cultural ativa, mais suscetíveis à contextualização do que à cristalização absoluta. Nesse sentido, o objetivo de Calibán

de escravizar o amo seria completamente insuficiente para explicar as nuances que circulam nos diferentes cenários em interação.

Aprofundamento do Conservadorismo e o Estado do Coração de Jesus

Ficou claro neste breve esboço que as bases da República do Equador, como um projeto político, estavam ancoradas em uma profunda divisão de realidades raciais e estamentárias, onde os crioulos brancos mantinham a hegemonia conquistada durante a Independência. Agora é necessário esclarecer que essas conepções crioulas não eram completamente homogêneas. Por trás dos ataques militares do século XIX que alimentaram a "democracia" sui-generis do país nascente, duas visões econômicas estavam em disputa. De um lado, aquela ligada ao sistema fazendário andino, liderado por Quito e, de outro, aquele que promulgava o livre comércio, baseado no porto e na cidade de Guayaquil.

Já a partir dos primeiros movimentos insurgentes pró-independência, Guayaquil assumiu uma posição própria, em favor do livre comércio, transformando-se em um pólo de riqueza mercantil quase autônoma. O estabelecimento desse sistema econômico rompeu com o monopólio do comércio colonial dos espanhóis e de Lima, aboliu os direitos aduaneiros e consulares pagos pelo cacau e transformou este produto no mais importante insumo exportador, colocando os comerciantes de Guayaquil no mapa internacional de grandes empresas. No entanto, para que os números comerciais do capital de mercado se movam em larga escala, é necessária uma estrutura estatal para garantir sua existência e fornecer apoio ao tecido social em desenvolvimento.

Neste sentido, ao declarar a República do Equador, unindo arbitrariamente em um só território a Guayaquil, a Audiencia de Quito e territórios amazônicos desconhecidos, não é possível estabelecer uma verdadeira coesão de interesses, provocando os motins militares que revisamos anteriormente e que deram origem à promulgação de seis Cartas Constitucionais em apenas vinte e dois anos. A constante colisão de interesses da Serra latifundiária e a Costa mercantil capitalista, como cenários em que as famílias crioulas de uma e outra tendência pretendiam tomar o poder, marcaram uma predisposição coletiva para encontrar em homens *fortes* e em figuras militares, um resposta à instabilidade, fingindo que apenas a *mão dura* poderia endireitar o destino da nação.

Essas opiniões corriqueiras da época, não aparecem de graça, mas, como tem sido refletido, as elites crioulas tinham uma escala de valores com uma tendência a valorizar os sucessos e essencializações, diante dos processos e flexibilidades.

Estruturas teóricas como o racismo científico ou os modelos de consciência unilateral que estão mais próximos da exegese do que da hermenêutica forneceram insumos importantes para a conformação do establishment dominante, garantindo-lhes segurança e uma aura de moralidade, e ao mesmo tempo, permitindo a coexistência com sistemas de exploração intensiva e escravidão.

Quando se analisa a história do Equador e se chega àquela tão esperada etapa de estabilidade que ocorreu entre 1861 e 1875, ela também se encontra com o nome de Gabriel García Moreno, um dos mais importantes e polêmicos presidentes da República na história. Homem austero; construtor dinâmico; vingador e mártir da lei cristã; psicopata tirano; hipócrita; fanático tragahostias; *curuchupa;* não há história ou fato por objetivo que seja a fonte, que não passe por alguns dos adjetivos do homem que deu tanto impulso à modernidade no Equador, ao mesmo tempo em que criou uma estrutura legal e moral digna da Idade Média.

Deve-se notar que não é inteiramente justo pensar que esses personagens surgem do nada e simplesmente se impõem pela ação de sua vontade de ferro. A construção de certas figuras políticas que literalmente *dominam* certos períodos históricos está ligada a processos que, no contexto equatoriano, implicaram mudanças dramáticas, profundas e tão ambivalentes quanto o conjunto de valores e processos econômicos que constituíram seu legado. Garcia Moreno, mais do que um "enviado da providência divina", é antes o resultado das aspirações coletivas da elite, que promoveu sua figura à maneira de um arquétipo, um processo ao qual ele respondeu adicionando ao poder político sob sua égide, a força dos militares, mas também - e é aí que este homem mostra sua habilidade polêmica - o poder religioso da Igreja Católica.

Como era costume no Equador, os Presidentes assumiram o poder após revoltas políticas decididas por meio das armas. O caso de García Moreno seguiu a mesma linha, assumindo a presidência do Equador em nome de uma Assembléia Constituinte, após um dos muitos períodos de disputa. A diferença é que, desta vez, as contradições regionais e fracionárias chegaram a tal ponto que o país estava à beira da dissolução[41]. Mal que bem se tornasse consciente da crise política, assumia-se que a urgência fundamental era a manutenção da ordem e da tranquilidade, mesmo à custa de

[41] De fato, na transição para a Assembléia Constituinte, García Moreno negociou com a França a possibilidade de dar ao Equador como um protetorado daquele país europeu. A iniciativa não prosperou e pelo menos serviu para as elites repensarem o que estava acontecendo e estabelecer posições.

sacrificar os interesses de certos setores da classe dominante, estabelecendo pelo menos algumas regras do jogo que estimulem a expansão do sistema produtivo e de alguma forma controlem os assaltos militares como a única fonte de solução de conflitos (Cordero, Rafael, Ayala Mora, Enrique, 1996: 201-202).

Uma vez no poder, Garcia Moreno não se comportou como o típico governante chefão. Seu programa de consolidação inicial do Estado equatoriano foi muito além dos interesses particulares da fração latifundiária que o levou ao comando. Ele próprio enunciou seu projeto na época de assumir seu primeiro mandato presidencial:

> "Restaurar o império da moralidade sem a qual a ordem não seja nada além de trégua ou cansaço, e da qual a liberdade é engano e quimera; moralizar um país em que a luta sangrenta do bem e do mal, dos homens honestos contra os homens perversos durou meio século e moralizá-lo pela repressão enérgica e eficaz do crime e pela educação solidamente religiosa das novas gerações; respeitar e proteger a religião sagrada de nossos idosos e pedir a sua influência benéfica para reformar as leis que os governos não podem realizar por conta própria; encorajar o desenvolvimento dos interesses políticos da nossa sociedade atrasada e empobrecida, eliminando os obstáculos que a falta de conhecimento e os meios de comunicação opõem à sua indústria, comércio e agricultura; substituir as conquistas pacíficas do trabalho e da riqueza, pelas perigosas e absurdas teorias que na juventude seduzem de boa fé e induzem ao patriotismo; arranjar as finanças públicas na base tripla de probidade, economia e crédito nacional; tomar cuidado para que o exército continue a ser o escudo e a glória da República; cultivar as boas relações que mantemos com os poderes amigáveis; e defender a honra e os direitos do estado; em suma, lançar o Equador com uma mão vigorosa no caminho da prosperidade; aqui estão os deveres difíceis que eu não esperaria cumprir se não confiasse na gentil proteção da Divina Providência que tanto nos favoreciu nos dias de perigo, e se eu não contasse com vossa colaboração patriótica e com o apoio e a simpatia do povo ".

Já na prática, este programa feito com base na repressão e formação religiosa católica, deu resultados ambivalentes. A primeira coisa que Garcia Moreno fez foi reformar a Constituição para que um regime de legalização das práticas ditatoriais fosse praticamente estabelecido. Da mesma forma, todas as leis relacionadas com o Código Civil, os Processos Criminais e Militares, a Lei Eleitoral foram reformadas e a Lei de Bancos e Bancos de Poupança foi emitida.

Com a supressão do tributo indígena e o aumento das exportações e importações, os impostos alfandegários tornaram-se as receitas mais importantes do Estado e, de alguma forma, as mais seguras. A expansão da economia nacional e a necessidade de criar mecanismos que a articulassem levaram à criação dos primeiros bancos do país, instituições que cresceram ao longo dos quinze anos de dominação garciana. Durante esta fase começa uma prática que continuará durante os próximos dois séculos e que atinge uma enorme capacidade de pressão e controle político. Trata-se de oferecer empréstimos ao Estado, transformando-o em devedor e fazendo com que

as famílias que controlam o sistema financeiro bancário também controlem as finanças públicas estatais (Cordero, Rafael, Ayala Mora, Enrique, 1996: 219-222).

García Moreno também é lembrado no Equador pelo impulso gigante que deu ao desenvolvimento da educação, principalmente durante seu segundo mandato. Através da emissão de leis que vincularam a educação à Igreja Católica, foi estabelecido um plano para erradicar o analfabetismo; um "Colégio Normal" especial foi criado para a formação de professores indígenas e numerosas escolas rurais foram abertas; também se orderaram sanções enérgicas para os proprietários de terras que tentassem obstaculizar o programa de escolarização forçando as crianças indígenas a trabalhar (Ibid: 224).

A necessidade de ter professores capacitados e o imperativo de que sejam totalmente leais ao seu projeto político levaram-o a pensar na introdução massiva de religiosos sob cuja regência foram entregados os estabelecimentos de ensino. Os irmãos das Escolas Cristãs receberam a educação primária, os religiosos dos Sagrados Corações se encarregaram dos estabelecimentos femininos. Os jesuítas espanhóis ocuparam as escolas secundárias e os alemães a Escola Politécnica Nacional. Da mesma forma, o chamado "Protetorado" ou Escola de Belas Artes e Ofícios foi criado em Quito. Grupos de engenheiros qualificados, geólogos, geógrafos e artesãos foram trazidos para o país para promover planos de modernização. Um Observatório Astronômico - o melhor equipado da época na América do Sul naquela época - também foi estabelecido em Quito. O Conservatório de Música e a Escola de Pintura e Escultura também foram criados. Outra das principais linhas do programa Garciano foi a construção de obras de infraestrutura, através da construção de uma malha viária que facilitou o comércio entre a Serra e o Litoral, bem como a obra emblemática da ferrovia (Ibid.: 224).

Minha intenção de listar as obras realizadas durante o governo de García Moreno não é simplesmente descritiva mas sim é enfatizar no fato de que para aqueles que conhecem o Equador desde dentro, é claro que cada uma dessas realizações foram transformadas ao longo dos séculos em ícones históricos, em alicerces da gestão pública e na verdadeira gênese do Equador como país. Da mesma forma, a influência de García Moreno através de seu caráter, tornou-se o arquétipo das personalidades fortes do contexto elitista equatoriano. Uma mistura entre a personalidade carismática do tipo cesariana, a autodisciplina monástica de natureza militar, a visão do estadista ilustrado e o sangue frio daqueles que conseguem abstrair de suas decisões todos os traços de compaixão. Ao longo de décadas, a imagem, obra e caráter de Gabriel García Moreno

tem sido objeto de todo tipo de análise. Nunca um programa político foi tão frontalmente personalista, ambicioso e polêmico.

Desta forma, junto com uma modernização que conseguiu colocar as pedras fundamentais de algo mais próximo de um país moderno do que de um simples feudo, uma República consagrada ao Catolicismo ultra-conservador foi estabelecida ao mesmo tempo. Um modelo de experiência religiosa com uma moralidade extremamente vertical, que nem o próprio Papa teria pensado em implementar entre o clero americano, reconhecido nos bastidores por seu incomparável relaxamento. A construção da Basílica da Consagração Nacional[42], a Concordata com o Vaticano e a entrada de sacerdotes estrangeiros de várias ordens para implementar o programa ideológico de García Moreno, tomaram forma em um dos mais impressionantes rituais de que a fé Católica tem memória.

Em 25 de março de 1874, o Equador se torna a primeira República (e a última)[43] que foi oficialmente consagrada ao Sagrado Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria, numa procissão de apoteose que mobilizou milhares de fiéis da única religião oficial permitida no país. Desta forma, Gabriel García Moreno orquestrou um dos episódios de drama social mais emblemáticos da história social do Equador, conseguindo através da mobilização de todos os tipos de símbolos, a unificação da religião e da política. Em uma manobra de enorme habilidade política e psicológica, García Moreno legitima sua autoridade na esfera estatal, através da auto-encarnação moral do catolicismo contemplativo, fantasiando os fatores antidemocráticos de seu regime de repressão brutal contra seus oponentes, através da encenação de uma luta sagrada a favor da construção de uma República Santa, a República do Coração de Jesus, apoiada diretamente pela vontade divina (Turner, Victor, 2008: 56, Ayala Mora, Enrique, 1996).

Não é de surpreender que a enorme influência garciana, tão contraditória quanto exemplar, tenha desencadeado as paixões mais ferventes a favor e contra o caráter da personagem e do programa implementado. Também não se esperaria que uma vida tão próxima do drama pessoal e político terminasse como a de qualquer

[42] Encomendado por García Moreno e iniciado em 1884. É um edifício neo-gótico, que juntamente com o patrimônio arquitetônico das Igrejas, conventos e complexos católicos dos séculos XVI e XVII, fazem parte do Patrimônio Cultural do Centro Histórico de Quito, declarado Patrimônio Cultural da Humanidade desde setembro de 1978.

[43] Para a época em que este evento acontece, o Papado foi despojado de seus estados pontifícios. O Equador foi o único país do mundo que, através de seu Presidente, apoiou a Santa Sé, estabelecendo uma Concordata especial para continuar sendo considerada parte do pontificado.

mortal. É assim que a cronologia de 6 de agosto de 1875, dia em que ele é assassinado, se assemelha ao roteiro do ato final de uma obra dramatúrgica, em vez da agonia comum que precede qualquer morte[44].

Aos cinquenta e três anos de edade - dos quais durante quinze foi regente do Ecuador - o "Santo del Patíbulo" morreu, deixando uma marca profunda o suficiente como para continuar debatendo até a atualidade o alcance daquela complexa amálgama entre a personagem e sua obra, que moldaram um dos dramas sociais mais importantes da história do Equador.

Levantamentos Indígenas e Fernando Daquilema

Como foi observado ao longo deste capítulo, a transição da colônia espanhola para a República Democrática não foi um fato alcançado de forma linear ou evolutiva, nem pode ser verificado que houvesse uma espécie de avanço sucessivo entre diferentes modos de produção, desde alguma suposta organização econômica originária para uma mais moderna ou claramente capitalista. O que foi provado no caso equatoriano, é a existência de diversos complexos socioeconômicos, ligados a sistemas de valores e territorialmente localizados em contextos socioambientais propícios para sua sobrevivência.

Segundo a leitura de vários historiadores, a época garciana colocou o capitalismo de mercado como o paradigma do Estado moderno. O desenvolvimento quase autônomo de Guayaquil e o boom do cacau transformaram o Ecuador em um país agroexportador, ganhando relevância os sistemas de plantações, negócios empresariais e sistemas bancários, por sobre o sistema fazendário latifundiário da Serra. Porém, apesar

---

[44] • *O Presidente Gabriel García Moreno deixou sua casa em direção à Igreja de Santo Domingo, onde recebeu a comunhão.*
• *Regresa ao seu quarto para completar sua Mensagem para o Congresso.*
• *De sua casa ele sai para a casa de sua sogra.*
• *Depois dessa visita, entre na Catedral para orar.*
• *Deixa a Igreja e vai em direção ao Palácio do Governo.*
• *Sube os degraus do sul do Palácio e uma vez no átrio, Faustino Rayo se lança e lhe dá facões.*
• *Outros conspiradores tiram seus revólveres e, de perto, atiram no Presidente.*
• *Aproveitando-se de que Garcia Moreno está encostado em um pilar do átrio, o assassino o empurra e cai no Plaza.*
• *Os conjurados retornam a García Moreno, que está deitado no chão, e continuam a atacá-lo com balas e facões. Nesta cena é quando Gabriel García Moreno pronuncia a frase "* ***Deus não morre*** *".*
• *Uma tropa sai dos quartéis próximos e se prepara para pegar os criminosos.*
• *O Raio é capturado na Plaza e depois é atirado.*
• *Os outros cúmplices conseguem escapar.*
• *Garcia Moreno, que ainda estava vivo, é transferido para a Catedral, depois se reclina no Altar de Nossa Senhora de Dolores e perdoa seus assassinos.*
• *O Dr. Gabriel García Moreno finalmente morre* (Robalino Dávila, Luis, 1948: 576-593).

da recuperação do modelo capitalista, isso não significou uma quebra real no poder dos crioulos, mas sim uma migração de interesses que levou à realocação de capital e à diminuição das famílias ricas que não conseguiram se reinserir no novo esquema, seja através de negócios lucrativos ou casamentos convenientes.

O projeto hiper-conservador do garcianismo, com sua limpeza moral do exército, o clero e a burocracia, até conseguir um domínio profundo de todas as mínimas fendas do Estado, trouxeram consequências específicas para a população indígena. Embora seja verdade que Garcia Moreno foi o arquiteto da suspensão da obrigação do tributo indígena, ele não deixou de aproveitar o trabalho camponês de maneira compulsória para a construção de obras públicas e para a abertura de estradas. Da mesma forma, a coleta de dízimos e colheres pelos párocos continuou a ser a maçã da discórdia de uma economia indígena com pouco acesso à dinheiro circulante e com sua própria interpretação da história e das mudanças ocorridas na República.

Da mesma forma que o processo de independência trouxe poucas mudanças para a vida cotidiana nas comunidades montanhosas, a transição para a República implicou uma recuperação em torno das reflexões e motivações da organização política dentro do mundo indígena. Com a preeminência que as empresas ligadas ao capitalismo mercantilista estavam assumindo, o sistema fazendário, com seus costumes idílicos, suas castas e seus sonhos monárquicos, entrou em obsolescência. E enquanto os fazendeiros viam formas de incorporar-se à modernidade estabelecida à letra por García Moreno, os povos indígenas só viam suas comunidades e o acesso à terra cada vez mais distantes. Aquele regime fazendário que paradoxalmente tecia uma semântica de dominação na qual os rituais andinos reproduziam seus símbolos e sentidos ao longo do tempo, começou a morrer, deixando as comunidades sem terra e, portanto, ameaçando acabar com os ciclos rituais.

Com a chegada do clero estrangeiro com o qual García Moreno procurou terminar com o relaxamento sacerdotal, a interpretação do mundo sagrado que deixava abertos os limites da devoção aos santos para que por essas porosidades pudessem passar com perfeito senso e sincronicidade a veneração aos deuses da natureza, e os princípios da reciprocidade andina, ficaram em perigo.

Durante séculos, o mundo indígena projetou sua existência em torno da Pacha-Mama, um conceito integrado de espaço-tempo, que permitia compreender o tempo passado à maneira de uma biblioteca. Desde essa perspectiva o conhecimento das experiências antigas - individuais ou coletivas – fica sempre à frente dos seres humanos,

no lugar que no pensamento ocidental corresponderia ao futuro. Assim, o passado contém os conhecimentos e chaves precisas para continuar no caminho da vida, cujo significado final é o retorno à origem, isto é, ao lugar que as culturas ocidentais consideram o *illo-tempore*. Desta forma, a figura metafórica mais próxima da concepção da Pacha-Mama seria a espiral e o *illo-tempore* seria só uma ilusão, sendo o presente o único tempo claro e verdadeiro.

Levando em conta essa noção básica do pensamento andino, pode-se inferir que, para os povos indígenas que viveram durante o período garciano, a exacerbação da exploração do trabalho e a desapropriação de suas terras comunais, levou-os a ativar a aprendizagem de séculos anteriores. Quer dizer, o lugar inferior que as elites crioulas lhes atribuíam sem que houvesse qualquer razão imperiosa; a falta de interesse dos fazendeiros em conhecer as técnicas, tecnologias e conhecimentos aplicados pelas comunidades para fornecer alimentos a toda a população do país; o valor nulo da palavra comprometida em torno de ofertas e promessas de melhoria e, finalmente, a tendência de subjugá-los e puni-los com uma crueldade incomum. É assim que, quando um ciclo ritual mais ligado ao Kapac Raymi - sincretizado com o Natal católico - foi cumprido, as comunidades indígenas da província de Chimborazo, prepararam-se para realizar uma das mais amplas e mais bem organizadas revoltas, conhecidas no século XIX.

Segundo os relatos históricos, ao meio-dia de segunda-feira, 18 de dezembro de 1871, o coletor de dízimos Rudecindo Rivera partiu na direção de Cacha. Ao atingir as proximidades da lagoa Cauña, na parte superior de Cacha, um número crescente de índios começou a se reunir em torno dela, preocupado em saber se, além do dízimo, seria implementdo o imposto de *aduana*, tributo antigo, da época colonial.

A figura de Fernando Daquilema, líder em ascensão e com um grande poder de palavra e ação entre seus companheiros e vizinhos, considerado até herdeiro da dinastia Duchicela, destacou-se no numeroso grupo. Apesar das explicações tranquilizadoras do oficial mestiço, a ansiedade e o medo tomaram corpo entre as massas, cada vez mais inquietas e ameaçadoras, até que finalmente começaram a agredir ao funcionário Rivera. Todo um ritual de violência foi desencadeado sobre ele, incluindo uma surra coletiva, atos simbólicos e amarga tortura. Com esta morte, a revolta que começou algumas horas depois foi anunciada (Kersfeld , Daniel, 2015, Ibarra, Hernán, 1993, Costales Samaniego, Alfredo, 1984).

Naquela mesma noite, Fernando Daquilema foi coroado pelas comunidades como o novo rei indígena e líder da rebelião, cujos objetivos eram: a eliminação da população branca; o não pagamento dos dízimos aos sacerdotes, nem a *aduana* do governo; não se presentar às obras para a abertura da rodovia nacional; apreender as terras das fazendas que outrora pertenceram aos índios; e não trabalhar para os brancos, "mesmo que paguem com ouro". De acordo com esses pontos, Daquilema não perdeu um único momento. Assim, desde o alvorecer de 19 de dezembro, uma multidão de entre dois mil e três mil índios em guerra foi vista nos contornos da primeira cidade branca vizinha: Yaruquíes. O resultado da primeira batalha foi a favor das milícias brancas defensoras da cidade, devido principalmente à falta de armas dos levantados. Mesmo assim, Daquilema continuou com a ofensiva, desta vez dirigindo-se a Sicalpa e Cajabamba (Costales Samaniego, Alfredo, 1984).

Diante de uma situação que ameaçava transbordar e piorar cada vez mais, o governador da província de Chimborazo, decidiu solicitar reforços à capital e às outras províncias, principalmente as de Guaranda e Tungurahua. Da mesma forma, na quarta-feira, 20 de dezembro, ele declarou um estado de sítio em toda a província. No entanto, no dia seguinte, o governo central liderado por Gabriel García Moreno também tomou medidas no assunto, preparando-se para iniciar as ações repressivas que finalmente levaram à aniquilação total do movimento de reivindicação.

Entre os dias 20 e 23 de dezembro, confrontos sangrentos ocorreram em diferentes partes da província de Chimborazo, que tiveram estratégias e resultados semelhantes. A tomada de aldeias começava com um forte ataque indígena que lhes dava uma vitória momentânea que não conseguia ser sustentada, dada a falta de coesão, armas e comunicação entre os vários grupos do movimento, que em determinados momentos atuavam sozinhos. As decisões tomadas em momentos decisivos dividiram os principais objetivos. Assim, após os incêndios nas aldeias e linchamentos de soldados brancos e mestiços, vários líderes finalmente se renderam às autoridades em busca de perdão e clemência, uma vez que as batalhas deram um giro sem retorno perante o poder das armas de fogo e da ferocidade das forças de repressão enviadas pelo governo (Kersfeld , Daniel, 2015, Costales, Samaniego, Alfredo, 1983).

Desta forma, Daquilema terminou isolado e traído por seus tenentes, escolhendo finalmente a alternativa do perdão, na esperança de libertar da aniquilação total aos membros de sua família e comunidade. Após sua rendição, Fernando Daquilema - o último rei dos índios - foi preso e levado para a prisão de Yaruquíes.

Como esperado, o governo não perdeu a oportunidade de aplicar uma punição brutal, no estilo dos dias mais terríveis da Colônia. Em 4 de janeiro de 1872, sem nenhum julgamento e apesar do perdão decretado pelo Presidente Garcia Moreno, um Conselho de Guerra condenou à morte à vários dos líderes na frente de duzentos prisioneiros. Entre eles estava o próprio Daquilema, cuja vontade se procurava dobrar com particular crueldade. Finalmente, após vários meses de prisão e uma vez publicados os motivos da execução, Fernando Daquilema foi levado à forca, instalada na praça central de Yaruquíes.

Ao contrário de sublevações anteriores, a de Fernando Daquilema teve as características de um repertório em que se pode observar a combinação entre o acúmulo da experiência histórica desde a época colonial dos indígenas e a ressignificação do modelo de organização comunitária que surgiu dentro das fazendas. Apesar da precariedade do huasipungo, a proximidade com a terra aprofundou a consciência de uma possibilidade real de voltar a possuí-la. Da mesma forma, a magnitude dessa revolta, que se estendeu às cidades habitadas pelos brancos -cenário muitas vezes de humilhações para os indígenas- determinou uma mudança na estratégia principal, resultado de uma reinterpretação geopolítica e simbólica do território e a língua, duas arestas de vital importância para as agendas dos movimentos sociais indígenas do século XX.

Quanto às linguagens de repressão usadas pelo governo, há um detalhe que é óbvio, à luz de uma leitura dos códigos de honra dos crioulos americanos no poder. Todos os nomes que a história eleva para a categoria de heróis ou todos aqueles que assumiram o controle do poder da Presidência no Equador, tiveram contrapartes; adversários políticos em frente de quem eles tiveram a oportunidade de praticar códigos de honra, como a aplicação do exílio ou prisão, em vez de tirar suas vidas. Tais códigos nunca foram aplicados aos líderes indígenas. Aos olhos dos governos da República, os indígenas só podiam ser lidos nos códigos de barbárie e ignorância. Fernando Daquilema nunca teria respeitado seu direito ao perdão, que, no entanto, foi emitido desde os mais altos níveis de governo.

Revoluções e laicismo: o projeto nacional mestiço

A miscigenação vincula a realidade nacional à ficção estatal, através das mudanças óbvias na organização social com os quais os relacionamentos "não-legítimos" desafiaram todo o aparato do status quo, sobre o qual até aquele momento se pretendia construir um Estado nação. Como vimos até agora, nada foi mais prejudicial

aos princípios da honra crioula do que admitir um erro e nada mais evidenciava esses "erros" do que as estranhas e " impróprias cores" que no final do século XIX já eram parte da maior parte da opulação equatoriana. Mesmo assim, essa diversidade será desenvolvida no contexto da consolidação de grupos de elite tradicionais, que continuarão a ser pró-brancos, criando uma categoria de classificação demográfica que será a marca de quase todo o século XX: a " pessoa branca-mestiça".

Deixando de lado por um momento a discussão complexa sobre a miscigenação como uma categoria classificatória da nova elite, estou interessada em apontar que o projeto de nação que começou no século 20 veio de mãos dadas com dois importantes booms econômicos, conhecidos no Equador como o boom do cacau e o boom da banana, dois fatos vinculados ao modelo agroexportador que, como todo modelo econômico, está ligado por sua vez a uma rede de produção de valores e personagens, que influenciaram com suas decisões a totalidade do projeto do país.

Para este momento da história, o processo de transformação do regime agrário pode ser resumido como um "processo violento do surgimento de grandes propriedades, o acúmulo de terras nas mãos de um pequeno núcleo e a expulsão de uma grande massa de pequenos, médios e até grandes proprietários". Um dos mecanismos mais utilizados foi a ampliação de fronteiras para áreas ocupadas por pequenos proprietários sem título legal sobre a terra, que foram simplesmente desalojados. Além disso, a compra ou leilão de terras das comunidades indígenas do litoral, após o que tiveram que deixar suas terras. Havia também a apropriação fraudulenta de terras públicas, das terras da Igreja, expulsando aos pequenos proprietários instalados nelas, os que acabariam em boa parte sendo recrutados como diaristas e semeadoras dos novos proprietários. O outro mecanismo para a desapropriação do terreno foram os empréstimos hipotecários concedidos a um interesse do usurário, através do qual se terminava leiloando numerosas propriedades cobradas das dívidas. Através desses mecanismos, a velha aristocracia fundiária, de origem colonial, estava desaparecendo, enquanto um novo núcleo de poder emergia, portador de um novo esquema cumulativo (Chiriboga, Manuel, 1983: 64).

A instalação desse sistema também envolveu o monopólio daquela outra terra simbólica que era o Estado. Nenhuma das intenções do novo grupo de poder teria se materializado sem o consentimento dos legisladores e autoridades da República, um acordo que só foi alcançado em um ambiente de constante instabilidade e crise das estruturas da nação. Assim, a configuração das guerras internas e dos assaltos militares

do século XIX é reinventada no contexto democrático, na forma de golpes institucionais ou do exército, cujos conteúdos e objetivos se tornarão mais complexos ao longo do século XX. Entre todas essas lutas, destaca-se a etapa da história equatoriana conhecida como a Revolução Liberal, ligada ao nome de seu líder máximo, Eloy Alfaro.

Continuando com a tradição de valorizar as personalidades fortes que incorporam a masculinidade guerreira e paternal, Eloy Alfaro destacou-se como a figura que tinha idéias anticlericais e liberais, ideologicamente opostas ao conservadorismo garciano. Filho de um comerciante espanhol e uma mulher manabita, sua vocação desde a juventude voltou-se mais para habilidades de negócios e política, deixando de lado os estudos universitários. Por ter nascido em Montecristi, província de Manabí na Costa equatoriana, e por causa das características impulsivas de seu caráter, Alfaro é uma figura vinculada ao povo e à masculinidade do homem do litoral, cujos valores principais seriam falar diretamente e sem hipocrisia. O que é conhecido como "diga o que você pensa, sem importar fofoca nenhuma"; defender a honra e a imagem em qualquer arena, demonstrando bravura através de lutas e da própria morte, se necessário; falar em voz alta e sem medo de guardar segredos; não abaixar a cabeça perante ninguém, mesmo que seja o próprio Papa ou cualquer personagem de batina.

Aureolado com esta imagem, Alfaro começou sua vida política fazendo parte diretamente em vários motins, reivindicados como atos revolucionários. Assim, Alfaro liderou várias revoltas contra os Presidentes de turno. Depois de vários anos de luta, ele se dedicou ativamente a fazer contatos internacionais com pessoas de ideologia semelhante. Viajou pela América do Sul e conheceu os líderes liberais mais importantes da época. Na América Central, tornou-se um eixo nodular de alianças liberais e teve enorme influência em vários governos. Precisamente por causa de sua luta na Nicarágua, ele foi premiado com o grau de Geral (Ayala Mora, Enrique, 1983: 120-122).

Em meados do século XIX, Alfaro viveu em exílio permanente, uma situação que terá uma virada dramática em 1895, ano em que um incidente circunstancial, conhecido como "a venda da bandeira", servirá para detonar as demandas dos agricultores costeiros, especialmente os de Manabí e Esmeraldas, que desafiaram a repressão do Estado por mais de uma década. Lançado na luta montonera, este grupo é o precursor de um modelo organizacional que mais tarde se transmorarão em movimentos sociais e sindicadis. Ao contrário das lutas ferozes entre os crioulos militares para aproveitar as glórias do poder, os montoneros emergem do campesinato indígena e

mestiço; de grupos artesãos; de trabalhadores que fazem parte do novo sistema de negócios impulsionado pela burguesia. É por isso que sua luta é parte de um projeto político próprio, cujas bases fundamentais eram a reivindicação da propriedade da terra e a supressão de instituições servis como o *concertaje de índios*. Por outro lado, o artesanato e a incipiente classe trabalhadora de Guayaquil também tiveram suas motivações ao se lançar à agitação contra o governo. Embora na revolução de 1895 dois projetos políticos convirjam pela primeira vez - um propriamente burguês e o outro popular - essas estradas acabarão se bifurcando (Ayala Mora, Enrique, 1983: 122-123).

A primeira discordância ocorre quando as regras da nova Constituição de 1897, em vez de sustentar mudanças profundas, servem como sempre, para legitimar no poder o atual líder: Eloy Alfaro, cujas intervenções apaixonadas -influenciadas por José Martí e sua ideologia anti-norte-americana que deploravam a doutrina Monroe do destino manifesto dos Estados Unidos - colocaram o Equador pela primeira vez em um mapa geopolítico delimitado por objetivos ideológicos, sem que isso significasse necessariamente tratamento mais eqüitativo por parte dos empregadores em relação aos trabalhadores ou um reconhecimento da realidade indígena e das condições precárias do povo afrodescendente (Ibid: 127).

Antes que trabalhar no aprofundamento da reforma liberal, Eloy Alfaro teve que jogar à política com a habilidade de um equilibrista e em meio às repetidas tentativas de golpes de estado lideradas pelos conservadores e pelo clero. O objetivo desses grupos era preservar, não apenas a preeminência ideológica que transformou o Equador em um gigantesco convento durante o garcianismo, mas também evitar a perda dos benefícios econômicos obtidos através da educação e do casamento. No primeiro caso, a declaração do laicismo na educação básica, juntamente com a separação dos vínculos intrínsecos entre a Igreja Católica e o Estado, implicava a perda de contato e controle da grande massa de população que nutria os cofres clericais com o dinheiro dos dízimos, colheres e juros sobre os empréstimos feitos pela Igreja. No segundo caso, o possível advento do casamento civil e do divórcio, deixava de lado a Igreja como única administradora do contrato de casamento, através do qual a instituição religiosa chegou a ter poder sobre praticamente toda a estrutura socioeconômica do país, poder que não estava disposta a perder sem antes dar batalha (Ayala Mora, Enrique, 1994).

Apesar do clima de instabilidade, o governo conseguiu realizar algumas obras públicas, como o mercado de Quito e a canalização de Guayaquil. Da mesma forma, durante a primeira presidência de Alfaro, a reforma negociada das relações Igreja-

Estado e a construção da Ferrovia Transandina era uma prioridade fundamental. A Constituição, ao consagrar a liberdade de consciência, causou um conflito com a Concordata atual. Vários esforços diplomáticos realizados no período entre representantes do Equador e do Vaticano não conseguiram resolver o conflito. Em 1899, o governo decidiu dar um passo radical para sujeitar o clero ao controle, impedindo-o da participação política, através da instituição colonial da "Lei do Patronato", que colocou a Igreja sob a direção do Estado (Ibid: 127).

Mais tarde, em 1900, o Registro Civil foi estabelecido e os cemitérios foram secularizados. Com essas pressões, o Vaticano concordou em negociar, embora sem sucesso. No Equador, a ruptura entre a Igreja e o Estado significou uma guerra de nível militar, moral, simbólico e de consciência, sem precedentes. Apesar de as Constituições posteriores à Constituição de 1897 estabelecerem diretrizes precisas sobre a separação dos papéis da Igreja e do Estado, a ligação nunca foi completamente perdida, alcançando uma espécie de coexistência que perdura até o presente (Ibid.: 128).

Quanto à obra emblemática da ferrovia, foi realizada apesar da oposição dos setores burgueses e empresariais, que não concordaram com a concessão do contrato a um estrangeiro, o empresário Archer Harman. Depois de superar as dificuldades, Alfaro levantou uma obra que penetrou profundamente no tecido social do país, que pela primeira vez tinha um meio de transporte através do qual circulavam produtos, amores, sonhos, esperanças e migrantes entre dois mundos divididos econômica e ideologicamente: a Serra e a Costa. As memórias sobre o trem constituíram uma poética da mobilidade que marcou a quase todas as gerações do século XX (Ayala Mora, 1983: 132, Muratorio, Blanca, 1998).

Além dessa riqueza diária, o trem foi vinculado para sempre à ascensão e queda do Alfarismo e sua figura principal. Neste mesmo trem em que entrou triunfalmente na cidade de Quito depois da viagem inaugural, retornou no trágico mês de janeiro de 1912, no qual foi perpetrada uma das execuções populares mais sangrentas da história do país. Eloy Alfaro Delgado, Ulpiano Páez, Flavio Alfaro – principais líderes do liberalismo da época - foram mortos pela multidão, seus corpos arrastados e finalmente carbonizados numa fogueira pública (Ayala Mora, 1983:137).

Segundo os historiadores, o resultado trágico do principal líder do liberalismo no Ecuador deveu-se a um conjunto de fatores, entre os quais se destaca a divisão dentro dos liberais, bifurcada entre uma ala moderada - liderada por Alfaro - e outra muito mais radical e vinculada aos movimentos operários emergentes e aos indígenas.

As reformas e as expectativas promovidas por Alfaro, embora alarmassem a oligarquia, não conseguiram, de longe, satisfazer as aspirações populares da verdadeira abolição da concertaje, da reforma agrária, do desenvolvimento industrial, etc. As pessoas que perpetraram o assassinato, seus acólitos e testemunhas agiram sob o peso de suas frustrações, promessas não cumpridas e a experiência de guerra civil entre conservadores e liberais. Eloy Alfaro aparentemente foi vítima de seu próprio papel histórico como líder revolucionário. Não se adaptou ao novo pacto oligárquico, mas também não pôde levar seu projeto político às suas consequências mais radicais. Como líder, ele tentou levar seu programa para além dos interesses imediatos da classe que ele representava, uma burguesia disposta a estabelecer um Estado Liberal Oligárquico, mas jamais a implementar as mudanças que a Revolução motivou e ofereceu (Ayala Mora, Enrique, 1983: 137- 138).

O Movimento indigena do Ecuador

As mudanças nas tendências econômicas do estado que caminhanaram para a consolidação de um modelo de agroexportação que pretendiu instalar o livre comércio como linha hegemônica no contexto do Estado Liberal Oligárquico, aguçou a precária situação do campesinato indígena. Embora as reformas liberais estabeleçeram diretrizes de proteção para as comunidades indígenas e reconheçeram a existência de suas próprias línguas e a necessidade de uma melhor distribuição da terra, a verdade é que a implementação dessas normas nunca abandonaram a estrutura tutelar, sobrevivência jurídica colonial que manteve como eixo o tratamento da população indígena como grupo humano insuficiente para o acesso à sua autonomia e ao pleno gozo dos seus direitos de cidadania.

A intensificação da exploração do trabalho veio de mãos dadas com o aprofundamento das punições, da opressão e da violência racial, que tiveram um ressalto incomum. Paradoxalmente, enquanto as Constituições começavam a tornar a população indígena visível como sujeito de direitos, as práticas dentro das fazendas tradicionais não deixavam aos indígenas qualquer opção senão continuar com os repertórios de revoltas e mobilizações, herdeiros das sublevações dos dois últimos séculos. As explosões de Simiátug (Bolívar, 1931), Palmira (Chimborazo, 1932), Pastocalle (Cotopaxi, 1932), Mochapata (Tungurahua, 1933), Rumipamba (Imbabura, 1934), Llacta-urco (Cotopaxi, 1934), Salinas (Bolívar, 1934), Licto, Galte e Pull (Chimborazo, 1935), formaram um cenário de protesto contínuo, que, ao contrário das sublevações do século XIX, começou a alicerçar-se politicamente na articulação da

liderança indígena com o Partido Comunista (Almeida Vinueza, José, 1996: 179). Essas mobilizações sumadas à esta nova aliança politica foram as antecessoras do que é conhecido até hoje como o movimento indígena equatoriano.

As novas lideranças começam surgir no meio da estagnação e incerteza dos processos da reforma agrária. Por um lado, a eliminação da concertaje e o fim dos latifúndios da serrania deveriam tê-los beneficiado; mas, por outro lado, a desintegração das fazendas não significou de forma alguma a recuperação do acesso à terra ou aos meios econômicos, simbólicos e políticos que poderiam colocá-los no cenário do Estado com força suficiente para alcançar suas vindicações. Desse modo, pode-se inferir que a primeira metade do século XX constituiu para a população indígena um dos períodos de mais profunda crise, no contexto de uma história própria, que arrastava essa situação desde os tempos coloniais.

Segundo José Sánchez Parga, as lutas pela terra, que precederam as duas reformas agrárias de 1964 e 1973, conferiram aos setores indígenas um comportamento beligerante e vindicativo, que os predispôs para a reconfiguração como movimento indígena. Contudo, as reformas agrárias e a Lei das Comunas também significaram uma nova iniciativa por parte do Estado em sua tentativa - dentro da ideologia dos governos militares da época - de integrar os povos indígenas ao Estado nacional. Nesse sentido, as reformas agrárias também significaram uma rearticulação - às vezes conflitante, agora negociada – na tensa relação entre a diversidade étnica emergente e o Estado nacional homogeneizador (Sánchez Parga, José, 2010: 62).

A Reforma Agrária e as lutas pela terra dos setores camponeses proporcionaram uma nova oportunidade para os índios articularem suas estratégias e demandas com outros grupos e forças sociais, como os partidos de esquerda, organizações sindicais como a FENOC (Federação Nacional de Organizações Camponesas), agências privadas de desenvolvimento (ONGs) e, claro, a Igreja. Embora a Reforma Agrária colocou a população indígena na perspectiva de novas possibilidades de desenvolvimento, essa visão foi insuficiente, dada a realidade de que a Reforma, em vez de um verdadeiro processo redistributivo da terra, atuou como um mecanismo de pressão para a modernização da agricultura (Ibid: 66).

Embora o campesinato indígena amplie seu acesso ao mercado de produtos agropecuários, eles mostram uma notável queda em sua produção nas três décadas seguintes, devido a fatores, entre os quais se observam: a) baixa produtividade, causada em parte pelo aumento da orientação salarial da força de trabalho camponesa, cada vez

menos voltada para agricultura; b) uma reconversão relativa e nem sempre bem sucedida da agricultura tradicional para novos produtos com maior rentabilidade; c) uma difícil adaptação da realidade da economia camponesa e tecnológica às novas exigências de produtividade e lucratividade mercantil (Ibid: 68).

A fase de desenvolvimento rural das décadas de 1970 e 1980 proporcionou às organizações indígenas uma nova liderança formada no sistema educativo público e católico; em agências de cooperação por meio de programas de capacitação em diversas áreas, aliás de entrar em contato com o Estado por meio de negociações. Dessa forma o movimento indigena consiguiu a ampliação de redes de contatos que colocaram as comunidades mais remotas em comunicação com outras visões do mundo, além daquelas do governo e de suas próprias tradições.

O movimento organizacional de dimensões regionais ou provinciais, que se estendiu por todas as províncias da Serra equatoriana, começou em meados dos anos setenta e durou pelas seguintes duas décadas. As organizações que se formram nessa primeira fase foram promovidas pelas Igrejas relacionadas à Teologia da Libertação e pelos sindicatos (FENOC, FUT). Vários foram identificados como camponeses (como UNOCAZ, União de Organizações Camponesas de Azuay, em 1974); outros como organização de comunidades (por exemplo, UCASAJ, União de Comunidades Camponesas de San Juan de Chimborazo, 1978); mas também há muitos que começam a ser definidos como indígenas: UCIF (União das Comunidades Indígenas das Flores, 1978), Jatun Cabildo de Guamote (1973-1977), FICI (Federação dos Camponeses Indígenas de Imbabura, 1974). E, finalmente, há organizações que se dotam de um nome Quichua (Sánchez Parga, José, 2010: 93).

Essa dinâmica intensa da organização local manterá a lógica de liderança andina, evitando a hierarquia, mas promovendo laços que lhes permitam criar outras organizações representativas nos níveis cantonal e provincial. Desta forma, embora as organizações indígenas provinciais - por exemplo, o MIC (Movimento Indígena do Cotopaxi) - representem as outras organizações indígenas menores dentro da província, tal representação não é institucionalizada, mas deve ser produzida e reproduzida, ser discutida e negociada constantemente, sempre que for necessário definir uma política ou tomar uma decisão importante (Ibid: 95).

Apesar dessa particularidade do modo como as decisões são tomadas nas organizações indígenas, isso não tem significado uma homogeneização implícita. A história do movimento indígena mostra que, juntamente com a complexificação de

objetivos, assembléias e redes de comunicação entre as várias organizações e regiões, sempre tem surgido facções com tendências explícitas. Exemplos disso são o MIT (Movimento Indígena de Tungurahua), cuja filiação política mantém vínculos com a Igreja Católica, enquanto a Organização de Povos Indígenas Evangélicos, com relativa freqüência, adotará diferentes estratégias as vezes em oposição àquelas empreendidas pelo movimento indígena em o cenário nacional e nas suas relações com o Estado (Ibid: 94).

À medida que se amplifica o movimento organizacional das populações indígenas, incluindo os espaços regionais e provinciais, e se consolida a liderança de suas organizações, ocorre um certo desengajamento com as bases comunitárias, sem que isso implique uma ruptura definitiva e sím uma razão para aprofundar ainda mais no análise[45]. No entanto, o exemplo do MIC (Movimento Indígena de Cotopaxi), mostra como inicialmente sua direção foi constituída pelos Cabildos das comunidades e como posteriormente sua liderança foi cada vez mais integrada pelos líderes das Organizações de Segundo Grau (Ibid: 95).

A formação do ECUARUNARI (1972) marcará um marco importante neste processo organizacional, pois é uma confederação regional vinculada à Serra equatoriana. Sua criação promoverá na sua vez a organização da CONACNIE e, finalmente, a CONAIE (Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador). Quando o processo de organização das comunidades da Serra chega a um nível regional com a formação da ECUARUNARI e aos poucos anos é realizada a fusão com a Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENAIE) - resultado também de um processo de organização regional na Amazônia-, é quando a organização indígena alcança uma presença nacional. Com a CONAIE, que significou a nacionalização de seu movimento organizacional, os povos indígenas se tornam um novo ator no cenário sócio-político do país (Ibid: 95 e segs.).

Com base nas experiências políticas adquiridas, forma-se o partido oficial Pachakutik, uma espécie de desdobramento do movimento indígena ligado ao interesse em participar dos processos democráticos, colocando pela primeira vez no cenário institucional a Deputados, Prefeitos e outras autoridades locais do país, vindos das lideranças indigenas. No final do século XX e início do século XXI, o movimento indígena tornou-se um ator-chave e necessário dentro das configurações oficiais e não-

[45] A partir do terceiro capítulo, esse fato será analisado no contexto das organizações chachi e afro-equatorianas do norte de Esmeraldas.

oficiais da política equatoriana. Suas contribuições em relação à territorialidade, densidade cultural, desenvolvimento de identidade e estruturas éticas - como o sumak kawsay, por exemplo - são marcos históricos obtidos com grandes esforços, no contexto de um país que levou um século e meio para iniciar uma tentativa de reconhecimento da realidade diversa e não homogêna do Ecuador.

Regimes de desigualdade e processo organizacional afro-equatoriano

Segundo as investigações da socióloga e historiadora equatoriana Rocío Vera Santos, a análise e o acompanhamento dos instrumentos legais emitidos pelas instituições coloniais e republicanas, em torno dos afrodescendentes no território equatoriano, demonstram a configuração de um continuum de regimes de desigualdade, historicamente estudados como o Regime da Desigualdade da Escravatura (de 1542 a 1854), o Nacionalista Racista (de 1830 a 1944), a Mestiçagem Nacionalista (de 1944 a 1996) e o Compensatório (desde 1996) (Vera Santos, Rocío , 2015: 74).

Nesse sentido, durante a consolidação do projeto de miscigenação nacional - entendido mais como uma interpretação estatal do ideal de uma população homogênea e "integrada"-, serão aplicadas transformações na agricultura que afetarão a população afro-equatoriana, extendendo a desigualdade histórica que esse povo tem enfrentado. Apesar desse contexto de desigualdade, processos como a Reforma Agrária e a Colonização foram aproveitados para promover os primeiros modelos organizacionais afro-equatorianos.

Em 1964, a Junta Militar de Governo dita a primeira Lei de Reforma Agrária e Colonização e a Lei de Terrenos Baldios. Também foi criado o Instituto de Reforma Agrária e Colonização (IERAC). Em 1970, foi promulgada a Lei de Abolição do Trabalho Precário na Agricultura, que estipulava que o Estado podia solicitar a desapropriação das terras dos camponeses que mantivessem uma parcela sob posse precária. Diante do perigo de perder suas terras, as organizações camponesas Negras da Serra formaram em 1976 a Federação dos Trabalhadores Agrícolas do Valle del Chota e dos Trabalhadores da Juventude do Valle (Antón Sánchez, Jhon, 2011: 90).

Com a Reforma Agrária de 1964 e 1973, muitas áreas consideradas terrenos baldios na província de Esmeraldas foram povoadas por colonos mestiços para quem o governo concedia em alguns casos lotes de até 50 ha. o mais. O número de colonos aumentou em 66% entre 1990 e 1992. Além disso, o desenvolvimento da indústria madeireira, a construção de refinarias de petróleo e estradas atraíram migrantes das áreas rurais do Equador e da Colômbia. Os colonos compraram lotes de terra de famílias

afrodescendentes, que faziam parte do que mais tarde seria reconhecido como "território ancestral", apesar de serem reconhecidas como "Comunas" sem posibilidade de venda, segundo a Lei de 1937 (Rapoport, 2009: 13-29; Minda, 2002, Vera Santos, Rocío, 2015: 146).

A partir dos anos noventa, o Equador levantou a questão do multiculturalismo, como uma manifestação política empírica que se refere à reivindicação do reconhecimento público pelo Estado em relação a grupos particulares: mulheres, indígenas, afrodescendentes, enquadrando-os como grupos com necessidades especiais, que precisam se materializar em direitos coletivos, diferenciados dentro de um determinado Estado-nação. No contexto deste Regime de Desigualdade Compensatória, os afrodescendentes, dependendo de sua condição étnica e racial, conseguiram pressionar ao Estado para que os reconheçam constitucionalmente como sujeitos de direitos coletivos e como beneficiários de políticas públicas para a melhora do seu status social e econômico A participação ativa dos movimentos indígenas e afro-equatorianos afetou a perspectiva adotada pela Constituição de 1998 sobre esta questão (Vera Santos, Rocío, 2015: 150).

Para a proposta da Assembléia Constituinte de 2008, o movimento afro-equatoriano propôs uma mudança nas estruturas jurídicas, econômicas, sociais e políticas, propondo a promoção da interculturalidade, a inclusão social e a luta contra a discriminação e o racismo. Para alcançar um Estado Social de Direito, a Corporação de Desenvolvimento Afro-Equatoriana CODAE propõe "passar da retórica do multiétnico e pluricultural para a interculturalidade efetiva, isto é, que todos os cidadãos desfrutem plenamente de seus direitos no âmbito da participação e representação "(CODAE, 2007, Vera Santos, Rocío, 2015: 161).

De acordo com seu próprio desenvolvimento como sujeitos políticos e históricos, o povo afro-equatoriano não apenas reivindicou o reconhecimento já conquistado na Constituição de 1998, mas também a aplicação de políticas específicas para restaurar sua dignidade como seres humanos e como membros da nação através de de ações afirmativas como um passo para a reparação. Os movimentos afro-equatorianos especificaram, assim, uma proposta de interculturalidade como processo de convivência em condições de igualdade e eqüidade e onde as diferenças dos povos ancestrais - identidades, conhecimentos, saberes, formas de viver - se articulassem com as diferenças dos povos indígenas e mestiços, constituindo assim o tecido da interculturalidade (Walsh, 2011, Vera Santos, Rocío, 2015: 163).

Essa participação ativa do movimento afro-equatoriano é contextualizada dentro do que se entende por "processo organizacional afro-equatoriano", ou seja, uma rede de organizações e atores sociais (ativistas, intelectuais, simpatizantes e instituições) que compõem estruturalmente a sociedade civil afro-equatoriana e que interpelam o Estado e a sociedade por situações de mudança. Esse processo organizacional é o que é chamado de *expressão* do movimento social afro-equatoriano (Antón Sánchez, Jhon, 2011: 85).

Embora seja verdade que os movimentos sociais afrodescendentes no Equador não manifestam uma estrutura tão formal e poderosa como a do movimento indígena, eles mostram um perfil organizacional que é sustentado ao longo do tempo por etapas e que não manifesta uma liderança centralizada. Isso não impediu, mas estimulou a existência de diversas organizações localizadas nas províncias de Quito, Valle del Chota, Esmeraldas, Guayaquil e provincias do Leste, que são as áreas onde a população afro-equatoriana está concentrada.

Os estudos especializados, verificam a existência de pelo menos 310 organizações, entre as quais me interessa destacar as localizadas na província de Esmeraldas, principalmente ligadas ao reconhecimento de Palenques como forma associativa com incidência territorial e sociocultural. Estas organizações são o FEDARPOM (Federação Afro-equatoriana de Coletores de Produtos de Manguezal Bioacuáticos) em San Lorenzo; o FEDARPROBIM (Federação Afro-equatoriana de Coletores de Produtos Bioacuáticos do Manguezal) em Eloy Alfaro; a FEPALUM (Federação de Zonas Húmidas na área de Eloy Alfaro) em Eloy Alfaro; UONNE[46] (União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas) em San Lorenzo e Eloy Alfaro; FONAO (Federação das Comunidades Negras de Alto Onzole) em Onzole; FECONA (Federação das Organizações do Alto San Lorenzo); UOCAMER (União das Organizações de Rio Verde); FEDOCA (Federação das Organizações Culturais de San Lorenzo) (Antón Sánchez, Jhon, 2011: 137).

Como veremos nos capítulos subseqüentes, a dinâmica das várias organizações afro-equatorianas poderia ser considerada como um modelo semi-autônomo dentro do qual as organizações comunitárias e associativas operam, com o primeiro se movendo em face de solidariedade em pequena escala, enquanto os últimos são caracterizados por

[46] Essa organização e sua dinâmica serão discutidas mais extensivamente nos capítulos subseqüentes.

suas ações mais amplas. A CNA (Confederação Nacional Afro-Equatoriana) participaria dessas características, com sede nacional em Quito (Ibid: 131).

Vale ressaltar também as diferenças entre as agendas urbana e rural, estabelecendo o Norte de Esmeraldas como um território específico, caracterizado por ser um território de assentamento ancestral, pressionado pela presença de mineiros, madeireiros, plantadores de palma, no contexto de um avanço da economia extrativista, do capitalismo de mercado (Minda, Pablo, 2006).

Como vimos neste breve esboço, o movimento afro-equatoriano nem sempre estabeleceu diálogos com o movimento indígena, apesar do qual conseguiram estabelecer importantes convergências que afetaram a configuração geral do Estado na época, através de sua participação ativa em várias instâncias, incluindo as reuniões que deram forma às Constituições de 1998 e 2008. No restante desta pesquisa, abordarei mais de perto os processos organizacionais do Norte de Esmeraldas. Por agora, estou interessada em destacar que, no quadro contextual histórico revisado até agora, os movimentos sociais afro-equatorianos emergem com uma agenda com seus próprios conteúdos, baseada em sua historicidade particular e na experiência dos regimes de desigualdade que ainda motivam suas demandas, contribuições e lutas

Considerações finais

Como sugerimos ao início deste capítulo, as Cartas Constitucionais no Ecuador contêm algo mais que a história. Elas também apontam os eixos temporais dentro dos quais as realidades sociais fazem sentido para si e para os outros. Assim, entendo que através de uma leitura antropológica dos eventos que contextualizam sua emergência, foi possível estabelecer que, além do texto cristalizado, existem vários sistemas de valores, ligados a diversas dinâmicas políticas e modos econômicos enfatizadao em cada um dos pontos relevantes da época Republicana aquí apressentada.

Além de oferecer un bosquejo histórico - necessârio principalmente para um público que poderia conhecer muito pouco dos contextos dum país como Ecuador -, minha intenção até aquí tem sido colocar as primeiras entradas da reflexão principal que anima este trabalho, quer dizer, a ideia de que as relações fundamentais que governam a mobilização do valor social do trabalho são diferentes para cada um dos modos de produção econômica, os quais por sua vez, não se encontram cristalizados ou essencializados. Pelo contrário, cada modo tem a capacidade de producir suas próprias disjunções e gramáticas de moralidade.

No caso equatoriano, proponho que ao longo do século XIX forjou-se o tecido social do Equador como Estado-nação, com base nas gramáticas da moralidade encontradas nos códigos de honra crioula, onde o poder encontrou justificativas suficientes para determinar que os povos indígenas e os afrodescendentes não conseguiram gerar os valores relevantes para o seu tempo. Essa apropriação do tempo histórico, não só significou o exercício hegemônico sobre os meios de produção de uma narrativa, mas impôs um modelo de intersubjetividade em que a dominação e a violência eram ao mesmo tempo canalizadas através da apropriação das terras, o dinheiro e os negócios lucrativos. Essa dinâmica de dominação conseguiu além, ser incorporada num pano de fundo de modernização éticamente justificado e feito lei através do Estado feito corpo textual nas duas dezenas de Constituições do Ecuador.

Em outras palavras, proponho que ao longo do século XIX forjou-se o tecido social do Equador como Estado-nação com base nas gramáticas da moralidade encontradas nos códigos de honra da honra crioula, justificativas suficientes para determinar que os povos indígenas e os afrodescendentes não conseguiram gerar os valores relevantes para o seu tempo. Essa apropriação do tempo histórico, não só significou o exercício hegemônico sobre os meios de produção de uma narrativa, mas impôs um modelo de intersubjetividade em que a dominação e a violência eram canalizadas através da apropriação dos melhores negócios, ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo, os motivos de defesa moral foram incorporados por meio dos amplos argumentos legais e éticos que as Constituições permitem.

Desse modo, essas Cartas Fundamentais foram encobrindo o racismo científico, a tutelagem da Igreja sobre os indígenas, a preferência pelos modos extrativistas, sob o velo de direitos para os trabalhadores, multiculturalismo e ideologias pluralistas que jamais foram legitimidados na realidade. Se, como Johannes Fabian analisa, as tendências alocrônicas ou esquizocrônicas levam a uma disciplina científica como a antropologia á contornar a coetaneidade, construindo uma alteridade absoluta e assimétrica em relação ao pesquisador, proponho que, no caso equatoriano, as Constituições se revelem instrumentos alocrónicos, cujas conseqüências políticas aprofundam as contradições, criando um contexto no qual os grupos não hegemônicos permanecem como detentos dentro de uma interpretação temporal que não reconhece sua própria historicidade. Esse tipo de suspensão temporária, essa evitação esquizocrónica do reconhecimento, paradoxalmente, provocaria uma zona de constante desconforto, de desconfiança na democracia que é finalmente catalisada pelos

repertórios das lutas revolucionárias, cujo ponto mais ardente acaba sendo mais uma vez nova Carta Constitucional.

Como pode ser recolhido através desta lente analítica, o contexto do Estado-nação no Equador, está longe daquela imagem do país com a mais avançada Constituição da América Latina, mas também não se adapta as leituras absolutamente fechadas. Minha intenção ao longo deste capítulo, foi colocar a alocronia do Estado, como o contexto real que emerge da análise histórica para formular nos capítulos que vêm, uma proposta etnográfica que contribui para marcar as diretrizes de como essa intenção alocrónica é respondida desde as configurações socioculturais das pessoas Chachi e Negra del Norte de Esmeraldas.

CAPÍTULO III
PRINCÍPIOS DE CONSTRUÇÃO DA AVALIAÇÃO MORAL E ECONÔMICA E CONVERGÊNCIAS INTERÉTNICAS

Princípios da Lei Chachi

"Esta é a Lei Chachi", "Este é o mundo Chachi", foram talvez as primeiras frases que ouvi quando comecei meu trabalho de campo em 2007. Naquele ano, não só me disseram o que eu *deveria* fazer para obter permissão de entrada nos Centros Chachi para começar meus estudos, mas também estava sendo informada do que ***não*** *deveria* fazer. Foi nessa tentativa por me ajustar a certas regras e na percepção das grandes dificuldades de adaptar-me a outras, que fui desenrolando o fio que guiava os Chachi através da Selva e de seu tempo cotidinado, enquanto eles construíam seu particular senso de estar no mundo.

Ao conversar com os Chachi sobre *seu* mundo e *sua* Lei ao longo dos anos, aparecem elementos comuns e nuances enriquecidas pelas diversas experiências individuais.

Como mostram as opiniões de Jirdo e Marco - dois homens pertencentes a duas gerações diferentes- a obediência às autoridades e a união matrimonial são os grandes alicerces da Lei do mundo Chachi.

> Quando eu era pequeno, meu pai falava sobre justiça. Quando éramos pequenos, ele sempre nos dava conselhos e nos ensinava que havia uma autoridade chamada Uñi[68] e que esse homem foi quem resolvia todos os problemas que afetam ou surgem da comunidade. Ele é a pessoa certa e nós devemos respeitar. Então, quando eu era pequeno, eu tinha um medo naquela época à Pedro Tapuyo, que era o Governador máximo. Ele organizava os assuntos ao nível de toda a província porque nós Chachi vivíamos nos cinco cantões de Esmeraldas e em cada um havia um Governador. Mas o principal de tudos eles foi Pedro Tapuyo. Ele viajava para qualquer lugar onde fosse necessário, porque ele era a pessoa chave que liderava a nacionalidade Chachi. Então, naquela época não havia, não havia lei ordinária, mas só aplicava a justiça indígena que era como tudo era resolvido e foi assim que se desenvolviam todos os assuntos Chachi. Naquela época não havia muito problema e lembro que a Lei era muito exigente. Lembro que eu tinha uma irmã e que meu pai adoeceu e ele queria que ela fosse trabalhar em Quito e o que aconteceu foi que o Governador não permitiu porque o mundo Chachi diz que não podemos

---

[68] **** Uñi*** : Governador Chachi. Governador dos Governadores, pessoa que vigia e guia aos Chachi. Pessoa que decide o que deve e não deve ser feito (*Cha'palaachi Dictionary - Spanish,* por Messiah Robalino, editor, FUNDEAL, 2009)

* A partir de agora, os termos no idioma do chapalaachi aparecerão em itálico, com sua tradução no final da página.

> sair para trabalhar, nem homens nem mulheres . Nós temos que estar em nosso território. É proibido as meninas saírem porque quando elas saem elas voltam grávidas, elas voltam comprometidas com outra raça. Para que não haja divisões, em minha família tivemos essa experiência, que minha irmã não teve permissão para sair. Ela queria procurar um futuro, mas não era permitida. O principal problema que surge é quando alguém quer *vacilar*[69] o parceiro de outra pessoa, então o Governador é chamado a punir. Se homem ou mulher é punido. As principais punições são chicotear, com o chicote de três caudas ou colocar no cepo de punição. Também aqueles que cometeram adultério ou alguma traição têm que se separar e, se não quiserem, são dados a uma pessoa mais velha. Diga se ela é uma menina, ela é dada a um homem mais velho de cerca de 40 ou 50 anos que é viúvo. O mesmo se um jovem, ele é dado a uma mulher idosa que more longe. Então imagine com esse medo. Nem foi permitido se juntar ou casar com outra raça, não foi permitido casar com um Negro. Mas isso mudou muito agora. Disseram-nos também que, para poder casar-se, você deveria saber como construir canoa, remo, *canalete*[70] , *bateas*[71]. Todos esses requisitos estavam lá para um homem procurar uma mulher. Foi uma lei dura que nós, homens, tivemos que aprender. Quando criança, você pode ver que todos estavam indo para a Casa Cerimonial durante a Semana Santa para passar com toda a família. E se jogaba marimba, bombo, cununo.[72] Durante a Semana Santa e no Natal celebram-se as festas de casamento "(Jirdo, 35 anos, entrevista 21.09.2014).

> -Para nós a importância do casamento de acordo com a crença é que você não pode separar de jeito nenhum. Com a pessoa que se une, você tem que estar até à morte. Nós mantemos essa crença e a respeitamos porque, de acordo com as falas dos ancestros, quando o casal se junta e é casado com o padre, então essa união já é Sagrada e não pode ser separada. Esta união é muito importante porque é a que irá sustentar o mundo. De acordo com a crença, Deus diz que ele tem o mundo na palma da mão, então quando movemos a palma da mão, recebemos o movimento e um terremoto ou infortúnio chega. Então nós assustamos a Deus, que o mundo vai acabar, que ele vai se cansar de todos, brancos, negros, índios cometendo tantos erros. Tem uma, treş mulheres. Quando Deus se cansa, ele pode até terminar o mundo. Então, quando um casal se casa, é como colocar uma estaca, um impedimento. Então o casal é firme e não consegue mais quebrar a lei. Um homem não pode ter mais de uma mulher, nem uma mulher pode ter mais de um homem "(Marco, 54, entrevista 19.10.2012).

Todos os anos, nos meses de abril e dezembro, coincidindo com os tempos litúrgicos católicos da Semana Santa e do Natal, os Chachi celebram o ritual do casamento, evento que segundo as crônicas do século XVI e as etnografias do início, meio e fim do século XX, tem sido realizado sem mudanças em sua estrutura principal, embora seja possivel observar transformações relacionadas à ressignificação bem com o

---

69 Termo da gíria em espanhol que significa tentar pegar uma mulher ou fazer amizade nem sempre com fims sexuais.

70 Tipo de remo terminado em ponta, que ajuda impeler as canoas pelas fortes correntes dos rios.

71 Bandejas feitas com madera das árvores das comunidades.

72 Tambor tradicional mais longo que largo. Feito de madera e coberta de couro de animais da floresta. Por exemplo couro de tatabra ou porco de montanha.

desaparecimento de alguns elementos diacríticos, típicos do deslocamento comum dos indivíduos e grupos pela história e do acolhimento de fatores modificadores vindos das viagens e dos diversos contatos com os mundos não-Chachi (Cabello de Balboa, Miguel, 1581; Carrasco, Eulália, 1988; SA Barret, 1994; Yépez Montúfar, Jeanneth, 2011).

Ao longo da minha pesquisa, tive a oportunidade de participar em três ocasiões desses eventos rituais, que duram no mínimo três dias, podendo ser estendido por até uma semana e permitindo a participação de quase todos os membros das diferentes Comunidades Chachi. O indo e vindo de quase toda a população durante estes dias, deve-se ao fato de que nos casamentos se realiza a união de vários casais durante a mesma cerimónia, o que equivale a acolher os familiares, amigos e familiares dos casais e dos padrinhos nas Casas Cerimoniais. Se falaramos de números, calcula-se que, em média, que em cada um desses fandangus[73] são atendidas pelo menos 300 pessoas, atingindo uma média de até 800 pessoas que são servidas com comida, bebida, participando dos jogos tradicionais e danças.

Embora seja verdade que os rituais em si mesmos são um campo de grande produção simbólica, no mundo Chachi, os casamentos são os catalisadores, não apenas da organização social, mas também dos grandes contextos que ligam princípios coletivos e individuais que moldam a moralidade e a justiça contidas na Lei Chachi, juntamente com os propósitos mais funcionais que moldam os modos de produção socioeconômica em jogo. Com base nessa possibilidade de análise, tento vislumbrar nos parágrafos que seguem os elementos que aparecem como sustento dos princípios do ser Chachi e que provêm do casamento, tanto como ritual, bem como instituição com o poder de interpretar e criar as realidades do mundo Chachi.

[73] *Fandangu:* Festa tradicional realizada por ocasião de um casamento.

Fotografia Nro.1: Mulheres Chachi com vestimenta de Casamento Tradicional

Fotografia Nro. 2: Homens Chachi com vestimenta de Casamento tradicional

Fotografia Nro. 3: Disposição espacial dos noivos e os convidados na Casa Cerimonial de Zapallo Grande

Fotografia Nro. 4: Dança tradicional da noiva com a saia de casamento

Fotografia Nro. 5: Convidados curtindo do *fandangu*

Fotografia Nro. 6: Casa Cerimonial Chachi de Punta de Venado

Fotografia Nro.7: Disposição do corpo no cepo de punição, Casa Cerimonial Punta de Venado

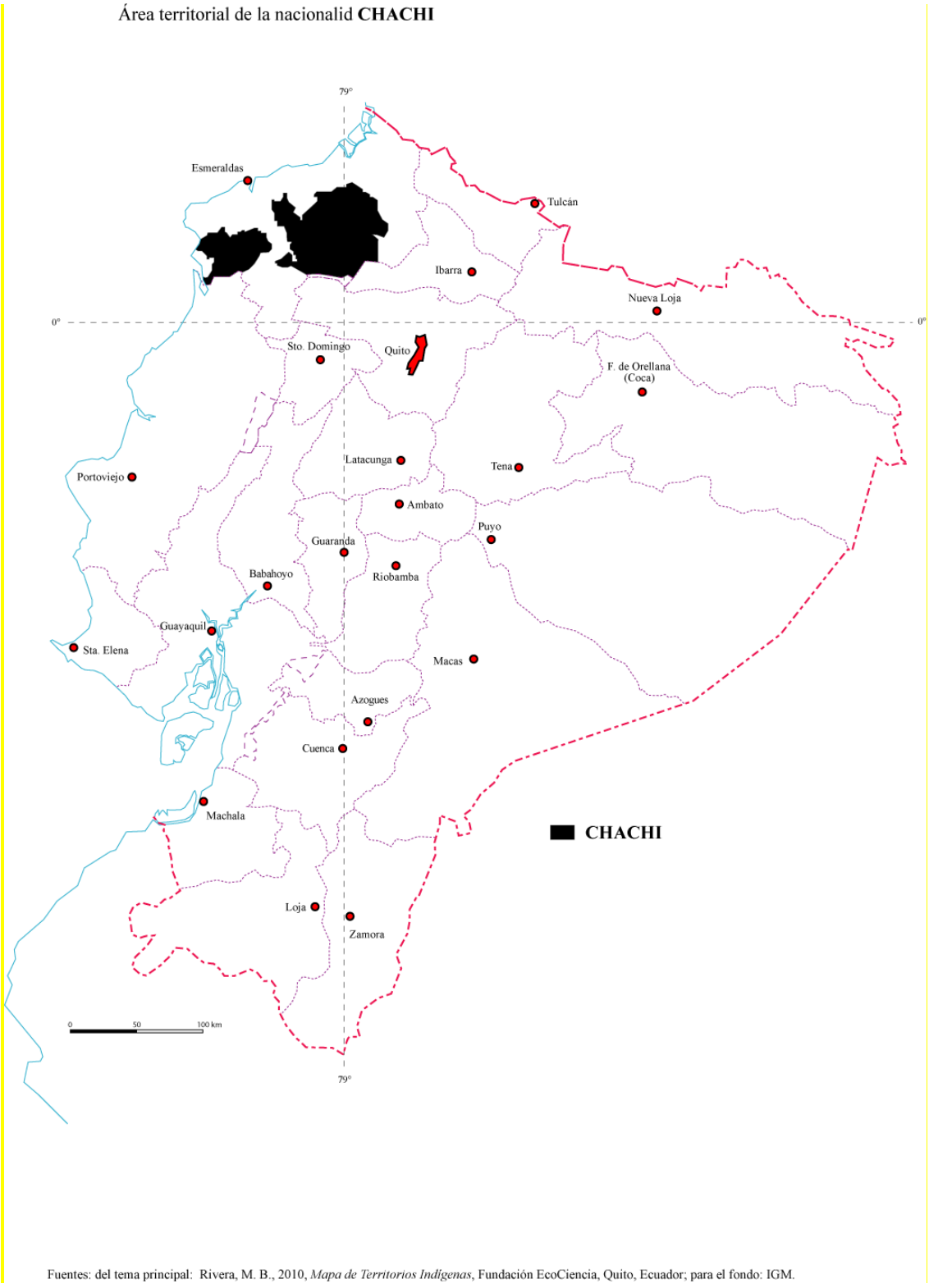
Substancialismo situacional Chachi e construção do território Chachi

> Para nós, ser Chachi é ser um grande guerreiro; um guerreiro furtivo da noite que ninguém pode ouvir, que ninguém possa ver. É para ser prático para a canoa, para poder pescar, caçar, tirar a presa da montanha. Um Chachi tem que saber ouvir os conselhos dos anciãos. É por isso que o casamento é pura punição. De modo que o homem e a mulher saibam que não podem separar. Separar é pecado. E ninguém pode se casar na Casa Cerimonial Chachi se não for um Chachi. Antes, isso era ainda mais rigoroso. Mais exigente. Agora você vê que já existe alguém que se casa com outra raça. Mas mesmo se ele se casar, aquele que faz isso perde seus direitos dentro do Centro Chachi e não pode comentar. Ele perde o direito à terra comunal (José, 57 anos, entrevista 15.10.2015)

> Nós não nos casamos com outra raça porque mantemos a pureza do sangue. Esse tem sido o Conselho desde nossos antepassados. Nós não misturamos com preto, não misturamos com mestiço, não nos misturamos com ninguém. Mesmo que você veja agora eu tenho uma filha que tem um marido manaba.[74] Mas ele não participa das sessões do Centro nem pode ter terras comunais. Ele tem alguns cultivos que comprou, mas não são comunitários (Demetrio, 60 anos, entrevista 17.02.2014).

[74] Gentilicio da linguagem popular usada para pessoas brancas ou mestiças nascidas na província de Manabí.

Mapa Nro. 2



Fuentes: del tema principal: Rivera, M. B., 2010, *Mapa de Territorios Indígenas*, Fundación EcoCiencia, Quito, Ecuador; para el fondo: IGM.

Quadro Nro. 3
ORGANIZAÇÃO OFICIAL DO TERRITÓRIO DA NACIONALIDADE CHACHI NA PROVÍNCIA DE ESMERALDAS - ECUADOR

ZONA	CANTÓN	PAROQUIA	Nro.	CENTRO	Nro.	COMUNIDADE	RIO
NORTE	Eloy Alfaro	Telembí	1	Hoja Blanca	1	Hoja Blanca	Chimbagal
					2	Piedra Blanca	
			2	Gualpí del Cayapas	3	Gualpí del Cayapas	
			3	Sabalito	4	Sabalito	
					5	Gallinazo	
			4	Corriente Grande	6	Corriente Grande	
					7	Balzar	
					8	Arenal	
			5	Calle Mansa	9	Calle Mansa	Cayapas
					10	La Tranca	
			6	Agua Blanca	11	Agua Blanca	
					12	El Tigre	
			7	San Miguel	13	Loma Linda	
					14	Cooperativa	San Miguel
					15	El Progreso	
					16	Cafetal	
					17	Estero Vicente	
					18	Corriente Seca	
					19	Calle Larga	
			8	Guadual	20	Guadual	Cayapas
					21	Madroñal	
			9	Zapallo Grande	22	Zapallo Grande	
					23	Zapallito	
			10	Tsejpi	24	Tsejpi	Zapallo
					25	Playa Grande	
					26	Agua Salada	
			11	Jeyambi	27	Jeyambi	
					28	Naranjito	
		Atahualpa	12	El Encanto	29	El Encanto	Camarones
					30	Rampidal	
					31	Santa María	Cayapas
		San José del Cayapas	13	Playa Grande	32	Playa Grande	
					33	Chiguatillo	
			14	Pichiyacu Grande	34	Pichiyacu Grande	
		San Franciso del Onzole	15	El Pintor	35	El Pintor	Onzole
		Santo Domingo del Onzole	16	Gualpí del Onzole	36	Gualpí del Onzole	
		Capulí	17	Capulí	37	Capulí	
		Borbón	18	Api	38	Api	Cayapas
	San Lorenzo	**Ricaurte**	19	Ceiba	39	La Ceiba	Tululbí
CENTRAL	**Río Verde**	**Chumundé**	20	Medianía	40	Medianía	Río Verde
					41	Los Laureles	
	Quinindé	**Malimpia**	21	Agua Clara	42	Agua Clara	Canandé
			22	Ñampi	43	Ñampi	
			23	Guayacana	44	Guayacana	
			24	Naranjal	45	Naranjal	
			25	Las Pavas	46	Las Pavas	
					47	Voluntad de Dios	

SUR		**Cube**	26	Chorrera Grande	48	Chorrera Grande	Viche
	Muisne	**San Gregorio**	27	San Salvador	49	San Salvador	Sucio
					50	San José	
		San Gregorio de Chamanga	28	Balzar	51	Balzar	Balzar
Fonte: FECCHE (Federación de Centros Chachi de Esmeraldas), Septiembre 2014 Elaborado por: Autora							

O território da Nacionalidade Chachi está localizado no norte da Província de Esmeraldas e desde a década de 1980 foi organizado em três zonas: Norte, Centro e Sul, distribuídas em cinco cantões. Ao mesmo tempo dentro destes cantões há 13 paróquias, dentro das quais existem 28 Centros Chachi, que congregam 51 comunidades, localizadas ancestralmente na biosfera do Chocó Biogeográfico Equatoriano, dentro da área de influência do Chimbagal, Cayapas, San Miguel, Zapalo, Camarones, Onzole, Tululbí, Rio Verde, Canandé, Viche, Rio Sucio e Balzar.

Esta distribuição geopolítica é um reflexo fiel da ordem ancestral Chachi, que se ramificava ao norte, centro e sul de Esmeraldas, estabelecendo em cada lugar uma Casa Cerimonial: San Miguel, Zapallo Grande e Punta de Venado. É a existência dessas estruturas arquitetônicas sagradas e os rituais que são celebrados aqui, que consagra o ser do território Chachi. Esta noção de ser, intrinsecamente ligada ao significado da palavra Chachi, aplicada à comunidade humana, incorpora uma noção ontológica e as várias ligações lógicas ligadas à formação do indivíduo.

Como Pacheco de Oliveira Filho aprecia, as interações entre os diversos grupos étnicos não implicam a pré-existência essencialista delas, mas sim o desenvolvimento situacional de indivíduos e grupos, capazes de tomar decisões sobre o espaço, momentos históricos e as possibilidades simbólicas que os afetam. É nesse sentido que podemos vislumbrar as flexibilidades de uma aposta de organização social endogámica, constantemente reforçada pela presença da alteridade, ou seja, pelos Negros diante os quais os Chachi estratégicamente aprofundam suas tradições, ao mesmo tempo em que às ressignificam e reconstroem (Pacheco de Oliveira, João, 1988; Peres, Sidnei, 2011).

A questão das uniões entre "raças diferentes" - que é como os Chachi as expressam - é extremamente delicada, pois diz respeito ao tabu da pureza do sangue em que se constrói a demanda por casamento e a legitimidade do acesso ao território. Não é simplesmente um ritual inventado para estabelecer normas de herança ou fronteiras raciais, mas também incorpora uma série de práticas e conhecimentos para a transformação do valor do *self*, em possibilidades de mediação entre necessidades

econômicas e gramáticas da moralidade que enfatizam as eleições "certas", isto é, fazer o casamento Chachi.

Para o indivíduo Chachi, fazer a coisa certa ou dizer que ele faz a coisa certa é uma parte essencial de seu ser e a diretriz principal de suas aspirações, que geralmente incubam uma intenção política. Ser casado pela Lei Chachi é o primeiro requisito de um bom perfil de liderança, já que significa que desde as gerações passadas o preceito de *meenu*[75] foi cumprido, isto é, agir de acordo com regras, leis ou sugestões. A palavra *meenu* também significa ouvir, perceber pelo ouvido. É por isso que, entre os Chachi, quando são evocadas lembranças e experiências da aplicação de sua Lei e casamento, elas lembram que

> .. o casamento [refere-se ao ritual] é pura punição e não mais e ouvir e ouvir e passar ouvindo conselhos. Você fica em silêncio durante o casamento. Não pode mover nem você nem a noiva. Fica só sentado lá. Você só pode sair para fazer a noiva dançar, mas isso é só um poquinho... você fica ouvindo os conselhos do padrinho, do pai, do parente, das autoridades tradicionais, dos sogros, de todos. Você não pode tomar banho durante esses dias, mesmo se você morrer de calor. Só pode beber e comer quando alguém se lembra. E a primeira coisa que você aprende é que você não deve trair sua esposa ou sua esposa para seu marido. Então os parentes o chicoteiam com o chicote de três caudas para que sinta que o casamento é sofrido e que, se ele trai, ele vai ser punido. Eles também o colocam no cepo de punição ... "(Jirdo, 35 anos, em 21.09.2014).

Certamente, durante o casamento tradicional Chachi, os cânones de conduta são estabelecidos através de conselhos. Cada uma dessas dicas que são ouvidas com o ouvido são amplificadas e reforçadas através do castigo físico. Esta particularidade da Lei Chachi -referindo-se à disciplina através da chicotada e da aplicação do cepo - é atribuída às influências do catolicismo dentro da estrutura interpretativa da espiritualidade Chachi. De acordo com SA Barret, que testemunhou estes rituais no início do século XX, os Uñis (Governadores) são altamente respeitados e estão encarregados de condenar os transgressores à punições. Os chaitalas[76] são aqueles que aplicam a Lei e que são encarregados do cuidado do temido chicote de três caudas (Barret, SA, 1994: 37-39).

Para os Chachi, a aplicação de sua Lei ajuda a salvaguardar o objetivo primordial de sua existência: ter o direito de ser o que são, sendo este o conteúdo primordial da pureza do sangue. Embora atualmente as Assembleias tenham aceitado

---

[75] *Meenu:* Ouça. Comporte-se Percebem pelo órgão do ouvido. Agir de acordo com as regras, leis ou sugestões.

[76] *Chaitala*: Autoridade Chachi. Pessoa encarregada de colocar ordem perante qualquer falha ou indisciplina e resolver problemas em sua comunidade. Por sua vez, eles cumprem as ordens de autoridades superiores, dos Uñi (Governador Chachi).

algumas uniões entre Chachi e não-Chachi, as transgressões à norma básica ainda são motivo de aplicação da punição:

> Eu viajei para Esmeraldas para me educar. Mas já estando na graduação fiquei grávida de mestiço. Ah, quando descobri, estava morrendo de medo. Eu estava dizendo e agora como vou voltar para a comunidade. Mas eu tive que voltar. Quando minha filha nasceu tive que dar conta perante o Uñi, que também era meu tio. Por ter me juntado a outra raça, eles me disseram que a punição poderia ser de 300 chicotadas com o chicote de 3 caudas e me dar um homem velho de outra comunidade e me mandar embora. Foi quando meu pai me apoiou e disse não, minha filha não pode se casar com um homem velho ou ser entregue porque ela é uma boa aluna, ela tem que estudar. Então, quando a punição foi aplicada, o governador, os Chaitalas, meus pais e as pessoas da minha comunidade foram reunidos. Como na parte do pai da minha menina não havia ninguém porque ele era um mestiço de lá de Esmeraldas, então ele não sabia nada sobre o que acontecia no mundo Chachi. Então todos falaram. Eu falei, reconhecendo que tinha feito errado. Meu pai falou, ele não ia me dar mais ninguém e puni-los de outra maneira ou deixar que ele mesmo me punisse. Então minha mãe falou comigo dizendo-me melhor para aceitar as chicotadas do chaitala porque se meu pai me punisse ele poderia me bater com varas onde quer que ele quisesse. No final, eles me deram 100 chicotadas com o chicote de três caudas. Como o chicote tem três caudas, isso equivale a 300 chicotadas. Eles me colocaram no cepo e me chicoraram tudo na nádega. Como nós sabíamos mais ou menos que isso ia acontecer, minhas tias me disseram que durante todo o encontro, como um julgamento, diríamos, eu me sento em uma cadeira apertada para que minhas nádegas fiquem meio amortecidas para que eu não sinta muita dor. Sim, foi o conselho. Mas isso me machucou de qualquer maneira. Minha bunda era roxa, roxa, e por uma semana eu não podia andar ou nadar no rio nem nada. Claro, meu pai me defendeu e continuou me dando o estudo. Agora estou prestes a me formar como professora normalista. Mas é isso que é a Lei Chachi. Huy, com isso você não pode brincar (Perla, 35 anos, entrevista 19.10.2014).

O fato de que apenas um Chachi poda ser herdeiro de sua terra e do conhecimento que lhe permite usá-la para sobreviver e prosperar, acentua o duplo caráter do território Chachi. Por um lado, o indivídual, ficando claro que através do casamento e da escuta dos conselhos, se adquire o status pleno de Chachi e, por outro, o coletivo, reforçado através da punição que aprofunda os arquétipos do pecado e vindica o modelo da família endógama e nuclear como o único modelo moralmente correto.

A situação étnica dos Chachi e sua opção pela endogamia e monogamia conjugam no ritual e práticas de vida, três posturas interpretativas:

a) **A reminiscência histórica**, que associa a experiência da religiosidade católica colonial com os arquétipos coletivos da família sagrada, composta de pai, mãe e filhos, bem como a eficácia política de uma autoridade centralizada (os Uñi e seus Chaitalas) e uma instituição tradicional (a Lei Chachi), diretamente responsável pela distribuição da terra comunal. Ao contrário do caso do sistema fazendário/latifundiário, no qual a posse da terra reforça o poder de um grupo menor de famílias que monopoliza a extensão máxima do território, no mundo Chachi, o acesso à terra reforça o território

coletivo e o caráter de as entidades naturais e sobrenaturais como sujeito político (Pacheco de Oliveira Filho, 1998: 158; Yépez Montúfar, Jeanneth, 2011).

b) **As árvores e água,** cuja preeminência coloca o substancialismo Chachi num cenário territorial em que os interesses econômicos se fundem com as idéias de transformação e uso do meio ambiente, criando canais de circulação entre a gramática moral do *fazer o correto* que acompanha o ser Chachi e os benefícios materiais que sustentam um modo significativo de existência. Como veremos oportunamente, exercícios como caça, pesca, coleta, agricultura, arquitetura, extração de madeira, busca de emprego nas cidades, geração de outros empregos no meio, etc, colocam as notas que tornam a forte tradição de Chachi mais flexível, evocando uma relação dialética entre a transformação dos valores morais em valores de uso econômico. Essa possibilidade de circulação entre interesses e idéias tem criado os suportes de uma própria historicidade, mais aberta para combinações e rupturas do que seria esperado no mundo Chachi (Weber, Max, 2002: 43, Marx, Karl 2007: 76).

c) **A preferência por um casal Chachi,** ligado às constantes tensões que esta diretriz implica e, portanto, aos ajustes permitidos pela Lei do mundo Chachi, através da aplicação de punições, gramática da moralidade que por sua vez sustenta a organização sociopolítica dos Uñis e Chaitalas, considerada a única fonte de autoridade até a década de 1980. A partir deste ano, as ações das autoridades oficiais ligadas aos contextos político cantonal e nacional e ao sistema educacional bilingue e hispânico, vão expandir os canais interpretativos de endogamia e a permitir a participação de mulheres Chachi na política.[77]

Essa tríade interpretativa - relacionada ao tempo, espaços e indivíduos - encarnada no ritual do casamento tradicional Chachi, revela a existência de um mecanismo dialógico íntimo entre a configuração do eu e a caracterização territorial das terras comunais assim investidas como Chachi. Essa possibilidade de reinvenção substancialista para oferecer densidade simbólica e pragmática a um território não é exclusiva dos Chachi, como veremos mais adiante quando se tratar das apostas estratégicas do povo Negro. O que é particular é que o conjunto de escolhas feitas levará à existência de uma configuração política que, ao ser designada como Nacionalidade Chachi, objetará, precisamente a partir de sua substancialidade, a

[77] No capítulo IV, vamos nos expandir nesses pontos.

situação dos territórios não-Chachi, a partir de cenários de convergência e conflito, que serão abordados ao longo deste estudo.

Patriarcalismo Chachi e divisão sexual do trabalho

> - Onde estão as mulheres em relação aos homens no mundo Chachi?
>
> -Sob seu sapato ... (Entrevista coletiva, 19.10.2015)

A resposta é precisa e sem contemplação. A questão surgiu no contexto de uma reunião em que eu era responsável por convidar apenas mulheres. Sabendo que no mundo Chachi o status da mulher é abertamente reconhecido como inferior ao dos homens, eu estava interessada em ouvir e conhecer suas reações com respeito à Lei que permeia suas experiências.

> O casamento na Casa Cerimonial é lindo. Você tricota sua própria saia. Não é como as saias vendidas aos turistas. Esta é uma saia especial porque é única. Toda mulher que se casa tem sua própria saia que tricotada por cada noiva ou por sua mãe. É muito bonito. As cores, tudo (Entrevista coletiva 21.09.2014).

> E os ornamentos. As avós colocam os ornamentos antigos que eram longas correntes na cabeça. Antes elas eram feitas de moedas, de sucres que eram antes …ficava muito pessado. Agora, também, se você quiser, pode botar esses ornamentos muito pessados. Mas neste tempo moderno, há mais facilidade. Por exemplo, eu usei aqueles brilhantes, como você os chama? Guirlandas, eu botei guirlandas no meu csamento (Entrevista coletiva, 21.09.2014).

Apesar de seu lugar subordinado dentro da ideologia do mundo Chachi, para as mulheres se casarem na Casa Cerimonial é um grande passo. Desde os tempos antigos, o casamento mantém sua morfologia ritual. O casal Chachi ou casais se unem e são aconselhados e instruídos pelos Uñi e Chaitalas que presidem a cerimônia. Os casais recebem as respectivas punições e conselhos, ao mesmo tempo em que o resto da família atende a um número muito grande de convidados. Nos casamentos de dezembro, a tradicional bebida de *champú* é servida, enquanto em abril, se oferece refrigerante. O licor está sempre presente em grandes quantidades e é o que você mais bebe. Os fandangus são animados pelo conjunto tradicional de música Chachi, cujos instrumentos são os mesmos utilizados pelo povo Negro: marimba, bombo e cununo, sendo a principal diferença a produção musical e o modelo de dança[78].

[78] A maioria dos estudos musicológicos e etno-musicológicos relacionados à marimba são limitados às práticas afrodescendentes. No entanto, a influência do mundo indígena no desenvolvimento desta arte é evidente, sendo um dos principais canais de troca simbólica e sobreposição de fronteiras étnicas. Embora seja verdade, não abordaremos este ponto específico neste estudo, vale ressaltar que atualmente os Chachi produzem um grande número de pequenos filmes com peças tradicionais de marimba. A família Chapiro é um dos produtores mais entusiastas desses produtos audiovisuais disponíveis no YouTube. Além disso, se você quiser ver uma descrição mais detalhada do próprio ritual do casamento, consulte *O Sentido Plural*, Yépez Montúfar, Jeanneth, 2011, Quito, ABYA-YALA.

Fotografia Nro.8: Preparação da bebida tradicional Champú, Comunidade Chachi Calle Larga

Fotografia Nro.9: Preparação do milho para o Champú, Comunidade Chachi Calle Larga

Fotografia Nro.10: Cozinhando a mistura para o Champú, comunidade Chachi Calle Larga

Fotografia Nro.11: repartição do Champú, Casa Cerimonial de Zapallo Grande

Vestidos em trajes coloridos, compostos por camisas brancas adornadas com fitas coloridas e calças escuras[79], os homens estão sentados de costas para as mulheres, existindo entre eles uma espécie de parede feita de tábuas ou cana de bambu. O simbolismo dessa disposição espacial quase traduz o modelo de organização dual entre os gêneros praticados pelos Chachi, ou seja, a estrita divisão entre o mundo masculino e o mundo feminino.

Durante o fandangus a que assisti, havia três tipos de conselhos: os únicos para os homens, onde era enfatizado:

- Não bata na esposa.
- Seja responsável com as crianças e não as abandone.
- Ser um trabalhador
- Não fique muito bêbado
- Não lute
- Não seja ladrão

Aqueles apenas para mulheres:

- Obedeça e apóie o marido.
- Cuide bem da casa e da comida.
- Cumprir as obrigações no horto.
- Cuide das crianças.
- Não negligencie os pais.

Esses conselhos vinculados aos arquétipos coletivos do mundo Chachi são oferecidos a ambos os membros do casal e enfatizados com uma simulação das punições tradicionais, que consistem em receber alguns chicotadas com o chicote de três caudas e ficar no cepo. As regras assim enfatizadas são:

- Não cometer adultério. Trair o marido ou a esposa é a transgressão máxima no mundo Chachi. Trair é um pecado mortal. Lembre-se que se houver traição, a penalidade máxima será aplicada tanto ao homem quanto à mulher que traiu, bem como ao amante, se eles forem Chachi.

[79] Como mostra o catálogo de elementos diacríticos do grupo Chachi - conhecido no início do século XX como Cayapa -, no período de 1910 a 1970, os Chachi mudam completamente suas roupas cotidianas, adotando o estilo ocidental e deixando os trajes tradicionais para as cerimônias matrimoniais. As mulheres deixam de usar os seios nus e a pintura facial e corporal desaparece definitivamente como prática (Barret, SA, 1994: 269-277).

- Enfatiza-se a todos os presentes na festa que, para colocar os olhos em uma pessoa casada, aquele homem ou mulher que *vacile*[80] e incomode um casal, também será deslocado de sua comunidade e dado a um homem ou mulher viúvo ou viúvo e muito mais velho.
- Um lembrete também é feito para todas as pessoas que vêm para evitar *vacilar* com os primos ou primas, porque este é também um grande pecado punido por Deus.

Ujcha (pecado), Ujchalamu (pecador), Ujchalanu (pecar) e suas diversas variantes, constituem o conteúdo mais substancial do conselho dado em cha'palaa, deixando claro que, para os Chachi, as transgressões à sua Lei cometidas através do adultério e o incesto têm a dupla condição de desobediência à Lei Chachi e de pecado perante os olhos de Deus.

Mas que tipo de pecado a Lei Cachi se refere? Ao longo de vários anos de pesquisa, pude constatar que, embora seja verdade, a noção de pecado para os Chachi é atribuída à religiosidade colonial católica, a principal preocupação ética e pragmática deste grupo está ligada ao controle sobre o poder da procriação feminina e a preservação do ser Chachi, através da pureza de sangue. Entre os Chachi, os termos ligados à sexualidade e à intimidade sexual em si são tabus. Assim, o termo espanhol *vacile ou vacilar*, tornou-se popular já que permite conotar na linguagem coloquial os sentidos daquelas palavras proibidas.

Durante meu processo de pesquisa sobre a construção do princípio patriarcal do mundo Chachi, conhecer essas palavras, ouvi-las em uma conversa coloquial, só foi possível a partir do segundo período investigativo e no contexto de entrevistas e conversas informais complementares. Já que entre os casais Chachi existe um firme compromisso de não guardar segredos entre eles, foi-me exigido que, caso eu precisasse usar essas informações, eu me referisse aos significados em espanhol, mas que eu não usaria o termos em cha'palaa, respeitando que eles não podem ser divulgados[81].

---

[80] *Vacile:* é uma palavra em espanhol, tirada da popular linguagem cotidiana, usada geralmente por jovens e se refere a flertar ou conquistar um homem ou uma mulher. Ter uma vacilação pode significar ter ou não fazer sexo. Os Chachi assimilaram esse termo, cuja conotação varia, dependendo se é usado na linguagem cotidiana ou em estruturas mais cerimoniais.

[81] Apesar de fazer parte de um estudo científico, esses termos assumem um outro significado, a sua divulgação em um texto escrito seria equivalente a levantar o tabu, porque eles poderiam ser lidos pelos jovens Chachi. O evento da eliminação do tabu nessas palavras é algo que corresponde estritamente ao povo Chachi. Desta forma, neste estudo, as precauções solicitadas são tomadas para falar sobre o significado, mas para evitar a divulgação das palavras, que também foram omitidas do dicionário oficial da língua Cha'palaachi.

A tradução de cada uma dessas palavras é equivalente aos atos amatórios de namoro entre um homem e uma mulher, deixando claro que a parte ativa dela corresponde apenas ao homem. É o homem que *vacila* com a mulher. A ampla gama de pequenos eventos simbólicos, como olhares, atirar pedras ou procurar as garotas quando vão pescar, é estritamente supervisionada pelos idosos. O comportamento correto por parte das meninas ou jovens é abaixar os olhos e ignorá-los. Se o homem insistisse muito, ela deveria se defender.

Para os Chachi, todo contato físico, por mínimo que seja - por exemplo, um toque, um abraço, não diga um beijo - é igual ao começo do desejo sexual. Dada a força e poder deste desejo e diante a sua conseqüência natural, que é a procriação, os Chachi escolhem unir imediatamente o homem ou a mulher que manifesta estes jogos, independentemente de estarem apenas passando pela infância. Entre o povo Chachi, interpreta-se que a infância não é um estágio livre de desejo sexual, de modo que o monitoramento rigoroso do comportamento de homens e mulheres começa aos oito anos de idade.

Quando os meninos e meninas assistem às festas de casamento na Casa Cerimonial, eles escutam, assistem e participam das regras Chachi de preeminência do homem sobre a mulher, encarnado na obediência desta última em relação ao primeiro. Essa experiência no contexto da ritualidade é reforçada pela prática cotidiana. Os meninos não têm permissão para realizar tarefas domésticas e desde muito cedo, apesar de tenderem a ser afetuosas com suas irmãs, eles também as batem e excercem práticas de domínio e controle que são incentivadas em casa.

Os testemunhos das mulheres sobre grandes espancamentos recebidos desde muito jovens de mãos de seus pais, mães e irmãos mais velhos foram abundantes, deixando claro que a preeminência do homem sobre a mulher no contexto do patriarcalismo Chachi se baseia em práticas de violência física e simbólica, moralmente justificadas como emulação da aplicação da punição Chachi. Dessa forma, a constituição do eu feminino passa por experiências de profunda dor física e mental.

Ao indagarem na discussão com as mulheres sobre o modo como soltam essa dor e o sentimento de injustiça que costumam sentir, expressam que o único caminho é através da própria Lei Chachi. Em uma ocasião, quando presenciei uma cena de violência doméstica na comunidade, abandonando todo o decoro e neutralidade

esperados de um pesquisador, simplesmente intervi. Depois de parar o espancamento que estava por vir, perguntei à mulher aflita por que ela não denunciou essa pessoa perante a Polícia do povoado. Sua resposta foi:

> Olhe Jeanneth, eu sou parte do mundo Chachi; Eu sou sobrinha do governador Chachi e eu prefiro Lei Chachi para punir. Se eu for para o tenente político, ele não fará nada. Ele vai colocá-lo na prisão um, dois dias e agora. Em vez disso, os Chachi vão bater nele com chicote. Com um chicote, ele terá que pagar por me maltratar. E se não mudar, mais chicote lhe dará (Piedad, 28 anos, nota de campo, 18.01.2015).

A conotação desta anedota foi reforçada pelas várias opiniões da entrevista coletiva com as mulheres, em que, apesar de deixar claro que o lugar da mulher Chachi está "sob o sapato do macho" e que embora essa suposta inferioridade seja um dos princípios básicos da Lei Chachi e do mundo Chachi, é só neste contexto que elas conseguem obter justiça e compensação pelo comportamento abusivo dos homens. Somente a Lei Chachi chicoteia, apreende ou expulsa os transgressores da comunidade. Somente a Lei Chachi permite falar e ser ouvido pelo tempo que for necessário, até compreender o que está acontecendo. Somente a Lei Chachi concede uma reparação integral aos prejudicados pela violência, embora este seja um claro efeito da mesma Lei[82].

A aplicação da justiça Chachi tem, naturalmente, vários níveis e, dependendo da magnitude do problema, as pessoas podem ser aconselhadas, sem serem açoitadas. No entanto, é a punição física que dá à Lei uma aura de medo inveterado. Baseada nesta costume - usada para incorporar os princípios de ser Chachi, ligados à pureza do sangue e ao controle da sexualidade feminina através do patriarcado Chachi - a vida cotidiana é construída, circula a fofoca, as crianças são disciplinadas e também se cultiva o bom humor. Nas conversas dos Chachi, é possível escutar as variantes dos termos *aste (chicote), astekenu (punir), astekuinu (receber punição), astekuya (receber chicotasos),* em vários contextos e com as mais variadas conotações. No entanto, existe um eixo vertebral que subsiste. O chicote está ligado à disciplina, à autodisciplinamento Chachi, que, no contexto do patriarcalismo Chachi, implica tanto a subordinação dos desejos da mulher aos do homem, quanto a temperança dos últimos a não cometer adultério, apesar dos óbvios privilégios de sua condição de homens.

De certa forma, o eixo principal de reflexão moral da Lei Chachi é a construção do *self*, ênfase reforçada historicamente após várias experiências enraizadas

[82] Sobre as mudanças, flexibilidades e fluxos de novas ideias através da educação, participação na política, bem como a influência de programas estatais com enfoque de gênero, falaremos nos próximos capítulos.

nos modelos arquetípicos Chachi e nas memórias do inconsciente coletivo vinculado à dolorosa experiência do deslocamento, da guerra e a quase extinção. Subsistir, prosperar e *ser*, são experiências individuais que os Chachi também vivem coletivamente através de sua Lei e com a qual homens e mulheres mantêm um compromisso vital que faz parte de todos os contextos de seu tecido social.

É essa qualidade onipresnete da Lei, e não o catálogo codificado de direitos, que dá nuances à vida no mundo Chachi. Assim, como veremos oportunamente, o patriarcalismo Chachi acaba por ser uma fronteira porosa que dá sentido ao binarismo homem/mulher, ao mesmo tempo em que enfrenta diversas ações de poder feminino, determinado a ampliar sua influência sem perder de vista a complexidade e interesse em sustentar o modo de vida Chachi.

Espiritualidade Chachi e divisão sexual do trabalho

No mundo Chachi, o princípio dual da preeminência masculina sobre as mulheres adquire efeitos pragmáticos no momento de compartilhar as atividades que sustentam a economia individual e comunitária. Do ponto de vista mais dogmático da Lei Chachi, as mulheres são encarregadas de cultivar a terra, da colheita das terras multiprodutivas, enquanto os homens são designados para caçar, atividades políticas e têm toda a liberdade para procurar emprego nos mundos não-Chachi. Os cultivos mais comuns que são responsabilidade das mulheres são banana da terra, mandioca, abacaxi e outras frutas do meio e cacau. A dinâmica geral da vida implica que as mulheres cuidam a terra cultivada, acompanhadas por seus filhos e o marido se ele quiser. No horto, o trabalho de limpar a terra com um facão e o cuidado geral dos cultivos corresponde a elas.

Em relação à pesca, as mulheres conhecem a arte da pesca de mariscos com cesto (*mariscar*) e preparam armadilhas para a pesca. Elas também são habilidosas condutoras de canoas a remo, principal meio de mobilidade para elas, já que as grandes canoas motoras são conduzidas por homens. Uma das paisagens humanas mais comuns nas margens do rio Cayapas é a de uma ou várias mulheres Chachi de diferentes idades, vogando em direção às suas zonas de cultivo. Quando elas voltam para suas casas, é comum vê-las carregando cestas com cachos de verde maiores que eles. Os homens caminham por trás, geralmente sem dar mais ajuda. Quando pergunto por que então os homens vão para as áreas de cultivo localizadas no interior, meus interlocutores na conversa olham para baixo com malícia e sussurram as palavras proibidas. Então, elas dizem em espanhol "eles só vão de brincadeira".

Embora durante minha pesquisa eu não tenha conseguido estabelecer nenhuma conexão direta entre a atividade sexual e a fertilidade da terra, o que ficou claro é que a floresta e os meandros dos rios são em si espaços amplos para fazer as meninas se apaixonarem ou que os casais podem se unir sexualmente. Também pode ser o espaço para ter casos extraconjugais, portanto viagens para atividades de sustento também estão sob a vigilância da moralidade estrita da Lei Chachi.

No mundo Chachi, a terra recebe a influência do comportamento humano e a selva é o grande palco onde a forte moldagem católica se desfaz, revelando em seu interior a imensa riqueza espiritual dos seres da selva, associada à autodisciplina e mútua vigilância, estabelecida para manter um tratamento harmonioso e não perturbar esses seres. A crença de que todo ser humano carrega uma alma (*aama*[83]) que existe mesmo após a morte e com o poder de causar estragos, bem como a certeza de que existe uma ligação direta entre os males e doenças e os espíritos dos seres da selva ou dos mortos, faz com que a moralidade seja diretamente vinculada ao bem-estar físico, mental e econômico.

> Você não pode trabalhar se estiver doente. Se fica doente, tem que ir ver o feiticeiro, o *miruku*[84], que lhe dirá que tipo de espírito o afetou (Chaitala Luis, 41 anos, nota de campo, 13.08.2014).
> Tudo tem um espírito. Nós, os *miruku*, procuramos o *kume*[85], o espírito que está fazendo mal para você. Pode ser que ele seja um homem morto que não quer ir ainda e é por isso que a sombra, como diz o ditado, continua a incomodar porque os rituais não foram bem feitos quando ele morreu. Também pode ser um *jeengume*[86], um *pichulla*[87], um *bu'chulla*[88], um *kume*. Em outras palavras, todos os males, todas as doenças são devidas a esses *kume*, aos seres perversos que atravessam a selva e os rios. Os Chachi já sabemos que não devemos nos aproximar. Mas a principal proteção contra esses espíritos é que você esteja cumprindo a Lei Chachi. É por isso que às vezes é melhor ser sancionado pelo Uñi, pelo Chaitala que depois ficar *dilu (doente).* O *miruku* que é bom faz o que é bom. Mas também há maus *miruku*, que faz o mal. Faça o que é bom, caminhe com Deus. Aquele que faz o que a Lei dos Chachi diz anda com Deus. Aquele

---

83 *Aama:* Alma De acordo com a crença Chachi, o ser invisível que vive em cada pessoa até sua morte, mas que continua a existir depois que a pessoa morre. Isso causa algum mal às pessoas.

84 *Miruku:* Bruxo, sábio. Pessoa dotada de certos poderes ou conhecimentos especiais.

85 *Kume:* Espírito. Ser que não tem corpo ou matéria e que habita a selva. A alma.

86 *Jeengume:* Espírito da selva. Segundo a crença dos Chachi, uma espécie de espírito maligno que vive na selva. Ao caminhar por partes desoladas da montanha, é ouvido como um sussurro acompanhado pelo vento entre as árvores, como se alguém estivesse chamando você. Se aquele que ouve este chamado não for imediatamente ao feiticeiro, ele pode morrer. Se ele atender a chamada, ele morre pouco depois. Diz-se que é mais frequente na Semana Santa porque Cristo não está protegendo o mundo e os espíritos malignos saem da floresta.

87 *Pichulla:* arco - íris. Sereia. Arco colorido que é observado no céu. Mau espírito de água (rio ou mar), metade peixe e meia mulher. Vive no fundo dos rios ou em cavernas nas rochas. Quem vê, fica doente com vômito e diarréia e pode até morrer.

88 *Bu'chulla:* Tunda. Espírito maligno que vive nas cavernas das montanhas. Diz-se que é semelhante a uma pessoa, com a diferença de que tem um pé na forma de um moedor e o outro é minúsculo. Muitas vezes, causa muitas doenças raras às pessoas.

que não, adoece, morre e não pode trabalhar (Miruku Marcos, 72 anos, entrevista, 15.08.2014)

Folha de fotos Nro.1: Instrumentos de pesca dos povos Chachi e Negro

A sabedoria dos *miruku* Chachi é reconhecida em todas as comunidades. Manobram no mundo ao qual as rígidas estruturas da Lei Chachi não podem acessar e, embora os mirukus excerçam autonomia – segundo a privilegiada liberdade dos homens Chachi - seu apego aos princípios da Lei costuma ser de grande fidelidade. Um *miruku* não disputa o poder com o Uñi, o Chaitala ou com outras lideranças das comunidades e centros. O *miruku* é o grande conhecedor das causas espirituais que motivam a organização do mundo espiritual, cuja harmonia com os seres humanos depende, segundo os Chachi, de estar em harmonia com eles através do cumprimento da sua Lei e da sua organização familiar.

Desta forma, e como as terras cultivadas estão localizadas nas montanhas, influenciadas pelos rios, a selva e as chuvas, a prosperidade econômica para a produção de alimentos vem principalmente da moralidade correta dos Chachi. Atualmente, com a chegada de novas necessidades econômicas e a circulação de dinheiro, os males espirituais que os *miruku* assistem como um produto de inveja e ciúme aumentaram consideravelmente. Os avistamentos dos Bu'chulla também aumentaram, espiritu que parece perturbado e intimidado pelo desmatamento (Miruku Marcos, 72 anos, nota de campo 13.08.2014).

Seguindo as normas Chachi, são os homens os únicos que podem se preparar para ser mirukus. Através de extensa preparação, eles vão a várias escolas para melhorar suas artes. Como pode ser visto no argumento principal de *La trama Interétnica* de Anne-Marie Losonczy (1997), o mundo da espiritualidade indígena do Chocó colombiano e a influência do poder da bruxaria afrodescendente estão intimamente ligadas, sendo um dos fluxos de relacionamentos interétnicos mais intensos existentes nessa área. O mesmo pode ser dito da maneira como os *mirukus* adquirem conhecimento. Durante minha pesquisa na área, pude ver que quem quer ser um bruxo poderoso terá que completar, não apenas os marcos de iniciação dos Chachi - consistindo em aprender as canções noturnas de cura e interpretar as atitudes dos bonecos de madeira chamados *artes*-, mas que quem quiser aperfeiçoar-se, viajará para as grandes convenções secretas realizadas em vários lugares de poder. Como fui informada, há encontros famosos desse tipo no norte da Colômbia, na selva Tsáchila, na província de Santo Domingo de los Tsáchila, no Equador, na Amazônia peruana, entre os mais poderosos.

> Viajar para essas reuniões não é gratuito. É muito caro. É por isso que fiquei apenas com o que sei. Eu sei como tirar pedra, sei quem tá fazendo maldade. Eu sei colocar as artes na mesa. Mas outras coisas não sei mais. Nessas reuniões, você aprender poderes

> de vários tipos. O pessoal da Amazonia e os Tsáchilas são famosos porque também trabalham para unir e desprender casais e os Negros sabem como lidar com o mundo das cobras. Até enviar uma cobra para matar outra pessoa. Eles são bons, eles são muito poderosos. Mas, como eu digo, não é como se dissessem que o avô o ensina ou que o tio o ensina. Não, não é assim. Antes que tenha sido, mas não agora. Se você quiser, você tem que começar como um aprendiz. Não precisa ser parente de um professor para ser aprendiz. Mas você tem que pagar. E para ir a essas reuniões, é como a universidade dos feiticeiros [risos], você tem que ter dinheiro para a viagem, para os materiais, para as palestras, para aprender. Tudo custa. É por isso que fiquei com o que sei [...] beb pouco piandé. Minha esposa não gosta de como eu fico quando tomo piandé. Isso já é para ver outros mundos, assim como os amazônicos tomam ayahuasca. O piandé é uma liana, mas isso é para aqueles que são mirukus ou feiticeiros e em tempo completo (Miruku Julio, 56 anos, ent.18.08.2014).

O mundo espiritual Chachi vem diversificando seus agentes, suas abordagens e sua sofisticação, já que as pessoas têm novas experiências nas cidades e nos mundos não-Chachi. No entanto, há um recurso que é preservado. Um miruku é um praticante rigoroso da Lei Chachi. Mantém uma vida de acordo com o estabelecido pela substancialidade do sangue e o sistema endogâmico e monogâmico de associação parental. Isso implica que tanto os perfis políticos quanto os espiritualistas sustentam um estilo de vida em que a energia transformadora do trabalho, a construção do eu, os modelos arquetípicos do coletivo trabalham juntos de maneira organizada e historicizada.

No caso de Chachi, os princípios de moralidade nos quais as várias decisões sobre organização sócio-política se baseiam, afetam diretamente e antecipam os modos de produção que resultam da aplicação da divisão sexual do trabalho, assim como os vários interseções com modos não-Chachi. Deste modo, as gramáticas morais Chachi também são capazes de articular uma gama de significados para a economia considerada moralmente correta. Sugiro então que esse complexo que liga princípios morais à transformação do tempo de trabalho é o que entrará em cena no momento em que os contextos abrem os fluxos de interações com outros grupos, principalmente os afro-equatorianos instalados no território do río Cayapas e em áreas urbanas localizadas em cidades como Esmeraldas, Quito e Guayaquil.

O elo entre o exercício da moralidade da Lei Chachi e as formas econômicas, que aparece bastante delimitado no caso Chachi, toma outros rumos quando nos concentramos no grupo afrodescendente, cuja construção de valores e gramáticas da moralidade se mantém com sua própria caracterização. Nas seções que se seguem, sou responsável por dar a conhecer os personagens através dos quais as comunidades afro-equatorianas do Cayapas - principalmente Telembí e San Miguel - constituem suas gramáticas de moralidade e tecido socioeconômico. Meu interesse, antes de realizar um

exercício comparativo, é tornar conhecida a maneira como esses princípios são construídos, a fim de compreender as variantes que sustentam esses eventos estabelecidos no território, que nos permitem compreender o valor das convergências interétnicas, no contexto das trocas entre o próprio, o um do outro e o que volta como reapropriação.

Andando *reto* : comensalidade e personagens da moralidade afro-equatoriana

Telembí é o sonho e a esperança de quem trabalha ao longo do ano para voltar ao lugar da família, onde as restrições do mundo do trabalho, a discriminação e a economia de mercado se dissolvem em fogo lento, misturando cana-de-açúcar, açúcar não refinado, mamão e especiarias para a preparação das deliciosas *conservas,* o doce festivo da Semana Santa. Usando a receita simples das avós Negras do Norte de Esmeraldas, viajo com cada um dos elementos de sua preparação para visitar os principais episódios de uma das apresentações festivas mais enriquecedoras e complexas da Gran Comarca del Pacífico.

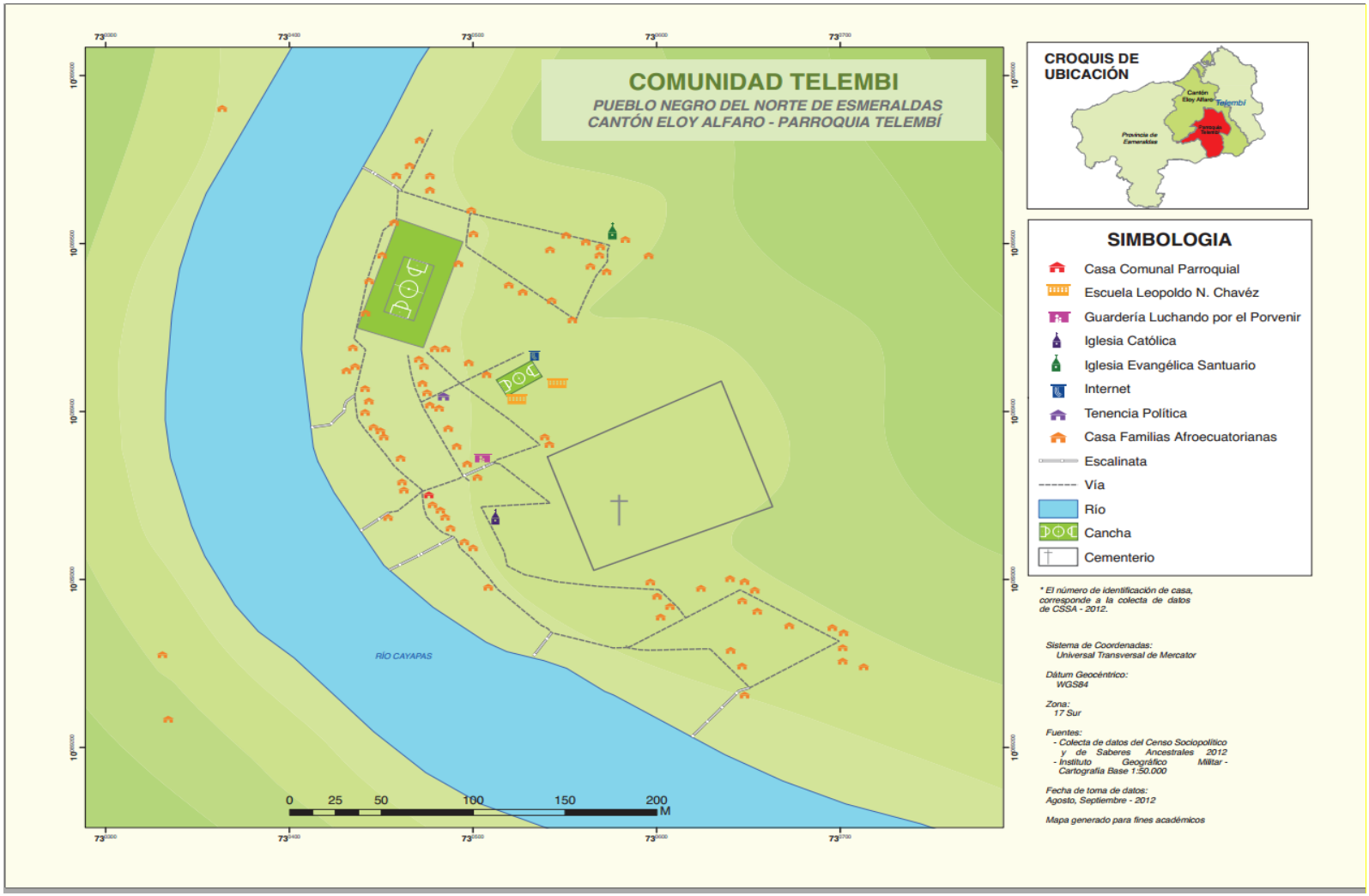
Ao contrário do mundo Chachi, em que a existência de sua Lei fornece o fio condutor para a visualização de seus princípios – com suas substancialidades e flexibilidades -, entre as pessoas Negras as questões referentes a preocupações éticas e morais, são vislumbradas através do que me proponho a chamar caracterizações. Ou seja, marcos etnográficos que, avaliando o ponto de vista dos participantes de um dos rituais mais caros e transmitidos com mais zelo de geração em geração nessa comunidade, me ajudam a explorar os elementos relacionados à configuração do *self* vinculados aos modos de produção com os quais a gente Negra convive e reinventa.

Referências morais e espaciais das redes afetivas

Telembí é uma das dezenas de comunidades Negras localizadas ao longo do eixo fluvial do rio Cayapas e suas águas afluentes. Cada uma delas é um ponto focal de energia cultural, capaz de produzir um stock de material conceitual e material que é reconhecido por todos os familiares disseminados em comunidades menores, sendo a chave desse reconhecimento *as tradições dos avós.*

Pouco têm a ver essas tradições com um sentido do passado à maneira de uma entidade temporal estável à qual se recorre como um arquivo. As tradições estão ligadas ao presente, da mesma forma que a memória é. Entre as pessoas Negras de Telembí, o potencial das memórias criam significados dinâmicos que possibilitam sua plena

Mapa Nro. 3: Comunidade Afroequatoriana de Telembí



participação no cotidiano -através de um duplo movimento que oscila entre sua identidade comunitária e as pressões e ajustes exigidos pelo ambiente externo- Memórias do presente colocadas em sabores, tons musicais, experiências corporais dançísticas, aromas, etc., localizados desde a infância em uma época particular do ano: a Semana Santa.

Com uma população média de 481 habitantes, distribuídos em uma área aproximada de 68 quilômetros quadrados, a porcentagem entre homens (51%) e mulheres (48%) é relativamente igualitária, assim como a presença estável de pessoas de todas as gerações e faixas etárias (Yépez Montúfar, Jeanneth, CSSA, 2012).

As famílias em Telembí vivem em casas unifamiliares, onde vivem em média até 5 pessoas. Essas casas - em sua maioria construídas com madeira do meio e telhado de zinco - são agrupadas de tal maneira que se aproximam de outros parentes. Quando uma casa é construída, as redes de comunicação são colocadas em operação em diferentes níveis. O primeiro conjunto de conhecimento que é acionado é o conhecimento sobre a madeira. Que tipo de árvore é a melhor e quem já cortou; quem tem conselhos para vender a um preço adequado e quem sabe se essa madeira servirá para os fins desejados.

Uma vez que o material está disponível, é necessário investir dinheiro na compra da chapa de zinco para o telhado, pregos e ferramentas. Finalmente, se ativa a rede que combina a circulação de dinheiro - através do pagamento de um salário, que atualmente é de cerca de US $ 15,00 por dia de trabalho - com a solidariedade de quem empresta seu tempo e esforço para ajudar na construção da casa.

Em Telembí, as pessoas que saem do povoado em busca de emprego guardam em sua memória o tempo da construção de sua própria casa, a casa dos avós, a casa dos parentes e amigos, como um conjunto de experiências vívidas. Quando as pessoas falam sobre viagens para encontrar trabalho, as pessoas evocam a casa como sinônimo de comunidade. As visitas que são feitas ao interior da comunidade ou a outras conetadas pelas águas do rio, são visitas a núcleos parentais ampliados e fazem parte do cotidiano das pessoas. Em todas as casas é comum encontrar parentes, compadres ou amigos passando uma temporada que, dependendo das circunstâncias, pode durar de um a vários dias ou mesmo semanas.

Essa proximidade, possível através da ação do movimento, afeta a configuração do espaço através da criação dessa dimensão de parentesco, da qual Marilyn Strathern nos fala

como a possibilidade de criar conexões, conceitos e categorias que através da interação entre pessoas, ganham vida social (Strathern, Marilyn, 2015).

Antes da *tradição* - entendida como um monumento intangível do passado - são as conversações entre as diferentes faixas etárias e a criação do ambiente propício para sustentá-las, o que permite que as decisões das novas gerações sejam reconhecidas como uma dinâmica que conecta - em diferentes proporções - a escolha racional com a carga emocional, imperativos morais e produção de significados, ligados ao tecido social externo a Telembí e dos quais os telembicenhos também fazem parte quando se deslocam para outras províncias para trabalhar ou estudar.

A interação com os avós pode ocorrer a qualquer hora do dia e em várias circunstâncias da vida diária. Os avós transmitem conhecimento, disciplina, conselhos, bom humor e os "segredos" que consideram que a *muchachada* precisa saber para escolher a marcha correta da vida, o *reto andamento.*

O *reto andar* é uma categoria local que as pessoas entendem como o ideal da vida que, embora esteja sempre em movimento, vai finalmente chegar a superar as dificuldades que surgem, tal como se superam os obstáculos atraídos ao navegar no rio. Para que filhos e netos consigam esse *reto andar*, eles são disciplinados através do chicote, dos conselhos e das histórias.

Nas ruaçinhas da aldeia, é possível encontrar tiras de couro secas ao sol tecidas à maneira de um chicote. Sua textura é sólida e, a diferença de qualquer outra coisa que possa chamar a atenção das crianças, quando elas passam perto dessas tiras elas riem, fazem gestos e comentam coisas como "ayayayyy, isso faz faíscas na bundinha". "O que faz faíscas na bundicha" é o famoso chicote, um artifício cujas sensações são bem conhecidas das pessoas de todas as gerações.

Quando uma criança ou um jovem não faz as coisas direito, isto é, quando ele não cumpre com os imperativos morais que farão com que uma pessoa se torne útil e seja amada na comunidade, ela é corrigida através do castigo corporal, que apesar de ser um chicote feito com couro de vaca de cerca de 30 cm. de cumprimento, lembra ainda um instrumento de punição da época da escravidão[89]

[89] Em Telembí, as pessoas sabem que muitas comunidades na área de Cayapas foram formadas por pessoas que eram escravas e fugiram da exploraçao de ouro na área de Tumaco (Colômbia), Playa de Oro e Wimbí (Equador).

No entanto, não é com essa época da história que as memórias do chicote estão associadas, mas com aqueles eventos em que os avós, o pai e principalmente a mãe, aplicaram essa punição. Memórias como ter sido disciplinado com alguns chicotadas para evitar mentir; não tomar as coisas de outras pessoas; respeitar os mais velhos; obedecer aos avós; não falar bochinche[90]; fazer o que a mãe manda; não brigar com os irmãos, etc., são generalidades morais que vão fazendo sentido através de uma contextualização mais profunda, da qual surge pouco a pouco, uma paisagem territorial de urdimento simbólico.

A obediência aos idosos torna-se importante porque as crianças são cuidadas durante toda a vida por membros da família e por membros da comunidade. É por isso que construir casas perto de parentes é algo importante. As crianças da comunidade compartilham durante a infância espaços significativos nos quais tecem laços de amizade e brincadeiras que podem ser replicados na escola. Apesar dessa dinâmica comunitária, aqueles que disciplinam através do chicote são apenas a mãe ou os avós, que recebem as opiniões da família com a qual a criança está sendo criada. Portanto, na memória dos adultos, essa conexão entre a arquitetura moral da comunidade e suas emoções está relacionada ao cuidado disciplinar exercido pelas mães. São memórias feitas pele que, quando são trazidas ao presente, são carregadas de emotividade, de emoções.

Durante as entrevistas sobre este tópico, não vi nenhuma memória associada às categorias comuns de abuso. Pelo contrário, as memórias sobre a disciplina das mães aos filhos, são contadas como se fosse uma história de aventuras, em que o principal gatilho é uma brincadeira. Escondendo o narguilê[91] do avô; navegar de *potro*[92] em horários estranhos e principalmente, tomar banho no rio quando a mãe disse claramente que não. Esse modo de viver através da aventura e da brincadeira, faz questão em explorar o povoado e o que está além, bem como saber o verdadeiro risco de que, se um limite for ultrapassado, talvez o mal menor seja o castigo da mãe.

O rio e a montanha são as principais referências desses primeiros deslocamentos, nos quais a descoberta e os limites estão projetando caminhos simultâneos. Atravessa o território da

---

Telembí é uma comunidade com vocação de palenque, na qual a escravidão como bloco histórico ou experiência do passado tem menos relevância.

[90] Bochinche significa fofoca mal-intencionada, difamação, enrolar os fatos.

[91] Tubo feito à mão, em argila ou madeira. Nele, o tabaco semeado no meio é consumido.

[92] Pequena canoa em que uma ou duas pessoas podem navegar, em pé e bogando com um remo chamado canalete.

Tunda[93], personagem conhecida por todas as gerações; se desloca à onde crecem as ervas para curar a mordida de cobras, isto é, o lugar da cobra capitão; os frutos do cacau são descobertos, o que nessas terras é simplesmente chamado de chocolate; as estradas que levam a fontes de água doce são traçadas, conhecimento precioso no momento em que o rio seca devido à falta de chuva. E em todos os momentos a paisagem deixa suas marcas na memória e a memória é imbuída de paisagem. Cada corroboração das histórias dos avós se torna um marco de sinapses e cada nova descoberta uma possibilidade de inovação. Telembí é densificada como comunidade e cada pessoa é densificada como indivíduo. O tecido social da natureza torna-se então um conceito vivo (Barth, 1987, Godelier in Strathern, 2015: 13).

Por essa razão, aquela pequena rede existente em cada casa, na qual os avós são os nós mais densos, está criando pontes onde ocorrem trajetórias de confiança, tanto a que cada pessoa desenvolve em si mesma como aquela que a ajuda a tomar seu lugar no mundo a partir desse diálogo denso consigo mesmo através do qual as identidades são realizadas. A confiança que as diversas gerações tecem com os avós e através delas com o resto da família, é uma constante fonte de discernimento que ao mesmo tempo permite materializar uma escolha racional, estabelecendo o potencial de contingência que esta situação eletiva incorpora e isso está relacionado com aquela experiência de vida que as redes afetivas significam em Telembí. Conversando com os avós, ouvindo-os, perguntando, interrompendo-os, criando empatias, tudo isso faz parte daqueles afetos que transformam o que as pessoas chamam de tradição dos mais velhos em uma fonte rica de criação ontológica.

Como tentei mostrar até aqui, os pontos desse vasto tecido no qual a floresta, o rio e o povo estão entrelaçados, nascem na vida cotidiana. No entanto, em Telembí, todos os anos, as energias simbólicas concentram-se em níveis muito elevados durante a Semana Santa, gerando uma sabedoria coletiva compartilhada por todos através de diferentes fontes de criatividade cultural e ideológica. Retornar a Telembí nessas datas torna-se uma meta para toda a família que durante o ano permaneceu em deslocamento em busca de emprego fora da comunidade.

Referências morais sobre o trabalho que dá dinheiro

Ao contrário das experiências de viajar entre os parentes, deixar Telembí para ir à outras cidades, envolve colocar em jogo uma escolha tanto racional quanto emocional, na qual os

[93] É o mesmo personagem que os Chachi chamam de *Bi'chulla.*

elementos que pesam são um amálgama de interesses econômicos e imperativos morais. Dinheiro[94] é um fator importante em uma comunidade em que as conexões com as cidades e a chegada do serviço interligado de luz elétrica, foram diversificando as necessidades[95], especialmente desde as últimas três décadas do século XX.

Em toda a parte norte da província de Esmeraldas, as dinâmicas econômicas são semelhantes às do resto do Chocó Biogeográfico. Há agricultura de cultivos próprios do habitat, principalmente cultivos de subsistência: banana, mandioca, árvores frutíferas e pequenas plantações de cacau. A pesca e a caça vêm declinando, a tal ponto que, em Telembí, sua prática tem uma média de um animal do monte obtido a cada seis meses. A pesca ainda é uma fonte de proteína e uma atividade lúdica. No entanto, o número de espécies diminuiu muito e em 2012, por exemplo, apenas três famílias relataram ter considerado a pesca como fonte de alimento viável.

A necessidade de ter dinheiro teve um crescimento gradual, sendo a extração de madeira[96]a principal fonte de oferta monetária. A chegada de empresas interessadas nas árvores nativas da floresta tropical trouxe consigo um fenômeno complexo. Por um lado, para os habitantes de Telembí e outras comunidades, significava a oportunidade de ser empregado sem ter que sair da zona de influência do parentesco, com os benefícios do apoio emocional, identitário e econômico que isso implica. De outro, a inserção dessas pessoas em um contexto de mercado mais amplo, precarizava seu status de trabalhadores braçais, dividia as comunidades e exterminava a floresta devido ao uso de formas de extração intensiva, aplicadas sem que as pessoas fossem devidamente informadas sobre o que estavam fazendo, o que isso significava

Tal tem sido a destruição, que a exploração madeireira começou a ser uma atividade com uma carga moral diferente. Para as famílias, ficou claro que foram as empresas nacionais e

[94] Telembí é uma comunidade na qual a renda média é de US $ 60,00 por mês, uma ferramenta monetária que combina o dinheiro ganho através de salários e o bônus de desenvolvimento humano, um programa Governo que atua desde 1998 e beneficia mães, idosos e portadores de deficiência em condições de extrema pobreza (Yépez, Jeanneth, CSSA, 2012; Secretaria Técnica do Ministério da Coordenação de Desenvolvimento Social do Equador, 2007)

[95] Para aprofundar sobre o modelo econômico das outras comunidades do Norte de Esmeraldas, numa perspectiva de adaptação ao modelo capitalista, consultar Whitten, Norman Jr., (1992) *Black Pioneers, a cultura afro-latino-americana do Equador e da Colômbia*, Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito-Equador.

[96] Durante a década de 80 (século XX) até o início do século 21, a extração madeireira envolveu Telembí e muitas comunidades vizinhas, em conflitos pelo acesso à floresta, onde espécies de madeira foram encontradas. Para o ano de 2012, nesta zona, uma árvore de guayacan foi pouco cortada no espaço de um semestre, porque a espécie atualmente só conseguiu sobreviver na área de reserva do Parque Cotacachi-Cayapas. Outras espécies, como o sande, o guadaripo, o chalbiande e o cedro, ainda são extraídas em pequenas proporções e principalmente para a construção de casas, canoas e utensílios domésticos (Yépez M, CSSA, 2012).

transnacionais que enriqueceram. No entanto, as mensagens de vários projetos de desenvolvimento e defesa ambiental, transmitidos por ONGs e pelo governo, transformaram o povo das comunidades em suspeitos. A derrubada de árvores para venda, aplicada de forma não-intensiva e através de uma rede de pequenos depósitos, é exaustivamente controlada pelo Estado. Já o controle sobre o mercado mais amplo e sobre as empresas, que são pessoas jurídicas, são diferentes e muito menos problemáticas[97].

A descontextualização que afeta as interpretações de várias organizações públicas e não-governamentais foi incorporada na última década aos critérios morais de *reto andar*, cujo conteúdo principal se refere à honestidade, cumprimento da palavra, obediência à idosos e solidariedade, transmitidos no ambiente das redes familiares. A suspeita de que pessoas que cortam madeira "violam a natureza e o território", faz com que as pessoas se sintam quase obrigadas a deixar claro na frente da comunidade que, se entrarem na floresta para cortar madeira, é por resolver suas necessidades imediatas. Embora as pessoas compreendam completamente esse fato, a mudança no discurso político de alguns jovens líderes e as transformações ideológicas ligadas às expectativas do governo de liderança local, tem introduzido certo contrapeso à categoria moral de *reto andar*.

Enquanto para os avós, para manter a palavra, para obedecer aos mais velhos e saber andar nas montanhas, garante a saúde moral de bons homens e mulheres, na prática também se espera que a honestidade implique não ter "problemas" com as instituições do Estado. Em outras palavras, demonstrar um certo alinhamento com o conteúdo do cuidado da natureza criado por programas governamentais[98], para que toda a comunidade não seja afetada negativamente por possíveis decisões do Estado. Conseguir dinheiro nunca foi uma tarefa fácil para o povo de Telembí e, apesar das pressões que pairam sobre a extração de madeira, essa ainda é uma atividade importante para resolver necessidades.

Trabalhar em empresas de camarão - principalmente aquelas localizadas na província de Guayas - é uma meta apreciada pelos homens. É um trabalho que lhes permite aplicar suas habilidades como motoristas de canoas, em um contexto muito menos exigente fisicamente, uma

[97] Para os membros da comunidade, cumprir as exigências de controle solicitadas pelo Estado, sempre envolve contrair uma dívida com uma pessoa especializada, uma vez que são solicitados dados muito especializados. Para as empresas, no entanto, cumprir com a papelada, é uma question puramente burocrática, que é parte do trabalho de advogados especializados neste campo.

[98] O Socio Bosque é um dos programas do Governo encarregado de transmitir conteúdo técnico e político, por meio de atividades de reflorestamento de tendência assistencial.

vez que o trabalho de monitoramento das larvas é realizado por meio de passeios dentro dos mesmos reservatórios. Em comparação com as travessias pelos rios esmeraldenhos, esta tarefa é quase lúdica. Os ciclos de trabalho nas fazendas de camarão são adaptáveis aos ciclos festivos de Telembí, cuja importância rege as expectativas de bom aproveitamento do tempo das pessoas ao longo do ano.

No caso das mulheres, sua ajuda é secundária nas tarefas de extração de madeira. Sendo um trabalho brazal que exige desgaste energético e grande força física, as mulheres não participam diretamente. Isso as distancia do acesso à gestão da principal fonte de dinheiro e as coloca em uma posição de intensa mobilidade fora de Telembí. Ao longo do ano, as mulheres procuram trabalhar em Esmeraldas, Guayaquil, Santo Domingo dos Tsáchilas e Quito numa variedade de empregos, dependendo do tempo. Assim, quando há alta temporada nas praias, as mulheres de Telembí trabalham em hotéis fazendo a limpeza ou na cozinha, tendo em vista suas habilidades culinárias especiais e reconhecidas. Quando a temporada alta passa, elas tentam se colocar como empregadas domésticas em casas das cidades ou vendem informalmente frutas cultivadas nos seus hortos, doces de coco chamados cocadas ou produtos chineses no mercado informal de varejo.

A expectativa moral do *reto andar* dentro das redes familiares de Telembí, cobra das mulheres um modelo de honestidade ligado ao apoio da rede afetiva dos irmãos de mãe. Esse imperativo moral coloca nuances perante a suspeita sobre a possibilidade de que mulheres que saem em busca de trabalho nas cidades também façam trabalho sexual. Enquanto o contato dos homens com redes de emprego fora de Telembí ocorre em um contexto de discriminação racial, no caso das mulheres, a violência é acrescentada a esse fator por causa de sua condição feminina.

Não importa o quanto você trabalhe ou em qué empregos. Trabalhar para conseguir dinheiro é muito diferente de trabalhar no campo. O dinheiro é um bem particular, sempre escasso, que nunca iguala as energias para obtê-lo e que circula entre diferentes significados. Um deles chama a atenção quando segue as conexões que o dinheiro permite com o mundo do mercado, os objetos, a cultura e os contextos fora da comunidade. As pessoas sempre guardam um remanescente para gastá-lo durante a Semana Santa. O retorno anual a Telembí está impregnado de esperanças, memórias diversas, nostalgia.

Durante sua estadia nas empresas de camarão, os homens não comentam com seus companheiros o que acontece no tempo sagrado em Telembí. Mulheres também não. O silêncio a

este respeito assume uma densidade que combina o sentido da experiência mística que envolve os rituais que são experimentados aqui e ao mesmo tempo a certeza de que fora da comunidade, as pessoas pouco se importan com o que fazem os Negros com seu tempo livre[99].

Os chefes das fazendas de camarão tiveram experiências em que os trabalhadores de Esmeralda "desapareceram" para o feriado de Semana Santa, por muitos mais dias do que os mandatos da lei para estes tempos. Quando os trabalhadores retornam e oferecem uma explicação, eles comentam que ficaram mais tempo na aldeia por causa de seus parentes, inventam alguma doença ou tentam encontrar uma saída para a situação. Mas em nenhum caso é discutido em profundidade o que acontece em Telembí. Da mesma forma com as mulheres, que em caso de ter obtido um emprego estável, geralmente como empregadas domésticas, preferem ser demitidas antes de perder o retorno à sua terra durante este tempo.

A Semana Santa em Telembí é difícil de descrever. Sua densidade simbólica, sua riqueza de sentidos, sua importância como foco da criatividade cultural é enorme. É um tipo de limiar que nos permite vislumbrar a transformação das consciências individuais em coletivas; que produz espaços limiares constantes; que cria nós de sinapses culturais em uma rede na qual circula muito mais do que se vê (Durkheim, 1978, Van Gennep, 2008, Strathern, 2015).

Comensalidade e valores comunitários

A partir do Domingo de Ramos, as canoas que partem desde Borbón para Telembí começam a se encher de pessoas que começam o retorno desde os diferentes lugares que foram trabalhar. Eles retornam com algum dinheiro, suprimentos que não são facilmente encontrados no campo, roupas e muitas novidades para contar.

Ao longo do rio, começa a sentir-se um aroma doce e delicioso, como de açucar derretida. Enquanto a gente de Telembí está desembarcando, o burburinho é sentido. Homens e mulheres começam a ser chamados por seus tios, primos, filhos, pais, irmãos, avós. As escadas do cais para as canoas de passageiros vibram com o descarregamento de embalagens de todos os tamanhos e cores. A alegria é generalizada e continua crescendo, até que as vozes dos soldados de Cristo pedem calma.

E é que desde o Domingo de Ramos, o Tenente Político cedeu sua autoridade ao chefe da tropa de soldados de Cristo, uma irmandade formada por gerações de catequistas e rezadores.

[99] No Equador, a Semana Santa é um feriado nacional, desde a sexta-feira santa para trabalhadores de entidades públicas e privadas e desde a segunda para estabelecimentos educacionais.

Eles comandam suas tropas, uma plêiade de jovens e crianças a partir dos 10 anos de idade, que aprendem o conhecimento performático da Dança das Trevas, bem como as regras de conduta a serem seguidas pelas pessoas durante a Semana Santa.

Essas regras envolvem manter o povoado em absoluto silêncio. Não tomar banho nas águas do rio; não fazer grandes alagarabías; ficar em reclusão sem fazer bochinches; assistir às orações organizadas na Igreja. Se as pessoas forem apanhadas transgredindo estas regras do tempo santo, os soldados de Cristo as levam à Igreja para aplicar alguma penitência.

O delicioso aroma que inunda Telembí atrai todos aqueles que chegam. Se trata da *conserva*, um doce especial destes dias que é preparado em quase todas as aldeias do Cayapas. Devido à forma como é feito, não é preparado mais de uma vez ou duas vezes por ano.

Em um grande fogão, cavado em algum lugar da aldeia que é plana, um paila grande e profunda é colocada. Lá vai colocar caldo de cana de açúcar, mascavo, a polpa de vários mamões e outras frutas do meio, se desejar, e pedaços de banana verde ou maduro. Esta mistura não usa açúcar e levá-lo a tomar o ponto de uma geléia pode demorar entre doze e catorze horas. Durante esse tempo, a mistura não pode deixar de ser removida, com a ajuda de alavancas ou canaletes de madeira[100]. É por isso que a preparação da conserva é transformada em uma experiência comunitária na qual uma pessoa passa a outra mão para continuar mexendo a mistura.

Embora várias pessoas participem desta parte da preparação, leva-lo ao ponto do doce e saber as quantidades dos ingredientes, são segredos conhecidos por poucas pessoas. Só as mulheres mais velhas, as avós sabem como fazê-lo e são elas que dirigem a culinária. O ponto tem que sair perfeito e você não pode deixar o doce queimar, pois estando preparado com a intenção de distribuí-lo entre um grande número de pessoas, ele não pode ser desperdiçado e tem que ser muito bem conseguido, pois o que é distribuído é muito mais que um doce.

[100] Os canaletes são remos de canoa para navegar rios e obstáculos de alto fluxo, como o rio Cayapas.

Fotografia Nro. 12: Fogão e panela para preparação da *conserva,* Comunidade San Miguel

Fotografia Nro.13: Mexendo a *conserva* com colher e canalete

Durante os dias da Semana Santa, o povoado permanece em relativo silêncio. A rádio e televisão têm um descanso forçado. Não assim a conversa, a troca de notícias e os jogos dos filhos mais novos, porque os maiores já estão incorporados à tropa, onde o ritual é aprendido brincando de ser rezador, de ser *cucurucho,* de ser um dançarino da tropa de Cristo.

Quase todas as casas do povoado são visitadas por aqueles que distribuem porções de *conserva*. Oferecer o doce é o meio de dizer olá com todos eles; reconhecer parentes e amigos que estiveram distantes e dar sentido ao *reto andar,* inculcado cuidadosamente desde a infância por esse jogo de redes de afetividade através do qual cada pessoa está criando seu lugar no mundo.

Ao distribuir o doce - seja em folhas de bananeira, tigelas ou pratos de plástico - as pessoas vão conversando sobre tudo o que acontece ao longo do ano. As notícias são abundantes, assim como o número de pessoas em cada casa, que nesta época quase dobra. Tanto as pessoas que visitam uma casa como as que são visitadas trocam notícias. A *conserva* vai urdindo de forma delicada, um mapa instalado em um território, que é sólido como uma expressão geográfica, mas contingente como uma marca simbólica, porque ninguém sabe ao certo o que vai continuar a descobrir ao cruzar cada um dos limiares.

Do ponto de vista formal, aqueles que habitam uma casa esperam mostrar alegria pela visita dos parentes que chegam. Sobrinhos, primos, filhos. Todos com suas histórias que os idosos ouvem atentamente, porque de alguma forma, a Semana Santa é o ponto focal das experiências do *reto andar*. Quem retorna para sua casa, retorna ao núcleo em que recebeu importantes versões sobre a forma e a substância de fazer escolhas na vida. Já que as casas, uma vez construídas, geralmente duram pelo menos 30 anos[101]antes de precisar de qualquer reparo, aqueles que retornam sentem a sensação de que "nada mudou". O lugar dos móveis, quase sempre humildes, é o mesmo. E o fato de os aparelhos elétricos ficarem em silêncio durante o tempo santo contribui para essa sensação de lentidão no tempo, com a qual cada pessoa alimenta o que noméa-se como *a tradição dos avós.*

Neste contexto, as crianças se destacam com todo o potencial da renovação e nova vida. Embora a entrega do doce seja uma questão formal, precedida pelas saudações e conversas dos anciãos, é para celebrar a sua existência que o doce é preparado. O brilho nos olhos das crianças

[101] Em Telembí, todas as casas são construídas com árvores de madeira dura. Aquela cobiçada pelas empresas, justamente por causa de sua durabilidade.

parece um raio de luz. Sem metáforas. Os olhos das crianças em Telembí brilham intensamente. Pupilas enormes, coloridas de um preto profundo sobre um fundo branco. Enormes olhos cercados por longos cílios. Miradas que abrangem tudo e que estão aqui para encarnar o valor mais amado e apreciado que esta comunidade gera. Essas crianças, alimentadas com a mais saborosa doçura que experimentam no ano, ouvem as histórias do *reto andar*, sustentam suas experiências e criam suas memórias no meio de uma rede de afeto aprofundado por ser a rede do tempo sagrado.

Para os avós, é uma razão de especial orgulho apresentar aos netos entre dez e mais anos de idade, que já se juntaram às tropas dos soldados de Cristo. Eles são convidados a comer muitas conservas para que dancem com toda a força do seu coração, durante a Dança das Trevas, uma das muitas performances rituais da Semana Santa em Telembí.

Desde a Quinta-feira Santa, quando as orações da Noite começam, as portas da Igreja estão fechadas e toda a gente do povo é convidada a apagar velas e luzes para que o povoado permaneça na escuridão total. Dentro da Igreja, os rezadores ficam em silêncio, as cantoras também. Então os soldados de Cristo - crianças de dez anos, jovens e adultos - que foram os últimos a entrar, antes das portas se fecharem, começam a dançar em total escuridão. Uma dança em que a música vem de seus próprios pés, que pisam com força e ritmo no chão de concreto da Igreja. Um movimento marcial é armonizado de dois tempos. Um tempo para o pé direito e um segundo para o pé esquerdo cujo som é reforzado com o certero golpe no chão dos facões de madeira que cada soldado carrega, símbolo de seu compromisso com a defesa da luz de Cristo. Na escuridão total eles dançam em círculo e a música de seus corpos é a música de seu ser. A presença dos soldados que dançam parece um ciclone de fé; um catalisador de energia sagrada através da qual se faz presente a coletividade em plena criação.

Entre quinta-feira, sexta e sábado, três trevas são dançadas, três trevas são vividas, três trevas são sentidas. Como em uma catarse, depois da dança as velas e as luzes são acesas pouco a pouco. Estes homens adultos, jovens e crianças, vestidos com as suas roupas quotidianas - blusas, bermudas simples -, com os pés encaixados em sandálias gastas, são aquele ciclone de energia que na escuridão transformou o mundo. São os homens do *reto andar* que nas empresas de camarão observam as larvas que depois do crescimento serão exportadas; são os estivadores dos portos; os seguranças que trabalham sem horário nas cidades. Como explicar ao chefe, ao patrão ou ao Estado que eles são os soldados de Cristo e que três noites por ano eles dançam para

transformar seu mundo? É difícil pensar que existe um Estado lá fora que espera deles submissão e silêncio perante aos planos futuros para trazer extrativismo e mineração em larga escala. E ainda mais difícil esperar que os soldados de Cristo não lutem, não por Telembí, mas por seu Palenque.

Com o passar dos dias, a deliciosa conserva ainda é distribuída. E assim entre *conserva* e conversa, as vovôs ensaiam os *alabados*, cantos improvisados ou recitados de cor, com relatos que misturam a vida dos Santos com a vida de homens e mulheres e suas anedotas no trabalho, na mina, no campo, na cidade. Os *alabados* para os Santos são mais formais. Entoados na Igreja á maneira de um grande canto coral feminino, guardam a marca africana da religiosidade do povo negro de Telembí.

Durante o tempo solene da Semana Santa, os cantos não são acompanhados pela marimba nem pelas maracas. Simplesmente as vozes são escutadas. Enquanto as porções de conserva são convidadas, os cantos com histórias sagradas ou cotidianas inundam a paisagem sonora do povo. As jovens - que durante esta semana mostram seus melhores vestidos e penteados com tranças - dão pouca atenção à conversa das mulheres mais velhas. Porém, quase todas com a idade de 14 a 15 anos, conhecem também as músicas e o tom dos *alabados*. Sabem que algum dia elas assumirão o cargo das mulheres mais velhas e que devem ter a capacidade de improvisar.

A rede de transmissão dos significados dos *alabados* é complexa. Esses cânticos estão diretamente relacionados à morte, como parte do ciclo Vida/Morte/Vida, que molda a cosmovisão das comunidades negras do norte de Esmeraldas. Ao longo do ano são aprimorados durante os velórios dos adultos, existindo uma variante chamada *chigualo*, que é um tipo de canção especial para as crianças falecidas, chamadas de anjihos.

No contexto da Semana Santa, os *alabados* fazem parte da performance que enlaça a interpretação da cosmologia Negra à configuração ontológica através da qual Telembí enriquece sua identidade territorial mesma além do território também atravessa seus habitantes, configurando-se uma rede de idéias, escolhas e vivências sobre o modo correto de fazer escohlas de conteúdo simbólico, econômico e afetivo.

Aproveitando que nos días da Semana Santa a maior parte da família está reunida, as mulheres jovens aprendem os *alabados*, incorporando inovações de diferentes nuances. Um dos mais importantes é a invenção de estrofes com conteúdo político. Nos anos 90 do século XX, o

trabalho que o então Conselho Nacional de Mulheres (CONAMU) realizou junto com lideranças Negras organizadas no MOMUNE (Movimento das Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas), deu como resultado os *alabados* pelos Direitos das mulheres, cantos através dos quais novos conhecimentos jurídicos foram incorporados às experiências cotidianas femininas, contribuindo com a diminuição da violência doméstica no povoado.

Se, como dissemos antes, a memória é ativada e interpretada a partir do tempo presente, os novos conteúdos que englobam os *alabados* só podem ganhar influência e tornar-se conhecimento entre as pessoas, graças ao fato de que a cada ano há um presente chamado Semana Santa, cuja intensidade ritual é capaz de irradiar sentidos em todas as direções e dimensões das redes sociais de Telembí. Aquelas em que as mulheres falam sobre seus sonhos e esperanças no futuro, são tecidas com canções e dança, dois aspectos constantes do sentido da vida nessa comunidade.

Fotografia Nro.14: Entrada dos *cucuruchos,* Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.15: Altar da crucificação, Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.16: Matraca de Semana Santa e livro de rezos, Semana Santa Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro. 17: Chefe de Rezadores, *El Rezandero Mayor*, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.18: Os soldados de Cristo na dança das trevas, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.19: Dança das trevas, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.20: Descida de Cristo pelos Santos Varones, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.21: Cristo esperando ressuscitar, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.22: Meninos músicos no Sábado de Meia Glória, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Fotografia Nro.23: Meninos músicos no Sábado de Meia Glória, Comunidade Afroecuatoriana de Telembí

Sentido e realidade das transgressões

Mas nem tudo é luz e esperança. Os seres humanos, as sociedades humanas, a montanha, o rio, requerem canais de comunicação e interpretação constantes, porque as escolhas feitas sobre a vida, embora racionais e razoáveis, são finalmente contingentes. Na Semana Santa há um importante conjunto de idéias em torno das quais não se discute abertamente, mesmo nesse contexto muito coloquial e cálido que é a visita para distribuir a *conserva*. Esse tema é a identidade dos *cucuruchos*, o único saber tabú da Semana Santa afroecuatoriana.

Em um lugar da aldeia que é mantido em segredo e que não é permitido a entrada – com exceção dos rezadores e organizadores da festa – se reúne um grupo de homens que se vestem com trajes feitos de folhas de árvores e ervas. O traje é complementado com uma máscara para manter a identidade da pessoa encoberta da mirada das pessoas.

Durante a Sexta-Feira Santa, na qual a morte de Cristo é encenada na Igreja, através da imagem do Jesus crucificado, a irmandade dos Santos Varones - isto é, os principais rezadores, os avós de Telembí - devem defender o bem, a luz e a vida que tentam se extinguir do mundo com a morte do Filho de Deus. É nesse momento tão delicado e transformador que os cucuruchos entram. Dançando com um imenso frenesi, incorporando as forças da contingência, oposição, devassidão, escuridão, desafio, provocação, eles parecem desafiar tudo e todos. Como

se os homens sob a máscara tivessem sido diluídos até transformar-se num conjunto de imensa energia. Os cucuruchos tentam arrebatar o corpo (a imagem) de Cristo das mãos dos Santos Varones.

Os rugidos dos cucuruchos, a gritaria dos fieis, a elegância estoica dos Santos Varones - concentrados em sua tarefa sagrada de que a descida da figura sagrada seja realizada sem contratempos, vencendo assim as forças das trevas que entraram – abrem um limiar ambíguo, em que o tempo e o espaço são deslocados e se tornam limítrofes. Os cucuruchos representam a anti-estrutura; eles manifestam a anti-hierarquia, incorporando assim a força espiritual de Telembí, que supera toda especificidade de estratificação - seja geográfica, histórica ou simbólica – conseguindo comungar com e em aquelo que as pessoas vivem como *a comunidade* (Van Gennep, 2008).

Na cosmovisão de mundo das comunidades Negras no Ecuador, a noite da Sexta-Feira Santa até o alvorecer de sábado, o limiar da transformação permanecerá aberto. Quando as forças dos cucuruchos se esgotam e conseguem ser expulsas da Igreja, a figura de Cristo, colocada na Arca da Aliança - uma urna de madeira fechada - sai em uma procissão noturna por todo o povoado, até que seja depositado novamente na Igreja. As orações e cantos durarão até a manhã seguinte.

Na madrugada de sábado, após seis dias de ter-se decreatado o silêncio absoluto, este se quebra pela primeira vez. Os sinos da Igreja começam a ser tocados em ritmo musical, que ganha harmonia com a marimba, o bombo, os cununos e as maracas. Os emblemáticos instrumentos da missa das comunidades Negras de Esmeraldas são tocados pelos jovens - antes preparados pelos bombeiros e pelos marimberos mais velhos -, para os quais esta é uma honra pela qual aguardam o ano todo.

Com o retorno da música, a comunidade, fortalecida após os rituais da sexta-feira santa, retorna pouco a pouco à normalidade. O sábado de meia glória traz o prelúdio, porque depois desse primeiro toque, o povo deve ficar em silêncio novamente. Este é o último dia de restrições e também o último dia em que a conserva é distribuída.

Ao amanhecer de domingo, celebra-se a Páscoa da ressurreição. Os grandes músicos: bombeiros, marimberos, cununeros, enchem o povoado de uma música sacra bela, alegre e de tirar o fôlego. Os ritmos africanos podem ser ouvidos através desses rios. A vibração é

impressionante. Está integrada em tudo e em todos. A alegria é tão transbordante e ao mesmo tempo tão circunspecta e elegante.

No Domingo de Páscoa, os primeiros a realizar a procissão de saudação em todas as casas são os os meninos e meninas de Telembí, liderados pelos catequistas e pelos bombeiros mais jovens. Depois, a última grande procissão é realizada. Nela participam todas as pessoas de Telembí. Enquanto as imagens da Virgen das Mercedes e da Virgen da Concepção - padroeira do povoado - saem para visitar cada casa, em diferentes lugares ouvem-se os disparos das espingardas, anunciando o fim do tempo sagrado e o início das celebrações que põem fim ao tempo das restrições.

Durante os sete dias seguintes, pessoas de outras aldeias vêm a Telembí para dançar, comer, beber e jogar futebol. O chefe dos soldados de Cristo devolve a autoridade ao Tenente Político. O doce conserva, além de distribuído, também pode ser vendido. As mulheres planejam as próximas mobilizações do ano em busca de novos empregos. Niguém têm dúvidas de que nenhum empregador irá desculpar duas semanas longe do trabalho. Os homens terão que lidar mais uma vez com os chefes.

Pouco a pouco as pessoas voltam às suas rotinas; as canoas de pasajeros transportam à parentes, amigos e visitantes, deixando o povoado com seu habitual número de habitantes. E aí, Telembí fica aquí? Claro que não! Telembí vai na pele de cada pessoa. A Semana Santa viaja com eles, porque enquanto o tempo santo exista, este é o lugar onde sempre se retorna.

Rio, cantero e montanha: convergências e interações no território ancestral

Como eu havia proposto no primeiro capítulo desta pesquisa, a *ancestralidade* pode ser trabalhada à maneira de uma categoria flexível, significativa, temporal e espacialmente situada. Sua densidade histórica fornece elementos de particularização desde o ponto de vista da autoconfiguração de cada grupo (Chachi e Afro-descendente), bem como possibilidades de convergência interpretativa aplicáveis à criação de valores coletivos e práticas socioeconômicas.

Deste ponto de vista, essa preocupação com a construção do self - tão caro às gramáticas da moralidade desencadeadas pelos princípios da Lei Chachi e pelas características da moralidade afro-equatoriana - longe de se apresentar como um catálogo inamovível, torna-se desessencializada no momento em que, transformada em práticas socioeconômicas, está ancorada no território ancestral, como campo de constante interação (Pacheco de Oliveira Filho, 1988: 41).

Como toda criação contextualizada, o território é uma entidade complexa que pode manifestar múltiplas convergências. Nesta seção, estou interessada em estudar aquelas em que as gramáticas particulares da moralidade que apresentei aqui como resultado do que foi pesquisado, estão entrelaçadas com o que eu sugiro observar como a dinâmica dos modos de produção etnicamente situados, que estão ligados à circulação de experiências que tornam produtiva a releitura e criação de valores descentralizados mas convergentes.

Jeendu-ama, a montanha

Para os Chachi, o cha'palaa faz parte de sua condição de identidade e da própria construção do self. Como instrumento político e de reconhecimento intra-étnico, é a língua oficial da transmissão e execução da Lei Chachi, bem como a linguagem de construção dos sentidos ligados ao *seu* território. Por ser uma língua falada em toda a faixa fluvial de Cayapas, compartilhada com os Negros das paróquias de Atahualpa, Telembí, San José e San Miguel, e dada a longa história de contato entre os Chachi e os afrodescendentes, algumas pessoas Negras também falam cha'palaa fluentemente.

Encorajados pela busca de convergências entre os Chachi e os afro-equatorianos, vários pesquisadores da região norte de Esmeraldas coincidiram na existência de três espaços reconhecidos como territórios interacionais por excelência. Estas são a montanha, o rio e o canteiro (Garcia Salazar, Juan & Oviedo Racines, Luvin, 2013).

A palavra jeendu-ama (mãe-montanha) é compartilhada por ambos os grupos, tanto na literalidade de sua pronúncia como no sentido de ser um lugar que contém uma energia firmemente ligada ao ciclo vida/morte/vida. O reconhecimento destes processos é uma experiência convergente, em outras palavras, um conjunto de experiências através das quais as fronteiras constituintes do self individual e coletivo atravessadas por imperativos étnicos se expandem para promover uma troca, ou seja, uma dinâmica de circulação de elementos preenchidos de valor simbólico e material.

> Nós reconhecemos que os Chachi são bons caçadores; eles são furtivos, práticos como os conhecemos. Nós, os Negros, reconhecemos essas habilidades dos Chachi porque caçamos na mesma montanha. Os ums e os outros ficamos com fome, necessidades e embora minha mãe, minha esposa, minha avó cozinhe com aquelas pequenas ervas do chillangua, o chirarán e mesmo se os Chachi colocam apenas sal, digamos, no final é a mesma montanha que deu o mesmo animal. Você não vê que quando você sai para o monte você não vai comer uma tatabra Chachi ou um guanta Negra. A tatabra é tatabra e a guanta é guanta e a montanha é a mesma. Nós, embora vindo de lugares diferentes, aqui fazemos o mesmo, porque aqui esta montanha é nossa mãe, é nossa mamai. Ela é a mãe de diferentes filhos. Como quando você tem filhos de pai diferente, mas você sabe bem quem é sua mãe. Então Chachis e Negros sabemos isso (Ramón C, Afrod, 42 anos, entrevista coletiva.14.12.2015).

> Sim, o que diz que o companheiro está bem dito. Nós, os Chachi, sabemos bem o que somos. Nós seguimos a nossa Lei e aqui os irmãos afro já sabem, eles sempre souberam e não ofendem porque temos a Lei Chachi. A Lei Chachi não os ofende porque nossa Lei não permite ofender ou discriminar. Nós punimos isso. E o que Ramón diz é verdade. Colocando outro exemplo, o bejuco. Miruku Chachi toma piandé, que é um bejuco mágico que eles chamam. O Afro não toma piandé porque sua cultura é diferente. Mas Chachi e Afro usam o bejuco para fazer amarrações, para nos unir. Da mesma forma, Chachi e Negros sabem como curar doenças, porque nós dois adoecemos e sabemos que essas doenças não estão apenas no corpo. E, claro, a alma Chachi lida de uma maneira e a Afro de outra maneira. Mas ambos têm alma. E como sabemos, sabemos também que se alimenta o corpo é porque está vivo e se está vivo é porque tem alma (Miruku Nicolás, Chachi, 61 anos, Entrevista coletiva 12.12.2015).

Essa noção compartilhada de "vida plena" se estende às possibilidades de transformação econômica, entendidas como a transformação de outros seres vivos em elementos utilitários com empatia, isto é, em objetos que mediam entre sua nova função e o ser vivo do qual são originarios. Desta forma, as ferramentas de trabalho, canoas, remos e todos os instrumentos utilizados para percorrer os estuários, são árvores, ou seja, seres que participaram da vida da montanha como sujeitos com quem se estabeleceu uma relação que ainda permanece em sua nova qualidade de objetos. No entanto, e apesar do fato de que os termos usados para descrever essa energia da vida se referem à alma, é necessário estabelecer uma diferença apreciável no nível de convergências e interações com as quais estamos lidando e esta é a distância significativa que cada grupo coloca em frente do animismo ou interpretações míticas de suas ações. Para os Chachi e os Negros, nem tudo é mito nem requer necessariamente uma explicação espiritualista:

> "O que acontece no norte de Esmeraldas é que, embora cada grupo tenha suas histórias, sua tradição oral e sua mitologia, isso não implica que essa seja a única fonte de conhecimento ou interpretação. Receio que as visões folclorizantes ou os excessos de certas interpretações teóricas, comecem a criar mundos paralelos onde estes não existem. Antes de um teórico sempre me considerei um trabalhador e posso lhe dizer que durante meus anos ouvindo e coletando as palavras dos Chachi e das pessoas das comunidades de Esmeralda, eu não ouvi nada que justifique interpretar essas pessoas como prisioneiras em bolha nenhuma. Os problemas e o pensamento das pessoas desta área, devemos ouvi-los e entendê-los como parte de uma vida que é vivida com seus problemas, seus avatares, suas necessidades "(García Salazar, Juan, ent., 09.09.2015).

De fato, ao falar da montanha como um ambiente com vida e grande diversidade na manifestação dessa vida, sugiro tornar relevante o que Chachi e Negros discutem nos contextos de convergência e interação, ou seja, as linhas de desenvolvimento econômico colocadas em jogo, através das quais as experiências atualizam os valores tradicionais. Dessa forma, as opções econômicas que se preenchem com esse valor simbólico atuam na forma de um modo de organização socioeconômica sensível às diferenças e onde a materialidade dos modos de produção etnicamente situados supera sua vontade de pureza, mostrando como até mesmo

aqueles princípios construídos como essencializados, tornam-se uma referência múltipla (Simmel Georg em Waizbort, Leopoldo, 2013: 27; 118; Simmel, Georg, 1976: 123).

Respaldos e territórios coletivos

É o que acontece com os *respaldos*, "o respaldo é um pedaço de terra que cada família tem a obrigação de cuidar porque faz parte do território coletivo, mas é também uma herança para os filhos da comunidade, daqueles que estão prestes a chegar " Diz-se que quando uma família procura um pedaço de terra para construir uma casa e criar uma família, procura um terreno que fique perto da margem de um rio e que tenha um respaldo. A margem é útil para chegar, entrar e sair do trabalho, enquanto o *respaldo* serve para ter o direito aos territórios coletivos da comunidade (Testemunho de comunero em Salazar Garcia, Juan & Oviedo Racines, Luvin, 2013: 14).

Como os países e as nações, os territórios coletivos também respondem à habilidade interpretativa com a qual as associações humanas se apropriam de um espaço para organizá-lo, vivê-lo e corroborá-lo como uma existência política. Para os Chachi e os afroecuatorianos do Cayapas, a possibilidade de compartilhar um território no qual interesses individuais vão convergir e interesses coletivos serão criados, é uma experiência de espessura histórica que, como veremos nos capítulos subseqüentes, permitiu coexistir com vários modelos econômicos, entre os hegemônicos e outros etnicamente localizados. Nesse sentido, a capacidade de ampliar uma noção étnica para ressemantizar um território e transformá-lo em coletivo, advém, neste caso, da necessidade hermenêutica de utilizar um espaço com a intenção de subsistir e prosperar.

A consciência política dos Chachi e dos Negros promoveu critérios nos quais a organização social dos pais - ligada aos princípios e características morais que analisamos - coloca a argamassa ética que tornam as escolhas sócio-econômicas mais complexas, ligando-as à hierarquias internas, interesses individuais e contatos com o Estado, economias mercantis, extrativistas, entre outras historicamente situadas. O valor do território da comunidade é estabelecido com base no interesse moral que as coletividades têm sobre a desigualdade de suas próprias sociedades e suas vulnerabilidades vis-à-vis as organizações políticas mais amplas dentro das quais se desenvolvem em um contexto que varia entre as tensões e estabilidades Nesse sentido, as práticas mais localizadas relacionadas à reciprocidade, passam a ser valiosas como habilidades éticas e econômicas, e não como dogmas (Sahlins, Marshall, 2010: 224).

A reciprocidade é uma práxis e um ponto de vista em convergência, em cujo conteúdo as substancialidades do território, como o mundo Chachi ou Palenque Afro, expandem-se para alcançar dinâmicas geopolíticas e estatais ainda mais amplas. As pessoas incorporam a reciprocidade nas terras de respaldo e nos hortos, porque é aí que o trabalho transforma a terra em produtiva e onde a montanha-mãe pode manifestar seu poder de fertilidade e criatividade. As terras de respaldo oferecerão as chaves lógicas, os conteúdos historicizados, simbolizados e específicos com os quais as comunidades colocarão em contrapeso os modelos extrativistas que os afetaram desde que se instalaram nesses territórios.

A configuração de um território como um lugar cuja propriedade não pode ser exclusivamente de um ou poucos indivíduos, é o resultado de séculos de experiências conflituosas, por vezes, e outras harmoniosas. Para o caso dos Chachi e afro-equatorianos do Cayapas, as regras de gentileza e generosidade que são ativadas entre os dois grupos, quando é permitido, por exemplo, que as mulheres Chachi, tomem a matéria-prima de seus ofícios nos respaldos e quintais, preenche as terras comunitárias de uma densidade simbólica, capaz de incorporar as práticas do valioso, que farão parte dos princípios de valorização otorgados pela comunidade à alteridade.

O território comunitário, portanto, não estende suas fronteiras à maneira de fronteiras geopolíticas comuns - critérios que são atendidos por exigências estatais, como veremos mais adiante - mas flexibiliza suas possibilidades simbólicas e materiais, a ponto de garantir um caráter ético às ações que ocorrem nele. É por isso que os respaldos como microcosmos, cuja união constitui o grande território das comunidades, propiciam condutas e comportamentos que os moradores desses lugares consideram o correto. A influência da montanha é assim reconhecida como a matriz de um modelo economicamente e eticamente situado, irradiada para os pontos de convergência entre os dois estilos de vida, o mundo Chachi e o das comunidades Afroecuatorianas.

Rio e realidade: tudo flui

"A tradição do nosso povo ensina que quando um camponês tira uma canoa de uma árvore, a natureza da árvore deve ser refletida naquela canoa. É por isso que as canoas Chachi sempre tiveram os desenhos da selva, as folhas e as ondas do rio. Quando você faz uma canoa, você tem que dar um bom galibo, porque a canoa é uma filha da montanha e você tem que andar sobre a água como uma folha, como algo agradável, algo que as pessoas gostam.
Todo construtor de canoa sabe que quando ele corta uma árvore e até um potro, o galibo desse potro deve refletir a natureza da árvore que ele cortou. Os anciãos disseram que um potro deve ter a essência de um das mais belas filhas da montanha mãe: a árvore.

> A canoa e o potro são quase os mesmos, mas cada um tem uma função diferente, e é por isso que eles têm um comportamento diferente e um nome diferente. Canoas são mais seguras e são mais longas, mais profundas e mais largas nas costas, mais seguras. Os potros são mais curtos e têm menos largura nas costas e por isso são mais ciumentos. A canoa é usada para viajar com a família e fazer longas viagens. O potro é para poucas pessoas andar e para viagens curtas e onde não há muitas ondas.
> Os Chachi também fazem potros, são muito ciumentos, são para uma única pessoa andar, quase sempre jovens que têm mais equilíbrio. Estes potros são usados para entrar em estuários que têm pouca água. As crianças gostam de nadar no rio e brincar com seu potro. As canoas, isto é, os potros, são trabalhados por dois motivos: o primeiro é por ordem de alguém que não sabe trabalhar. O outro - foi no tempo antes - para levar para vender para as praias ou trocar por animal. Os Chachi tinham o hábito de entrar na montanha para trabalhar, quando as grandes festas chegavam, para levar as pessoas a vender e comprar o que é necessário para passar a festa.
> Agora em algumas comunidades existem intermediários que compram as canoas e potros que são trabalhados, compram tudo e levam para vender para a cidade. Mas antes não era assim, eram trabalhadas para vender e as pessoas das praias sabiam então e esperavam que nas datas festivas comprassem suas canoas ou seus potros. Também se trabalha para o uso da família: as canoas para viajar e os potros para ter com que extrair o produto dos cultivos que se têm nos estuários. Quando alguém vai para a montanha para trabalhar, várias canoas são trabalhadas, então você pode passar várias semanas nesse trabalho. É por isso que você precisa levar tudo o que precisa para passar um bom tempo sem sair do povoado. Se a mulher não está amamentando e se as crianças já são grandes, todos são levados para a montanha para ajudar a encontrar a comida e aprender. Eles pegam as ferramentas, a pedra de afiar, as panelas e tudo o que é necessário "(Testemunhos colecionados em García Salazar, Juan e Oviedo Racines , Luvin , 2013: 42).

O sistema fluvial do norte de Esmeraldas é, por excelência, um espaço de convergência. O rio Cayapas, com seus afluentes e estuários, liga as atividades das famílias Chachi e Afro. Ambos os grupos conhecem e compartilham a trajetória das ferramentas, técnicas e variedade de produtos derivados da construção de canoas e potros. Do corpo interno da árvore, chamado de intestino, se fazem as *llampa* (canalete), *chumbulla* (cadeiras para sentar), *machuca* (trituradores), *tinkilili* (molinillo), *kailla puntsumi batella* (berços para balançar as crianças) e variedade de bandejas e tigelas usadas para preparar banana da terra, masas e bolinhos. Há outras para lavar roupas e dois tipos de bandejas usadas exclusivamente por cada grupo étnico. Estas são as bandejas para *playar*, usadas pelas mulheres Negras para extrair ouro do jeito artesanal dos prazeres aurívoros e o potro *chabuskule* que é usado exclusivamente pelo grupo Chachi para a distribuição do champú, uma bebida tradicional que é oferecida durante os fandangus do mês de dezembro, no Natal.

Seguindo a proposta de Ulrich Oslender em sua pesquisa realizada em várias comunidades Negras do Pacífico colombiano (2008), o rio conecta e representa as diversas experiências de espacialidade que têm a água como elemento preponderante. Este significado também é válido para a floresta do Cayapas, em cujas comunidades eu mesmo vivenciei a experiência daquele "espaço aquático" que atravessa todo o ambiente, através da constante

umidade e chuvas no inverno; e por meio do próprio suor e da necessidade de viajar para o interior da floresta úmida para trazer água das nascentes do interior, durante o verão. Seja seco ou em plena cheia, o rio marca o ritmo da mobilidade humana, não mais Chachi ou Negra, mas de todos os povoados do Cayapas.

Esta identificação convergente no rio e no espaço aquático tem marcado ao longo do tempo uma rede de políticas comunicativas que ligam vários níveis. Já que nos próximos capítulos vamos desenvolver o tema das conexões mais amplamente, por enquanto eu quero enfatizar aquelas redes que amplificam as conexões do self, para criar vínculos mesmo que estes se tornem conflitantes. Ao longo dos vários períodos de investigação, o rio, seus meandros, seus giros e recantos secretos, revelaram-se cenários ideais para os encontros amorosos furtivos e proibidos. Lembrando que a forte presença da Lei Chachi, transforma as proibições em algo mais do que histórias românticas, dotando-as de sentidos eminentemente políticos, devo enfatizar que a existência desses pontos cegos na vasta geografia do território comunitário simboliza plenamente as aporias de um sistema baseado na endogamia, monogamia e pureza de sangue.

> Eu não posso falar livremente o de brincadeira do fato de que eu tinha uma namorada Chachi, mas sím, eu tinha uma linda namorada de uma família Chachi que eu não posso revelar. Quando ela estava andando pelo povoado, na rotunda ou andando fazendo suas tarefas ela não iria me levantar para ver. Você sabe que os Chachi são punidos com muita força e apenas no caso de eles cruzarem apenas uma olhadinha lá eles são forçados a se casar. Eu não estava com medo do casamento, veja, isso vale! Se eles me fizessem casar com a garota Chachi, eu me casaria e se ela tivesse fugido comigo eu me casaria com ela do mesmo jeito. Eu era louco por essa mulher. Mas então eu penso, pensando, como, como eu faço para vê-la, para me aproximar. Porque uma coisa eu digo, embora ela não pudesse olhar para mim ou qualquer coisa, ela me enviou mensagens com seu corpo. Então, quando ninguém a viu, foi um olhar de um segundo e ela olhou para baixo novamente. Então eu não perdia de vista o menor movimento que ela fazia e eu percebi que ela penteava o cabelo no rio sempre sentada no potro da sua família. Eu estava morrendo de amor, de carinho, de desejo, de não sei o que quando a vi pentear aqueles cabelos compridos ali no rio. Eu era um garoto, você pode imaginar. Então um dia eu a vejo começando a remar e remar e eu disse que é o sinal. Então eu a segui lentamente, lentamente da outra margem. Você sabe que as mulheres Chachi são práticas para pescar frutos do mar. Elas mergulham, nadam, conhecem melhor o rio do que qualquer outra pessoa, porque os frutos do mar não ficam tão a vista. Você tem que saber pesquisar. Então, nessas buscas elas conhecem as curvas do rio melhor do que ninguém. Eu sabia disso. Quando estávamos a meio caminho, ela voltou para me ver. Ay!, aquele olhar que eu tenho aqui pregado [aponta para o meio da testa, entre a sobrancelha e a sobrancelha] Isso é algo que você nunca esquece. Quanto eu esperei por esse olhar. Ela tinha belos olhos, muito negros, tão pequenos quanto os Chachi. Bonita, adolescente como eu. Então eu á segui. Não me diga onde, porque aquele era um lugar que eu nunca tinha visto. Não estava nem perto nem longe da comunidade. Era uma volta do rio com uma praia pequena, como para dois mesmos. Lá ela saiu e eu à segui. E o que aconteceu, você já pode imaginar (C Ramon, 45, Afrod., entrevista. 18/09/2015).

Ramón termina sua história, confessando que ele finalmente não se casou com a jovem Chachi e que o relacionamento deles permaneceu em segredo para sempre. Esta e outras histórias

das experiências de mulheres Chachi namorando homens Negros, revelam um espaço poético profundo e complexo. Namoros entre pessoas casadas; entre primos; entre pessoas da "outra raça". A abundância dessas histórias é atípica, especialmente quando comparada à porcentagem de casamentos que, no mundo Chachi, revelam que sua Lei é uma norma que é seguida pragmática e oficialmente. O mundo Chachi é então revelado como a metáfora, tão apreciada por eles, da folha de uma árvore, cujo rosto brilhante é revelado para o exterior, enquanto o rosto mais opaco condensa calor, umidade e formas reveladas apenas por aqueles que têm a curiosidade de remover a folhagem. Ambas as faces, no entanto, contribuem para a existência da mesma planta. Assim, a transgressão e a Lei são uma simbiose válida para a existência do ser comunitário, a circulação da vida, a dinâmica da ética e as histórias em convergência que fomentam as preocupações morais dos contatos conflitantes, que demandam tanta energia para a configuração do self de cada indivíduo.

No rio também circulam inovações que vêm transformando a paisagem interna e externa das aldeias. Nas grandes canoas de passageiros chegam geladeiras, máquinas de lavar roupa, móveis, chapas de zinco, sacos de cimento e uma ampla gama de produtos ligados ao conforto oferecido pela modernidade e o sistema elétrico nacional que, mesmo quando não funciona de forma otimizada, permite o funcionamento de dispositivos que pouco a pouco vêm modificando os usos e conhecimentos ligados ao espaço aquático. Assim, é comum ver máquinas de lavar conectadas por longas mangueiras à água do rio ou uma procissão de pequenos ajudantes que, carregados de baldes, misturam o esforço braçal com a mais moderna tecnologia para lavar as enormes quantidades de roupas usadas pelos membros das sempre numerosas famílias Chachi e Afro.

Tabela Nro. 1

Frequência em que a energia elétrica vai, Telembí

	N° de casas	**Percentagem**
Con muita frecuencia	65	73%
As vezes	24	27%
Total	**89**	**100%**

Fuente: CSSA 2012
Elaborado por: autora

Tabela Nro. 2		
Purificação de água, Telembí		
	N° de casas	**Percentagem**
Sim purifica	25	28%
Não purifica	64	72%
Total	**89**	**100**

Fuente: CSSA 2012
Elaborado por: autora

A montante, chegam os materiais que permitirão o uso da água da chuva e novas pessoas com conhecimentos sobre bactérias, germes e outros seres que causam doenças que esperam ser evitadas através da incorporação de novas práticas para beber água e cozinhar. Beber água fervida não é fácil para as pessoas de Cayapas, porque o sabor não é bom. Clorarla nem sempre é viável, porque o cloro que purifica a água para consumo humano é escasso na região. Por causa disso e porque o rio tem sido ancestralmente parte da essência da vida desses povos, toda questão relacionada a ele é de grande importância e grande sensibilidade política. Sua defesa, como veremos no próximo capítulo, é capaz de cruzar fronteiras lingüísticas, acadêmicas e políticas.

O rio é o palco onde as principais modalidades de geração econômica se juntam. Através destas águas correm as jangadas com as toras de madeira que são extraídas de lugares de acesso cada vez mais difícil; as motosserras que são um investimento no contexto dos pequenos trabalhos gerados em torno da extração de madeira; investimentos em pequena escala em turismo; ou seja, no rio, - espaço móvel por excelência - circulam metaforicamente e literalmente, todas as formas de produção, desde as etnicamente situadas até as vinculadas aos interesses transnacionais, configurando um sistema que pouco a pouco revela uma polissemia ética que põe em contato diversos fatores que modificam a autoconsciência; o inconsciente coletivo e seus arquétipos e os elementos críticos com os quais as comunidades questionarão os representantes das diferentes esferas políticas.

Nesse sentido, pouco aparecem a este nível questões como a riqueza, a percepção do luxo ou da corrupção, questões que se tornam de grande importância à medida que a organização familiar decanta os seus valores na comunidade política e nas organizações paroquiais, através da seus representantes Chachi e Afro. Quando pensamos no rio e no espaço aquático como um campo no qual as trocas materiais e simbólicas ligadas ao trânsito de sentidos entre o self

individual e o self comunitario são, aparecem elementos cuja convergência se torna evidente, em vista do ciclo vida/morte/vida, que atravessa a vida cotidiana das pessoas dos Cayapas.

> "Quando você deixa a catanga[102] em algum catan-güero onde uma família vive que você sabe dá comida aos peixes daquele lugar, a tradição dita que você tem que oferecer uma pequena parte do que as catangas caçam. Isso não é uma obrigação. É feito como reconhecimento pelo cuidado que a família tem para os animais que vivem nas águas do tío rio "(Testemunho Afro em Garcia Salazar, Juan & Oviedo Racines, Luvin, 2013: 60).

O catan-güero é o espaço que as famílias estabelecem e acomodam em um pedaço de rio para colocar as armadilhas chamadas catangas, um instrumento cuja técnica é conhecida e compartilhada por Chachi e Negros. Parte desse conhecimento envolve saber como escolher um lugar no rio onde há peixes e cujas águas são calmas, geralmente lugares com muita paliçada e onde as árvores de *chispero* proporcionam sombra. Outros lugares favoritos são a foz dos estuários e as margens onde há colinas com muitas árvores frutíferas. Em geral, as catangas são jogadas à tarde e retiradas no dia seguinte, quase sempre carregadas com peixes de diferentes tamanhos que caem na armadilha durante a noite. A introdução de artes modernas para a pesca levou a uma subdivisão de tarefas dentro da mesma atividade, uma vez que o uso delas é feito apenas por homens, enquanto as técnicas mais tradicionais são usadas tanto por homens quanto por mulheres. Uma dinâmica semelhante é observada no uso que Chachi e Negros fazem das "trincheiras", um modelo de armadilha adequado para capturar peixes nas partes do rio que são mais caudalosas (Ibid).

O rio, que é um território transversal, é o grande arquétipo dos laços intercomunitários e intergrupais. É o lugar da observação mútua, aprendizado e ressemantização. Também é uma entidade viva, repleta de riqueza simbólica, razões, dicas e possibilidades de fortalecimento para a configuração do self individual e comunitário. Um marco geográfico limiar por excelência, onde a experiência de transformação é constante e fluida. Essa riqueza arquetípica é a que preencherá às inquietações sobre moralidade e economia, de cânones comparativos para a criação do que é valioso, promovendo também esforços coletivos para o reconhecimento desses valores nos procedimentos públicos e na política oficial.

Cantero: o gosto do rio Cayapas

O cantero é o lugar onde a cana de açúcar é semeada, um cultivo de convergência para Chachi e Negros. A cana pode ser consumida sozinha, na forma de uma rica fonte de energia, que pode substituir até mesmo alguns alimentos. A cana faz parte dos cultivos do colino, lugar

[102] Armadilha para pescar.

por excelência para os cultivos próprios da dieta familiar. No entanto, o que define um cantero é a quantidade de cana plantada. "O cantero é um mundo de cana que os ancestrais nos deixaram para preservar suas formas de comer e beber" (García Salazar, Juan & Oviedo Racines, Luvin, 2013: 87).

A cana é moída em usinas de açúcar artesanais, embora desde a década de 1990, o surgimento de projetos para promover economias alternativas, impulsionados por ONGs, incluísse usinas mecânicas mais sofisticadas no cenário da comunidade. O cuidado da cana e o uso de seus derivados é compartilhado pelas pessoas do Cayapas. Embora existam produtos exclusivos, como as cocadas - docinhos que são preparados apenas por pessoas afro - a experiência da comensalidade com as bebidas da cana promove a circulação de políticas comunitárias de gentileza, reciprocidade e bom tratamento, costumes que até certo ponto são capazes de equilibrar as tensões diárias promovidas pelos substancialismos.

> "Se eu preparar um poquinho de cana e eu tiver que brindar, eu dou. Isso também ajuda a desculpar as ofensas, porque olhe, aqui as pessoas às vezes são rudes. Eu não vou dizer que todo mundo é rude, não, mas há pessoas rudes. Veja, em tempos antigos mulheres Chachi ficavamos de seios nús, e aí os jovens Negros nos incomodaram o tempo todo. Eles disseram "vou te pegar a bucetinha por caminhar assim". Nós não prestamos atenção e cortavamos pedaços de cana e quando podiamos jogávamos con forza neles e gritávamos “você quer pegar, então, pega isso” e fugiamos. Mas com o tempo ficávamos mais chateadas… e com os padres e pastores que vieram depois, exigiram que cobríssemos nossos peitos para entrar na Igreja. Então perdimos o hábito de usar a saia azul Chachi com nossos peitos nús. Apenas algumas avós ainda colocam assim. Os outros já usam blusa da cidade. Mas é disso que eu digo que esses caras estavam falando "(Soledad T, 38 anos, Chachi, entrevista 17.11.2012).

As experiências no cantero e as considerações que têm para o seu uso, bem como as possibilidades de moderar os danos ao amor-próprio através da reciprocidade e da comensalidade, são formas importantes de lidar com as tensões das diferenças entre os Chachi e os Afro. Graças à existência do cantero, também é possível trocar as receitas dos doces. Desta forma, a gostosa conserva Afro, também tem sua variante entre o povo Chachi, que o prepara e o serve em folhas de bananeira, decorando o doce com pedaços circulares de banana verde. Essas trocas favorecem a contextualização dos motivos dessa ou daquela ofensa e permitem uma solução, que quanto mais pacífica ela é, é considerada melhor. De certa forma, o fato de os produtos da cana-de-açúcar serem doces permitem uma metonímia cultural que, com efeito, suaviza a aspereza e a amargura dos abusos considerados moralmente desprezíveis.

Mas se isso acontece com doces, com o licor de cana, chamado guarapo[103], as atitudes moralmente aceitáveis podem sofrer uma verdadeira deterioração. O guarapo liberta e pune ao mesmo tempo. Entre os Chachi e Negros, o guarapo é a marca dos homens e, embora entre os Afro, as mulheres também o bebam, para as mulheres Chachi é proibido consumi-lo, exceto durante as festas de casamento, em que além de se embebedarem, entram em cena canções que elas mesmos improvisam, e cujo conteúdo não só usa as palavras tabu da lingua cha'palaachi para se referir à sexualidade, mas também servem para acusar em frente a toda a comunidade o mau tratamento dos cônjuges, as frustrações sexuais, o ciúme, a inveja e os problemas mais íntimos.

As canções das mulheres Chachi durante os *fandangus* são temidas pelos maridos, porque de acordo com a Lei, durante estas festividades, podem beber o quanto elas quiserem sem serem punidas de jeito nenhum, enquanto que se os homens se comportassem violentamente podem ser considerados "mau bêbado", sofrendo chicotadas e horas no cepo de punição até ficarem em sã consciência. O guarapo e o licor permitem às mulheres Chachi uma catarse libertadora e coletiva em que choram, riem, cantam, dançam e comem sem parar.

Embora não exista uma classificação específica de derivados de cana-de-açúcar produzidos nos canteros e associados substancialmente a comportamentos moralmente corretos, a verdade é que doces e bebidas desencadeiam repertórios contextualizados dentro dos limites da invenção do certo e do errado, preenchendo a este cultivo de importantes possibilidades para as experiências de constituição do self, bem como para a existência de vasos comunicantes entre os valores de um e outro grupo étnico. Desta forma, os homens Chachi e Afro, podem falar sobre a masculinidade do outro, nos momentos em que compartilham o licor, deixando para tras todos os tipos de anedotas; enquanto as mulheres Chachi tecem e desenredam os efeitos da Lei Chachi em suas vidas, criando ao mesmo tempo, uma ação contestatória, vigorosa e uma liberação poética da moralidade feminina, tão fortemente coagida no contexto do patriarcado Chachi.

Considerações finais

As preocupações morais, em geral, incorporam ambiguidades que se originam nas aspirações humanas para resolver problemas pragmaticamente problemáticos que freqüentemente excedem a materialidade que nos rodeia. Mesmo quando existem gramáticas diferentes para escriturar o que se pensa estar correto, no final todos esses fios entretecem

[103] Licor muito forte semelhante à cachaça.

questões de poder. Para os Chachi, por exemplo, controlar o poder da procriação através do patriarcado e o controle da sexualidade feminina tem sido uma resposta.

A Lei Chachi criou dispositivos punitivos de castigo físico, que transferiram para a Selva um conjunto de técnicas para disciplinar o Ser, bastante próximas e com finalidades muito semelhantes às investigadas por Foucault no contexto monástico. Se, como analisamos no capítulo I, o catolicismo colonial já usou os arquétipos da família sagrada para reforçar um modelo de organização social endógâmico, no sentido de preservar a pureza de sangue de algumas famílias poderosas, bem como a flagelação e instrumentos de autopunição para o controle de impulsos sexuais e necessidades físicas, é então possível inferir que durante sua fuga e ao longo de seu processo de etnogênese, os Chachi adaptassem repertórios disciplinares às suas próprias necessidades e dilemas. Não se sabe exatamente quem foi o primeiro governador Chachi e os primeiros Chaitalas. O que está claro é que aqueles que iniciaram a justiça Chachi tiveram uma profunda influência católica.

No entanto, essa influência está matiçada pelo que pode ser visto como outro importante grupo de conhecimentos: aqueles relacionados ao mundo da selva e que, encarnados nos *miruku*, têm semelhanças evidentes com as práticas amazônicas de organização do mundo espiritual e controle das próprias forças da floresta. Esses dois importantes blocos arquetípicos: a autodisciplina do pater católico e os dispositivos da mediação espiritualista convergem na Lei que cria o mundo Chachi, na forma de um contexto em que o reforço do *self* e as relações com os arquétipos do inconsciente coletivo, ativam uma série de gramáticas para responder a julgamentos morais, ressentimentos e todos os tipos de falhas de magnitude variável.

O binarismo da Lei Chachi e a preeminência do homem sobre a mulher também tem elementos muito próximos da herança do Estado colonial, que será historicamente arrastada para a República e a Democracia contemporânea. Assim, o casamento Chachi, como fonte de aprofundamento e agencialidade do ser Chachi e de sua organização socioeconômica e política sobre seus territórios ancestrais, se consolida em vista das demandas ecumênicas tanto das Igrejas Católicas como Protestantes que atuam na área, assim como as necessidades legais do Estado, que promovem também a auratização moral da família nuclear, do patriarcado e do casamento heterossexual.

Porém, embora essas concordâncias entre os vários modelos patriarcais - os Chachi, o estatal e os religiosos - sejam evidentes, as preocupações seobre o *self* Chachi e sua consolidação não são construidas no interior dos ritos do casamento civil ou eclesiástico - rituais que os Chachi também incorporam - mas na realização do casamento em sua Casa Cerimonial e de acordo com sua performance ritual. Desta forma, a Lei Chachi intensifica sua eficácia como estruturadora dos canais de interpretação do mundo considerados valiosos em seu mundo, oferecendo respostas significativas e integradoras, inclusive para moderar uma das características internas mais avassaladoras do grupo Chachi: a violência que as mulheres absorvem por estar sujeitas à preeminência dos homens.

A avaliação das mulheres Chachi de que somente através do exercício de sua Lei podem ser encontrados canais adequados para o exercício competente de uma justiça restaurativa e integrativa, mostra que a constituição do eu feminino nesses territórios, ativa repertórios de agência distribuídos em configurações de poder intimamente ligado à existência do território, como uma substância Chachi. Da mesma forma, um paradoxo cuidadosamente construído é estabelecido. O patriarcalismo dos Chachi é um dos princípios básicos da Lei Chachi; mas, ao mesmo tempo, somente através dos mecanismos que guiam sua sujeição, é possível a liberação e a reintegração exigidas pela justiça do grupo. O isolamento simbólico e pragmático imposto às mulheres por gerações tem sido o grande aliado dessa contradição. No entanto, como veremos nos próximos capítulos, a transgressão do isolamento e a chegada de fatores modificadores, como informação e a educação, contribuíram para expressar politicamente um anseio de que as mulheres Chachi só conseguiram expressar abertamente desde os anos 90 do século XX: sua total inconformidade com um papel designado e vivido compulsivamente, em um contexto de verdadeira exploração econômica, emocional e sexual.

Diante dessa realidade, a dinâmica afro-equatoriana aparece como recortada exatamente como o oposto do estruturado mundo Chachi. Dotados de uma prática de frontalidade total na fala, bem como de uma alta valoração de expressão oral e corporal para a experiência da "boa vida", a construção do *self* através do "reto andar" e o constante contato intergeracional entre avós e netos, o povo Negro traça um perfil de sociabilidade que contrasta amplamente com a discrição Chachi e sua apreciação dos Negros como parte desse mundo não Chachi que deve ser evitado e com o qual o contato amoroso e conjugal é proibido.

Através da observação de padrões que às vezes passam despercebidos como fontes de transmissão e construção de valores, e aproveitando os laços de confiança tecidos com as mulheres de Telembí, consegui colocar minha lente etnográfica nas redes de comensalidade, para vislumbrar aspectos que, desde as gramáticas afroecuatoriana de constituição do *self* individual e comunitario, permita-me aportar com uma visão que torne relevantes as interações entre a construção do moralmente valioso e as redes de sociabilidade que desencadeiam modos de produção etnicamente localizados.

A partir dessa proposta conceitual, originada na noção de que o trabalho das identidades dota aos modos de produção com características específicas ligadas às preocupações morais que cada grupo resolve por meio de sua organização socioeconômica, eu também queria tornar relevante a contribuição multidimensional que a Antropologia pode ajudar a apreender para criar pontes de uma solidez interpretativa diferente daquela que poderia ter análises de outras metodologias. A localização dos parâmetros e redes através das quais ocorre a criação das pessoas como seres no mundo abre também uma possibilidade de análise de enorme potencial político, que pode ser útil para diminuir a resistência e os preconceitos que interpretam as comunidades indígenas e afrodescendentes, como patrimônio inamovível da "tradição".

Nesse sentido, a análise dos territórios de convergência me permitiu esclarecer as múltiplas dimensões em que opera a categoria *ancestralidade* e sua flexibilidade para transformar o rio, o cantero e a montanha em cenários que colocam em interação as ferramentas do *self* comunitário para transformá-lo em noções de interação sociocultural, que complexificam as trocas de valores econômicos e morais entre os dois grupos, permitindo vislumbrar a importância capital de uma abordagem de pesquisa que torne relevante a influência das relações individuo/comunidade/individuo para uma melhor compreensão das fronteiras interétnicas, como áreas de um imenso fluxo criativo para a circulação de bens econômicos, valores morais, considerações éticas e repertórios políticos.

Os povos do Cayapas aparecem então em uma de suas dimensões complexas: a da historicização de sua existência política, simbólica e territorial, respondendo através dos caracteres e princípios de suas moralidades, a essa intenção alocrônica do Estado-nação, de estabilizar as interpretações sobre esta área, nos lugares estratégicos onde os os grandes interesses da economia de mercado tentam estabelecer-se. É minha intenção que o conceito de modos de produção e socioeconômicos etnicamente situados contribuam para dinamizar a crítica

de processos que, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, são expressos por meio de repertórios de unilateralismo moral e econômico.

CAPÍTULO IV
MORALIDADES EM QUESTÃO: SUJEITOS, SUJEITOS DA POLÍTICA E ORGANIZAÇÕES DE BASE

Como mostrado no capítulo anterior, para os povos Chachi e Afro-equatoriano do Cayapas, a configuração do valor moral é construída de acordo com uma série de experiências perante as quais a vinculação do *self* – como construção do eu -, com o inconsciente coletivo – compreendido como provedor da matéria-prima arquetípica para a apreensão do meio ambiente -, provocam ações com vistas a prosperar ética e economicamente. É assimm que, as moralidades, como repertórios de ação e gramáticas da construção do que é valioso, também podem ser transformadas em ações econômicas e decisões sobre o ambiente com conteúdos de grande densidade e peso político.

Ao propor-me vislumbrar os caminhos que cada grupo toma para se dotar de um vasto campo de ferramentes de formação identitária, das quaos diferentes gerações e gêneros bebem, também descobri que a convergência interétnica é uma questão de interesses contextualizados que, no caso do território da selva equatoriana do noroeste, mantêm um forte enraizamento com a constante atualização da ancestralidade do território, categoria que, como vimos nos capítulos anteriores, coloca em interação componentes religiosos, econômicos e organizacionais, que dão significados diversos às decisões adotadas pelos sujeitos que, transformados em homens e mulheres da política, vão colocar em questão a constituição aparentemente imutável do *self* próprio e comunitario que os acompanha, quando entra en contato com uma estrutura de desafios, geralmente interpretada como não-ética, arriscada e corrupta.

Ao longo das minhas estadias entre os Chachi e os Negros do Norte de Esmeraldas – nas margens do rio Cayapas em particular - tive a oportunidade de transformar esse questionamento do senso comum sobre a impossibilidade da ética na prática política, em questão investigativa. Neste capítulo, estou interessada em mostrar os cenários locais a partir dos quais o *self* obtém novos insumos para a sua consolidação e os desafios de assumir o papel de pessoas exemplares naqueles contextos que exigem interação com interesses, poderes e economias cada vez mais entrelaçados com o dinheiro e mais distantes das experiências arquetípicas que moldam as experiências comunitárias no ambiente territorial da selva. O surgimento de outras possibilidades para a criação de novos conteúdos, bem como o nascimento e o desenvolvimento de organizações sociopolíticas locais, me ajudam como horizontes etnográficos, com base nos quais me proponho a explorar a dinâmica das moralidades, as interações

econômicas e as convergências interétnicas, na tentativa de ampliar a proposta analítica que embasa este estudo.

Caracteres do "perfil" Chachi: sujeitos políticos e novos conteúdos

> Quando ficou-se sabendo que Pedro Tapuyo, o último governador Chachi havia morrido, todos os povoados do Cayapas até o rio Canandé sentiam aflição. Naquela época - por volta de 2007 - eu estava visitando a comunidade de Zapallo Grande e minhas conversas com Antônia, a filha mais velha do governador, foram freqüentes. Um dos temas recorrentes desses diálogos era precisamente o pai, cuja doença dolorosa parecia estar chegando ao fim. A morte próxima de *Uñi* Pedro Tapuyo a preocupava profundamente. Quais seria o destino das tradições dos antepassados? Quem cuidaria dos problemas das pessoas? Como continuaria a Lei do mundo Chachi, apoio social e simbólico da existência de seu povo? A relação com os povos Negros, que até agora havia sido tomada com talento diplomático, continuaria a ser mantida com um compromisso semelhante? E é que apesar do fato de que o governador abraçou a religião evangélica por anos, as pessoas não esqueceram a reconhecida sabedoria, a habilidade com a qual Pedro cumpriu por décadas sua missão de orientação moral, política e zelosa guardiã da Lei do Mundo Chachi.
>
> O ritual mortuário foi planejado para ser realizado na casa cerimonial de Zapallo Grande, de acordo com os ditames da secular tradição Chachi. Pedro Tapuyo praticamente não tinha um sucessor e no ar respirava-se a dor e a circunspecção de um povo que vivia uma perda sentida como irreparável. Era a primeira vez que eu ia acompanhar uma circunstância tão particular e, de alguma forma, esperava que o ritual fosse cumprido de acordo com as expectativas de quem, até aquele momento, só tinha "estado" lá através dos relatos etnográficos.
>
> Na verdade, lá estava *o* corpo *de Uñi* vestido com roupas novas, ainda exposto para que ele pudesse ser chorado por sua família e seu povo. Estavam também o prato de sua comida favorita: arroz com *bala* (massa) de banana verde, peixe e ovo cozido; um copo de refrigerante; a corda trançada simbolizando os laços da vida e da morte; muitas velas e no fundo a dupla de marimberos indígenas tocando a música ritual com a qual fica claro para a alma que parte, que os seres com vida ficaram e que ela deve continuar sua jornada.
>
> Foi então que percebi no ar o inconfundível aroma da "tapao" de porco, preparado da mesma maneira que os Negros que habitam o rio Cayapas. Maura, uma das mulheres idosas de Telembí - a comunidade Negra que fica a menos de 10 minutos a jusante - estava lá, entregando a comida. Pouco a pouco, mais e mais pessoas de Telembí começaram a chegar, entre elas os cununeros e bombeiros que silenciosamente tomaram seu lugar ao lado dos marimberos Chachi para sintetizar uma das mais belas e fortes músicas rituais que se ouviam na floresta. Quando o silêncio retornou, só foi quebrado pela voz profunda de Maura, que junto com outras mulheres de Telembí começaram a cantar as canções tradicionais do povo Negro em homenagem ao falecido: o *alabado*. Os Negros também haviam chegado à casa cerimonial para pagar as honras a Pedro, o último governador Chachi, também reconhecido pelos Negros como um dos líderes mais amados e respeitados pelos dois grupos.
>
> No final desta intervenção cantada, Maura usou da palavra para expressar sua mensagem de afeto, paz e fraternidade, destacando que, apesar das diferenças culturais ou de qualquer conflito cotidiano, essas pessoas viviam em paz, com respeito e união. O povo Chachi ficou profundamente comovido. As palavras do pastor evangélico Chachi, parente de Pedro e professor da escola estadual, serviram para confiar o falecido a Cristo, exaltando a gratidão que seu povo sentia pelos "irmãos afro" por aquele acontecimento sem precedentes. Foi a primeira vez que num ritual celebrado na casa cerimonial Chachi, três grandes influências foram unidas: a das tradicionais estruturas sagradas que fazem parte da Lei Chachi; a das forças ancestrais da espiritualidade do povo Negro e da institucionalidade religiosa do Ocidente (notas de campo, 12.09.2009).

A partida do último Gran Uñi marcou o fim de uma era no mundo Chachi. A partir de então, as pontes que compõem o *self* do indivíduo Chachi, ligadas aos

arquétipos coletivos de seu ser comunitário, abandonam a figura tradicional de um único grande patriarca, para acionar e impulsionar novas figuras no contexto da tensão entre o modelo de autoridade tradicional centrado na Lei Chachi e a modelagem do que é chamado de "perfil" da liderança associada à Nacionalidade Chachi e sua principal organização, a FECCHE[104].

A primeira vez que ouvi o o termo *perfil* foi em 2009, no contexto de uma entrevista com Antonia sobre o que era esperado entre os Chachi após a morte do Grande Uñi e o fato de que as ações políticas e rituais para sua substituição não haviam sido ativadas. Antonia, filha mais velha de Pedro, explicou-me que desde que seu pai abraçou a religião evangélica, ele perdeu o interesse em nomear um sucessor[105] que de acordo com a Lei Chachi, deveria ser um de seus filhos. Como toda a família - filhos e filhas e suas respectivas famílias - também abraçaram a religião evangélica, as chances de que o legado continuasse foram interrompidas.

A chegada da missão evangélica ao rio Cayapas e especialmente à comunidade de Zapallo Grande nos anos 1950 teve significados ambíguos. De acordo com o testemunho dos líderes mais antigos, que viveram a chegada do "missionário Miguel" e sua esposa, a relação deles com a religião católica - encabeçada em Esmeraldas pela comunidade comboniana - nunca foi inteiramente harmoniosa. Eles relatam que quando os avós eram jovens e eles ainda usavam o cabelo longo e cortado do jeito Chachi[106], os sacerdotes os forçaram a usar as modalidades ocidentais. Naquela época - falamos do início do século XX - sabe-se que existiu entre os Chachi, uma grande influência da etnia Otavaleña de Imbabura, devido à conexão territorial que existe entre a floresta ocidental de Esmeraldas e as terras altas das comunidades do Cantão Cotacachi, na província de Imbabura[107]. É por isso que os homens usavam cabelos longos e os chapéus clássicos dos imbabureños indígenas. Sabe-se também que, embora seja verdade que o território ancestral do povoado Chachi é a província de Esmeraldas, a

[104] FECCHE: acrônimo de Federação de Centros Chachi de Esmeraldas.
[105] No mundo Chachi, há um Uñi para cada Centro Chachi, todos governados pelo Grande Uñi ou Grande Governador. É esta posição, ostentada por Pedro Tapuyo, que já não tinha um substituto após a sua morte.
[106] Para observar este costume ainda existente na primeira década do século XX, consultar , *Los cayapas do Equador*, SA Barret, Quito, ABYA-YALA, 1994.
[107] Atualmente, esses territórios fazem parte da Reserva Ecológica Cotacachi - Cayapas, localizada na província de Esmeraldas (entre os cantões de San Lorenzo , Eloy Alfaro e Rio Verde) e a oeste de Imbabura (entre os cantões de Cotacachi , Urcuquí e Ibarra) no Equador. A Reserva cobre 243.638 ha e os seus arredores têm florestas secundárias de proteção e reservas privadas, como a Floresta Protegida de Pajas de Oro de 281 ha.

língua Cha'palaachi não é desconhecida em alguns lugares de Imbabura, onde vivem algumas famílias Chachi.

Embora seja verdade, os mandamentos do *Dius Apa*[108] dos católicos é muito semelhante aos princípios da Lei Chachi, reforçando - em vez de contradizer - a preeminência do homem sobre a mulher e favorecendo casamentos monogâmicos e heterossexuais, a exigência de que os casamentos na Casa Tradicional sejam eliminados, legitimando únicamente os casamentos católicos e da Lei Estadual de Casamento Civil[109], nunca foi aceita. Ao contrário, foram os Chachi que finalmente implantaram sua visão, transformando as Casas Cerimoniais em lugares de convergência dos rituais Católico e Chachi. Assim, durante o mês de dezembro e a Semana Santa, antes da celebração dos casamentos tradicionais, os sacerdotes católicos celebram os casamentos eclesiásticos dos casais que assim o desejam.

Outro fator que causou desconfiança entre os Chachi foi o discurso humanista católico que promulgou a união entre os grupos afro e indígena, ao mesmo tempo em que a falta de compreensão da Igreja Católica com respeito às políticas de convivência intergrupal - baseada mais no conhecimento espiritualista da Selva e na confiança que ambos os grupos mantêm com relação aos poderes de seus feiticeiros e *mirukus* - era percebida como un fator de distanciamento. Desta forma, a relação com a Igreja Católica sempre foi um componente que os Chachi observaram com acuidade crítica, valorizando a experiência centenária de sua etnogênese e os elementos bem-sucedidos de sua organização sociocultural e socioeconômica, o que lhes permitiu acessar á seu direito a existir sob seus próprios parâmetros, por pelo menos 500 anos (Noboa Jurado, Rocío, 2001, 2011, Losonczy, Anne Marie, 2008).

Neste contexto, a chegada da Igreja Evangélica ao mundo Chachi significou um espaço de oxigênio que trouxe consigo novas infra-estruturas, oportunidades de emprego, formação e uma nova linha ideológica que, embora muito semelhante à Católica nas suas propostas de organização familiar patriarcal, veio em uma chave totalmente sedutora: os evangélicos do Summer Institute of Linguistics estavam interessados em aprofundar a língua Cha'palaachi e traduzir, nada mais e nada menos que a palavra de *Dius Apa,* (a Bíblia), disponibilizando para os Chachi um material para eles muito apreciado.

---

[108] *Dius Apa:* Dios Padre

[109] No Equador, existe um acordo entre o Estado e a Igreja Católica, o que implica que o casamento eclesiástico só pode ser realizado após o casamento civil.

> Olha, eu participei da tradução da Bíblia em Cha'palaachi, *Deusa Kiika*[110] como lingüista empírico. Na época, a educação bilíngüe ainda era algo que o maior movimento indígena, liderado pela CONAIE, estava promovendo. Então tentamos começar com materiais educativos na língua Cha'palaá, na língua dos Chachi. Já nesse processo eu comecei a intervir e quando a missão evangélica entra em contato com o mundo Chachi, eles descobrem que eu tenho essa habilidade e eles me levam em conta para a tradução. Foi um momento muito bom, de grande emoção para mim, porque eu não estava traduzindo nenhum livro, mas imagine, foi a Bíblia, um livro que vimos que os *hispanos* estavam manuseando e lendo[111] e que agora havia alguém que se importava que nós também temos essa oportunidade em nossa própria língua (Samuel A., Chachi, entrevista 08.04.2015).

A partir da tradução da Bíblia, o diálogo com a Igreja Evangélica assumiu outro caráter. Aproveitando a longa experiência no tempo que os Chachi já tinham com a ideologia cristã - através do catolicismo – as questões neurálgicas relacionadas à espiritualidade da floresta, e interpretadas pelos evangélicos como o poder de Satanás em ação através dos feiticeiros e *mirukus*, simplesmente foram consideradas como em segundo plano. Embora não tenha tido a oportunidade de realizar entrevistas formais com os responsáveis estrangeiros da missão evangélica no Cayapas, pude coletar testemunhos por meio de conversas sobre esse assunto. Para os missionários evangélicos, o objetivo de incorporar a palavra de Cristo aos costumes Chachi, esperando o abandono de sua ritualidade e a plena aceitação de que a crença em espíritos da selva é uma crença equivocada, simplesmente não atingiu nenhuma resposta positiva.

> Os missionários nos treinaram para que possamos transmitir a palavra de Deus. Eles nos deram a Bíblia e nos instruíram a não cometer pecados. Não roube, não traia, obedeça a Deus. Tudo isso. E tudo isso já fazia parte do mundo Chachi, da nossa Lei Chachi. Então não houve mudança a ser feita, embora tenha mudado (Antolín T. 65 anos, Chachi, 25.10.2013)
>
> Olhe Jeanneth, o que os missionários mudaram foi educação, saúde, o treinamento que eles nos deram. Desde criança, desde pequeno eu tinha o desejo de participar ajudando na minha comunidade. Quando criança, embora meus parentes não me dêem permissão, gostava de ouvir o que se falava nas assembleias e nos conselhos dos anciãos. Como você já ouviu de outras pessoas que eu sei que você entrevistou, as crianças não podem participar de reuniões ou punições. Já de meninos grandes podem mas de crianças pequenas não podem. Quando criança, eu assistia, mesmo que fosse uma brincadeira para ir e olhar. Tanto é assim que um dia ninguém sabia onde eu estava e eles foram me encontrar lá dormindo em um banco porque eu tinha ido ouvir uma assembléia e minha mãe me encontrou lá tinha adormecido. Tanto que gostei de política. Mas eu não tinha onde aprender. Sempre estive atento toda a minha vida, ouvindo, vendo os padres sacerdotes, com a senhora Masha de Índio Hilfe, e aqui com os irmãos evangélicos. Então, Jeanneth, o que mudou é que agora os líderes têm a oportunidade de expressar e não temos que esperar que uma autoridade tradicional morra, para nos expressar. Todas essas mudanças que trouxeram os missionários serviram a todos, mas eu diria que,

[110] *Deusa 'Kiika*, Gênesis, Êxodo e Novo Testamento das Sagradas Escrituras na língua Cha'palaa dos Chachi do Equador, La Liga Biblica, 2008.

[111] **Hispano** é um termo que os Chachi usam para se referir principalmente aos Negros e em segundo lugar aos povos de língua espanhola em geral. No contexto dessa conversa, o entrevistado refere-se ao povo afro.

> principalmente, ajudou as jovens gerações, digamos, como eu, impulsionamos a organização (Mateo A., 39, Chachi, 11.01.2015).

Quando os missionários do Instituto de Linguística de Verão chegaram ao território Chachi, durante a década de 1950, eles passaram a ver a profusão dos elementos rituais das pessoas e seu estilo de vida centrado na época em técnicas agrícolas e de horticultura; na caça e pesca, organizados em torno dos preceitos da Lei Chachi e da divisão sexual do trabalho de que falamos no capítulo anterior. Desde essa década, até 1980, quando o Estado promove fortemente um processo de delimitação desses territórios, ao mesmo tempo em que promove uma exploração madeireira devastadora, a missão evangélica consegue incorporar certas mudanças ligadas à gramática das moralidades protestantes, principalmente no que se refere aos vestuários tradicionais de homens e mulheres. No primeiro caso, o uso de calças de corte ocidental, que cobrem completamente as pernas, e no caso das mulheres, elas deixam de usar os seios nus, exigência que já havia sido inculcada pela Igreja Católica.

As dinâmicas da moral protestante, no entanto, não conseguim oferecer ao mundo Chachi razões suficientes para mudar os pilares de sua Lei, a mesma que de fato lhes oferece há séculos a certeza de que suas ações morais lhes conferem coerência como seres humanos, ao mesmo tempo que lhes permite prosperar demograficamente e economicamente no contexto de alcançar a integridade como indivíduos e como um coletivo. Uma das características que mais chamou a atenção dos missionários é o grande cuidado com que os Chachi valorizam as uniões sexuais legitimas e o fato de que o casamento seja o pilar de sua existência coletiva.

Do ponto de vista da experiência dos missionários ligados à ILV - cujo trabalho tem se concentrado historicamente em vários grupos da Amazônia equatoriana- uma das tarefas mais difíceis e arriscadas para eles foi o contato inicial e depois a incorporação dos "costumes cristãos", encarnadas na família nuclear e no ascetismo sexual e material que a ética protestante inculca (Weber, Max, 2016). Ao encontrar os Chachi e sua Lei, era óbvio que essas "tarefas" não poderiam ser o foco principal de sua pastoral:

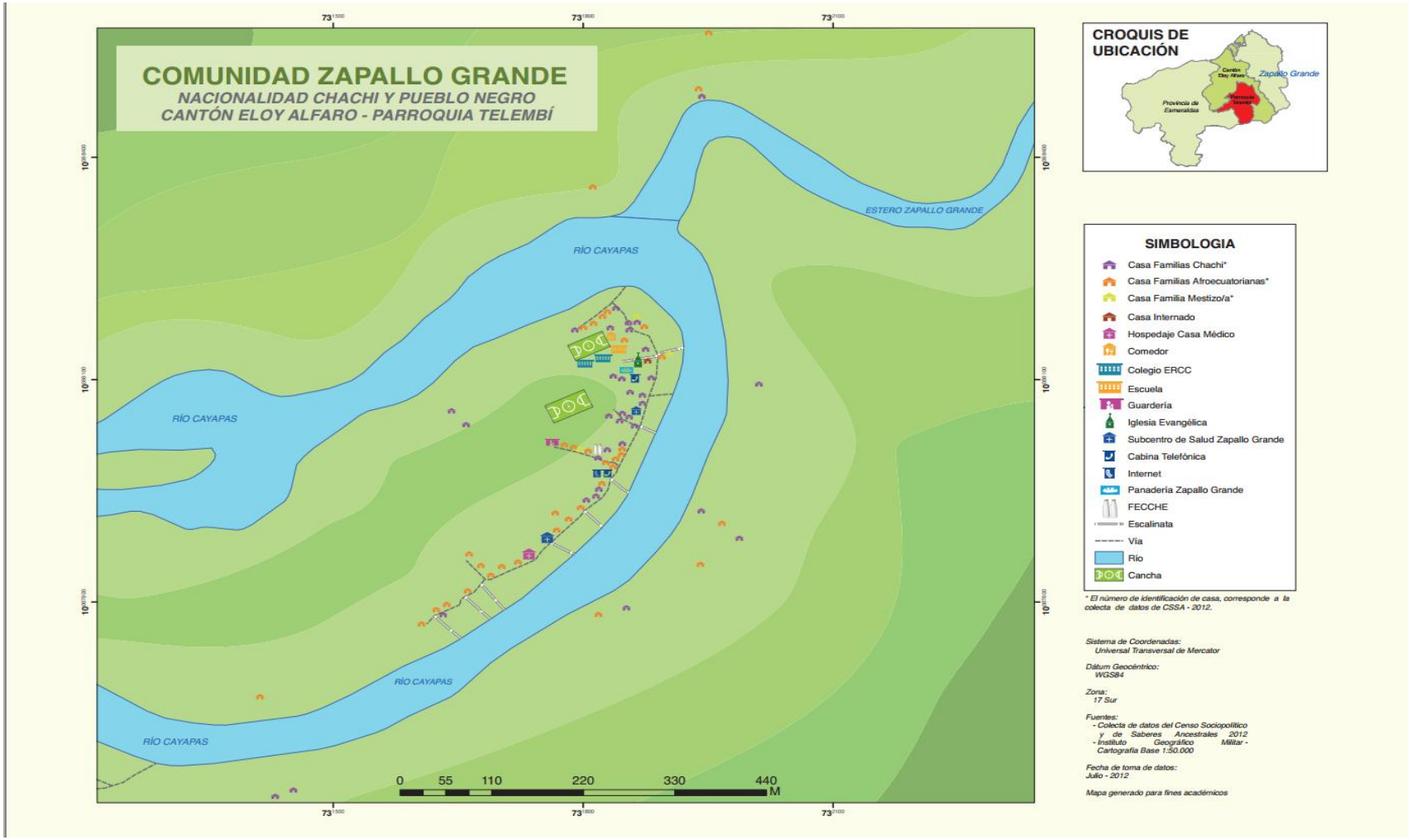
> Os Chachi de aqui não precisam ser educados no valor do casamento ou não roubar ou não cometer um crime ou algo parecido. Não é que não houve casos de adultério ou que não houve roubos, crimes ou pecados. O que aconteceu foi que eles já tinham um mecanismo para lidar com todos esses problemas. Já tivemos experiência naquilo que nos países da América do Sul é chamado de "justiça indígena", que em alguns casos é muito semelhante a fazer justiça com as próprias mãos. Quando estamos preparados em missões para lugares como estes na América Latina, somos informados das peculiaridades desses costumes sobre os quais já existe uma orientação clara, vinda da palavra de Cristo. Somente Deus pode administrar a justiça imparcial ou as leis dos Estados, que todos os missionários respeitam. Não estamos autorizados a oferecer

> opiniões sobre as políticas ou políticos dos países para os quais somos designados como missionários. Nossa missão é levar a palavra de Deus aos lugares aonde vamos. E como eu digo, o Chachi acabou por ser um grupo muito, muito, muito especial para nós. Nós nunca imaginamos que eles tinham tantas coisas em comum com o cristianismo e eu entendo que isso também é devido a um longo contato com a Igreja Católica. No entanto, eles não podem ser considerados completamente católicos. Após a sua chegada, antes dos católicos, suas crenças eram as mais importantes. Bem, eu posso te dizer que o que aconteceu é que de alguma forma, e o que eu vou dizer talvez eu arrisque muito, mas eles conseguiram se modificar. Posso dizer-lhes com certeza que nossa experiência pastoral entre os Chachi continua sendo uma razão para um acompanhamento especial e diferente, porque eles também mudaram nossa maneira de compreender nosso trabalho missionário com eles (Pastor Evangélico, Río Cayapas, compers., 22.09.2014).

Uma vez que os princípios do cristianismo evangélico coincidiam com os da Lei Chachi, os missionários propuseram-se a "ajustar" a ritualidade vinculada ao mundo da selva e a criar um espaço de dimensões interétnicas através do qual pudessem expandir sua religião para as pessoas Negras que viveram - e vivem - no mesmo espaço territorial. Para isso, dedicaram-se a influenciar na saúde, na educação, na formação de pessoas e na organização do território. O resultado foi a criação de Zapallo Grande, uma comunidade Chachi cujas terras foram adquiridas pelos missionários evangélicos, com a intenção de intercalar as casas Chachi e Negras, para facilitar a convivência e o conhecimento mútuo, ao tentar oferecer um modelo alternativo ao substancialismo Chachi da pureza do sangue e, portanto, diminuir o poder do casamento tradicional deste grupo, única maneira de acessar legitimamente a participação do território comunal e, portanto, aos meios de subsistência do modelo econômico etnicamente situado. Zapallo Grande é, portanto, a única comunidade na qual os limites espaciais entre Chachi e os Negros não existem, como sim existem nos outros lugares onde os primeiros convergem com os últimos.

Apesar dessa tentativa, somada ao esforço de oferecer aos Chachi uma Bíblia em sua própria língua, a *Diosa'Kiika*, a hermenêutica Chachi seguiu seu próprio curso. Deste modo, o direito das pessoas de se casarem também foi estendido pelo ritual evangélico, sem que isso necessariamente tenha afetado o direito ao acesso territorial que inexoravelmente permanece ligado ao ritual de casamento tradicional Chachi e ao exercício da Lei Chachi. Da mesma forma, embora as uniões entre os povos Chachi e Negro fossem permitidas, elas só eram aceitas se o casal fosse composto de um homem Chachi e uma mulher Negra, estabelecendo assim que o homem continua no exercício

Mapa Nro. 4: Comunidade Intercultural Negra e Chachi de Zapallo Grande



de sua preeminência. Nos casos opostos, isto é, em que as mulheres optaram por um casal afro, tiveram que passar pela dolorosa experiência de fugir de suas comunidades e esperar por um tempo que às vezes durou anos, antes de que seus os maridos pudessem ser reconhecidos como tais pelos sogros e pela família Chachi.

Outra característica da flexibilidade que foi vista na Lei Chachi, baseada no contato freqüente com estrangeiros evangélicos, foi a aceitação de um casal americano como esposa de um jovem Chachi, parte de uma família com grande reputação por manter intactas as normas tradicionais, tendo entre seus membros Chaitalas e Uñis local. De acordo com o testemunho da mãe deste homem,

> Eu mesma enfrentei toda a assembléia da comunidade quando foi necessário. Eu mesmo sofri em minha carne, em mim mesma a tristeza que é experimentada quando alguém é dado a um homem que não se quer. Eu queria o melhor para o meu filho e se ele já se apaixonou pela menina, eu falei para casar com ela. A discussão foi difícil. Foram longas reuniões porque na família do meu marido e na minha há chaitala, há miruku, há uñi. Então tudo o que tinha que ser visto. Mas quando eu tive que falar, todo mundo ficou surpreso porque finalmente eu sou a mãe e se como mãe eu não possuía a vida do meu filho, eu não iria permitir que os outros tomassem posse de sua vida e envie o que era melhor para ele. Então, no final, eles permitiram que ele se casasse com a gringuita. [...] não, não na Casa Cerimonial. Ele se casou com as leis do Estado e, claro, ele não tem direito à terra comunal, mas como mãe eu posso herdar dele e de meus netos o que posso comprar. Mas desde que meu filho já se casou com uma mulher de outra mentalidade, que também tem muito dinheiro, isso já mudou. Por anos meu filho vive com sua esposa nos Estados Unidos. Ele ensina seus filhos cha'palaachi porque sua esposa gosta dele, ele respeita esse costume. Mas vir morar aqui, não mais, isso não aconteceu [...] muita coisa aconteceu e isso não vai mais acontecer (Alba T., 58 años, entrevista 08.11.2014).

Os casos de casamentos interétnicos aceitos no mundo Chachi ainda são escassos e mantêm a mesma linha interpretativa de sua Lei, ou seja, sustentar o patriarcado Chachi através do qual o território é qualificado como parte do *self* dos Chachi. Desta forma, apesar das exceções existentes, a regra é mantida e muda muito lentamente, evidenciando que as inovações em relação à saúde, educação e alternativas de trabalho como resultado dos diferentes cursos formativos orquestrados desde a pastoral evangélica, conseguiram promover novas características e habilidades entre as novas gerações de líderes, mas eles não conseguiram suplantar a Lei do mundo Chachi como um dos principais conteúdos do *perfil* das novas lideranças Chachi.

No entanto, esta característica de fortaleza étnica, vinculada como vimos ao estabelecimento do *self* individual e comunitário, bem como à aspectos económicos e territoriais, os novos repertórios da política, estabelecidos tanto como uma narrativa de si mesmo assim como um exercício pragmático de poder, vem estabelecendo uma reconteudização, o que tem permitido, por sua vez, estabelecer uma reavaliação das

novas gerações e de algumas líderes mulheres como protagonistas da política Chachi, no nível local (Pacheco de Oliveira, Filho, 2015: 142 e ss):

> [...] para ser um bom líder, um bom dirigente, você tem que ter o perfil. Em outras palavras, você deve primeiro cumprir a Lei Chachi. Não ser casado com pessoas de outra raça; para saber como resolver os problemas da comunidade, tudo que já [...] antes de meu pai morra, as pessoas me procuraram para resolver problemas culturais que eles chamam; dê conselhos, corrija problemas; mas agora quem cuida de tudo isso nas reuniões, nas assembléias que fazemos para aplicar nossa justiça é o Presidente da Comunidade. Claro que sempre pode haver o Uñi da Comunidade e os Chaitalas. Todos eles são agora parte do que chamamos de área cultural. Eu tenho sido uma líder da minha comunidade, não apenas na área cultural. Ocupei cargos no conselho e fui presidente da Comunidade; Vice-presidente; Secretária Fui eleita para todos os cargos e sempre faço parte da área relacionada às mulheres. É por isso que posso dizer-lhe Jeanneth que sei que nem todos os líderes podem ter as posições que eles têm, porque não importa o quão qualificados eles sejam, o perfil é seguir a Lei Chachi. É por isso que para qualquer cargo você procura primeiro o perfil (Antonia T., entrevista 23.09.2014).

Ao longo de minha pesquisa, tive a oportunidade de conversar com vários líderes sobre o chamado perfil Chachi, observando que a categoria é usada para avaliar criticamente as escolhas de peso moral feitas por um aspirante a liderança, no contexto de sua história de vida. Como uma palavra, o termo "perfil" foi recebido do vocabulário das várias ONGs que visitaram a área profusamente desde a década de 1970 - principalmente Indio Hilfe e Care Subir -, e que eles usaram em relação ao Curriculum Vitae ou Currículo, necessário para que as pessoas sejam admitidas nas várias opções de trabalho que essas organizações criaram momentaneamente durante o tempo dos projetos que desenvolveram.

Desta forma, ao manter contato com um documento que sintetizasse a experiência de trabalho de uma pessoa, os Chachi recriaram a possibilidade de contar suas próprias histórias em uma chave política, a única maneira de entender o "perfil" de alguém, já que como temos visto, os líderes configuram suas habilidades com base em sua realização pessoal como indivíduos e como membros exemplares da comunidade, entendendo como "exemplar", ao adepto rigoroso dos princípios da Lei Chachi.

Quando ressignificam o "perfil" laboral para transformá-lo numa categoria crítica, os Chachi incorporaram, de um lado, os interesses de seu próprio mundo ligados aos arquétipos coletivos e à consciência de sua autoformação, enquanto, de outro, aproveitam as oportunidades que lhes oferece o contato com a Igreja Evangélica, primeiro e as ONG's, posteriormente, para criar novos espaços, permitindo que as lideranças mais afetadas pela fechada dinâmica da Lei Chachi, definam canais para o surgimento de seus propósitos e o reconhecimento de suas interpretações do mundo mundo, além do substancialismo eticamente situado como Chachi.

Foi assim que, durante os diferentes períodos de minha permanência no campo, pude testemunhar os esforços das mulheres e das novas gerações para promover mudanças em vários níveis políticos, através da projeção dessa segurança pessoal tão arduamente alcançada no contexto da Lei Chachi, para aprender todas as técnicas, conhecimentos e configurações de redes e relacionamentos que o mundo não-Chachi poderia fornecer. A aquisição dessas novas habilidades tem significado para os Centros Chachi a incorporação de mudanças e o contato com diversas modalidades socioeconômicas que questionam seu modo de existência e os parâmetros de suas gramáticas morais. A compreensão do "perfil" Chachi, a partir dos parâmetros analíticos do mesmo grupo, permitiu-me aceder de forma mais adequada ao conteúdo das críticas, tensões e ambigüidades provocadas pela ampliação das dinâmicas políticas, interesses e poderes em jogo.

As pessoas que possuem o "perfil" Chachi, são atualmente aquelas consideradas exemplares, mesmo além de sua juventude, gênero ou atribuição a este ou àquele partido político. Dessas, as comunidades que eles representam, esperam que tenham a capacidade de traduzir suas necessidades, expectativas, sonhos e esperanças para a língua dos hispânicos, já que o outro componente principal do perfil é ter adquirido habilidades na língua espanhola, ter viajado para Esmeraldas, Guayaquil e Quito e ser bem sucedidos no campo da educação formal, característica esta última, apreciada e reconhecida até mesmo no nível interétnico.

> [...] devo admitir que os irmãos Chachi estão muito mais bem preparados do que muitos de nós. Eles têm mais disciplina, são mais calmos. Como líderes, temos uma dívida com a nossa educação. Não é que nós, Negros, não gostemos de estudar. Sim, nós gostamos Mas os irmãos Chachi fazem mais e você vê que isso tem um impacto sobre os líderes. Não vejo como eles ganharam tantas e tantas eleições. Para Presidentes do conselho; para Conselheiros, para Conselheiros, tudo o que eles ganharam. E não é que não haja Negros com boas idéias, mas temos uma queda na preparação. Isso deve ser reconhecido (Julio A., líder Negro, 47 anos, 30.03.2015).

Como veremos em seções posteriores, a aquisição de educação formal entre os Chachi é um objetivo neurálgico em suas lutas políticas, buscando fortalecer um futuro melhor para crianças e jovens. No entanto, uma vez que as pessoas entre os 30 e os 50 anos já não podem integrar-se plenamente no sistema de ensino formal, o acesso a todos os tipos de formação é bem-vindo. Durante o tempo do meu trabalho de campo, pude ver que os Chachi sabiam que o conhecimento aumentava o peso de seu perfil político na frente da comunidade. Apesar da escassez de dinheiro que circula no Cayapas, pessoas interessadas na vida política ativa, fazem constantes viagens ao longo do ano para treinar em diversos temas, tais como: saúde, educação, cultivo e manejo do cacau,

Direitos Humanos, Direitos das mulheres, economia, configurando assim uma simbiose entre a maioria das organizações governamentais e não-governamentais, cujos projetos

Quadro Nro. 4

Fonte: Notas de campo 2015-2016

Cursos de trenamento oferecidos ás pessoas da comunidade intercultural de Zapallo Grande no Rio Cayapas							
Instituição que ofereçeu o curso	**Sexo**	**Persona**	**Grupo**	**Tema do curso**	**Lugar donde se ofereçeu o curso**	**Duração em días**	**Ano de fim do curso**
Projeto SUBIR, CARE	Homem	Eliceo Medina	Negra/o	Direito	Quito	5	2002
Ministério do Meio Ambiente				Conservação	Esmeraldas	20	2004
Ministério da Saúde Pública	Homem	Wilton Corozo	Negra/o	Saúde	Borbón	5	2011
CECOMET, Vicariato				Saúde	Borbón	15	2009
MUNICIPIO ELOY ALFARO				Cultivo de Cacau	Zapallo	5	2011
EMBAJADA DE ISRAEL	Homem	Raúl Añapa	Negra/o	Educação	Quito	30	2009
U. AMANBAI WASHI				Educação sexual	Quito	60	2009
CIT.CPF.UCR	Homem	Jirdo Añapa San Nicolás	Chachi	ELAS	Esmeraldas	40	2011
Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura e Pesca MAGAP				Cultivo de Cacau	Zapallo	30	2011
Ministério da Educação	Mulher	Sara Añapa Martínez	Chachi	Educação	Esmeraldas	5	2011
CARE USAID	Mulher	Antonia Tapuyo	Chachi	Liderazgo	San Lorenzo	8 meses	2004
CEDEAL				Género	Borbón	8 meses	2007

Elaborado por: autora
Fonte: Notas de campo 2015-2016

de treinamento moldam a sobrevivência de seus próprios empregos e as necessidades dos líderes locais, ávidos por melhorar sua formação e por meio dela, suas possibilidades de acesso a alguma posição organizacional, seja pública ou dentro do FECCHE.

Pode-se dizer que através da criação do perfil Chachi, eles conseguiram estruturar um caminho hermenêutico que resgata seu alto senso de valor para a construção do *self* Chachi, enquanto tenta dar uma resposta aos seus problemas contemporâneos, através de da ressignificação e criação de novos conteúdos sobre a natureza exemplar e o que se espera de um representante legítimo do mundo Chachi.

Essa preocupação com as mudanças produzidas por abordagens econômicas extrativistas e interesses políticos fora de seus próprios horizontes, não é única dos Chachi. Para os Negros do território compartilhado com esse grupo, as preocupações

semelhantes têm resoluções diferentes, mostrando assim a flexibilidade das criações culturais em torno das disputas morais vinculadas aos sujeitos da política.

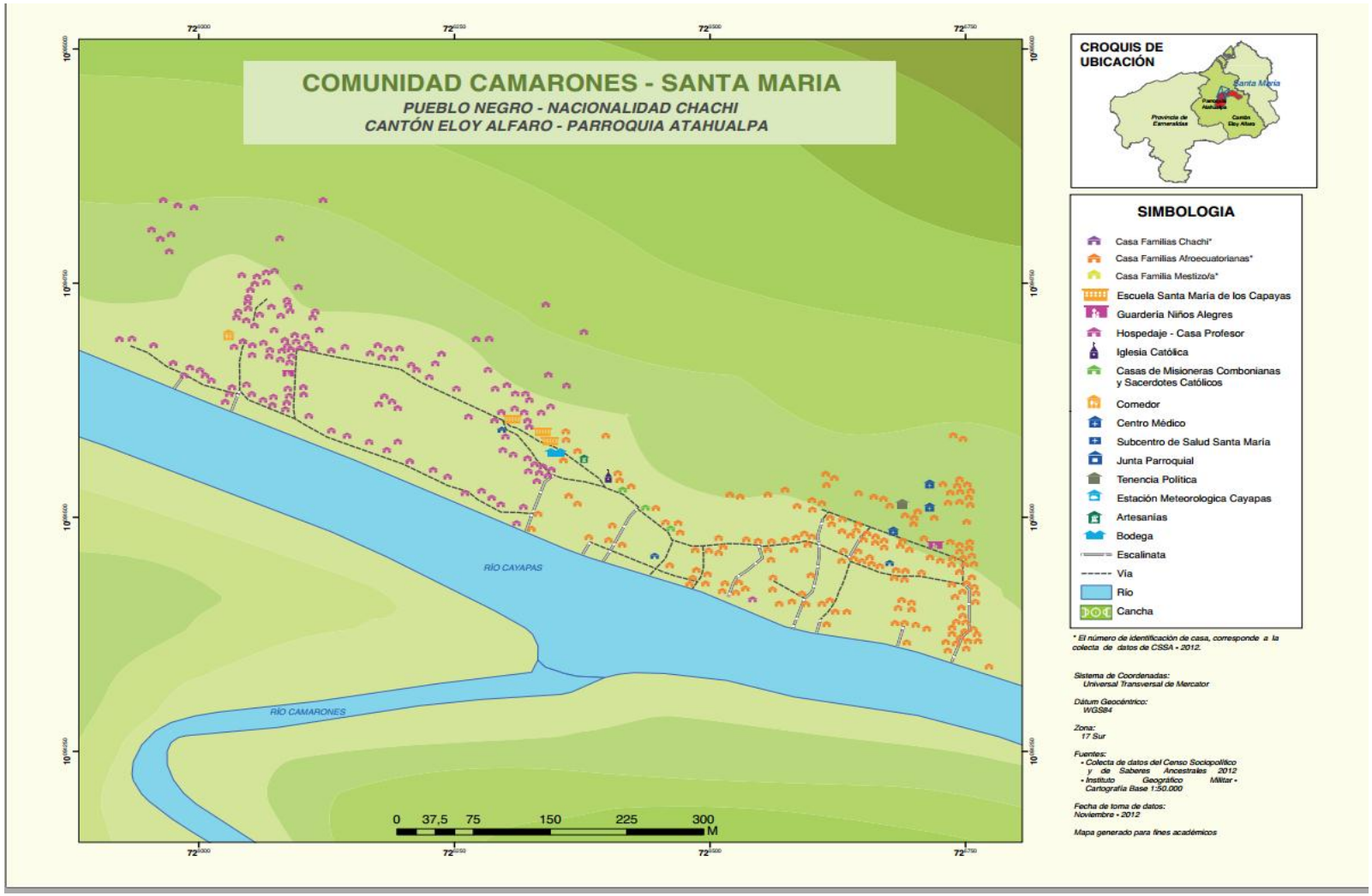
A liderança afro-equatoriana do Cayapas: sentidos e transformações

> Eu não nasci aqui, mas ainda em uma comunidade menor, em Herradura. Desde criança eu já estava inquieta. Eu não queria ficar em um lugar tão pequeno. Eu me senti isolada, como se estivesse com falta de ar, como se estivesse sentindo falta de tudo. Eu também queria aprender a ler, a escrever, queria ser alguém na vida. É por isso que me mudei para a comunidade de Santa Maria, onde os Padres Combonianos já tinham estabelecido a paróquia. Ali me preparei para ser catequista e ali aprofundou minha fé. Não era apenas porque eu queria alguma coisa ou que eu tinha algum interesse, como dizem as fofoqueiras, as invejosas línguas lá fora. Porque devo dizer que eles me invejaram muito. Eles tentaram ferir a mim e minha família muito mal. Mas sempre tentei fazer a coisa certa, fazer o que é certo. Trabalhei durante anos como catequista, preparando as crianças, preparando os jovens e, graças ao meu trabalho e à minha dedicação, pude ter muitos contatos com o Bispo de Esmeraldas. Eu me tornei muito querida, muito atenciosa. Então aqui em Santa María eu pedi um pedaço de terra para morar e eles me deram este em que você ve construiu esta casa. Esta casa já tem 30 anos de construção. É guayacán, você sabe, aquela madeira que nunca se desgasta. Toda a casa é guayacán. Aqui construí esta hospedaria e por muito tempo tive uma boa clientela. Recebi pessoas que vieram de projetos, estudantes, muitos estrangeiros que também vieram para o turismo. Mas esses tempos se foram, eles acabaram. Pela inveja das mesmas pessoas aqui. É por isso que não vou à Igreja agora. Vou agora aos pastores das Testemunhas de Jeová. Lá estou me encontrando com toda a minha família. Depois de tantos anos servindo a todos como catequista, como guia, como líder, percebi que isso não ajudara. Também agora eu entendo que não é o que eles me disseram na Igreja Católica, que eu vou me condenar por mudar minha religião. Deus é o Deus de todos, de todas as religiões e agora estou estudando sua palavra que é o que me sustenta, ouviu? (Pastora M., líder Negra, 73 anos, historia de vida, 15.01.2015).

Conheci Pastora em 2012, na Comunidade de Santa María, caracterizada por manter uma dicotomia fechada entre os Chachi e o povo Negro, manifestada na linguagem cotidiana e geográfica da comunidade, dividida entre o bairro Chachi e o Bairro Negro; ou entre Santa María dos Chachi e Santa María dos Negros. Tal como a maioria dos líderes Negros da sua geração, a sua formação foi profundamente influenciada pela Igreja Católica e pelo trabalho dos missionários combonianos, cujo carisma os leva a trabalhar em diferentes áreas do mundo, principalmente com descendentes de africanos e de baixos recursos económicos[112].

[112] No Equador, a presença da missão comboniana representou um ponto de viragem na pastoral católica na província de Esmeraldas, historicamente associada à sua população afrodescendente. É por isso que o Bispado desta província, bem como a formação de sacerdotes, catequistas e líderes comunitários, estão sob a responsabilidade desta comunidade religiosa há mais de cinquenta anos. Antes de sua chegada, a Igreja Católica Diocesana também exerceu o seu trabalho, a partir de uma perspectiva mais focada sobre as regras eclesiásticas, incapaz de se espalhar para áreas remotas de rios e selva, seja por falta de recursos ou treinamento sobre as características climáticas e humanas desses lugares. A incorporação dos missionários combonianos permitiu a rápida expansão do catolicismo entre os Negros e os grupos indígenas das regiões fluviais do norte de Esmeraldas.

Mapa Nro. 5: Comunidade Intercultural Negra e Chachi de Santa María



> Aqui em Santa Maria vivemos atualmente três irmãs missionárias combonianas e dois sacerdotes da diocese de Esmeraldas. Como você pode ver, temos a casa dos missionários e dos sacerdotes separadamente. Eu sou delegada desta paróquia, a paróquia eclesiástica de Santa María desde 2010 e eu sou mexicana. Durante o exercício da minha missão já fui designada para a África, Peru e agora para o Equador, sempre servindo nas áreas mais pobres desde que a nossa missão, deixada pelo nosso fundador Daniel Comboni, é a de servir os mais pobres dos pobres. Nossa missão se concentra em pessoas de descendência africana em todos os países, uma vez que é observável que esta população vive em condições de extrema pobreza nos vários lugares de sua colonização. Estamos conscientes de que esta pobreza é uma herança da escravatura, uma instituição que Daniel Comboni rejeitou e na qual ele partiu para lutar a partir do carisma do amor de Cristo, estabelecendo que a libertação espiritual e a força do espírito são a base para o libertação da condição de escravos vivida pelos afrodescendentes que ele conhecia, visitava e servia. Com esse mesmo slogan, trabalhamos e exercitamos o nosso cuidado pastoral em todos os lugares do mundo aos quais somos designados (Irmã Comboniana, 32 anos, entrevista 12.08.2014).

A influência da missão comboniana na formação dos líderes comunitários da geração da Pastora está entrelaçada em todas as suas decisões e nas principais etapas das suas trajectórias políticas. É por isso que, quando a visitei em 2015, minha surpresa em relação à mudança de religião foi enorme. Principalmente porque ele não havia escolhido fazer parte do grupo evangélico que também tem influência em Santa María, mas sim às Testemunhas de Jeová, que mal haviam chegado à área de Cayapas em meados de 2014.

Quando cheguei em sua casa, notei as mudanças imediatamente. O tradicional altar dos santos protetores de todas as casas das famílias Negras, assim como a diversidade de imagens de Jesus e Maria, haviam desaparecido. Das figuras exaltadas de São Miguel Arcanjo, do Anjo da Anunciação e do Anjo da Guarda, nem sobraram os cálulas. O presépio - que neste ponto do ano Pastora costumava armar com todos os tipos de figuras, lagoas caprichosas, guirlandas, folhas da montanha e frutas do jardim – fazia sentir sua ausência naquela casa que literalmente ficou desangelada. Não um chigualito para o Menino Jesus que estava prestes a nascer; não uma Ave Maria cantada a capela; não mais uma oração sacudindo a madeira da casa guayacana. Nada. O que aconteceu? Então a líder me fala a história de sua vida. Uma narração que saiu em surtos e que me fez viajar através de todas as emoções, cenários e experiências das construções da política, moralidades e economias.

> Fui presidente da Comuna Rio Santiago Cayapas nos anos oitenta. Eu sempre fui uma mulher muito firme e uma boa mulher. É por isso que meu marido não era ciumento. Porque você conhece minha rainha que para estar em questões de liderança é preciso se mover. E passei dias e dias em Borbón, em Esmeraldas, em Quito, fazendo papelada para o meu povo. Sempre me pediram para ser líder não só porque tenho a flexibilidade de falar e a vontade de fazer coisas para as pessoas, mas porque me conhecem desde que fui catequista. Treinei bem e quando era jovem frequentei todos os cursos, encontros e congressos de catequese. Eu andei com os sacerdotes, com as irmãs, fazendo o trabalho para o meu povo, mas ao mesmo tempo sem nunca negligenciar meus filhos. Me importava que eles tivessem uma educação que eu também os encorajasse em meus netos. E é por isso que eu tenho uma filha que graças a Deus é professora, que você conhece ela e meu outro

> filho que anda com você na canoa, que também me ajuda aqui na padaria e em alguma pequena terra que temos dentro e que você pode conhecer se quiser. Bem, eu disse que eu me tornei uma líder reconhecida para a catequese, por ser um catequista e que desde a minha juventude eu sempre estava contribuindo. Eu era muito forte. Capaz de cuidar de meus filhos, ajudar meu marido nos respaldos e estar de pé e voltando em minhas andanças [ela ri] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v, 15.01.2015).

Fotografía Nro. 24: a líder afroequatoriana Pastora Jaramillo

No norte de Esmeraldas, a força das mulheres líderes é lendária. Uma daquelas lendas vivas é a Pastora. Conhecê-la e morar em sua casa foi uma experiência investigativa e de vida que eu valorizo profundamente. No contexto da economia etnicamente situada do povo Negro, as mulheres são responsáveis pelo cultivo dos *colinos* e das terras de respaldo, bem como dos *canteros* de cana de açúcar. Mas ao contrário das mulheres Chachi, elas não fazem isso sozinhas. Conscientes da dureza deste trabalho, elas são sempre acompanhados por seus parceiros e, se não estão lá ou não o têm, estsão os irmãos, os filhos maiores ou os primos. Uma mulher Negra no Cayapas é o centro de uma rede de interesses plurais que se movem em torno do senso de justiça e na comensalidade. Não são apenas os laços de parentesco que são fortalecidos, mas a consciência em torno do trabalho, cujo significado mais importante é a dignificação. Assim, a dignidade como arquétipo coletivo de profundo respeito é valorizada principalmente na imagem

que a família tem de suas avós e mães. É a partir daqui também que as brigas ou desentendimentos entre elas é um fator temido na comunidade.

O *bochinche* é, portanto, um dos problemas que mais frequentemente se resolve dentro das configurações da comunidade, estabelecendo nestes mecanismos de resolução que a tranquilidade da comunidade é um valor que todos apreciam. Ficar longe das fofocas e dos bochinches é uma das características mais valorizadas em uma mulher líder, que deve participar das assembleias como conselheira que pode providenciar resoluções (Chávez, Gina & Garcia, Fernando, 2004: 199 -224).

> Olhe Juanita, apesar da inveja que as pessoas me tiveram, sempre estive disposta a oferecer meu conselho quando me pedissem. Não vou negar que às vezes falei alto e que nem todos gostaram do que eu disse, mas mesmo que digam o que dizem sobre mim, ninguém vai lhe dizer que nunca estive bochinjeando lá fora. Pelo contrário, fiz parte das reuniões para resolver os problemas, não para provocá-los. Mas a vida é assim, Juanita, e quando você começa a entrar nesse mundo da política, começa a entender os problemas e aprendi cedo que política significa inimigos. Quem quer fazer política tem que entender que vai ter inimigos. Seja que pense bem, ou que diga mal, seja o que for, acontece que na política o inimigo é a sua sombra. E com o inimigo vem a vingança [...] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v, 15.01.2015)

O "*falar alto*" é para o povo do Norte de Esmeraldas, um traço de vitalidade moral semelhante ao "*reto andar*". Aquele que fala em voz alta diz a verdade. Não tem nada a esconder, ao contrário da fofoqueiro ou do bochinchero, que, a partir de canais de informação considerados fraudulentos, é capaz de manipular, distorcer e brincar com a vontade das pessoas (De Oliveira, Pedro, 2014: 268). As diferentes nuances do bochinche podem variar desde os temas mais leves, referidos às disputas de amor entre jovens, até situações bastante constrangedoras em que os segredos familiares ou altas quantidades de dinheiro por dívidas entram em jogo. Essa maneira de entender o bochinche, como uma maneira de falar em voz alta, mas escandalosamente e com a vontade de afetar alguém a partir de mentiras e fofocas, estabelece peculiaridades na maneira como uma líder política, como Pastora, compreendeu e viviu aquele mundo que ela conota como a sombra, a inveja, o inimigo que apareceu como parte de suas experiências na política.

Pastora, como outros e outras líderes Afro, manifesta grande eloquência em suas conversas e é lembrada por suas intervenções fortes e claras e com um conteúdo místico, já que ela costumava iniciar a tomada da palavra invocando a sabedoria divina de Cristo ou fazendo uma oração silenciosa antes de falar, tanto para confiar suas declarações como para controlar os nervos que toda intervenção pública geralmente traz. Esta maneira de colocar seu pensamento e fazer-se entender atraiu rancores e a acusação de hipocrisia. O fato de perceber as arenas da

política como o lugar onde o cuidado com os interesses de muitos é negociado em troca de seus próprios interesses e prosperidade, levou Pastora a experimentar que suas palavras e intervenções também poderiam se constituir em consequências políticas. As pessoas perceberam a influência de Pastora através de seus discursos como poderosas ações políticas em si (Weber, Max, 1982: 23).

O poder reconhecido da palavra da líder causou temor ao redor das motivações reais de suas ações, principalmente porque sua proximidade com os catequistas a colocou como uma das figuras protegidas pelo Bispado de Esmeraldas, que via nela uma esperança de probidade diante dos interesses políticos partidários, geralmente aliados com propostas econômicas extrativistas, cujos objetivos na época de maior auge do trabalho político de Pastora, estiveram focados na riqueza das árvores da floresta primária do noroeste de Esmeraldas. Foi assim que, nos anos 80, quando ela era presidente da Comuna Rio Santiago Cayapas, uma das mais poderosas companhías madeireiras da época, começou a exploração de espécies nobres, usando um documento em que a assinatura de Pastora havia sido falsificada.

> Juanita aconteceu que, quando chegaram com aquele papel, não consegui acreditar até que ponto esses senhores conseguiam chegar. Eles eram como gangsters. Olha, Juanita, vou contar a história do que realmente aconteceu. Essas pessoas precisavam da permissão da Comuna para entrar para derrubar as árvores. Mas essa não é a terra de ninguém e claro, como negociar com os Chachi foi mais difícil porque eles têm uma Federação forte e entrar em suas terras não é mais assim, então eles começaram a procurar por nós, os Negros, para nos adoçar o ouvido com ofertas de prata. Que eles iam dar muito dinheiro. Eu sabia que, mais cedo ou mais tarde, meu pessoal cairia, mas o que eu não sabia era que eles cairiam tão baixo. Então Juanita me convidou para Quito, sob o pretexto de uma reunião onde toda a diretoria da Comuna estaria e eu, como Presidente, tinha que comparecer. Quem foi meu vice-presidente na época me ligou então eu não desconfiei. Saí para Borbón e depois para Quito, confiante de que seria um encontro sério. Quando cheguei de ônibus, fui recebida no terminal por uma pessoa que conhecia que trabalhava para esse madeireiro chamado Naranjo e eu olhei para ele. Já percebi que algo não estava certo. Este homem me cumprimentou e disse que a reunião seria à tarde e que minha estadia e meu alojamento estavam prontos. Depois fomos comer alguma coisa e depois aproveitei para comprar um joguinho de lençóis e um creme PONDS. Clarito lembro que gastei cerca de quinze sucres que tinha e fiquei assim com as justas para voltar a Esmeraldas. A manhã passou e à tarde encontrei este homem novamente e ele me levou a um escritório onde estava o Sr. Naranjo e vários líderes das comunidades que pertencem à Comuna.
>
> - Olhe Pastora - eles disseram - nós já conversamos sobre o que é melhor para a comunidade e você sabe que na área que a gente passa fome e agora nós temos a oportunidade de fazer algum progresso. Aqui o senhor é o representante máximo da madeireira e já nos fez uma oferta importante. Nós só precisamos da sua assinatura.
>
> Eu fiquei congelada e rezei para mim mesma. Eu implorei a Deus para me dar sua força e sua sabedoria. Eu estava trancada, cercada apenas por homens. Pessoas em quem eu confiava e que queriam forçar-me a dar uma assinatura. Então eu falei. E eu lhes disse que as necessidades das comunidades não seriam resolvidas cortando as árvores. Que então já sabíamos das terríveis consequências de acabar com a nossa terra de respaldo e cultivo e que não íamos desistir. Que eu era o representante de toda a Comuna e que não poderia ser legítimo que apenas um grupo de líderes tomasse a verdade em suas mãos. Que eu não queria seu dinheiro e que o que eles estavam fazendo era corrupção. Fiquei quieta e continuei orando para mim mesma. E eu não assinei e não

> assinei. E eles me deixaram sozinha lá trancada naquele escritório e todos eles saíram por um longo tempo. Eu ouvi de longe que eles estavam desesperados porque eu assine e eles não sabiam como me convencer. Finalmente, eles me deixaram em paz, trancados e vi através da janela como era feito à noite. E eu estava tremendo de frio e medo. Mas eu tinha que ser forte. Eu não sabia naquele momento se deveria gritar ou o que fazer. E eu não assinei. Eu não me importava com nada que viesse depois. Eles poderiam me matar se quisessem. Mas eu não assinei. Eu não assinei esse papel [...] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v, 15.01.2015)

Uma exibição de tais repertórios intimidadores não é difícil de imaginar se levarmos em conta que desde o 5 de outubro de 1966, a Lei de Concessões Florestais abriu caminho para que empresas madeireiras como a Plywood Ecuatoriana SA, Guayaquil Plywood, Industria Maderera Robalino, a indústria florestal do Cayapas, EDIMCA, FORESA, Chapas e Maderas SA, CREART, CODESA, equatoriana Lumbre e TADESA, possam explorar as espécies madeireiras da floresta primária do Norte de Esmeraldas (Minda, Pablo, 2013).

Na época em que se sitúa a história de Pastora - ou seja na década de 1980 - as leis permissivas com o extrativismo permitiram que o desmatamento da floresta triplicasse e passasse de 56.662 hectares cortados em 1983 para 152.227 hectares destruídos para 1993. Naquela década, o desmatamento avançou para o curso superior dos rios Onzole, Cayapas e Santiago, ou seja, em direção às terras que faziam ancestralmente parte da Comuna do Rio Santiago-Cayapas, a área cobiçada pelas empresas madereiras.

Este aumento brutal no corte de árvores não veio das mãos de repertórios limpos e transparentes. Embora seja verdade que havia leis estaduais favoráveis à extração, elas não podiam apagar a realidade de que esses territórios não eram baldios, como se pretendia. Os habitantes ancestrais da Comuna e das Comunidades não estavam apenas enraizados, mas também organizados. No entanto, os caminhos das organizações afro-equatorianas foram constituídos ao longo de etapas históricas que mostram um processo de expansão, decrescimento, resiliência e retorno ao auge (Antón Sánchez, Jhon, 2011).

Durante as décadas de 1980 e 1990, as organizações afro-equatorianas e seus líderes enfrentaram o fato de fazerem parte de suas comunidades, enquanto, ao mesmo tempo, eram pessoas com responsabilidades políticas que os transbordavam. Para muitos comuneros, as ofertas feitas pelas madeireiras representavam renda em dinheiro, um elemento circulante que desde a década de 1970 se tornara cada vez mais necessário no contexto das economias etnicamente situadas das comunidades afrodescendentes.

Pouco a pouco, a vida na agricultura, no colino, na montanha e no cantero, expressou uma realidade econômica em que um elemento visível e produto do trabalho poderia ser trocado

por outro elemento de magnitude e utilidade similar. Essa possibilidade de reciprocidade que, ao longo das gerações, proporcionou a essas comunidades um sentido de ser e auto-estima, cada vez mais questionada, diante da gramática do dinheiro e do universo de possibilidades que a sua possessão abre. A ideia de que o dinheiro pode ser transformado em tudo o que se imagina, assim como as novas dimensões que esse mesmo imaginário assume, enfatiza a escala dos valores daqueles que não são apenas camponeses com anseios de progresso, mas pessoas ligadas à política comunitária e a responsabilidade que isso incorpora (Simmel, Georg, 2013: 137).

Diante de um repertório francamente violento de negociação, Pastora adota a posição corajosa de não deslegitimar seus motivos, ativando o poder de sua vontade e o peso de sua representatividade. Não assinar o documento que a colocou na frente em tais circunstâncias, configurou um ato de heroísmo, toda vez que o contexto de sequestro em que a mantiveram, tinha a firme intenção de pressioná-lo até romper sua vontade. As dinâmicas de poder e imposição desta empresa madeireira são semelhantes às do crime organizado, e um dos slogans é o de dobrar as vontades, em detrimento da autoavaliação baseada na consciência de fazer o que é certo. Pastora coloca essa auto-avaliação em favor dos interesses mais amplos da Comuna. No entanto, suas ações, finalmente, não têm sucesso e ela sofre um revés político e pessoal, através de uma vingança orquestrada para manchar sua probidade como líder e como mulher.

> [...] depois que eu me recusei a assinar e que essas pessoas não tinham mais nada para fazer, eu ouvi que eles saíram e que eles removeram a fechadura da porta daquele quarto que era como um escritório. Eu estava morta de fome. Eu não tinha comido nada durante a tarde inteira que eles me tinham naquele lugar. Abri a porta e desci as escadas porque o que lhe digo estava em um prédio no centro da cidade. Eu estava no terceiro andar. O elevador naquele momento não estava mais funcionando. Tudo era horrível Juanita, horrível. Quando saí à porta daquele prédio, havia aquele homem, aquele cara que me encontrou no terminal para me dizer que ele iria me levar para o alojamento e riu. Ele me disse para ficar quieta, que ele ia me dar para comprar minha passagem de ônibus para voltar no dia seguinte. Eu não estava feliz, mas lembre-se que eu tinha gastado meus quinze sucres nos lençóis e no creme, pensando que essas pessoas estavam falando sério. Então ele me levou andando alguns quarteirões adiante até o setor do terminal de ônibus em Cumandá e então entramos em uma das áreas residenciais que estavam lá. Um horrível residencial malcheiroso, que percebi imediatamente que não era um bom lugar. Era um lugar onde as prostitutas iam fazer suas coisas. Esse homem me levou para aquele lugar. Eu disse bem, eu vou ter uma noite ruim, mas já amanhã eu volto para a minha cidade, para minha casa, para prestar contas de todos esses abusos na minha comunidade e para colocá-los em seu lugar. Esse cara pediu apenas um quarto para os dois. Ele em uma cama e eu em outra. Eu nem mesmo mudei de roupa e praticamente não colei os olhos a noite toda. No dia seguinte, muito cedo eu fiz esse cara acordar e eu disse a ele, então, para me dar o meu subsídio de viagem para comprar o meu bilhete. Ele disse sim, isso imediatamente. O homem médio que limpou e me disse para esperar, por um tempo, que ele estava vindo. Esperei Juanita e o homem nunca apareceu. Eu estava desesperada, trancada naquele quarto imundo e fedorento, saí e na recepção me disseram que o homem tinha pagado e ido embora. Ele me deixou lá jogado fora. O que eu fiz? O dia todo me dediquei a ver quem me comprava o conjunto de lençóis e o creme PONDS para ter com o que comprar meu bilhete de retorno. Eu não me importava, só queria chegar a Esmeraldas e lá encontrar meu povo, meus

> parentes que podiam me emprestar para continuar a viagem a Santa Maria. Finalmente consegui vender minhas coisas e comprar meu bilhete para Esmeraldas, mas qual seria minha surpresa que ali mesmo no terminal estivessem me esperando com a Polícia. Não sei quando esses caras colocaram uma acusação de que eu estava em maus passos e que eu havia atacado ao empresário madereiro. Eles me levaram para a prisão imediatamente Juanita. Lá eles me trancaram e eu não tinha ninguém para contar, para dizer qualquer coisa. Bem, enquanto isso acontecia, lá na minha casa minha família já se preocupavam. Como lhe disse Juanita, meu marido nunca ficou com ciúmes. Ele sempre confiou em mim. Eu sempre fui uma mulher séria, uma crente. Eu nunca andei de bochinches e com Eliseo sempre nos demos bem. Então na casa eles já se preocuparam e o Eliseo foi procurar a minha pista, onde eu estava porque nunca tinha havido uma situação em que eu não pudesse enviar uma mensagem para ninguém, nada. Perguntando, ele conseguiu saber no terminal de ônibus o que tinha acontecido comigo. No terminal alguém me viu e eles disseram sim, que homens uniformizados levaram a Sra. Pastora. Naquele mesmo dia Eliseu me achou. Oh Juanita, acho que nunca fui tão feliz na minha vida ver meu marido! Ele me desafiou. Ele me disse que isso aconteceu comigo porque eu não tinha cuidado, porque estava me expondo na política. Então, como isso já era um problema com pessoas poderosas. Imagine uma mulher Negra de uma comunidade ribeirinha e aqueles cavalheiros tão poderosos que já compraram meu próprio povo. Então enviei meu marido com uma mensagem ao Bispo. Ay Juanita! Assim que descobriram, correram para me salvar. As pessoas do Bispado em pessoa. Como eles iam me abraçar. Que eu era catequista, mulher honrada. O próprio Bispo escreveu e assinou uma carta por sua própria mão e enviou um advogado para me tirar dalí imediatamente. Claro que o madeireiro é poderoso, mas o Bispo também Juanita. Lá éramos como uma gravata, digamos assim e eles não tinham escolha a não ser remover as mentiras que haviam posto e soltado. Três dias eu passei presa Juanita e sem contar os outros dois dias que eu tive em Quito enganada. Quando saí de Juanita não senti nem sonho nem fraqueza nem tristeza. Eu tinha uma fúri, uma raiva. Então, quando cheguei em Santa María e essas pessoas mostraram que eu havia assinado um documento com a permissão da Comuna, pouco faltoru para atirar neles. Eu nunca peguei uma arma na minha vida Juanita, mas naquele dia foi tanta a minha indignação que eu estava procurando a espingarda de Eliseo e se esse dia meu filho não fosse me impedido, eu matava eles Juanita. E eu me aproximei deles e tirei o papel da sua mão. Veja Juanita sei que na vida não tive toda a preparação que gostaria, mas não sou analfabeta e digo-lhe que até mesmo para falsificar a assinatura de uma pobre mulher não conseguiram. Tanto foi o canalha dos madeireiros, mas também dos comuneros que se deixaram comprar Juanita. Eles se deixaram comprar e você vê agora, montanhas e montanhas descascadas. Isso é o que eles deixaram. E desunião Juanita [...] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v, 15.01.2015)

Os processos de depredação extrativa no norte de Esmeraldas têm sido objeto de vários e profundos estudos aplicados na área desde a década de 1990, principalmente. Meu objetivo neste trabalho não é dar um relato detalhado desse fenômeno em si, mas sim destacar como o desmatamento foi ancorado, modificando compulsivamente o tecido social das comunidades do Norte de Esmeraldas, através de repertórios de violência e cooptação de vontades, semelhantes aos relatados na história de vida de Pastora.

Ao conversar com ela e com outras pessoas da região que viveram nessa época e ainda vivem o cerco à economia de mercado - ancorada na exploração da madeira e do ouro dos prazeres aurívoros da floresta do noroeste -, emerge à vista uma palavra, um símbolo que parece conter a chave para as mais diversas metamorfoses morais: o dinheiro. Do ponto de vista das pessoas das comunidades, a presença do dinheiro contribuiu para a mudança de mentalidades,

atitudes e decisões que tiveram um impacto visível na organização socioeconômica, familiar e territorial.

Como se pode ver na história de Pastora, a ligação entre dinheiro e poder provoca um repertório agonístico no qual se colocam os interesses dos grandes empresários, de um lado e por outro as expectativas do coletivo comunitário representado por um líder. No primeiro contexto, o dinheiro flui na forma de um símbolo impessoal, anônimo e carregado de potencial. Os comuneros que concordaram em "convencer" Pastora, usam argumentos gerais, como o "bem-estar da comunidade e do progresso", envolvendo nele projeções de modernidade capazes de atingir as mais variadas dimensões da vida. Eles falam sobre possíveis estradas, viagens, bens, serviços e oportunidades que de outra forma não viriam. Eles tentam direcionar suas ofertas para a qualidade de vida das pessoas e seu possível aprimoramento, combinando as grandes quantias de dinheiro que seriam necessárias para isso, com características qualitativas que de alguma forma mostram a sutil mutação que dá papel-moeda - uma entidade limitada em si - de capacidades ilimitadas (Simmel, Georg, em Waizbort Leopoldo, 2013: 142).

Diante disso, Pastora invoca o que ela chama de expectativas das comunidades que a elegeram para defender o território comunal, apoiando seus argumentos na narrativa socioeconômica de modos de produção etnicamente situados, isto é, no contexto da relação com a ancestralidade territorial, que promove a existência das populações afro-equatorianas na Selva. Para ela, o ponto nodal em torno do qual circulam as decisões políticas já está demarcado simbolicamente, e materialmente localizado no rio, no cantero e nas terras de respaldo. Não precisa desenvolver argumentos míticos ou lendários. Basta-lhe invocar que o uso de árvores pela comunidade não é predatório, enquanto o modelo proposto pelos empresários faz do dinheiro uma espécie de ser com o dom da onipresença: pode circular pelas veias do mesmo tecido devastando com as considerações morais que as comunidades esperam que sejam respeitadas, ao mesmo tempo em que se torna o novo ponto fixo em torno do qual tudo parece circular (Simmel, Georg, 1958: 128).

Essa característica do dinheiro - semelhante ao estado líquido da água - põe em tensão constante as narrativas ligadas ao cuidado do território e à preeminência do conhecimento comunitário, como caracteres substanciais e encarnados em todas as lideranças. Embora seja verdade no cenário descrito por Pastora, os líderes comunitários parecem agir em cumplicidade com um ato violento e intimidador, essas mesmas pessoas emergem como parte dos contextos

rituais e cotidianos. Embora, de fato, sua legitimidade seja questionada, ao mesmo tempo em que se vê nelas sujeitos que tentam surgir e se colocar em pé de igualdade com a modernidade. Para as novas gerações, a preservação da ancestralidade só faz sentido se estiver ligada a outras redes que lhes permitem o acesso à qualificação do seu território como fonte de emprego e dinheiro.

Com o tempo, jovens líderes também buscam no treinamento oferecido pelas ONGs, outros conteúdos para responder às suas preocupações, deixando de lado as histórias e a influência dos líderes das gerações passadas, cuja autoridade e poder, no entanto, continuam sendo pilares das decisões mais poderosas tomadas nas comunidades. No caso de Pastora, por exemplo, ela não apenas incorpora a história de um líder proeminente, mas seus irmãos, filhas, filhos e outros parentes participam de organizações ligadas à educação, organizações de base, conselhos paroquiais, diretivas dos pais, família, entre outros.

Para Pastora, assim como para os demais líderes de sua geração, a rede de poder, representatividade e legitimidade política dentro da comunidade é, ao mesmo tempo, a rede de parentesco ampliada, constituída a partir da matrifocalidade, ou seja, da avós que, atuando como centro de poder e cabeça das decisões, influenciam os rumos assumidos pelos parentes, na esperança de que possam ocupar posições de destaque, o que significa progresso pessoal e bem-estar econômico.

Nesse sentido, a família de Pastora é um caso de sucesso dentro da comunidade Afro de Santa María. Em um ambiente em que a média geral de renda é de US $ 50,00 (cinquenta dólares) por mês em toda a comunidade e onde a economia dentro dos povoados movimenta quantidades diárias que variam de menos de um dólar a um dólar e que, no contexto de transações maiores pode chegar a até cem dólares, no máximo, os ativos que a família de Pastora possui, localiza essa família como próspera. Estamos falando de uma casa de hospedagem, uma mercearia que também é uma padaria, duas canoas com seus motores de popa, um jardim para a casa, terra de quintal e uma fazenda localizada a cerca de 45 minutos a pé, que é compartilhada e trabalhada pelo filho mais velho da família, que além de ser empregado nos projetos educacionais promovidos pela Cooperação Alemã, ajuda seus pais no trabalho da agricultura.

Para Pastora, sua situação de prosperidade é percebida como resultado do trabalho duro. Alcançar criar seus cinco filhos, atingir um bom nível de participação nas atividades que proporcionam crescimento pessoal, forjar uma imagem e uma rede de contatos políticos e, ao mesmo tempo, não negligencir o trabalho da terra e a administração geral da vida moral e

econômica, evoca uma vida de trabalho duro. Pastora sabe disso e quando relata a extensa história de vida que acompanha essas tarefas, seu rosto se ilumina porque, para ela, o trabalho árduo tem sido a fonte de seus principais valores, sua saúde e sua dignidade. Ela também reconhece que durante toda a sua vida essa dedicação esteve fortemente ligado à sua participação ativa dentro da Igreja Católica. Por isso, sua decisão de mudar de religião é mostrada como o resultado de uma profunda ruptura que trouxe consigo uma imensa dor. Chegar a essa parte da história de Pastora não foi fácil. Foi assim que ela relatou sua decisão:

> Olhe minha rainha, eu por anos, eu não digo anos, mas toda a minha vida eu mantive essa fé firme, esse desejo. Você viu quando você me conheceu eu não perdi um dia para a Igreja, nem um domingo para a missa. E nunca fiz isso por obrigação, mas por fé. E eu falei que sempre tive boa chegada com o Bispo pelo meu trabalho, pela minha retidão. Mas acontece que, há um tempo atrás, eles começaram a se comportar mesquinhos comigo. E foi tudo porque o coroinha ou o padre que chamamos aqui não se dá bem comigo. E as invejas começaram. Olhe para a pequena terra onde eu tenho esta casa que você vê [referindo-se a sua casa e a casa de hospedagem anexada a ela] foi dada a mim há mais de trinta anos pelos sacerdotes com permissão da Diocese do mesmo Bispado. Eles me deram esta terra aqui para que eu pudesse construir minha casa porque eu era a principal catequista e porque meu trabalho era útil para a comunidade. A idéia de aproveitar o espaço aqui e fazer algumas peças para hospedagem foi das próprias freiras e por um longo tempo aqui eu tive qualquer número de pessoas. As pessoas vinham dos projetos de turismo, da CARE SUBIR, estudantes, catequistas, tudo vinha e eu sempre tinha essa casa cheia. Agora você a vê triste, você a vê vazia. Pouco ou quase ninguém vem já. Tudo isso aconteceu porque, há três ou quatro anos, antes de meu irmão E. seja o presidente da paroquia, pedi aos pais aqui que me dessem um pequeno terreno, um pequeno terreno para construir uma pequena casa para minha mãe. Minha filhinha, acontece que minha mãe já é velha, ela tem mais de oitenta anos, quase noventa anos, e a terra onde ela tem sua casa é um lugar de montanha e ela se cansa, fica cansada de ir e voltar de casa. Ela é mais velha, seus ossos estão doendo, tudo. Então eu pedi aquele espaço pequeno que é pequeno, bem planito com a idéia de montar a casa dela e que esteja mais perto de mim também, porque você vê Juanita, ainda estou forte mas comecei já com a diabetes. Eu me cuido com minhas ervas da montanha, como frutas, eu cuido de mim mesma. Mas também sou mais velha e não posso andar por aquela colina para cuidar da minha mãe. Bem, é assim que os problemas começaram. Primeiro eles me negaram a terra. Eles me disseram não. Que a Igreja já tinha me dado muito e que eles não podiam me dar o que eu pedia. Bem, eu deixei passar você sabe. Embora eu estivesse pedindo um pequeno lote de terra que eles preferissem ter deixado lá, mas bom, pedi mais e não insisti. Logo minha filha foi negada uma posição como professora na escola aqui que é Fiscomissional. Olha, Juanita, minha filha é professora normalista, ela é estudada, tudo. Mas foi negado o cargo por causa de fofocas aqui do coroinha do Padre. Fui falar com o Bispo para descobrir o que havia acontecido, por que minha filha teve essa posição negada, e o Bispo percebeu que havia fofocas envolvidas. Ditos de que por mim a Igreja havia feito o suficiente, que era hora de dar o passo aos outros e eu não sei mais o quê. Olha Juanita, nunca peguei nada de ninguém. Se falei em nome da minha filha é porque ela está preparada, é formada e porque aconteceu que os professores não ficam aqui. Ter uma professora que seja da comunidade é como uma garantia para as mesmas crianças que a professora irá durar em sua posição; isso os formará; mas que eles não estavam entendendo. E finalmente eles deram a posição para Dora, minha filha. Pouco depois de lhe darem o emprego, recebo uma ameaça. Eu recebo uma ameaça e primeiro eu encontro um pouco de merda, de lama, bem como manteiga em todas as tábuas da casa de hóspedes. Todito ... que fedia. Imagine aqui com o calor e a casa de madeira, o cheiro era insuportável. Mas não era mais aquela merda assim. Isso tinha ervas. Isso tinha o mal que aqueles feiticeiros fazem lá fora. Eu vi isso e tudo e na mesma semana eles estupraram uma irmã minha. Três tipos, três tipos horríveis que conheço bem quem são e que a comunidade sabe quem são. Os três abusaram de uma irmã mais nova que tem uma deficiência. Eles à estupraram. Eles quase

> mataram ela. Para me dar uma lição. Para que eu não me coloque em nada. Para que eu desapareça da vida pública. Tudo isso foi feito para mim e quando procurei apoio aqui na Igreja Católica, ninguém me apoiou. Eles negaram-me a ajuda depois de tantos anos de serviço, de uma vida inteira de esforços. Eu já percebi que eles não fariam nada porque aquele padre com seu coroinha lá vai todo o tempo para o Bispado. Eu já me cansei Juanita. Cansei-me. Então, um dia eu falei com toda a minha família e todos seguindo uma voz, abrimos as portas para as Testemunhas de Jeová e com eles ficamos por cerca de nove meses, será Juanita que não vamos mais aos católicos. Aprendi Juanita que quando você acredita em Deus, Deus está em toda parte, não apenas em uma religião. E prefiro ir às Testemunhas de Jeová com toda a minha família que continuar freqüentando as missas de uma comunidade que não fez nada e que prefere proteger os estupradores de uma mulher deficiente portadora de deficiência. Podem comungar, vão à Igreja, são bem vindos. E para mim eles só tiveram ingratidão, decepções e me enfeitiçaram na casa para que ninguém mais chegue aqui. Esse tem sido meu sofrimento Juanita. Mas eu não vou quebrar. Se eu pudesse ser útil lá, posso ser útil aqui. Onde quer que eu esteja, Deus proverá Juanita, ela não me deixará [...] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v , 15.01.2015).

Pastora não pode evitar que sua voz se quebre quando ela conta o que aconteceu com sua irmã; quando ele relata as decepções que sua filha sofreu. No Norte de Esmeraldas, a ascensão e queda de um líder como ela depende de quão longe estão suas visões e interesses. Desde 2010, quando a eleição democrática dos Conselhos Paroquiais está sendo implementada pela primeira vez, muitas coisas mudaram. Principalmente porque todos as instâncias locales - incluindo a Igreja Católica - foram influenciadas pela polarização de interesses econômicos, linguagens políticas e morais que supunham o advento do projeto ideológico chamado Socialismo do Século XXI, um de cujos pilares foi o apagamento de tudo o que estivesse relacionado com "o passado".

No contexto das atividades de Pastora, apesar do fato de que seu irmão ganhou a presidência da Junta Paroquial sob a bandeira do partido do governo, a história da lider mexiu com antigos desgostos, vinculados a suas ações contra a extração de madeira e mineração, atividades vistas com bons olhos desde os mais altos níveis governamentais. Que sua filha tivesse uma posição na escola e que ela mesma ainda tivesse influência nas decisões de sua família extensa, era algo que era percebido como perigoso, ativando diversos repertórios de punição, que foram desde a violência mais simbólica - encarnada nas dificuldades em lidar com os novos delegados eclesiásticos da Igreja Católica - até a violação de sua irmã, passando por ações ligadas à feitiçaria para causar desconforto econômico e espiritual.

A grande quantidade de tempo e energia que o planejamento e a implementação de todos esses atos exigem, em vez de buscar um senso de justiça, demonstram o enorme grau de perigosidad que Pastora alcançou aos olhos de seus inimigos pessoais e políticos. Como líder Negra do Norte de Esmeraldas, ela representa um poder que se estende a todas as rotas que influenciam a criação do que é valioso. A partir das redes parentais, Pastora sempre participou e aprofundou nas redes da comensalidade, ritualidade e cotidianidade, cenários principais onde os

valores do reto andar constituim os conteúdos do self individual e comunitario. Na sua qualidade de catequista e oradora de "fala forte", ela influenciou historicamente na formação de novos líderes e na configuração de diferentes linhas parentais. Como comadre do batismo de um grande número de crianças, bem como conselheira espiritual de várias famílias, o peso político de Pastora também contou como cabo eleitoral no contexto do sucesso político de seu irmão. Finalmente, como mulher próspera, em muitas ocasiões emprestou dinheiro a pessoas de diferentes comunidades, aceitando o risco de não ser pago ou as dores de cabeça implícitas nas ações de cobrança.

A dinâmica da política traz consigo decepções e inimigos. Isso foi claro para Pastora desde o início de sua carreira política. No entanto, o que diferenciou as ações realizadas contra ele desde 2010, foi a confluência de todos os aspectos possíveis mobilizados para a vingança, bem como a impunidade dos autores desses eventos. Desta forma, o estupro selvagem de sua irmã deficiente, consumada por três homens que ela conhece, tem o objetivo de restringir seu valor como mulher. Através da objetivação de um corpo vulnerável, transformado em um mensageiro do pior da violência, pretende-se deixar saber a liderança que mesmo abaixo de todo esse poder feminino, ainda há uma contrapartida alinhada com a sombra mais escura do patriarcado, operando para esmagar a força de caráter de quem é considerada uma inimiga política.

De maneira concatenada, o boato de que Pastora tinha sido beneficiada por muitos anos pela Igreja Católica fez com que sua prosperidade apareça como resultado de regalias, transfigurando os valores e práticas implícitas na reciprocidade, pelo exercício de práticas econômicas egoístas voltadas para o enriquecimento próprio. Ao inocular essa interpretação entre as novas missionárias que chegaram a Santa María, elas elaboraram suas próprias leituras, constatando que, embora os boatos fossem verdade, não se podia dizer que Pastora e sua família fossem pessoas "ricas" ou "milionárias", mas também cosnideraram que não podia continuar o caminho do "paternalismo com o qual a Igreja tem tratado várias famílias e especialmente a de Pastora" (Freiras Combonianas , nota de campo, 12.11.2014). A mudança das figuras de poder dentro da Igreja Católica local, corta os canais de influência de Pastora, sufocando suas chances de se opor às razões e boatos diante do Bispado, que cada vez mais se sente distante da antigo catequista, afastada pela habilidade com o qual as intrigas pessoais foram tecidas em torno de sua figura e interesses.

Por gerações, a influência de Pastora através de seu trabalho e serviço na Igreja Católica estava profundamente ancorada no tecido social das comunidades Negras do rio Cayapas e do Borbón inferior. Para ela, ver sua casa invadida por uma das técnicas de feitiçaria mais sombria - em que ervas fedorentas e excrementos de animais são usados - foi um choque que acabou afetando seriamente sua saúde e seu espírito. Após a conclusão do triângulo de vingança de seus inimigos políticos, as noções mais profundas de seu ser sobre a construção do valioso, foram questionadas. Diante desta complexa série de eventos dolorosos, a resposta de Pastora é esmagadora. Além de não se desviar moralmente apesar do infortúnio, ela leva toda a sua família a uma área simbólica e politicamente neutra: a Igreja das Testemunhas de Jeová. A rejeição para aqueles que administram os fios da Igreja Católica local era evidente, assim como a onda de medo inveterado de que essa mudança aumentasse. O sentimento geral era como o de alguém que sabe que um poder mais parecido com o das forças da natureza do que com uma mulher em si está prestes a ser desencadeado. Como se os inimigos de Pastora compreendessem que, em vez de mergulhar no desânimo, a liderança está simplesmente ganhando força. Rearmando suas rotas e estabelecendo uma nova rede de influências.

Eles não estão errados. Para Pastora, o abraço de uma nova religião não implica entrega absoluta a uma nova fé. Tão verdade é que, ante os argumentos do missionário que tenta fazer com que a nova adepta se livre de toda imagem e memória de seu passado católico, Pastora respondeu assim:

> Olha, Juanita, vou contar uma coisa. Venha [...] Olhe [com olhos luminosos Pastora me mostra uma coleção de imagens e pequenas estátuas dos anjos que não se penduram mais nas paredes e do Cristo da Glória. Tudo mantido com especial cuidado entre seus mais queridos livros e pertences] Eu guardo isso e quando a missionária percebeu e me disse que não podia guardar essas imagens, eu lhe contei a verdade. Quando mudei para as Testemunhas de Jeová, fiz isso porque queria entender outras coisas. Mas isso não significa que é preciso esquecer todas as coisas boas que também aprendi. Eu sempre fui atenciosa e solidária Juanita. E uma das coisas que sempre gostei de fazer é colaborar com a limpeza da Igreja e os lugares que são sagrados. Como você sabe, os Chachi têm essas Casas Cerimoniais que eles chamam, que também funcionam como Igrejas. Aqui em Punta de Venado, gosto de ir de vez em quando para ajudar a varrer e acomodar os santos. Não sei se você conhece minha rainha, mas lá os Chachi se reúnem duas vezes por ano na Páscoa e no Natal para celebrar seus casamentos e o resto do ano esses santos passam lá jogados fora, o que é uma vergonha. Eu vou de vez em quando para varrer. Eu tomo meu potro e vou para lá. Não está longe. E eu vou com minha vassoura e vou lá para limpar, para consertar um pouco. Olha, é por isso que Deus me vê com bons olhos. Um dia eu estava varrendo, varrendo, de repente o Senhor do Cayapas apareceu para mim. Você já ouviu falar? [Eu balanço minha cabeça] O Senhor do Cayapas é um Cristo, como o nosso Senhor Jesus, mas com a pele da cor dos Chachi. Então nem branco nem preto. Eu estava varrendo e de repente voltei para ver e Juanita aparece para mim. Eu contei isso ao missionário. Eu expliquei que esses são sinais que não podem ser ignorados. Que eu vi o Senhor do Cayapas e que eu entendo que nem os santos nem Jesus nem ninguém estão nas imagens. Mas eles podem aparecer para um do jeito que eles querem nos confortar e nos guiar. Eu vi o Senhor do Cayapas Juanita e para mim isso significa que a fé está além da religião. Que onde

> se faz bem, se manifesta, seja Chachi, seja Negro, seja o que for. Porque o Senhor do Cayapas veio até mim com sua pele Chachi para me mostrar que ele está em toda parte fazendo o bem. Eu fui varrer, consertar, servir, e lá ele se inclinou para me confortar. Desde que contei isso ao missionário, não me incomodou mais. Melhor me convidou para uma grande reunião que as Testemunhas de Jeová têm em Santo Domingo de los Tsáchilas. Lá vou eu em duas semanas Juanita. Porque eu quero aprender muito, como quando eu era catequista. Pode-se aprender e aprendi que se pode fazê-lo até certo ponto, mas que neste momento da minha vida, meus critérios e minha própria opinião importam muito Juanita. Essa aparição do Senhor do Cayapas é prova de que tudo o que aprendi sozinha valiu a pena [...] (Pastora M., líder Negra, 73 anos, his.v , 15.01.2015).

O encontro com o Senhor do Cayapas aparece neste momento na vida de Pastora como uma catarse; como uma ponte que leva a si para completar a jornada de uma transformação muito mais profunda do que "simplesmente" mudar a religião. Ela não tem um encontro com um santo de origem africana. Não com a Virgem Maria. Nem com nenhuma das imagens católicas localizadas na Igreja de Santa María, Borbón ou Esmeraldas. Ela encontra uma imagem que muito poucos Chachi encontraram. Precisamente Pastora, uma líder Negra, encontra em uma imagem liminar - que transita entre os dois grupos humanos que habitam os Cayapas - a resposta que lhe permite garantir sua autonomia em face da nova fé. O Senhor do Cayapas, à maneira de um arquétipo masculino não ortodoxo, incorpora em si as mais profundas contradições de Pastora, que sabe que sua mudança de religião é uma resposta aos repertórios de vingança dirigidos contra ela. Uma mudança de grupo religioso não é pouca coisa em comunidades como estas, onde as Igrejas não católicas lutam fortemente para ganhar o território da fé e poder sobre as almas. Atrair também uma das líderes mais renomadas e toda a sua família é um impulso para o casal de missionários que mal consegue romper os estreitos interstícios que permaneceram após a chegada da Igreja Evangélica, a força carismática da missão comboniana e a complexidade espiritualista que sustenta a todo custo a existência viva dos seres da selva. Pastora é sua jóia na coroa. Mas o oposto não acontece.

A nova fé é para a liderança um novo desafio e seu encontro com o Senhor do Cayapas dotou-a das ferramentas psíquicas necessárias para fortalecer seu processo de fortalecimento do self individual, pronto para voltar às arenas da política comunitária. A força de Pastora, entrincheirada em seu contexto de liderança, ressurge das chamas da vingança violenta a que foi submetida. Ela não responderá com a mesma moeda. Não precisa disso. Seu prestígio e história a precedem, portanto sua resposta virá do que faz melhor: criar uma nova rede de liderança, com diferentes contatos ligados ao estrangeiro e novas possibilidades de abertura econômica e espiritual. O sucesso ou fracasso que vem com esta empresa não será apenas em um nível pessoal. A nova dinâmica empreendida coloca-a no ponto em que a política não aparece como o

caminho *sin equa non* da corrupção ou no terreno por excelência da falta de ética; mas no lugar em que a política aparece como um universo de possibilidades, onde as chaves agonísticas de honra e vingança acabam sendo os extremos de uma série de experiências sem as quais a moral, como fonte de criatividade política e social, permaneceria imobilizada e estéril.

No entanto, e apesar de sua imensa riqueza histórica e simbólica, trajetórias como as de Pastora nem sempre se revelam como uma referência útil ou necessária para as novas gerações. Como veremos a seguir, as rupturas geracionais contribuem para a gênese das experiências políticas daqueles que lideram as organizações locais. Homens e mulheres jovens, para quem o afastamento dos "velhos" líderes, é um requisito importante para o seu sucesso político, criando assim uma nova arena de contradições, entre o abraço da ancestralidade, as tradições e o respeito pelos avós e suas aspirações individuais, alienados com os repertórios de gestão do "progresso" e "o moderno".

Organizações de base e gramáticas morais do faccionalismo

> A primeira vez que tive contato com um ato oficial da Federação Chachi foi em 2009, no contexto de uma assembléia convocada pela diretoria da FECCHE (Federação dos Centros Chachi de Esmeraldas), para a discussão sobre a reforma de seus estatutos. A reunião foi realizada no salão comunitário de uma comunidade Chachi no rio Cayapas, foi financiada pela Cooperação Alemã (GTZ) e a entrada de pessoas desconhecidas ou não convidadas foi proibida. Na época, participei a pedido de um líder Chachi, cuja intenção estratégica - velada por seu interesse opaco em minhas opiniões - era chegar na companhia de uma pessoa "de fora" e que tivesse alguma experiência em assuntos políticos, a fim de neutralizar de alguma forma as intenções do grupo que naquele momento estava precidendo a organização.
>
> Naquela época eu falaca pouco o cha'palaachi, mas era evidente que quando entrei, o Presidente da Federação, quem estava falando naquele momento, de repente mudou do espanhol para o idioma nativo para falar com Mateo, o líder que eu estava acompanhando. Mateo respondeu em espanhol dizendo que não era necessário vigiar o que estava sendo dito. Que se tivesse obtido fundos da GTZ para organizar uma Assembléia para mudar os estatutos sem a presença de todas as comunidades, Mateo tinha o direito de também levar um especialista para registrar que o que aconteceu ali não tinha legitimidade. A discussão cresceu muito com o líder principal falando sempre em cha'palaachi e com Mateo sempre respondendo em espanhol. A principal alegação girava em torno do desacordo de Mateo sobre a maneira como essa reunião havia sido convocada. Para ele, não poderia ser levantado para a Assembléia porque havia apenas uma dúzia de representantes dos Centros, quando são 28 e como se tratava de reformular os estatutos da Federação, isso só poderia ser feito com o total de líderes comunitários.
>
> Como o debate não diminuiu, o facilitador da GTZ designado para aquela reunião se aproximou de mim e saímos juntos. Ele foi capaz de me explicar que a intenção de reformular os estatutos da Federação era um dos pilares da gestão de William, o presidente em exercício, mas como dentro dos Chachi havia divisões importantes, reunir representantes de todos os Centros era quase impossível e muito caro. Por essa razão, a Cooperação Alemã decidiu apoiar a ideia de William de tratar a questão com aqueles que decidiram comparecer, na esperança de legitimar as decisões tomadas em visitas subsequentes aos Centros não participantes. O nervosismo do facilitador da GTZ era evidente, já que ninguém esperava a intervenção de Mateo e sua frontalidade ao catalogar esse encontro como ilegítimo em proporção aos objectivos levantados.
>
> Com pouca experiência ainda sobre o alcance das manobras políticas dos Chachi, minha presença foi usada apenas como um catalisador e um escudo. Eu era a testemunha "de fora" de uma reunião

> orquestrada entre uma ONG e o conselho da Federação e poderia dar um relato "objetivo" de que simplesmente não eram os 28 representantes que os estatutos em vigor contemplavam como necessários para fazer mudanças importantes em as diretrizes da Nacionalidade Chachi.
> Assim, a discussão durou cerca de uma hora, após o que o humor retornou ao seu curso. Então veio William e Mateo juntos, para me pedir para não divulgar o que aconteceu, pelo menos até que a nova Assembléia Geral fosse dada. Eles justificaram seu pedido, querendo manter a todo custo a imagem da Federação como uma instituição unificada da Nacionalidade, principalmente porque na época era discutida a possibilidade de introduzir mudanças em torno da economia geral das comunidades através de uma gama de novos empregos gerados através do gerenciamento de projetos. Alterar os estatutos da nacionalidade facilitaria o cumprimento dessa meta. Depois de testemunhar o tom elevado da discussão, a minha surpresa foi grande quando recebi este pedido dos dois participantes, que se dirigiram a mim em consenso e com a maior paz de espírito do mundo. Ao longo dos anos, o asombro foi cedendo à evidência de que as divisões e facções dentro das organizações de base constituíam antes a complexa dinâmica que as mobiliza, ao invés de uma exceção indesejável [...] (Notas de campo, Março de 2009).

Recapitulando o que foi discutido nas seções anteriores, é evidente que a formação de figuras exemplares, vinculadas às decisões políticas no território do Cayapas, compartilha como sustento o acesso a determinadas práticas reconhecidas como éticas por seus respectivos coletivos. Esse reconhecimento, claro, não implica uma estagnação interpretativa. Pelo contrário, as autoridades relevantes têm sido questionadas ao longo da história a partir das plataformas organizacionais, cujas novas lideranças tentaram criar linhas de mobilização de apoio político baseadas nos interesses das novas gerações.

Ao longo de minha pesquisa, tive a oportunidade de observar os diferentes campos de ação nos quais os sujeitos das políticas Chachi e Afro-equatoriana do Cayapas operaram através de suas principais organizações: a FECCHE (Federação dos Centros Chachi de Esmeraldas) e a UNONNE (União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas), respectivamente, estabelecendo a existência de um diálogo constante entre a criatividade econômica e as tensões morais. Além de mostrar um catálogo de necessidades ligadas ao discurso da pobreza, capitalismo voraz ou necessidades básicas insatisfeitas, estou interessada mais bem em dar conta dessas dinâmicas ligadas à delimitação dos diversos interesses em jogo dos jovens líderes: homens e mulheres. Seus entendimentos sobre a política contemporânea em um país com o perfil histórico do Equador e resgatar para a reflexão antropológica os repertórios políticos e as gramáticas da moralidade colocadas em prática para criar campos complexos de identidade étnica e política, enquanto se procura modelar um mundo em que os sonhos e as aspirações das novas gerações são plausíveis.

FECCHE: Federação de Centros Chachi de Esmeraldas

A mesma terra, novos empregos

> [...] A Federação Chachi foi criada no final dos anos 70 e início de 1980 para responder ao esquema que o governo realizou naquela época por meio do IERAC (Instituto Equatoriano de Reforma e Colonização Agrária). Naquela época, pela primeira vez, sabíamos da palavra "delimitação" e funcionários do governo chegaram ao território Chachi. Antes disso, vivíamos em nossa floresta, em nosso rio, sem prestar contas para ninguém. Porém, vimos que era necessário nos organizarmos e a primeira coisa que foi feita naquela época foi consultar os Uñis e os Chaitalas. Eles, como nossos legítimos representantes, viajaram para ver do que se tratava e, junto com outros líderes, viram que era necessário se organizar de uma maneira mais moderna. Ao mesmo tempo, os irmãos da província de Imbabura e outros companheiros indígenas também já estavam em atividades organizacionais. Então, a decisão foi tomada para criar diretivas pela primeira vez nas comunidades. Em outras palavras, não apenas o Uñi e Chaitala, mas também ter um presidente, vice-presidente, tesoureiro, vogais e comissões. Como os Chachi já tinham uma organização em comunidades e Centros que se organizavam assim para estar perto das Casas Cerimoniais, não foi difícil para nós organizarmos. O que percebemos foi que, para fazer todos esses esforços, não poderíamos nos comunicar apenas em nossa língua, apenas falando cha'palaachi e foi a partir daí que consideramos escolher os primeiras diretivos entre os Chachi que pelo menos falavam espanhol e que sabiam escrever melhor (Juan A. líder Chachi, 72 anos, entrevista 16.03.2014).

No Equador, as décadas de 1970, 1980 e 1990 foram prolíficas em termos da delimitação de terras indígenas, sob a égide de uma prometida Reforma Agrária que nunca se materializou. Apesar disso, as expectativas em torno desse processo geraram uma onda de mudanças no nível organizacional que afetou todo o campesinato indígena e afro-equatoriano, que no caso dos Chachi estava presente com a criação da Prefederação e depois a Federação Chachi, configuração territorial que deu coerência geopolítica à ancestralidade invocada pela Nacionalidade Chachi.

Dos anos 1980 ao primeiro quinquênio do século XXI, cada Centro Chachi tinha como slogan agilizar todos os recursos que estavam ao seu alcance para apoiar ás diretorias nos procedimentos relacionados à legalização, medição e linderação de cada uma das comunidades sob sua responsabilidade, sendo este o principal objetivo contido nos primeiros estatutos da FECCHE. Ao longo de três décadas, as diferentes diretorias das Comunidades, dos Centros e da Federação, atuaram em conjunto, conseguindo a legalização stricto sensu para as 53 comunidades agrupadas nos 28 Centros, reconhecidos como parte da Nacionalidade Chachi, bem como gestionar a proteção da floresta primária do território Chachi, sob a proteção da Reserva Nacional Ecológica Cotacachi-Cayapas.

Levando em conta que, de acordo com os estatutos vigentes até 2009, o tempo de um líder na diretiva era de dois anos com a possibilidade de reeleição, pelo menos duas dúzias de líderes fizeram viagens e negociações com as três diferentes instituições governamentais que

estavam no comando deste processo: o IERAC, o INDA (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário) e o MAGAP (Ministério da Agricultura, Pecuária, Aquicultura e Pesca). Se levarmos em conta o afastamento, as dificuldades do terreno a ser medido e a contínua sabotagem a que foram submetidos os três processos de reforma agrária que foram julgados no Equador, assim como as distâncias lingüísticas e a inveterada discriminação contra os povos indígenas, é justo sentir admiração pelo sucesso retumbante das organizações de base, cujo esforó conseguiu garantir legalmente o 100% do território da Nacionalidade.

A garantia da posse legal trouxe segurança ao coletivo e estabeleceu uma agenda de expectativas políticas que, desde o início do século XXI, apresentou novas reviravoltas, várias delas explícitas em uma chave socioeconômica e de organização familiar.

> Bem, Jeanneth acontece que quando a Federação foi criada, nós tínhamos o objetivo de legalizar nossas terras, de garantir terras para nossas comunidades, para nossos filhos. Mas depois disso, não poderíamos continuar com a mesma coisa porque isso já estava no passado. É por isso que tivemos a necessidade de criar novos estatutos da Federação para podermos avançar com mais liberdade. Porque se as pessoas não estão apenas dizendo que o líder só quer ser um líder para roubar, viajar. E isso não é tão assim Jeanneth. Eu sei que nem todos os líderes são honestos. Nós sempre temos problemas aqui com colegas que estão conversando com madereiras ou mineração para entrar. Mas não importa o quanto eles falem, ninguém pode passar pela Federação. E é por isso que precisávamos da mudança de estatutos que você viu lá em Santa María. Eu promovi essa mudança quando eu era presidente da FECCHE e as pessoas me criticaram por isso, mas no longo prazo isso é o que ajudou as pessoas das comunidades a terem uma base legal de apoio para poderem trabalhar na época. Porque tudo mudou aqui. O mundo Chachi, o líder Chachi começou a formar um projeto, para sair para a cidade. E se você vê Jeanneth, o perfil de um líder moderno, não é mais apenas aquele que sabe ler e escrever. No começo, essa foi a razão pela qual nossos líderes tradicionais não tiveram esse treinamento. Que agora a nova liderança que já temos (William D., líder Chachi, 38 anos, 06.01.2015)
>
> Eu comecei a treinar na área de saúde com a missão evangélica e muito desse conhecimento eu também treinei com o projeto Indio Hilfe e com a Sra. Mascha. Eu tenho muita gratidão por ela, porque ela me ajudou muito. Graças a ela pude sair para estudar em Borbón e me aperfeiçoar. Eu não terminei a universidade, mas estudei tudo o que pude. Todo o treinamento principalmente sobre questões de saúde eu aproveitei e tudo o que sei sobre projetos, organização, tudo o que aprendi com a Sra. Mascha. Apliquei esse conhecimento porque, ao mesmo tempo, como eu disse, nos anos 1990 (1990), o projeto CARE SUBIR também estava aqui. Mas a diferença era que o projeto Indio Hilfe era cuidar do meio ambiente, preservar as árvores. Por outro lado, a CARE SUBIR queria se associar com empresas madeireiras. Então houve um líder que se formou com Masha e os outros formaram com CARE SUBIR. O que posso dizer-lhe Jeanneth é que, seja o que for, mesmo que seja o meu inimigo político, aqui os Chachi reconhecem a formação. Um líder agora não acha que ele não tenha terminado seu bacharelado pelo menos. Ir para a universidade ainda é difícil, mas já temos jovens líderes que os incentivamos a estudar (Mateo A., líder Chachi, 39 anos, entrevista 11.01.2015).

Como observado no capítulo II, a descoberta de petróleo na Amazônia introduziu o Equador na dinâmica econômica do mundo, como um novo país exportador de petróleo. A administração desses fundos foi aplicada no contexto de uma ditadura militar nacionalista, que promoveu fortemente a modernização e catalogação geopolítica do país, bem como pesquisas

sobre os recursos renováveis e não renováveis que o Equador tinha. Parte dessa tarefa de coleta de informações correspondia às instituições de linderação vinculadas aos temas de terra e agricultura. Todas essas atividades supunham uma redescoberta de zonas consideradas marginais para o Estado, mas qualificadas como ancestrais para os grupos que as habitaram. O Norte de Esmeraldas, com suas comunidades indígenas e afrodescendentes, fez parte desse novo inventário que, desde as últimas décadas do século XX, classificou a floresta do Noroeste do Equador, como foco de interesse da extração de madeiras nobres e exploração de ouro em prazeres auríferos.

Das mãos dessas novas dinâmicas, chegam à região as missões evangélicas e duas instituições não-governamentais que foram emblemáticas no contexto da formação técnica e ideológica dos líderes Chachi e Afro-equatorianos do Cayapas: CARE e o projeto SUBIR[113] e Indio Hilfe[114]. O escopo e os temas abordados por ambas as ONGs, bem como seu impacto nas diferentes áreas que cobriram no Equador, poderiam ser objeto de um estudo em si. No caso dos meus objetivos, o que quero ressaltar, baseada nas lembranças dos diferentes líderes da Federação Chachi, é o impacto causado nas formas de fazer e reestruturar as políticas das organizações de base, bem como o estabelecimento das rotas de diálogo entre a incorporação de novos empregos e as gramáticas da moralidade que influenciaram a dinâmica das facções no interior da FECCHE.

O faccionalismo, mais do que um fenômeno ou rótulo unívoco, deve ser entendido como um conjunto de processos e contextos que ativam a criação de novas redes de poder e ação política, que operam agora em contradição, às vezes em cooperação com a organização de base da qual derivam (Pacheco de Oliveira, João, 2015). No contexto Chachi, a Lei de seu mundo estruturado sobre a autoridade de Uñis, Chaitalas e Mirukus, não teve oposição ao longo de pelo menos quatro séculos, localizando a década de 1980, como a época das grandes mudanças. Mudanças que, no entanto, ocorreram a partir da iniciativa do General Uñi Pedro Tapuyo, que

[113] SUBIR foi um dos maiores programas de conservação executados no Equador, patrocinado pela USAID e pelo consórcio CARE e Wildlife. Conservação Society. Operou no território equatoriano - incluindo o norte de Esmeraldas - em várias etapas entre 1991 e 2003 .

[114] A Indio Hilfe é uma fundação sem fins lucrativos, presidida pela acadêmica alemão Mascha Kauka. Seu trabalho na Zona Norte de Esmeraldas foi ancorado entre o povo Chachi devido aos laços de amizade com o governador-geral Pedro Tapuyo, que a contatou para iniciar seu trabalho junto à Nacionalidade Chachi para proteger as florestas e ajudar o povo através do fortalecimento dos costumes e modo de vida do mundo Chachi. A Indio Hilfe operou na área com maior assiduidade durante a década de 1990. A partir do ano 2000, também estendeu suas atividades para a Amazônia equatoriana.

após observar o alcance do processo de delimitação e as possíveis conseqüências da entrada de megaprojetos de extrativismo florestal, decide, não só abrir a possibilidade de criar uma nova frente organizacional de tipo democrática e moderna, mas também abraçar plenamente o objetivo de que esta organização poderia se tornar um poderoso representante oficial dos interesses da Nacionalidade Chachi perante o Estado e o mundo.

Tal abertura, no entanto, encarnou desde o início a discussão sobre o destino das tradições do mundo Chachi, ameaçadas pelas intenções das empresas madeireiras e pressionadas pelo ímpeto com que as organizações Negras das comunidades do entorno ampliaram suas redes de contato bem com o Estado, como com a empresa privada, na ânsia de integrar-se na dinâmica do trabalho, que permitiria a entrada de dinheiro tanto nos bolsos individuais como nos cofres comunais.

A experiência Chachi, acumulada ao longo de centenas de anos, direcionou os propósitos do novo modelo organizacional para a vinculação da Lei Chachi aos estatutos de todos os Centros que continuaram a ser estabelecidos, colocando sempre cláusulas específicas sobre "Resgatar, desenvolver e difundir a identidade cultural, lingüística, espiritual, conhecimento ancestral, medicina indígena e outras manifestações culturais da Nacionalidade Chachi "(art. 6, b, Estatuto do Centro Chachi El Encanto). Da mesma forma, cada estatuto contém cláusulas específicas sobre a liderança denominada "Educação e Cultura", chefiadas pelos Uñis das respectivas comunidades e centros e seus Chaitalas (Art. 12, Estatuto de FECCHE). Desta forma, embora Pedro Tapuyo não fortaleceu a liderança através do cargo de Governador Geral depois de sua conversão evangélica, promoveu sim e estabeleceu a validade contemporânea da Lei Chachi a partir das organizações de base em cada comunidade e Centro Chachi.

Assim, para os novos líderes, a consolidação do perfil do político Chachi manifestou desde o início a tensão entre o respeito à Lei Chachi e a aquisição de novas habilidades. Durante minha pesquisa, pude coletar muito material que explica a preparação de uma intelligentsia Chachi que absorveu todo o conhecimento e aproveitou todas as oportunidades oferecidas pelas ONGs. Nesse sentido, a palavra *projeto* sofreu uma mutação semelhante à do termo perfil, ou seja, passou a ser uma categoria de peso significativo para orientar o alcance de metas e objetivos.

Desta forma, no início do século XXI, a inclusão da linguagem do projeto torna-se um paradigma de dupla face. Por um lado, é o instrumento oficial para a gestão de fundos e, ao mesmo tempo, é uma ferramenta cujas nuances nunca foram dominadas plenamente pelos vários líderes, para os quais a experiência de participar na formação não tem necessariamente sido focada em na aquisição pura e simples de uma habilidade, mas sim no fortalecimento de redes, amizades e contatos que poderiam servir para construir sua própria esfera de influência.

> Quando o projeto Care Subir e a Sra. Mascha com Indio Hilfe chegaram aqui, alguns bandos surgiram porque esses projetos trouxeram oportunidades. Então os grupos começaram a se formar, por exemplo, se chegar um biólogo ou um projeto de biologia para conhecer sobre plantas tradicionais, uma curso de treinamento era feito e eles deram certificados de parabiologista; se um projeto de saúde chegar, o pessoal era treinado para promotores de saúde; e assim com cada tema, apareceram os grupos de paralegais; parabiologistas que eu já lhe contei ... e bem, a idéia era que você trabalhava como assistente, digamos, de profissionais externos, de Quito ou de outros países que trabalhavam aqui. Então eles vieram de tudo. Especialistas em tudo. Sociologia, Antropologia, Zoologia, Médicos, Biólogos, Direito, Direitos Humanos, Direitos da Mulher, tudo, eu digo, Jeanneth. Também esses outros projetos de cacau, criação de frango, artesanato para as mulheres. Então, um como líder não sabia mais para onde ir, porque você não podia ir a tudo ou trabalhar. Foi lá que os problemas começaram porque as pessoas nunca ficaram conformes. Eles sempre criticaram que os líderes não delegam. Pode ser Jeanneth que as pessoas tenham alguma razão. Mas se nós não mandamos todo mundo, é porque você não pode ou porque as pessoas não querem. Aqui para as pessoas, o líder Chachi gosta de levar a água para o seu próprio moinho. Se eu comecei um treinamento com uma instituição, com isso eu fico. Isso é mais ou menos, você entende? (Mateo A., líder Chachi, 39 anos, entrevista 12/01/2015).

De fato, durante minha estada no mundo Chachi, pude verificar que as aspirações e a trajetória de um líder construiam-se com base no suporte ao conhecimento que poderia ser obtido, mas também na empatia com os chefes dos projetos localizados na área. Este último ponto é de suma importância para entender como as gramáticas da moralidade foram construídas no contexto da configuração das redes de influência dos vários líderes.

Trabalhar com o mundo indígena do Norte de Esmeraldas foi uma tarefa que seduziu muitas ONGs , mas apenas a CARE SUBIR e a Indio Hilfe conseguiram ter um impacto profundo em mais de uma década de presença nesses territórios. A ideia de transferir conhecimento sempre veio da criação de fontes de emprego que não eram conhecidas na área e, portanto, das primeiras experiências com a gestão de um salário e uma estrutura de trabalho diferente da braçadeira e da agrícola. O forte contraste entre trabalhar para um madeireiro e ser contratado por uma ONG era evidente. Não só porque acompanhar um profissional das ciências é muito mais brando do que as perigosas e severas tarefas associadas ao desmatamento, mas também pela riqueza de conhecimento e pelas redes de amizades que uniam as pessoas contratadas nesses projetos em contextos de redes de dignidade, prestígio e conhecimento. Dessa

forma, o perfil Chachi passou a ser vinculado à participação em treinamentos e projetos, bem como o poder de compra que oferece o dinheiro.

Uma das questões mais importantes para as ONGs foi a capacitação de líderes e o fortalecimento organizacional. Através destes temas, tanto a CARE como a Indio Hilfe, introduziram a linguagem do projecto como uma ferramenta para colocar as aspirações das comunidades perante os olhos de várias entidades financeiras. No entanto, as dificuldades com relação à linguagem e as nuances dessa linguagem técnica tornaram as realizações práticas dessa ferramenta e sua aplicação bem-sucedida fora das mãos de pessoas treinadas. Embora seja verdade que a lógica geral foi entendida, o conteúdo dos objetivos, os marcos conceituais e teóricos, as metodologias, a apresentação de orçamentos e cronogramas, fugiam da perspectiva de interesse e da realidade da formação indígena. Logo os líderes perceberam que o treinamento não era suficiente e que a estruturação e apresentação dos vários projetos exigiam as bases de uma boa educação formal. Desta forma, se um líder quisesse se estabelecer como tal, sua gestão dependia de alcançar o sucesso na expansão do que as comunidades começaram a pedir: projetos semelhantes aos promovidos pelas ONGs e que foram interrompidos após sua saída.

> Olhe para a herança deixada por CARE SUBIR não foi bom. Ele criou muito paternalismo. A CARE tinha muito dinheiro, então, para as pessoas irem a suas reuniões ou obterem informações, pagavam despesas de viagem, comida, transporte. Não estou dizendo que as pessoas não precisam ser pagas, mas não pagaram pela ajuda voluntária, mas deixaram um costume como resolvido. Quando a CARE saiu, ninguém nas comunidades queria participar voluntariamente. O mutuário acabou, a solidariedade acabou por uma causa, tudo acabou. Tudo era dinheiro. E aí ficou como um círculo vicioso, porque as comunidades pediam um projeto para conseguir dinheiro para a comunidade, mas para conseguir o mesmo projeto, precisavam de dinheiro. Então, para o dinheiro entrar, ele precisava de dinheiro. O líder da comunidade tornou-se então alguém que teve que administrar fundos. Eu mesmo como presidente da minha comunidade tenho coisas boas. Eu consegui os painéis solares aqui; secretárias para escolas; aquele remédio chega, tudo. Mas não foi fácil porque era hora de voltar a ensinar as comunidades as velhas práticas. É difícil porque não acabou. Até agora, seja uma coca cola, você tem que presentear para fazer assemgleia ou qualquer outra coisa (Mateo A., líder Chachi, 39 anos, entrevista 12.01.2015).

A chegada das ONGs influenciou as leituras que as comunidades tinham sobre si mesmas e sobre suas necessidades. O significado do trabalho associado a um salário, assim como a dignidade do ser, criaram uma peneira interpretativa na qual os modos de produção etnicamente situados começaram a ser questionados como fonte de prosperidade. Gradualmente a heterogeneidade de opções que supõe a posse de dinheiro também começou a criar vias de trânsito entre portadores de novos sentidos e conhecimentos que, sem percebê-lo, constituíam-se em meios de locomoção de idéias, símbolos e produtos entre os modelos de economia Chachi e

as diversas frentes abertas pela inventividade capitalista (Wolf, Eric, 2009: 358; Harvey, David, 2013: 27).

Treinadores, líderes de projeto e todos os tipos de profissionais que até agora visitaram a área - seja para trabalho ou colaboração científica - são primeiramente analisados pela comunidade, na ânsia de considerar o que redes de ação convenientes essa pessoa pode trazer consigo. De alguma forma, as reuniões que geralmente são realizadas para solicitar permissão da Federação para entrar para realizar qualquer tipo de trabalho no território Chachi, são assembléias onde o capital social, simbólico e / ou econômico que tal ou qual pessoa traz consigo é discutido. Da mesma forma, as discussões internas e a troca de indagações informais começam - na forma de fofoca - sobre qual líder e qual família irá "assumir o comando", não apenas para fornecer a ajuda que oficialmente tal ou qual projeto ou pessoa exige, mas dos benefícios que você calculou que aquela pessoa pode deixar.

O resultado é uma espécie de "adjudicação" da pessoa ou projeto possível. Então é comum ouvir frases como "a pesquisadora de Alfredo" ou "projeto de Ramiro" e assim por diante. Imediatamente o desenvolvimento, sucesso ou fracasso destes projetos, influencia o prestígio do líder e de sua família, estabelecendo um elo que é uma mistura entre lealdade e usufruto dos benefícios - supostos ou reais - que esse tipo de relacionamento transporta.

Desse modo, o projeto político de um líder Chachi que tenha o *perfil* só terá sucesso na medida em que possa acrescentar seguidores à sua causa, cujo conteúdo é geralmente uma ou uma série de promessas ligadas à aquisição simultânea dos benefícios ancestrais de fazer parte do território e do mundo Chachi, ao mesmo tempo que você pode ter acesso à educação, saúde e pequenos negócios.

Como no atual padrão de liderança Chachi, um projeto político é comparável ao "projeto", que é um documento técnico, acontece que quem quer que tenha aliado as pessoas com a possibilidade de desenvolvê-lo, pode entrar na luta por escalar as etapas da política organizacional, com a esperança de dar o salto em direção a candidaturas mais estruturadas que permitam o acesso a uma Junta Paroquial, Conselheiro ou qualquer outra posição deste tipo[115]. O resultado é uma explosão de facções, tão numerosas quanto aspirantes ou líderes existem.

> O escritório da FECCHE localizado na cidade de Esmeraldas se agita em atividades. Em um espaço de cerca de setenta metros quadrados, foram organizadas três grandes mesas, com seus respectivos computadores. O equipamento inclui uma grande placa de giz líquido, uma impressora,

[115] Como veremos no Capítulo V, a visão política do Chachi é chegar à Presidência da República, se necessário.

> vários armários, cadeiras, um tanque de água e ar condicionado. No fundo há um banheiro sem água potável - como na maioria das casas no centro de Esmeraldas - e uma sala extra que é usada para abrigar pessoas ou líderes que viajam das comunidades e precisam passar a noite por causa de suas tarefas administrativas.
> Hoje o Plano de Atividades da Federação é discutido para o segundo semestre de 2014. Graças ao apoio de um engenheiro especialista que assessora a FECCHE no assunto, o documento técnico e o respectivo cronograma já estão disponíveis. O debate gira em torno de alegações de que as atividades do segundo semestre são muito semelhantes às do primeiro, o que significa que não houve progresso em alcançar os objetivos.
> Alguém se opõe, que não é apenas o mesmo que no primeiro semestre de 2014, mas é um empecilho de 2013, então eles exigem que a diretiva da Federação dê contas sobre suas tarefas.
> Quando o Presidente da FECCHE toma a palavra, ele faz isso para esclarecer que ele atualmente trabalha sem salário de qualquer tipo, porque o Presidente anterior deixou a organização subfinanciada, levando com ele todas as informações e a rede de contatos, apenas " inveja "e que não fazia sentido propor novas idéias, se o que já foi proposto não foi alcançado primeiro.
> Perante deste argumento, os outros líderes presentes apoiaram os argumentos, iniciando a discussão sobre quem seria responsável por cada objetivo. Como essas atividades envolviam a expansão das redes de ação, um árduo debate começou, tendo em vista o fato de que ninguém queria se encarregar das atividades mais pragmáticas. Na sala, das 15 pessoas reunidas, os 15 desejavam optar por ser Diretores de processos (Notas de campo, FECCHE, Esmeraldas, 24.01.2014)

"Este é um exército cheio de capitães e sem soldados." Com esta frase Jirdo, o presidente da Federação durante 2014, resume a situação atual da organização muito bem. Ao contrário do estágio inicial da FECCHE, no qual o objetivo da legalização da terra produzia conhecimento e um “saber hacer” que poderia ser transmitido de uma diretiva para outra, uma vez que esse processo é encerrado, uma enorme diversificação começa o que transforma as metas antes precisas, em ofertas da mais variada natureza. Se até o final do século 20, os resultados oferecidos pelos vários líderes foram vistos como um benefício óbvio para as comunidades, os novos líderes do século 21 são criticados por seu papel ambíguo como gerentes, trabalhadores assalariados e políticos cada vez mais afastados das tradições e da moralidade de ferro da Lei Chachi.

Embora seja verdade que a dinâmica faccionalista no caso Chachi atualmente mostra um cenário bastante caótico para uma Federação que até uma década atrás era um exemplo de coerência entre os valores da comunidade e a prática política, também é verdade que a diversificação não tem a ambição pessoal como único propósito.

Por trás dessa profusão de eventos, há também a necessidade de tentar romper com a realização de metas, sonhos e esperanças inimagináveis até alguns anos atrás. E de alguma forma, no contexto do mundo Chachi, a política e as diversas atividades organizacionais a ela ligadas, tornou-se uma ponte capaz de cruzar as fronteiras da Lei Chachi, cuja rigidez dirigida ao

modelo de organização familiar, afetou por séculos as mulheres e as decisões das gerações mais jovens.

Mulheres Chachi e poder político

> [...] bem, na minha carreira como líder, a primeira coisa é que aprendi com meu pai Pedro Tapuyo, último Grande Governador da Nacionalidade Chachi. Como filha mais velha, acompanhei-o em todas as suas atividades e ele me deixou participar. Então eu vi como ele corrigiu os problemas. Por exemplo, quando era problema de um casal, o casal teve que consertar, não conseguiu separar. Você teve que falar, mas não conseguiu se separar. Eu aprendi tudo sobre a Lei Chachi e é por isso que eles agora me consultam. Eu dou conselhos porque aprendi com meu pai a dar conselhos. E também fui eleita presidente da minha comunidade; Outras vezes fui vice-presidente e fui eleita líder dos assuntos da mulher. Eu também sou a primeira mulher Chachi a ter participado da eleição da Junta Paroquial e em 2010 ganhamos as eleições e eu sou um membro do Conselho Paroquial, eleito nas eleições para colocar os direitos das mulheres de que tanto precisamos.

> [...] você me pergunta como consegui alcançar todas essas posições com as restrições da Lei Chachi. Bem Jeanneth, você sabe que eu, como filha de um Grande Governador, sei muito sobre as tradições do nosso povo. Mas como mulher Chachi, também sofri. Eu não sabia o que era desigualdade. Eu aprendi essa palavra quando saí para treinar em direitos das mulheres para Borbón, Esmeraldas e San Lorenzo, que foi onde você me conheceu. As mulheres Chachi tiveram pouco espaço. Não há muitas de nós que participamos e confesso que se meu marido não tem ciúmes ou me parou, é porque não pude ter filhos. Os pequeninos com quem você me viu, um é adotado e o outro é uma garota de compromisso que meu marido fez. Na palavra certa para dizer é que ele me traiu. Ele foi procurar outra mulher quando eu estava na política, em treinamento. Antes disso nós também organizamos a Lei Chachi porque eu não posso ter filhos e eu queria criar aquela garota que era de outra mulher. Convergindo e através de nossas Leis, a menina me foi dada para sua educação e você vê que ela é linda, bem cuidada e que a mãe não reclama mais porque ela sabe que sua filha é bem cuidada. Então olhe Jeanneth, as mulheres precisam de mais treinamento em nossos direitos aqui. Porque a Lei Chachi é boa, mas poderia ser ainda melhor se levarmos em conta os problemas de nós mulheres. Não apenas espere a mulher desabafar no fandangus, mas dê a voz, dê a palavra. Aqui é muito difícil, porque mesmo que você veja que as mulheres se encontram para dizer alguma coisa, tudo deve ser dito ao marido. E se o marido, por vezes, envia uma mulher para uma reunião porque ele não pode, ela não pode comentar. Ela só vai ouvir porque ela tem que contar tudo para o marido.
>
> Então você vê que para mim a política é algo que eu gosto, mas é algo que tem sido doloroso para mim porque meu marido me traiu. Mas também que Deus não queria que eu tivesse meu próprio filho me ajudou a me mover, treinar. E se eu tivesse mais recursos, teria aprendido mais. É por isso que digo a Jeanneth que se você pudesse levar esta mensagem a Quito, lembro que existem instituições que cuidam dos direitos das mulheres, que colocam os olhos nas mulheres das comunidades Chachi que precisamos saber mais sobre nossos direitos. Deixe-os fazer os manuais em cha'palaa. Eu não sei se você viu que existe uma Bíblia em cha'palaa que os irmãos evangélicos traduziam. É um grande livro. É grande. E os direitos das mulheres não são muitas folhas. Mas se fosse escrito em cha'palaa, teríamos aprendido mais. Ele não vê que aqui as reuniões das mulheres dependem das permissões dos maridos. E não há tempo. As mulheres aqui passam muito tempo nos campos. Huy Jeanneth, aqui é muito. De minha parte, eu digo que com mais treinamento em nossos direitos, a mentalidade de nossos maridos pode ser mudada e nós mulheremos podemos participar mais na política [...] (Antonia Tapuyo, 52 anos, entrevista 23.09.2014).

Antonia Tapuyo é a referência obrigatória entre as líderes femininas do mundo Chachi. O fato de ser mulher e não um dos filhos do último grande Uñi, que finalmente acumulou os conhecimentos e experiências necessários para o apoio e a boa gestão da Lei Chachi, é um

importante indicador das profundas mudanças que estão começando a ocorrer no mundo dos Chachi.

Durante minha permanência no campo, tive a oportunidade de participar de várias reuniões em que o povo Chachi discutiu seu destino sociocultural e socioeconômico. Nesse sentido, a diferença entre as assembleias para a aplicação de alguma sanção e as de natureza mais política mantinham a diferença entre as reuniões ritualizadas e as de perfil mais bem secular. Nas ritualizados, a presença dos Uñi e dos Chaitalas é obrigatória, desde que se decida a aplicação das punições tradicionais. Nas reuniões políticas, o desempenho geral é o de qualquer sessão social e geralmente são presididas pelas lideranças das comunidades ou centros, conforme o caso. No entanto, a partir de 2010, as diretorias, através de seus membros mais jovens, iniciam um processo no qual eles também tentam presidir as assembleias para a aplicação das punições tradicionais. É aqui onde a influência do conhecimento de Antonia se torna ainda mais relevante.

> [...] um líder pode tomar a palavra, pode consertar problemas políticos ao ponto de atender ao que uma comunidade precisa. Esse é o seu papel. Mas a parte tradicional é diferente. Agora, a partir do FECCHE você pode ver Jeanneth se você já leu os estatutos, sempre as cláusulas de respeito à nossa Lei, à Lei do nosso mundo. E é invocada a palavra da Constituição Equatoriana, a Convenção 169 da OIT e todos os documentos e leis internacionais que ajudam o mundo indígena a preservar seus direitos e respeitar seus modos de existência. Isso está bem. É também declarado no estatuto que a Comissão de Assuntos Educacionais e Culturais deve ser mantida no conselho de administração. Lá os Uñis e os Chaitalas foram relegados a essa comissão. E aí vem um problema que não sabemos como vamos resolver. Então eles me chamam para todas as reuniões onde o conselho é mais ou menos para orientar e dar conselhos. Existem comunidades onde o Uñi já é bem antigo, então o presidente do conselho assume o controle, mas não é o mesmo. El Uñi Viejito, o presidente sem experiência, então devemos orientar. As pessoas, a comunidade, estão procurando por mim para dar essas orientações porque em mim esse conhecimento, esse conhecimento [...] permaneceu (Antonia Tapuyo, 52 anos, entrevista 23.06.2014).

Embora Antonia não tenha expressado isso abertamente, sempre que falamos sobre esse aspecto de sua vida, restava a possibilidade de que, se um dia a posição de Uñi General de los Chachi fosse retomada, deveria corresponder a ela. Embora Pedro Tapuyo também tivesse filhos, nenhum como Antonia mergulhou nos conteúdos simbólicos e práticos da Lei Chachi. Como uma mulher Chachi, ela também aprendeu as habilidades e competências que só o gênero feminino adquire em torno das nuances da evolução do modo da produção Chachi, ou seja, as vantagens das terras multiprodutivas, os segredos da terra para aumentar a fertilidade do cantero, o manejo das armadilhas para a pesca, a tecelagem das cestas para pesca do frutos do rio, entre outros conhecimentos.

Combinando toda essa bagagem com a oportunidade de deixar sua comunidade para ser treinada ao lado dos líderes masculinos, Antonia se torna um perfil sui generis, incorporando uma transição nada fácil para o mundo Chachi.

> [...] o homem Chachi vive no paraíso. Nós não fazemos nada. A mulher Chachi cuida de tudo. Das tarefas domésticas, de cuidar da fazenda, de tirar a colheita. Para nós, os Chachi, os hispânicos nos criticam porque vêem nossas mulheres carregadas até o cara com cachos verdes maiores que elas e atrás o marido e as crianças sem ajuda. Você vai ver que isso é verdade. Eu reconheço que é assim. Por exemplo, eu cresci mal, adotado em outra casa porque minha mãe morreu. Aprendi a fazer as coisas porque tinha a ilusão de partir para Borbón, para Esmeraldas estudar, como lhe disse. E quando aprendi todo o conhecimento de um promotor de saúde, isso também me ajudou e então sei como cuidar de mim mesmo. E todo Chachi que sai para a cidade aprende a se defender sozinho. Mas quando nos casarmos, sempre preferiremos o mundo Chachi e uma mulher com nossos costumes. Como líder, aprendi os direitos das mulheres. Eu fui para o treinamento de sensibilidade [sensibilização] que eles chamam e eu encorajei a participação das mulheres. Aqui no mesmo Conselho que eu presido, você vê que Antonia é um Vocal e que nas comunidades as mulheres são encorajadas a participar. Mas, para esperar uma mudança profunda no mundo Chachi, isso levará o tempo. O que eu digo é que ter mulheres como estão agora, Chachi de professores, Chachi que vão a reuniões em Quito, Chachi que vão livremente para o FECCHE, que era impensável Jeanneth alguns anos atrás. Nos tempos em que eu era criança, aquelas mulheres teriam sido punidas com um chicote, perdidas no mato. Embora sejam poucos, eles já começaram a ter essa mudança. Agora seria impossível pensar em punir uma mulher por ser professora ou por sair para educar ou se preparar. A punição Chachi continua existindo por casos de adultério, por alegações de maus tratos, de questões em nosso território. Mas punir uma mulher por se preparar, isso nunca. Pelo contrário, é desaprovado não apoiar os filhos ou filhas que querem se preparar, que querem estudar. Aqui com a permissão dos irmãos afro, mas o Chachi está muito melhor preparado na educação. E muito disso devemos aos valores desse mundo Chachi que ainda preservamos, embora existam mudanças que estão ocorrendo. De todas as mudanças que pode haver no mundo Chachi, a mulher que se prepara é a mais positiva. Eu, como presidente do conselho e como líder, nunca vou impedir que uma mulher prepare uma menina. Mas, como eu digo, o paraíso dos homens pode ter acabado e isso não é fácil de assimilar. Mas há mudanças que devem ser entendidas. Isso não vai ser fácil, mas você vê que isso está acontecendo [...] (Mateo A., 39, líder Chachi, entrevista 13.01.2015).

A visibilidade em nível político e o reconhecimento do poder das mulheres Chachi no contexto de suas próprias crenças, valores e princípios é, sem dúvida, uma das mais importantes rupturas do mundo Chachi, cujas bases se assentam na preeminência do homem sobre a mulher. Nesse ponto, deduzir que a eliminação do patriarcado Chachi seria a solução definitiva ou o sonho das mulheres Chachi seria um erro. Como vimos no capítulo anterior, o patriarcado Chachi não se encaixa nos modelos absolutos do mundo masculino sobre o feminino. Embora seja verdade que há uma clara divisão sexual do trabalho, isso não implica que uma das partes na sociedade Chachi esteja mais comprometida do que a outra no desenvolvimento geral de seu projeto como um grupo com sua própria identidade étnica, sociocultural e socioeconômica.

O fato de que os problemas mais íntimos ainda são confiados à Lei Chachi, implica que há uma relação de confiança que considera a justiça transmitida pelos Uñis e Chaitalas, uma justiça com poderes suficientes para encontrar a reintegração moral e econômica que as partes

em conflito esperam como retribuição por situações ligadas ao adultério, ao roubo, à violência entre casais, à fofoca, ao incesto, entre outros. Como enfocamos no terceiro capítulo, a confiança na Lei Chachi não vem apenas de um modelo de justiça enquadrado nas interpretações das "tradições" do mundo indígena, mas de uma dinâmica através da qual a formação do self dos indivíduos adquire consistência, empatia e valores por estar preenchidos de abundantes referências arquetípicas. As bases simbólicas e pragmáticas obtidas deste modo moldaram o sucesso dos Chachi na criação de prosperidade econômica, presença política e conquistas no ambiente educacional formal. É precisamente por causa dessas novas experiências que o fluxo de circulação de diferentes idéias começa a superar as barreiras impostas ao mundo feminino, cujas fontes de interpretação de seu próprio mundo abrangem aquelas nuances que seus pares masculinos não considerariam matéria de mudanças políticas.

Para os líderes Chachi como Antonia, a mudança de tradições depende de um diálogo entre homens e mulheres, dado que não é possível aceitar a desigualdade, nem é possível desconstruir os laços espirituais, sociais e econômicos que existem com a selva e com o território. Na experiência de vida dessa líder pioneira, o fato de ter aceitado a maternidade por meio da adoção de outras crianças Chachi - incluindo uma filha do marido, fruto de um relacionamento extraconjugal - transforma-a em um perfil incomum e exemplar no contexto da Lei Chachi. Ela é um arquétipo do comportamento correto e, portanto, é um repositório adequado dos conhecimentos de seu pai.

No entanto, isso não seria suficiente no mundo "tradicional" Chachi para que ela fosse reconhecida como líder política em um campo ainda ocupado principalmente por homens. Para se manter como líder e alcançar o sucesso como líder, Antonia seguiu as mesmas rotas e repertórios de treinamento de seus pares do sexo masculino e, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, ela também usou as habilidades necessárias para negociar, ganhar votantes segurar-se no instável campo da política oficial. Como mulher chamada a preservar uma conduta exemplar, Antônia ativou os parâmetros de uma vida sustentada no *self* Chachi. Como sujeito da política - atravessada pelas nuances do poder e pelas conquistas ambíguas da política comunitária local -, revela-se como a ponte pioneira de acesso para as mulheres das novas gerações, não apenas para posições de relevância, mas para a tarefa de empreender profundas mudanças no mundo Chachi.

Nesse sentido, a presença de mulheres líderes aponta para a consciência e as nuances envolvidas nas mudanças de costumes ligadas à regulação do poder sexual, como base de uma convivência harmoniosa e politicamente correta. A reinterpretação das experiências de várias mulheres neste campo e sua necessidade de torná-las visíveis com a ideia de gerar mudanças dentro da própria Lei Chachi, é uma motivação que está se fortalecendo cada vez mais.

> [...] como me casei com meu marido, essa é uma história triste. Veja, eu tenho agora 40 anos e estou com meu marido desde os doze anos de idade. E eu criei oito filhos que tive com ele. Eu tenho suportado infidelidades, embriaguez, espancamentos, tenho suportado tudo. Mas o que eu não suportava era ficar sem conhecimento e sem saber. Se ele fosse um líder, eu não teria que ficar sozinha como uma dirigente se eu também pudesse pensar e ter meus próprios pensamentos. Quando eu era menina, com cerca de dez anos, fui velejar para pegar frutos do rio. Por isso meu marido que na época tinha cerca de doze anos já estava olhando para mim. Ele estava jogando pedras por aí. Ele se aproximou. Eu não prestei atenção nele porque eu já sabia que não podia fazer isso porque os maiores me fariam casar. Naquela época, não é que minha mãe me explicou o que significava se casar. Nada. Eles não explicavam nada para nos. Quando criança, eu só sabia que não podia deixar os meninos se aproximarem de mim. Então eu saí para remar com meu potro e quando eu estava voltando, eu o vi fechando meu caminho em uma volta do rio. Uma curva muito estreita que eu não pude passar. Deixe-me, deixe-me passar, eu disse a ele, mas ele não me deixou passar, mas ele me jogou na água para me molhar. Eu fiquei tão molhada que comecei a chorar porque não podia ir para casa assim. Então eu pulei do potro para secar minhas roupas e ele não me deixou voltar para a minha casa. Ele me manteve lá nessa curva do rio a noite toda. Eu chorava desesperadamente a noite toda e ele rindo de mim e dizendo que agora que ele volta eu tenho que ser sua esposa. Eu não sei se ele entendeu o que ele estava dizendo. Mas no dia seguinte ele veio primeiro e eu cheguei mais tarde. Em casa, minha mãe estava me esperando com um enorme pau para me bater. Ela não perguntou nada. Ela não esperou que chegasse bem e a surra começou. Minha mãe quase me matou. Uma tia minha veio em meu auxílio, mas já que eu estava desmaiando de tanto golpe. O milagre não quebrou um osso, mas não havia um lugar no meu corpo sem um golpe. Ele estava deformado, a cabeça quebrada, uma desgraça. Minha tia me fez voltar para mim e eu chorei. Eu ia dizer que nada aconteceu. Depois que me recuperei, tendo meu marido doze anos e sendo eu uma menina, os maiores nos juntaram. Pouco depois disso, acabei de ter minha primeira menstruação e aos treze anos, sem saber como ou quando, engravidei. Meu marido era quase uma criança como eu. Nós não sabíamos o que estávamos fazendo. Eu não senti nada sexual. Eu ouvi outros amigos ou mulheres dizerem que é bom, que é bom, mas eu não senti nada. Eu nem sabia como era ter um bebê na barriga. Mas foi assim. Aos quatorze anos, tive meu primeiro filho e meu marido tinha quinze anos. De lá até agora havia mais sete filhos e outros que nasceram mortos. Eu tive pelo menos treze gravidezes em toda a minha vida com meu marido. É por isso que eu digo a ele que para mim a liderança e a formação abriu meus olhos e me tirou de um mundo doloroso Jeanneth. E se você me perguntar o que eu quero nesta vida. Um bom amante é o que eu gostaria. Sentir um orgasmo. Então eu digo, clarito. E que os direitos das mulheres sejam ouvidos para que não haja mais mães que punam as filhas como eu fui punida. Eu não quero que no mundo Chachi haja mais meninas dando à luz filhos e dando à luz filhos e dando à luz filhos e adoeçendo feitas escravas doentes e maltratadas. Eu quero um território meu, mas viver com dignidade e sem muito sofrimento. Eu mal me importo que ainda sou casada. Eu continuarei saindo e representando meu pensamento. É isso que a política e os empregos que consegui me deram. Isso é o que também espero da política. Levar projetos para a minha comunidade pelos direitos das mulheres, pela saúde sexual, pelos contraceptivos, por tudo isso. Porque é inútil ter território para viver assim na escravidão. Essa é a minha luta Jeanneth [...] (Alicia A., 40 anos, líder Chachi, entrevista 17.09.2014).

A história de Alicia não é atípica, mas sim a ilustração de uma realidade que encontrei espalhada pelo mundo Chachi. O princípio do controle sobre a sexualidade feminina e o suposto

autocontrole dos privilégios masculinos criou uma relação entre mães e filhas, na qual a transmissão intergeracional do sofrimento deixou traços psíquicos e físicos profundos. A Lei Chachi modelou uma realidade étnica variegada com figuras arquetípicas incorporadas através de práticas de chicotadas administradas por meio de julgamentos e assembléias. Mas ao mesmo tempo estabeleceu maneiras pelas quais o pai e a mãe aparecem recriando o papel de Uñis e Chaitalas dentro de cada lar. O resultado foi uma livre interpretação das punições Chachi, que dentro das casas perde a nuance da dosagem, chegando a generalizar o espancamento como uma legítima demonstração de autoridade e maneira adequada de inocular os valores da correção sexual e realização da monogamia/endogamia Chachi.

O empoderamento das líderes e a sua presença nas decisões políticas, portanto, foca diretamente os fundamentos da Lei Chachi e a complexidade de mobilizar os arquétipos que compõem a própria existência do grupo, bem como a necessidade de reviver os valores da ancestralidade ligada ao território. O paraíso de alguns, não pode ser o inferno das outras. E a política não pode ser política se não permite o diálogo de poderes dentro de um grupo no qual as diferenças começam a surgir. A autonomia econômica, a diversificação das redes de ação e conhecimento, a autoconsciência sobre os pontos opacos da construção da identidade coletiva baseada nas contribuições individuais provenientes da reflexão e abertura para as realidades dos mundos não-Chachi, eles formam um novo bastião de exploração cuja origem é o potencial das mulheres Chachi.

Em Zapallo Grande, por exemplo, a introdução do dinheiro dos salários significou para as mulheres uma fonte de poupança que opta pela abertura de pequenos negócios. Bazares, mercearias e a venda de cosméticos e roupas por catálogo são atualmente os principais impulsionadores da autonomia econômica feminina no mundo Chachi. Atividades, todas elas, que complementam a venda de artesanato, criação de frangos, suínos e aves, opções econômicas que foram promovidas principalmente por ONGs durante os anos 90, em seu esforço de diversificar as fontes de renda das mulheres, com base na leitura que essas instituições faziam da divisão sexual do trabalho entre as pessoas do Cayapas.

Para as mulheres das comunidades Chachi, o acesso ao dinheiro significou em suas vidas uma porta para as liberdades que o modo de produção etnicamente situado dos Chachi não lhes permitia. Se para um homem no mundo Chachi, o dinheiro leva a prestígio e a maiores oportunidades de investimento na política ou na autoformação, para as mulheres significava

libertação, fluidez, transformação. Da mesma forma, se para os homens a mobilidade social vertical traz interpretações próximas do prestígio, para as mulheres ainda acarreta suspeita e ambigüidade.

No mundo Chachi - onde a divisão sexual do trabalho tem sido a expressão sócio-econômica dos princípios básicos de seu patriarcado e de sua Lei - a incursão do capital através de seu símbolo mais fluido, o dinheiro, trouxe consigo o questionamento sobre os dispositivos disciplinares e o poder tradicional que por quase cinco séculos foram os pilares da auto-formação do indivíduo e da comunidade profundamente dividida em homens e mulheres. Desta forma, as discussões sobre gênero, direitos das mulheres e melhoria das condições de vida, passam necessariamente pelo desafio de tentar reinterpretar em uma linguagem política, o que a Lei Chachi colocou na chave do controle da vida e relacionamento íntimo das mulheres e dos homens.

Para elas, não se trata apenas de conseguir dinheiro para criar galinhas, porcos ou montar um pequeno cluster para o cultivo do cacau. É antes uma oportunidade de transformar suas idéias em expressões de prosperidade, de tal forma que seus nomes contenham as novas histórias da historicidade do mundo de Chachi.

Fotografia Nro. 25: Viveiro familiar de cacau

Fotografia Nro. 26: Amostras em miniatura de artesania Chachi

Esta oportunidade inevitavelmente vem de mãos dadas com um modelo produtivo considerado antagônico e de formas de fazer política, ancoradas no universo do "possível", entendido pelo "possível", um campo cujas restrições éticas são estabelecidas em chaves vinculadas a moralidades mais circunstanciais do que transcendentes.

Nesse sentido, o papel da juventude Chachi, imprime à diversidade dos sujeitos da política, uma dinâmica que desafia não apenas as interações binárias da Lei Chachi entre os gêneros, mas também a identidade "Chachi" do território em si mesmo.

Associações de jovens e gerações "sem raça"

> [...] aqui o problema é que todo mundo quer fazer o que quiser. Aqui o camarada Arnulfo tem uma Associação de Jovens, eles são os jovens da FECCHE e isso não é ruim, mas eles não podem agir com uma agenda paralela. Agora eles se juntaram com o companheiro William, que é conselheiro do Município de Limones e com outros que estão nas comissões do Prefeito de Esmeraldas. Eles estão administrando para que o Prefeito conceda o bairro Chachi da Ilha, a proteção de uma lei que permita que o bairro seja como uma comunidade Chachi na cidade. Agora, como você vai fazer isso? A comunidade Chachi é a única no território da Nacionalidade. Como você vai dizer que um bairro da cidade é ancestral? Nenhuma casa cerimonial, nenhum cemitério, nada. Como você vai dizer isso então? É um problema porque eles começam a fazer acordos por conta própria, sem consultar o FECCHE. Todo mundo age ao seu lado e nós não concordamos. Você tem que concordar primeiro em apoiar. Mas eu digo a ele que eles não, eles não querem entender (Luis T., líder FECCHE, entrevista 07.01.2015).

Arnulfo T. é um dos líderes mais jovens do mundo Chachi. Juntamente com outros dez jovens, eles formam a liderança jovem Chachi, que, ao contrário dos líderes da geração anterior, opera em contato com as áreas urbanas onde vivem os Chachi.

> [...] muitos jovens não querem ficar para estudar nas comunidades. Em Zapallo a escola é boa e em Santa María, mas nem todos nós jovens queremos nos educar lá. Para quem é jovem e quer progredir o sonho é estudar em Quito ou Guayaquil, mas como você não pode, porque é muito longe e caro, nós apostamos para chegar a Esmeraldas para terminar o ensino médio, pensando em ir para a Universidade Luis Vargas Torres . Então, como você conheceu Jeanneth , no bairro da Ilha, temos nosso bairro Chachi. A idéia de que administramos o bairro Chachi é que ele seja reconhecido como uma comunidade porque a comunidade não o torna o local, mas as pessoas o fazem. Temos nossos pais, avós, todos vivendo em território, mas com o passar do tempo esse território da Nacionalidade será pequeno. Então, queremos que nossa identidade Chachi ressurgir e ser respeitada como tal também nas cidades. Este movimento não é apenas em Esmeraldas. Em Santo Domingo temos os bairros Chachi, em Nayón temos o bairro Chachi e em todas essas cidades ativamos nossos comitês de gestão para apoiar os Prefeitos a reconhecerem essa identidade do território onde vivem os Chachi. Fizemos apresentações com trajes tradicionais, levamos nossa música, ou marimba, ou dança tradicional para que eles saibam que os jovens também apreciam suas tradições. Mas queremos que essas tradições não fechem nossas portas, mas que criem oportunidades nas cidades (Arnulfo T., líder da juventude Chachi, 27 anos, entrevista 01.04.2015).

A Ilha Luis Vargas Torres é um bairro da cidade de Esmeraldas considerado marginal e perigoso. Para quem mora aqui, essa má reputação viria mais do preconceito dos esmeraldenhos que associam pessoas Negras a atos criminosos e ao racismo predominante que estigmatiza os indígenas e Negros do Norte de Esmeraldas como camponeses "sem instrução". Para o presidente do bairro A Ilha, a diversidade étnica observada é muito semelhante à encontrada no interior das comunidades do rio Cayapas.

> Aqui você vê casas dos Chachi e dos afrodescendentes. Casas dignas que construímos neste bairro para as quais lutamos para ter infraestrutura, boas estradas, eletricidade. Água potável ainda não temos e nem sequer temos esgotos. Mas nós lutamos porque o bairro permaneça limpo e organizado. Além do presidente do bairro, sou professor aqui no Colégio, onde temos a oportunidade de treinar jovens afro-equatorianos e jovens indígenas Chachi. Incentivando esportes, ações sociais, temos ótimas experiências. Por exemplo, as meninas Chachi participam das competições da Rainha do Colégio, algo inédito em sua cultura, mas é normal dizer entre os estudantes afro. Nós também conseguimos fazer que a conduta dos meninos Negros se modere um pouco. Que sejam menos bochincheros. Que não façam piadas do idioma dos Chachi. Nossa escola é hispânica, não é bilíngüe, mas adoraríamos ter um professor que democratizasse, que nos ensinasse a língua dos Chachi. Então, neste bairro, temos os dois grupos, mas eles não são misturados. Aqui é como se você tivesse dois bairros. A parte do Afro e a parte do Chachi. Eles foram agrupados em uma parte da Ilha. Todos tentamos dar-nos bem e fazer o melhor cada um tem (Exxon B., líder bairro A Ilha, entrevista 2015.11.04).

Para os jovens Chachi, morar na cidade representa desafios amplos. Muitos deles preferem se imitar e parar de falar a cha'palaa. Outras, principalmente mulheres, abraçam a idéia de se libertarem da estrita vigilância do parentesco e da Lei Chachi. É por isso que, à sua maneira, apóiam a ideia do reconhecimento municipal da identidade Chachi dos bairros urbanos onde esse grupo vive, pois isso lhes daria a oportunidade de manter seus direitos como parte do

ser Chachi, mas ao mesmo tempo se expandir, de forma individual ou organizada, flexibilizando a imposição que pesa sobre elas nos territórios comunitários, onde o trabalho no horto, a pesca e a maternidade as absorveriam quase por completo, como aconteceu com suas mães e avós.

> Eu sou uma líder jovem da Liga de Esportes Femininos. Por meio do esporte, estamos interessadas em promover nossos direitos, primeiro em frente aos mesmos colegas Chachi. Eles às vezes ficam ciumentos porque também nos organizamos, mas ignoramos isso. Aqui nos bairros é mais fácil nos organizarmos porque não precisamos passar pela diretriz dos centros ou das comunidades. Nós podemos organizar nosso caminho. Estamos interessadas em nossa identidade e nossas costumes, mas também estamos interessadas em nossos direitos. Aqui nós, garotas jovens, podemos falar sobre o que queremos. Namorar um pouco e, se quisermos, podemos ter namorado não Chachi também. Nas comunidades as autoridaades punem por isso. Queremos os bairros Chachi, onde seja reconhecido que as mulheres também temos direitos (Gladys A., liderança juvenil, entrevista 12.04.2015).

Para as jovens Chachi que são educadas na cidade, a perspectiva de um casamento muito jovem ou a idéia de ter muitos filhos e viver em um habitat na selva, é pouco atraente. Vinculadas às suas comunidades através de seus pais, que geralmente arcam com os custos de sua educação, elas acreditam que a melhor maneira de ser recíprocas com os sacrifícios feitos por seus pais é estudar na Universidade, contribuindo para suas comunidades com seu título e conhecimento, ao invés de com os netos para "dar mais trabalho para as avós" (Notas de campo, abril de 2015).

Entre os jovens - homens e mulheres - há muita discussão sobre a possibilidade de conhecer pessoas do mundo não Chachi e ter relações legítimas perante suas comunidades. Este ponto representa uma das mais fortes pedras de choque em termos de relações intergeracionais e relés políticos, que, como mencionamos anteriormente, é muito difícil no contexto de uma política organizacional, cuja tendência ao faccionalismo está atualmente em uma escalada que ameaça paralisar o desenvolvimento contínuo da Federação.

> Olhe, os jovens não entendem que, para pagar a escola, a universidade, o alojamento ou o que for, os pais pegam o dinheiro das terras comunais. Da venda de cacau, madeira ou o que podemos trabalhar. Quando este território terminar, não haverá bairro ou escola Chachi nem nada. Este território devemos cuidar. E é claro, agora vem essa bagunça dos filhos enrazados [filhos de Chachi com pessoas não Chachi] e dos casais que estão fora da Lei Chachi, isto é que se uniram com pessoas de outra raça. Lá, como você sabe, eles têm direito a suas próprias coisas, mas não têm direito a terras comunais e não têm voto nas decisões da comunidade e dos centros. E as crianças também não teriam direitos. Existe um problema. Eu digo a eles porque na minha família nós temos esse problema. Você sabe que meu irmão Julio está unido a uma mulher Negra. Boas pessoas ela e meus sobrinhos são crianças enraçadas. Então me dói porque são meu sangue. Eles são primos dos meus filhos e eles não podem ter os mesmos direitos. Antes, esse era um problema que não podia ser visto ou era visto muito pouco. Mas agora, imagine que, com o tempo, a Lei Chachi não poderá mais controlar isso. Nós não temos Jeanneth a varinha mágica nem a resposta por enquanto. Nós vamos ter que conversar. Isso terá que ser resolvido. Agora, essa iniciativa que os jovens do bairro Chachi ajudam uma coisa, mas piora em outra. É bom que a Nacionalidade em geral se expanda e que seus costumes sejam respeitados. Mas, ao mesmo tempo, como você vai

> respeitar o costume se na cidade você vai se juntar a pessoas de outra raça? Se me entende. Isso não é tão fácil. Nós teremos que conversar, isso não é mais assim. A defesa do território é complicada. Se tem que falar com o Estado, Se tem que parar duro. Os jovens ainda não entendem isso (Luis R., líder do FECCHE, 47 anos, entrevista 04.04.2015).

Durante minhas estadas no campo, o assunto dos filhos e filhas dos casais interétnicos era bastante sensível. Para a parte do casal não Chachi, ficou claro que essas crianças teriam direito à herança que as competia daquele lado, mas sabiam que isso não aconteceria com a parte de sua herança ligada ao mundo Chachi, por não serem "completamente" Chachi. Portanto, a necessidade de tentar obter um pouco de terra em um dos bairros em áreas urbanas para esses casais era mais urgente do que para os casais tradicionais endogâmicos. Ter uma propriedade fora da lógica das comunidades ajudaria a equilibrar de alguma forma o acesso a um direito que ainda tem implicações bastante complexas. A idéia da pureza do sangue no mundo Chachi ainda é arquetipicamente muito forte e politicamente útil.

Embora seja verdade que a economia capitalista foi ressignificada e diferenciada no contexto mais capilar do tecido social, ao nível dos interesses da Nacionalidade como tal, a preservação da qualificação do território como Chachi, ainda é uma ferramenta de enorme valor na defesa do território contra interesses poderosos ligados à economia extrativista madeireira e mineradora. De alguma forma, a frente interpretativa da política Chachi encontrou um nódulo difícil. Por um lado, a ancestralidade do território Chachi é coerente, apenas se a categoria de pertencimento étnico fica ancorada na endogamia e monogamia; por outro lado, as novas gerações reivindicam seu direito de reinterpretar a pré-condição da raça "pura" como a única fonte de identidade territorial, assumindo também a possibilidade de expansão do território Chachi onde quer que um grupo Chachi queira residir e tentar prosperar.

Até a minha última entrada no campo, em novembro de 2016, essas frentes de transformação ainda estavam em discussão. Ao lidar com mudanças francamente profundas, que dizem respeito à historicidade e à estrutura organizacional integral do mundo Chachi, respostas imediatas não seriam esperadas, mas sim processos de magnitude variável que ocorrerão com o tempo. O que está claro é que as mulheres e as novas gerações serão protagonistas da primeira linha das mudanças que se aproximam, sendo as portadoras das experiências necessárias para a transição para novos conteúdos identitários, econômicos e históricos.

UONNE: União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas

> A história da nossa organização tem duas fases. Aquela que é a própria criação da organização na década de 1990, quando Juan Garcia trabalhou aqui. Com ele trabalhou meu falecido irmão que foi o primeiro Presidente do UONNE, cartas que correspondem a dizer União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas. Essa é a fase em que nos unimos para defender nosso território e legalizar as terras que estavam em processo de serem delimitadas naquele momento. Agora, a inspiração para fazer essa organização vem de muito além. É histórico e remonta à Comuna do Rio Santiago Cayapas. Para os Negros do Norte de Esmeraldas esta é a referência importante, porque fomos os únicos que conseguiram comprar nosso território do Estado equatoriano em 1885, pagando em ouro o preço dessas terras. Por essa razão, quando começa o que eles chamam de linderação aqui, não tínhamos razão para fazer linderação mais do que isso, porque já possuíamos o território daquela época, muito distante no tempo. Tivemos dificuldade em afirmar tudo isso porque não havia documentos no começo. Em 1995, um esforço foi feito e Don Flabio Valdez Corozo, presidente da Comuna em exercício na época, recolheu um material. Atualmente, a Comuna do Rio Santiago Cayapas é delimitada, legalizada e reconhecida como o território ancestral dos Negros del Norte de Esmeraldas. Depois, a UONNE também foi uma instituição criada para ajudar a promover a legalização de nossas terras para impedir a entrada de madeira, mineração e defender nossas terras e dar o ímpeto para melhorar nossa economia. Assim nasceu nossa organização [...] (Alberto N., líder negro, entrevista.19.01.2015).

Quando comecei a coletar informações sobre a UONNE, em 2009, o escritório da organização ficava no segundo andar de uma casa localizada em Borbón, perto do cais onde as canoas partem para ao interior da Floresta Noroeste. A casa, por sua vez, pertencia à OCAMEN (Organização Campesina Esmeraldas Norte) e tinha como objetivo estabelecer um lugar para o desenvolvimento de atividades relacionadas às organizações afro-equatorianas, bem como oferecer abrigo e alojamento para os líderes e suas famílias, ou para qualquer pessoa das comunidades do interior que precisassem se mobilizar. Esta forma de utilização de infraestruturas é comum entre as redes organizacionais do Norte de Esmeraldas, cujos princípios de representatividade e legitimação política assentam, por sua vez, nas gramáticas morais do "reto andar" e da "comensalidade", segundo as quais as pessoas devem ser acolhidas com hospitalidade e dignidade, tentando sempre ter comida para distribuir e um local de abrigo pensado que aqueles que se mobilizam são geralmente mulheres com seus filhos, sobrinhos ou crianças.

É por isso que durante as minhas visitas até 2012, o escritório da UONNE e seus arredores manifestavam uma série de atividades em que os interesses e formas de fazer de Bernardo C., Presidente do UONNE da época, juntavam-se as dinâmicas de mobilidade e boas-vindas que fizeram deste lugar um lugar vibrante, cheio de vida, agitado e alegre.

> Eu vim hoje com a intenção de procurar os estatutos e outros documentos históricos e legais que me permitam comparar os percursos da UONNE com as informações que obtive de entrevistas e histórias de vida. Bernardo C. é extremamente gentil comigo e me disse que posso ir ao escritório sempre que quiser e checar os arquivos e o computador, se eu quiser. Aproveitando esta abertura chego ao escritório, em cujos espaços exteriores o delicioso aroma do tapado de carne de mato

> inunda todo o lugar. E as mulheres trouxeram duas panelas de arroz e o delicioso ensopado temperado com chillangua, chiraran e coco. Na ausência de pratos, eles forneceram banheiras de plástico, onde distribuem o arroz - temperado com coco -, a presa da carne do mato - embebido nas guarnições requintadas da cozinha comunitária - e, como enfeite, a banana verde cozida. Os comensais são muitos. Cerca de 15 pessoas entre mulheres, crianças e alguns meninos. No entanto, a comida atinge a plenitude e a satisfação de todos. Como estranha ao meio ambiente, ofereço-me para colaborar com bebidas. Todos querem gaseosa. Não hesito em fornecer-lhes todos os sabores possíveis, tentando ser recíproas depois de ter sido convidada a partilhar essas iguarias. Sou feliz. Essa maneira de alimentar é incrível. Não há falta de riso, alegria. Depois de comer, nós coletamos as banheiras que descemos para lavar no rio, porque nada é desperdiçado e esses aparelhos mais tarde servirão nas casas das mulheres para encher baldes de água; conter farinha, açúcar, etc. Depois que as banheiras são lavadas, volto com as mulheres e inicio minha pesquisa de documentos. Quando passei pela porta do escritório, notei que faltavam itens que eu havia visto durante minha visita no mês passado. O motor de popa e a TV sumiram. O computador está praticamente fora de operação e os arquivos físicos que deveriam existir continham documentos ilegíveis, destruídos pela umidade. De todo esse material, algumas contas manuscritas em papel milimetrado dificilmente poderiam ser deduzidas. Aparentemente, as despesas para reuniões em comunidades que foram realizadas no ano de 2006. Há outros documentos dispersos sobre um projeto de criação de galinhas para mulheres na comunidade de San Miguel do Cayapas. O nembrete da FEPP (Fundo Equatoriano Populorum Progressio) ainda é visível. Há algumas cartas, todas escritas à mão, confirmando a entrada de técnicos em Telembí, Santa María e San Miguel, para um treinamento em plantação de cacau. Em suma, o que encontro é a evidência - antes das próprias atividades - do processo de declínio da UONNE, percebido pelos líderes comunitários e pelas pessoas das diferentes comunidades. Em diversos depoimentos e conversas coletadas, Bernardo, o atual presidente, está focado como responsável pela decadência da instituição. Terei que continuar a contrastar e investigar, porque é muito cedo para chegar a conclusões definitivas sobre o que estou observando (notas de campo, agosto de 2011).

Ao longo de minhas estadas no campo, pude verificar a enorme importância que as pessoas deram à UONNE, ao mesmo tempo em que fiquei surpresa com a forma como se referiam à organização. Sempre evocando o passado e como se já tivesse desaparecido. Sabendo que nas organizações políticas a denúncia é um repertório comum que traduz conteúdos que devem ser contrastados e diferenciados, decidi fazer visitas periódicas, semelhantes às expostas no trecho de notas de campo anteriores. O resultado foi a constatação e o acompanhamento de um processo de declínio, cuja leitura contextualizada faz parte da categoria denominada "expressão do movimento social afrodescendente no Equador[116]", o que me levou a estabelecer um eixo temporal de resiliência da UONNE, de aproximadamente dez anos, o que condiz com os dados obtidos no campo, que situam a década de 1995 a 2005 como a de maior auge e atividade, seguindo uma fase de declínio progressivo que vai até 2015, ano em que a organização é rearmada em torno de novos conteúdos e necessidades.

[116] *Expressão do movimento social afrodescendente no Equador* é uma categoria analítica baseada na compreensão do conceito de organização afro-equatoriana como uma rede de organizações e atores sociais que compõem estruturalmente a sociedade civil afro-equatoriana e interpelam o Estado e a sociedade por situações de mudança. Para isso, se parte de uma constatação empírica que permita presumir a existência de um fenômeno social que possui sua própria dinâmica, história e elementos particulares (Antón Sánchez, John, 2011: 85).

Desta forma, concentrei meus interesses em uma releitura dos dados obtidos em minhas diferentes campanhas de campo, a fim de compreender as motivações da UONNE - em sua modalidade de organização como plataforma para a visibilidade das individualidades políticas -, como expressão desses fluxos que desencadeiam a gramática das moralidades e as expectativas de consolidação socioeconômica contidas na representatividade outorgada às autoridades das organizações de base.

(Às vezes) a terra (não) tem um preço

As personagens da liderança política do Norte de Esmeraldas estão ligadas a uma variegada rede de parentesco que exige deles diversos compromissos. Em vista da amplitude da exogamia como uma modalidade preferida de vínculo parental e da matrifocalidade como um ativador simbólico e material da autoridade, a liderança nessa área tende a catalisar elementos dos mais variados repertórios morais e econômicos. Quer tenham vindo através das múltiplas viagens feitas por homens e mulheres ou visitantes que são acolhidos nas comunidades, o fato é que a configuração das necessidades das comunidades Negras do Cayapas estão abertas à um leque amplo de interpretações.

As expressões de riqueza e boa vida diferem de aspectos como austeridade ou humildade, valores que o ascetismo andino das classes equatorianas abastadas colocaria como normalizado entre "os pobres". Assim, as expectativas das comunidades afro-equatorianas nas áreas de selva, atualmente, passam a imaginar lugares onde o desenvolvimento educacional e tecnológico correspondam às suas aspirações de possuir suas terras. Embora essa projeção de bem-estar pareça lógica, a verdade é que a maneira de alcançar esse ideal trouxe contradições e divisões, principalmente em torno da renda dos fundos nas organizações e do modo como elas são usadas em favor da organização e das comunidades de base.

> Na época em que a CARE SUBIR e os projetos da FEPP chegaram, recebemos treinamento em todos os tópicos e também em liderança. Lembro-me que o material que nos deixaram ou as aulas que nos deram, a mensagem principal foi o cuidado do meio ambiente. Mas, ao mesmo tempo, as empresas madeireiras começaram a chegar e o fato era que muitos líderes comunitários começaram a vender suas terras. Nós, como Comunas, estamos organizados de outra maneira da qual os Chachi são organizados. Por exemplo, você vê, nós nos anos 80 (1980), assumimos a liderança em iniciativas de legalização, e os irmãos Chachi viram isso e também queriam se organizar. Com o passar do tempo, os Chachi conseguiram o que os Negros não conseguiram. Os Negros se eles querem vender suas terras, eles podem vender porque eles não têm que passar pela decisão de uma Federação. Mesmo que um Chachi venda alguma terra, as florestas da Federação não podem vender. Eles não venderam. E isso trouxe problemas para nós. Porque o que aconteceu com a gente? Nós vendemos. Aqui nos Cayapas, no Onzole, no Santiago, havia líderes que davam suas assinaturas às madeireiras e palmicultoras e vendiam terras que não eram deles. Quando isso acontece, eles embolsam o dinheiro e desaparecem, deixando o camponês da comunidade em

> apuros aqui. Essa é a origem de muitos problemas com os irmãos Chachi, porque com a diminuição dos projetos que chegaram as pessoas não têm mais emprego, então o que faz, cortar madeira. Mas a madeira não está mais perto. Agora você tem que ir mais longe e mais para o interior, bem por dentro, as terras dos Chachi já estão lá. Depois vem os problemas, porque eles vêm para cortar um pedaço de pau, dois paus, três paus e, em seguida, os proprietários reclamam. Ou acontece que alguns Chachi ainda têm algumas árvores de madeira, mas precisam de trabalho de nós. Trabalho braçal que eles chamam, diarista. Eles pagam ao diarista com dinheiro ou com a própria madeira quando precisam de pessoal que vai tirar um pouco de madeira da montanha. Então, é claro, às vezes as pessoas cortam mais do que foi pedido ou levam toda a madeira e não entregam ao proprietário. Muitos problemas vêm com os irmãos Chachi e o oposto não é o caso. Em outras palavras, após esse fenômeno, os líderes [Negros] venderam a terra sem permissão de suas comunidades, o mesmo aconteceu com os irmãos Chachi. Ou seja, não há problema de Chachi invadir a terra dos Afros. Isso não existe. Mas há Afros com problemas com as terras dos Chachi porque vendemos nossas terras. Por que eu deveria mentir? Também tentamos com a UONNE corrigir, nos associar com a ideia de um grande Palenque territorial. Mas essa ideia não está resolvida e a verdade é que estamos bem empobrecidos. As pessoas migraram para as cidades e perderam as terras comunais daqui, causando danos ao que nos resta com esse problema. Então, em tempos em que a UONNE trabalhou, o que fizemos foi capturar projetos de economia alternativa. Assim nasceu o projeto turístico da comunidade de São Miguel, com sua hospedaria e outros projetos que levantamos na época, mas que foram perdidos. Tudo o que foi perdido com Don Bernardo e agora não sabemos como vamos nos levantar porque a UONNE tem que se levantar. Nós vemos que a FECCHE dos Chachi tem funcionando há anos e nos ficamos estagnados porque não pudemos dar continuidade. Mas eu te digo que estamos nisso. Que vamos levantar a UONNE (Alberto N., líder Negro, entrevista.19.01.2015).

Como um fato que revela as políticas estatais em favor da economia extrativista, o fenômeno do desmatamento em Esmeraldas e a expansão da fronteira agrícola dos monocultivos, demonstra a continuidade da categorização das "terras baldias", ideologicamente válidas no Equador a partir do século XIX. Como uma experiência micropolítica, a devastação das florestas primárias que faziam parte da Comuna do Rio Santiago Cayapas significou uma série de rupturas dentro do tecido social, cujas ligações com a confiança na representatividade de seus líderes ficaram afetadas.

O reto andar e as redes de solidariedade e de comensalidade sobre as quais o *self* individual e coletivo das pessoas Negras do Cayapas é fortalecido, fica afetado no momento em que o território é, não só desmembrado, mas irremediavelmente destruído pelo desmantelamento total das várias camadas simbólicas que sustentam as idéias sobre o que é valioso, bem como os recursos econômicos que fornecem insumos tanto para a subsistência quanto para a historicização destas comunidades (Simmel, 1958: 123).

O valor do território ressignificado como terra com preço, é considerado pelas pessoas da comunidade como um processo de degradação do interesse coletivo, superado pelos interesses individuais. Apesar de ter sido uma opção em voga durante a década de 1990 e a primeira do século XXI, a venda de terras não proporcionou aos antigos proprietários uma plataforma sólida para transformar seu projeto de vida em realidade. A maioria dos líderes comunitários

envolvidos na venda de terras comunais para empresários madeireiros ou mineradores acabou diluindo seu dinheiro fora das comunidades, em negócios que não funcionavam ou simplesmente em dilapidação.

Com os olhos nublados pelas lágrimas, Lucia me conta o que aconteceu com seu filho Cheito, um dos líderes envolvidos na venda de grandes áreas da comunidade de Wimbí para um empresário colombiano de mineração. Em sua pequena casa, ela é responsável pela educação de seus três netos em idade escolar, que voltaram a morar com ela depois que seu filho gastou todo o dinheiro da venda de terras comunitárias, em um mau negócio. Segundo Lucía, ele teria caído nas redes daqueles que arrecadam fundos no esquema da pirâmide financeira. Prisioneiro entre a esperança e a ganância, Cheito perdeu tudo o que recebeu, assim como a confiança de sua comunidade. No entanto, os laços parentais nesses lugares são extremamente fortes e as avós geralmente continuam a fortalecer sua autoridade, estabelecendo-se como centros de apoio econômico e emocional. Cheito não foi bem recebido na comunidade por muito tempo e até recebeu ameaças de espancamento ou de ser eliminado. Tanto foi o dano causado. No entanto, sua parceira, seus filhos e sua mãe têm o apoio e a solidariedade da comunidade. Todo mundo sabe que mais cedo ou mais tarde Cheito terá que se reportar às autoridades. Mas de modo algum esses fatos são interpretados como um mal que deve ser pago pelos filhos ou pela mãe.

> [...] durante minha estada em Esmeraldas pude entrar em contato com o Cheito para saber sua opinião sobre o que aconteceu. Visivelmente arrependido sua idéia era conversar com autoridades da Comuna Rio Santiago Cayapas para entregar documentação e organizar uma acusação legal e tecnicamente relevante para tentar obter o apoio do prefeito e das autoridades nacionais encarregadas de proteger o meio ambiente. Cheito sentiu-se enganado porque agora entende que sua ação terá repercussões de longo prazo, já que a mineradora já começou seu trabalho, usando mercúrio e outros contaminantes que inutilizaram as águas do rio La Junta, usadas pela comunidade para cozinhar, tomar banho e administrar a vida diaria. Cheito, no entanto, admite que pelo menos tomou conhecimento e quer assumir suas responsabilidades, uma atitude que outros líderes em sua mesma situação não adotaram. Algo que move profundamente o líder é a atitude da comunidade em relação a sua mãe e filhos, porque ele entende que sem a existência desse remanescente de território que ainda existe, as possibilidades de sobrevivência e a esperança de prosperidade de sua família, teriam sido permanentemente apagados. O caso da venda das terras comunais de Wimbí, é emblemático, tendo sido alienada a terra com seus habitantes, em um modelo de aquisição que lembra a dinâmica dos séculos XVII e XVIII, quando os afrodescendentes eram vendidos como objetos ou como quando a terra foi vendida com "seus" índios incluídos. Até a data final da minha observação, em 2015, as consequências legais e administrativas dessa venda ainda não haviam sido resolvidas, deixando a população de Wimbí vulnerável perante possíveis ações de violência da mineradora (Anotações de campo 2014, 2015).

De alguma forma, a experiência deste líder com o dinheiro implicava enfrentar a diferença entre necessidade e desejo, estabelecendo uma forte ligação com o segundo. Assim, o dinheiro, como elemento circulante que incorporaria todos os tipos de possibilidades, acabou

mostrando sua ambigüidade e limites. A dupla face do dinheiro, que combina quantidade e qualidades, causou efeitos visíveis em pessoas que tinham a responsabilidade de responder aos outros e que tomavam decisões semelhantes às do Cheito. Ao confrontar a ruína econômica, tiveram que voltar seus olhos para a comunidade e reingressar nas realidades territoriais às quais, em dado momento, deram as costas. Para os líderes Negros que negociaram com as terras comunais durante as últimas décadas, a reintegração em suas comunidades não tem sido uma alternativa fácil.

> Eu ainda quero o melhor para meus filhos e para a comunidade. Quando saí daqui, tentei comprar uma pequena parcela em Esmeraldas, mas o dinheiro não me alcançou. Aqui minha mãe ainda tem alguma terra com as quais ajudou meus filhos. Agora eu digo para a comunidade que si o pessoal quiser, podem confiar em mim novamente. Porque tomei algumas decisões ruins, mas digo que algo que eu não faria é trabalhar de graça. Os líderes daqui geralmente trabalham pelos interesses das pessoas, mas no meu caso eu não tinha dinheiro para isso e no menor tempo eu me vi diante da tentação e desisti. Portanto, é verdade que tomei decisões que afetaram minha comunidade e espero que nos ajudem a recuperar nossos direitos a essas terras. Mas mesmo que eu queira ajudar ou por mais que eu queira ajudar, não posso fazer o mesmo por nada, entendeu? Está chegando a hora quando as comunidades também podem entender que o líder come, viaja, tem uma família, tem necessidades. Aprendi a reavaliar essas terras porque se eu não tivesse essa peça mesmo que não soubesse o que seria de mim, da minha família, dos meus filhos. Mas é por isso que devemos crescer como comunidade. Que exista um bom caminho, que possamos levar nossos produtos para não cair na tentação de ganhar dinheiro fácil com o proprietário das empresas madeireiras ou empresas de mineração. Isso é dinheiro fácil. Isso parece fácil. Mas quando você tem o dinheiro, parece que você recebeu um punhado de água. Torna-se água. A terra, por outro lado, não e eu aprendi de uma maneira difícil. Agora aqui na comunidade, eu agradeço que você ainda me dê um espaço. E espero que, com o que vivi, a juventude dos novos líderes saiba que não é apenas dinheiro. Você tem que trabalhar para empregos nessas comunidades, educação, estradas e que eles não precisam aprender como eu aprendí (Cheito R., líder Negro, 34 anos, entrevista 18.01.2015).

Para os líderes que passaram pela experiência de reinterpretar o valor do território da comunidade como o preço da terra, a conexão com uma transação comercial que envolveu a tomada de decisões pelos outros - incorrendo em um formato fraudulento - levou a uma ação considerada errada pelos habitantes das comunidades afetadas, para quem negociar com o território tinha o significado de negociar com a memória ancestral, deformando as qualidades associadas com a configuração do *self* comunitario. Aqueles que agiram dessa maneira "não andam direito" e preferiram um benefício momentâneo, apagando as memórias arquetípicas que o próprio dinheiro não fornece. Experimentando um desequilíbrio entre terra e água, a fluidez do dinheiro e seu líquido poder transformador, devolve os líderes a uma realidade complexa, na qual eles devem ser responsabilizados por decisões que afetaram negativamente a vida de outras pessoas, ao mesmo tempo que incorporam apredizados obtidos com grande esforço.

As comunidades afro-equatorianas do Norte de Esmeraldas têm aspirações que nem o território nem o dinheiro preenchem separadamente. O sonho de estradas que podem enriquecer as possibilidades de circulação de bens, serviços, empregos e pessoas, vem de mãos dadas com novas preocupações. Quanto as fronteiras de suas vidas, de suas casas, de suas comunidades devem ser abertas para tirar proveito dos benefícios externos, sem que essa abertura signifique outra onda de destruição como a experimentada pelo desmatamento de 1990 e a mineração ilegal da primeira década do século XXI? Quais são as transformações, novos conteúdos da representatividade comunitária e quem são os sujeitos da política capazes de articulá-la com o seguinte período de auge das organizações contextualizadas na territorialização ancestralizada?

Líderes Negras e repertórios de pluralidade política

> Bem, Jeanneth, como você já sabe, depois da presidência de Bernardo, a UONNE praticamente desapareceu. Os bens que as primeiras diretivas conseguiam eram vendidos, saqueados, eu diria, pela falta de preparação do último Presidente que não pôde continuar com o trabalho dos líderes de anos anteriores, mas parece que ele estava com medo, que a tarefa era grande e que acabou vendendo tudo. Mas além de tudo isso, nós, como comunidades Negras do Norte de Esmeraldas, temos nossas raízes em processos mais amplos que nos sustentam. Somos pessoas muito claras que sem território não há cultura mas também que este território não pode nos sufocar. Nossos filhos, nossos netos têm novas aspirações e acreditamos que a melhor maneira de responder a tudo isso é reunir uma forte UONNE que faça novas alianças, que transcenda todas as fronteiras. Iniciamos este novo processo de UONNE com novas eleições promovidas pela Escola de Telembí, por seu Diretor, que fez contato com várias organizações aqui no Cayapas, em Quito, em vários lugares, para resgatar a importância de se organizar. As primeiras tarefas que assumimos são rearmar os estatutos perdidos; rearmar as assembleias; fortalecer os laços com os processos do Palenque, a Comuna Rio Santiago Cayapas e tudo o que significa ampliar nossos horizontes e aproveitar as oportunidades que temos para nos destacar como organização. Talvez não seja propício que eu seja a único a dizer isso sozinha, mas é importante destacar que todos esses processos foram liderados por mulheres e que, historicamente, as líderes de nossas organizações têm sido as menos envolvidos no recebimento de dinheiro das empresas madeireiras ou das empresas de mineração. Talvez seja por isso que agora as comunidades me confiaram a nova representação da UONNE. Porque eu não quero falar mal dos companheiros, mas nós, nessas comunidades, temos pela tradição a luta pelos direitos das mulheres, pela nossa visibilidade e pelo nosso protagonismo. Estamos cientes de que atualmente temos líderes em todas as organizações de base, na UONNE, em Palenque, que também está surgindo. E temos confiança de que seremos capazes de, não competir com nossos colegas, esse não é o significado, mas porque das avós, através de nós e das gerações que vêm, podemos construir redes nas quais temos experiência. Essa é a coisa principal. Tornar visíveis as nossas experiências na liderança e nas atividades das organizações (Marlene Corozo, Presidenta UONNE, entrevista 14.04.2016).

A eloquência da líder Marlene Corozo é forte e poderosa. Complementada por uma imagem em que predomina o vestuário africano, a sua presença é sinónimo de vigor, dinamismo e energia. Após um lapso de resiliência de quase uma década, a UONNE retoma suas atividades, colocando como estratégia básica a articulação de novas redes de alianças políticas com organizações de base da área, mas também com instituições de Esmeraldas e Quito, interessadas não só em apoiar projetos voltados à economia local, mas focados na sustentação das

manifestações artísticas das comunidades, como plataforma de lançamento para o debate de temas como a situação ambiental da região, alternativas à investida do modelo econômico extrativista, novos oportunidades de treinamento e educação, entre outros.

Ao contrário do primeiro período de expansão da UONNE, desta vez os canais de interpretação e canalização das necessidades das comunidades afro-equatorianas do Norte de Esmeraldas, não estão focados apenas na gestão de projetos. Como população que é considerada a beneficiária de uma série de iniciativas governamentais e não-governamentais, as mulheres Negras participaram de treinamentos na última década para apoiar pequenos galinheiros; viveiros de cacau; padarias; artesanato de coco, sendo estes os temas principais. Em torno dessas possibilidades, as mulheres participantes também formaram diretivas e organizações com a idéia de colocar sua produção no mercado. No entanto, as distâncias e o interesse real da possível clientela em seus produtos, sempre mostraram que os projetos que trabalhavam com as comunidades afro-equatorianas eram aptos para o desenvolvimento de capacidades e transmissão de conhecimento em torno do modo de produção como transformador de insumos primários em mercadoria, mas para nada tinham entre seus objetivos o estudo dos meios de circulação do produzido. O resultado foi o abandono, não só das iniciativas, mas o desperdício de maquinária, ferramentas e insumos para o caso do artesanato e a morte das aves dos incubatórios que, por não poderem ser vendidas, foram afetadas por doenças tropicais inclementes.

Muito poderia ser dito sobre as maneiras pelas quais ONGs e instituições governamentais montam seus estudos básicos. Apesar dos documentos e experiências de primeira mão que vivenciei durante minhas permanências no campo, ficou claro para mim que, não importando quão ampla ou profunda fosse a informação coletada, os objetivos das instituições não foram afetados ou modificados pela realidade da informação coletada, mas, ao contrário, o que sempre foi esperado foi fazer com que as pessoas das comunidades ajustassem suas realidades às estruturas conceituais e modelos de planejamento previamente estabelecidos pelos desenhistas desses projetos.

Dessa forma, esperava-se que as comunidades "relajasem" o uso de seu tempo em favor da introdução de um tipo de roteiro de atividades vinculado a cronogramas de trabalho e à obtenção de dinheiro do capitalismo de mercado vinculado a iniciativas de empresas de pequeno e médio porte. Além disso, essas linhas de base estruturam seus produtos de treinamento por meio de uma leitura da divisão sexual do trabalho que, embora conheça as nuances do

fortalecimento e matrifocalidade afro, não as leva em conta, reduzindo o escopo da influência feminina e sua poder de articulação do parentesco, ao seu papel doméstico, criando, portanto, uma justificativa artificial que lhes permie responder a uma demanda de melhoria econômica feminina, apenas entendida.

Como a maioria das mulheres líderes das comunidades aproveitou a presença desses projetos, reinterpretando-os e adquirindo todo o conhecimento possível, o que eles fizeram foi dar um passo adiante. Assim, na lista de objetivos da atual UONNE e do Palenque, não há mais nenhum pedido para a entrada de projetos para criança de frango ou artesanato, mas sim se refere ao direito ao trabalho, educação e ligação dos modos de produção dos povos do Norte de Esmeraldas, de tal forma que os avanços socioeconômicos levem em conta o potencial sociocultural. Invocando a condição de ancestralidade desses territórios, as líderes têm amalgamado sua própria experiência como participantes dos vários projetos que entraram na área nas últimas duas décadas para a melhoria do nível de suas redes de aliados.

O objetivo é criar uma frente unida de apoio em face da consciência do avanço das práticas de economia extrativista em grande escala. Muitos dos líderes atuais, incluinda Marlene, têm entre os membros de suas famílias a comuneros que estavam ligados a empresas madeireiras e empresas de mineração. Vários delas viram primos, sobrinhos, irmãos, casais perderem as pernas, braços, mãos por acidentes de trabalho que ninguém assumiu depois. Elas também têm mães, avós, irmãs, cujos pequenos lotes de terras de respaldo foram alienados sem o seu consentimento por aqueles que presidiram as diretivas das comunidades durante as décadas da escalada do desmatamento, entre 1990 e 2007 inclusive.

Como resultado dessas experiências, as comunidades optaram por dar confiança as líderes, com a intenção de que suas expectativas socioeconômicas contribuam para o crescimento integral da população. Em outras palavras, seria de esperar que o novo período de expansão das organizações de base do Norte de Esmeraldas construísse formas através das quais os bens e serviços econômicos e o prestígio sociopolítico sejam distribuídos levando-se em conta as particularidades da ordem social contextualizada em torno do que nessas comunidades é construído como valioso (Weber, Max, 2005: 126).

Até o final do meu trabalho de campo, a diretoria da UONNE continuou seu trabalho para expandir redes e alianças, não apenas nacionais, mas também internacionais, através do movimento Cultura Viva Comunitária. Um dos desafios mais importantes a ser desenvolvido foi

a vinculação da UONNE com organizações de base em outros países, num momento em que a história da América Latina enfrenta uma reconceitualização de conteúdos e perspectivas após experiências diferentes com governos rotulados como esquerdistas ou progressistas.

Nesse sentido, observar a experiência equatoriana no que diz respeito à relação entre as organizações sociais indígenas e afro - equatorianas do Norte de Esmeraldas e o Estado da Revolução Cidadã, contribui com os objetivos deste estudo, cuja aposta tem sido observar o trânsito das gramáticas da moralidade e modos de produção, nos vários cenários em que essas dinâmicas convergem. No próximo capítulo, lido com essa intenção.

Considerações finais

Se, como vimos no capítulo anterior, os indivíduos são capazes de se relacionar através da ancoragem de seu *self* e da troca consciente de suas preocupações através dos elementos arquetípicos de seu inconsciente coletivo, construindo universos rituais e gramáticas de moralidade capazes de historicizar-se através de suas práticas socioeconômicas, neste capítulo tentei mostrar as maneiras pelas quais esse complexo de ações influencia no comportamento dos sujeitos, quando devem modificar e adaptar seu comportamento e decisões para intervir no campo da política organizacional local.

Desta forma, encontrei nas categorias Chachi do *perfil* e dos *projetos,* duas plataformas através das quais as figuras individuais começam a repensar o conteúdo de seu ser como coletivo, tendo que tomar decisões sobre o lugar que ocupam no contexto das estruturas tradicionais que sustentam sua identidade. Como parte de sua vida cotidiana, o desenvolvimento de uma economia etnicamente situada permite que eles se historicizem a partir do encontro com suas próprias dinâmicas rituais, da ancestalização do território e da consolidação de seus valores como seres integrais. No entanto, a própria evolução de seu próprio processo de historicização coloca os indivíduos como exemplos diante de novos determinantes em torno de sua representação política.

Tanto o *perfil* quanto o *projeto* são tomados como suportes de realidades complicadas pela aparência, não de um modo de produção per se, mas sim de dinheiro, como um elemento de características fluidas e versáteis, capaz de filtrar-se tanto nas decisões econômicas quanto naquelas que provêem apoio ao que as comunidades consideram o correto no contexto de sua Lei. Desta forma, o dinheiro é estabelecido como um elemento desustancializador que empurra as pessoas a assumirem e lidar com decisões moralmente questionáveis para si mesmos e para as

suas comunidades. Ao desenmarcarse dos eixos interpretativos habituais das tradições mais ancoradas em essências, as atitudes exemplares se transformam, não tanto pelo seu conteúdo como por seus recipientes.

A emergência de mulheres líderes e lideranças entre as novas gerações, com expectativas certamente contraditórias com a Lei Chachi, permite observar o potencial criativo daqueles que, por meio de suas redes parentais, continuam ligados ao território, reinterpretando-o, assumindo o desafio de relacionar o que até algumas gerações atrás não era possível conectar. Ou seja, mulheres Chachi e poder político e filhos não-Chachi e seu direito ao território. A partir dessas novas experiências, os Chachi podem pensar em novos parâmetros de integração do *self* comunitário através das ações individuais dos novos sujeitos exemplares da política.

A importância das líderes femininas entre os Negros do Cayapas contrasta com as experiências das Chachi. No caso afro-equatoriano, a transformação do valor integral da terra em um bem alienável, com a possibilidade de ter um preço, mostra a versatilidade dos modos de produção como uma idéia contextualizada, e não como uma entidade imóvel. O encontro do território ancestral com a idéia de preço, não é algo alheio entre os Negros do Norte de Esmeraldas, que acolhe o histórico pagamento feito em ouro ao Estado equatoriano no séqulo XIX (1895), para acessar liberdade e autonomia territorial, como bens transcendentais, não suscetíveis de serem trocados por nada. Depois de 100 anos, a renda das empresas madeireiras e a fluidez do dinheiro como um elemento que interpola os cenários transcendentais com os mais passageiros do desejo, parece ter trocado o anverso pelo reverso. Nesta ocasião, é essa mesma liberdade e autonomia tão duramente conquistada, que estimula e relaciona os conteúdos da modernidade e da mobilidade social, com ações destrutivas inesperadas ligadas à extração predatória, tão distantes das lógicas de extração no território subjetivado, próprias do modo de produção etnicamente situado das Negritudes do Cayapas.

O dinheiro parece desubstancializar o tempo como um repositório de memória, fundamentado na antiguidade da ancestralidade. Líderes identificados como traidores por suas comunidades são criticados como pessoas sem memória, que vêem suas necessidades imediatas. Ao estabelecer suas organizações locais, como expressão de processos de representação ancestral, a nova UONNE, ressignifica e realoca a liderança feminina como repositório de um passado enriquecido com interpretações do presente mais ligadas ao tecido social, do que as ações do lideranças políticas masculinas.

Ao contrário da dinâmica dos faccionalismos do mundo Chachi, no caso afro-equatoriano, o tempo de resiliência que as organizações de base tomam para se reagrupar permite uma mudança geral nos grupos de poder, cujos horizontes de ação politizam os valores de "reto andar" e do "falar forte", estabelecendo canais de oxigenação que, ao invés de criar facções dicotomizadas, ampliam ações e quadros de alianças para além das fronteiras étnicas, raciais e geopolíticas.

Diante do problema da transformação da inestimável terra em terras alienáveis, fica evidente que a tendência a preservar a primeira vem da estima de um lugar único, no qual as pessoas conseguem estabelecer contato com os insumos arquetípicos do *self* , propriedade que não é encontrada em outras áreas ou nem em todas as possibilidades que o dinheiro oferece. O dinheiro em si não pode ser transformado em um arquétipo. Ajuda, sim, à circulação e à liberação de estratégias que, de outro modo, deixariam isoladas as perspectivas das novas gerações. Como um líder afirmou, o dinheiro pode ser como a água em suas mãos. Não é um elemento fixo, mas o componente paradigmático de uma economia em constante movimento, trânsito e expansão. O dinheiro é capaz de unir modos de produção etnicamente situados com aqueles que não são, desde que sua fluidez seja enquadrada em ações moralmente válidas e politicamente éticas.

Para alcançar essa moldagem, o papel dos sujeitos políticos é vital, uma vez que, em última análise, são suas decisões que influenciarão diretamente seus eleitorados. Nesse sentido, o protagonismo que os sujeitos da política Chachi e Afro podem ter nos contextos mais amplos do Estado e dos movimentos sociais de representação nacional deixa em aberto a possibilidade de refletir sobre os repertórios de moralidade e fronteiras étnicas que são ativados perante à política oficial e à gestão pública, insumos de análise que eu exploro no capítulo próximo.

CAPÍTULO V

O ESTADO DE SUMAK KAWSAY: ÉTNICIDADES, ECONOMIAS E MORALIDADES EM FRONTEIRA

O movimento indígena equatoriano pernte a (sua) diversidade étnica

No Equador, o movimento indígena promoveu mudanças fundamentais expressas na Constituição de 1998, na qual, pela primeira vez, a estrutura política oficial do país reconheceu ao Equador como um Estado pluricultural e multiétnico. Entre a maioria da população equatoriana, o conteúdo sociológico ou antropológico da inclusão desta categoria conceitual no contexto político de uma Carta Magna não foi discutido. No entanto, a força simbólica do reconhecimento dos povos indígenas em um país no qual o programa ideológico-político do Estado-nação homogeneizador tinha sido o centro de toda a dinâmica, marcou um antes e um depois tanto na história oficial quanto nos elementos que a partir daquele momento seriam levados em conta para a construção da memória e das conversas cotidianas.

Ouvir as pessoas que se tomar o tempo para dizer "indígena" em vez de "índio" não representava necessariamente a abolição total da discriminação, mas a reconstrução da imagem indígena e certa consciência que fez às pessoas não indígenas refletir sobre o fato de que o tratamento com desprezo para aqueles não continuaria mais na impunidade (Alberto Cabazcango, líder indígena, entrevista em julho de 2002, Imbabura).

No imaginário geral, era tacitamente entendido que os índios haviam "tomado a Constituição", da mesma forma que em alguns rituais do Inti Raymi – sincretizados nas festas dos santos católicos San Pedro e San Juan - faziam a "tomada da praça". O tempo festivo é um tempo que é vivido de forma diferente. Nada é mais lógico do que extrapolar o potencial de subversão, a capacidade de convocar do ritual festivo e sua profundidade simbólica, para as arenas da política oficial.

Aquela voz de pânico ouvida nos tempos da revolta de Daquilema no século XIX, "*Estamos amenazados por todita la indiada*"(Ibarra, 1993), parecia reproduzir o eco entre o fato histórico e os atos de memória que viam nos eventos de 1998 o ápice de uma série de processos nos quais as comunidades indígenas dos Andes equatorianos expressaram sua presença como sujeitos merecedores de atenção política.

De acordo com o Antropólogo Segundo Moreno Yánez, as chamadas revoltas indígenas no Equador no século XX corresponderam a tempos cíclicos nos quais vários repertórios de

subversão foram combinados. Por um lado, a agenda política trabalhada como tal desde os anos 80 e na qual se observa a influência dos movimentos de esquerda e da ala católica da Teologia da Libertação e, por outro, a reinterpretação dinâmica do ritual como mito vivo, colocado em favor da realização de reivindicações centenárias relacionadas ao acesso à propriedade da terra, justiça, educação e saúde (Moreno Yánez, comunicação pessoal, abril de 2001).

Este eixo de análise mantém importantes convergências com a proposta de "valorização dos estereótipos étnicos", operada pela corrente situacionalista representada por Paden, Mitchell, Lyman e Douglas, Moerman, Nagata e Okamura, durante as décadas de 1970 e 1980 (Poutignant & Streiff-Fenart, 1997), bem como com o trabalho etnológico da Antropologia da Política Indígena Brasileira, desenvolvido por João Pacheco de Oliveira Filho nos anos 80 e nas primeiras décadas do século XXI (1998, 2003, 2011).

Ao assumir que a etnia não é um rótulo classificatório discreto que pode ser colocado nas características deste ou daquele grupo, Moerman (1992) sugere que é na realização de interações sociais contextualizadas que as pessoas agem em sua capacidade como sujeitos, posicionando aquelas características, cujo aprimoramento estratégico dá significado e realidade à etnia.

Sem deixar de lado a plasticidade de elementos como a territorialidade, a produção mítico-ritual e a construção de referências reivindicadas pelos povos indígenas do Brasil como de grande importância para o desenvolvimento de sua identidade, Oliveira Filho (1998) coloca o Estado - seus funcionários e instituições - como um dos eixos fundamentais para a compreensão da produção de sujeitos políticos, potencializando o potencial da experiência etnográfica para nos colocar diante de soluções e situações que talvez não tenham qualquer compromisso com o convencional (Oliveira Filho, 1998: 158).

No Equador, uma Constituição como a de 1998, que implicava o reconhecimento dos *muitos* em meio à luta do status quo por tentar governar sob o modelo de um *único* Estado-nação, esta Carta Magna era uma daquelas soluções não convencionais que exigiriam uma louvável quantidade de tempo, energia e recursos para se tornar viável.

Assim, o Estado equatoriano, comprometido até aquele momento com o discurso modernizador da assimilação cultural como o processo mais viável para tirar o país do atraso econômico em que se encontrava, teve que integrar novas variáveis em resposta à poderosa pressão das mobilizações indígenas; ao mesmo tempo, os movimentos indígenas organizados na

eminente Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), tiveram que enfrentar essa nova unificação, que tinha que aparecer forte, mesmo sabendo que se apoiava em facções intergeracionais e diferenças territoriais, culturais e lingüísticas. O jogo político das relações interétnicas e estatais no início do século XXI no Equador, exigia que o que se concebesse como uma unidade, tivesse que ser assumido como diverso enquanto o diverso, teria que reactualizar seus objetivos para se manter unificado.

Nacionalidades nativas da Costa e comunidades afro-equatorianas

Para 1998, a CONAIE supunha o espelho convexo em que o Estado, com suas posições e escândalos divisivos relacionados ao uso indevido de recursos públicos, abuso de poder, ignorância no manejo de códigos de diversidade, recebia uma imagem refratária de dinamismo econômico, solidariedade comunitária e sabedoria milenar. No esforço de valorizar as características propostas por *todos* os indígenas, criou-se um sujeito político supra-indígena, homogêneo o suficiente para ser socializado e compreendido na esfera do Estado.

Porém, a criação desse poderoso sujeito político passou por um processo de etnificação, cuja complexa capilaridade nos coloca diante do fenômeno do surgimento de um novo mapa étnico no Equador. O reconhecimento da diversidade, que expôs a presença de pelo menos 14 grupos com suas respectivas línguas, bem como a existência de povos isolados na Amazônia, representou um importante ponto de virada naquele imaginário nacional, forjado em torno da miscigenação como única opção viável para a construção da governança do Estado.

A verificação dessa realidade não questionou apenas às estruturas das instituições estatais. Também incorporou interrogativas dentro do próprio movimento indígena, sendo uma das principais preocupações se a plataforma política supra-indígena, que catalisou as reformas constitucionais de 1998, seria suficiente para absorver a agenda do povo afro-equatoriano, assumindo que ele tivesse algum interesse eficaz em defender a complexa causa plural.

O movimento indígena, através da CONAIE, conseguiu combinar sob a hegemonia do pensamento indígena andino e amazônico, uma agenda cujos principais objetivos eram o acesso a recursos estatais por meio da criação de instituições que pudessem transformar em realidade demandas relativas ao cumprimento dos Direitos Coletivos consagrados na Constituição de 1998 e cujos eixos principais eram a posse do território das comunidades indígenas, a garantia da

educação bilíngue em espanhol e em suas línguas nativas, o livre exercício da justiça no interior dos cânones de cada povo e o reconhecimento da legitimidade do uso da medicina tradicional[117].

No entanto, a consecução desses objetivos passou pela interpelação interna da Confederação sobre o modelo de relações que tentaria estabelecer para assumir que a construção multiétnica do Equador não poderia apelar apenas para a ala mais culturalista e primordialista do movimento. Se os povos indígenas e afro-equatorianos haviam experimentado alguma coisa, foi que nem o afastamento de seus territórios, nem as características diacríticas de sua música ou vestuário, nem a diversidade linguística eram fontes imutáveis que impediam a influência da história, os novos símbolos, as novas memórias e o novo conhecimento vindo das mãos das diversas experiências de relacionamento intercultural.

É justamente esse fluxo relacional que tem causado o maior número de desafios entre as diferentes frentes da CONAIE, sendo a presença das Nacionalidades indígenas do Chocó Biogeográfico do Equador e das comunidades Negras adjacentes, as que podem nos trazer mais luz para vislumbrar a configuração de um tecido social que nos revela que esse sujeito supra-indígena dificilmente justifica sua existência na simples soma das várias organizações indígenas, como se fossem partes que se harmonizam em perfeita harmonia em um todo.

Como vimos em profundidade nos dois capítulos anteriores, no Norte da província equatoriana de Esmeraldas, a paisagem política é demarcada pela construção de várias noções fundamentais em torno da construção da etnicidade da Nacionalidade Indígena Chachi e do povo Negro que habitam em um ambiente marcado pela presença da floresta tropical e um denso sistema fluvial, longe da influência direta de estradas ou locais urbanizados. Na paróquia de Telembí, às margens do rio Cayapas, tanto os Chachi quanto os Negros compartilham o mesmo hábitat desde o século XVI, desde perspectivas diferentes em alguns casos e convergentes em outros. Como todos os seres humanos, eles são atravessados pelo ciclo Vida / Morte / Vida e, como todos os sujeitos políticos, construíram fronteiras simbólicas, territoriais e culturais, expressas nos diferentes níveis em que se influenciam mutuamente (Barth, 1969; Oliveira Filho, 1988).

---

[117] Como interlocutora legítima dessas demandas, a gestão do movimento resultou na criação de duas frentes institucionais visíveis no interior do Estado: o Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador (CODENPE) e a Direção Nacional de Educação Bilíngue Intercultural (DINEIB). A criação de pontes para o reconhecimento pelo Estado do Pluralismo Legal e o uso legítimo da medicina tradicional tem sido muito mais lenta e complexa.

Um dos mais ilustrativos acaba sendo aquele que se manifesta no momento em que uma criança nasce em cada um desses mundos:

> "Sim, minha filha já deu à luz há duas noites. No começo eu sofri porque não sabíamos o que ia acontecer com a menina, ela não vê que ela é nova. Ela estava com medo de dar à luz. Eu disse a ela para empurrar o bebé para fora, mas ela que chorou e que falava machuca mãe, dói. Eu não soube o que fazer. Se levar para Borbón ou para onde levar. E eu estava com medo, eu disse a minha mãe, parece que a menina saiu de quadris estreitos, ela não conseguei vê que ela apenas tem quinze anos. Mas eu estava dizendo mija continúe, empurre. Mas ela mãe não posso mais, eu não posso mais. Então, quando embarcamos em uma canoa para ver se chegamos ao Centro de Saúde de Zapallo. E eu andava de canoa e rezava com todas as minhas forças e implorava a Deus para dar força para ela dar à luz o bebê. E minha mãe com ela lhe dando abrigo aqui, sobre sua barriga, sobre a mãe [útero] e então de repente o bebê saiu. Com tudo voltei de novo, remando, imagine Juanita! como foi o meu desespero e tentando dar força à minha menina. E minha mãe com ela. Felizmente minha mãe é uma parteira, rezadora. Eu também sei de coisas, eu sei curar e tudo mas minha mãe foi a que mais ajudou e eu estava louca, e dei o remo dela e cutuquei e implorei a Deus abençoado, Santa Maria, Santíssima Trindade para ajudar minha garota. Mas sim, Diosito me escutou e, assim que mamãe viu que a cabeça do garotinho saiu, levou-a devagar com a ciência que tinha e primeiro o homenzinho e depois o outro devagar, devagar, para que o cordão não se enroscasse mais e salvar o menino que estava prestes a sufocar. E assim saiu, vimos que era um menino e minha mãe deu um tapinha e ficou chorando. Como aquela criança chorou parece acordar toda a comunidade! Eu disse que essa criança vai ser uma cantora com aqueles pulmões excelentes que ele tem. Ha ha ha Ay Juanita! Agora eu rio mas não sei como eu sofri com a minha garota vendo ele assim.
> ... e agora você vai, então vamos fazer a festa de boas vindas do bebê como de costume aqui para fazer uma pequena reunião para tomar uma bebida especial com uma garrafa curada para a ocasião ... minha mãe está cuidando de seu bisneto. Olha o quão fofo é o morito …
> "A primeira coisa é ter cuidado com a bruxa que uma criança já me arrancou. O irmãozinho dela, o irmão mais novo. Ele era um menino lindo, muito especial. Ele aprendeu a andar muito rápido e com a idade de um ano começou a falar. Ele falava sobre as coisas de pessoas velhas. Eu ouvia e estremecia-me. Desde que ele falou me disseram que durma com o bebê o tempo todo porque a a bruxa poderia vir. Eu não o abandonei. Mas mesmo quando desci ao rio para lavar a louça ou levar água, já encontrei a criança do lado de fora do mosquiteiro e gritando. Eu costumava dizer como meu filho se foi se eu deixasse na rede mosquiteira. E havia a rede mosquiteira e o bebê do lado de fora. Eles me disseram para colocar uma tesoura na cama onde dormíamos. E eu gostei disso, mas não havia jeito. Logo depois disso, o bebê começou a ficar doente, a sufocar, ter febre. Demos-lhe tempo, levamo-lo ao médico, mas eles não o detectaram. Antes de fazer os exames, era hora de dar a chigualeada[118] [2] e enterre meu filho. Ay Juanita, eu sinto muita falta dessa criança às vezes "... ... (Liderança Negra, 38 anos, ent 31.05.2007).

Ao contrário do que pode ser encontrado em outros estudos sobre a diversidade étnica e a arena da política em si, meu propósito em destacar elementos etnográficos desse tipo é esclarecer como o *self* da comunidade e seus arquétipos ancoram o orgulho do indíviduo ligado com as considerações de identidade que alimentam sua proposta como um grupo, isto é, sua etnia. Desta forma, o orgulho do povo Negro perante a sabedoria de suas mulheres - muitas delas parteiras qualificadas e conhecedoras do manejo das plantas medicinais -; assim como o poder

[118] A chigualeada refere-se à música dos chigualos: canções a cappella que são tocadas para honrar as almas das crianças falecidas, chamadas "anjinhos". Os chigualos são acompanhados pelas harmonias do cununo (tambor tubular feito de madeira e coberto com pele de tatabra ou veado), bumbo (tambor grande, 60 centímetros de diâmetro) e maracas.

simbólico de seus atos festivos - não necessariamente sujeitos a calendários estritos, mas a eventos comemorativos que qualificam o cotidiano com reflexões que, através da vida, são canalizadas através de rituais - tornam-se fatores que ajudam, não somente à consolidação da etnicidade como rede que ancora a imagem do eu comunitário, mas ao reconhecimento mútuo das diferenças com o grupo Chachi, que também tem seus modos de nascer.

> "... Chamamos nascer no mundo Chachi a viver com a nossa regra que chamamos da Lei Chachi. Os Chachi devem manter seu costume, sua crença, seu casamento, e não podem viver como solteiros, porque Deus o punirá. Ele tem que se casar abençoado pelo padre e viver em silêncio com sua esposa ... a mulher tem que respeitar seu marido eo marido tem que respeitar sua esposa ... "(Uñi, ent 18.07.2014).
>
> "... claro, aqui estão as mulheres que criam os filhos de outras mulheres que fugiram ou às vezes precisam criar os filhos que os maridos tiveram com outras. A criança não é culpada. Você pode cria-lo. A lei pode continuar a ser cumprida, não é assim que se uma criança nasce você tem que jogá-la fora ou deixá-la morrer. Claro que também há um caso disso, que a mãe foge ou que o pai não quer. Em qualquer caso, existe. Mas a criança, como eu digo, não tem culpa e se há uma avó, uma tia ou qualquer mulher que queira assumir o cuidado, ela toma conta e é criada ... "(Conversa com mulheres Chachi, 21.07.2014).

O reconhecimento mútuo das diferentes formas de lidar com a questão fundamental que protege os modelos de organização familiar de Chachi e Negros, estabelece tanto a fronteira que delimita a alteridade quanto os materiais culturais que tornam a linha de fronteira mais flexível. Como já explicado nos capítulos anteriores, no contexto das relações entre Chachi e Negros, diz respeito às possibilidades de tornar culturalmente inteligível o poder da sexualidade em seus diversos campos e suas ambigüidades, oscilando entre a possibilidade de procriar (que focaliza, sacraliza e aprofunda) e as ações criativas do prazer (que abrem, profanam e amplificam).

Ao observar que por trás das diferenças, há um tema comum que motiva respostas e modos de viver e produzir dentro de um mesmo território, são estabelecidos critérios relacionais, capazes de se transformar em operadores políticos, utilizados pelos diferentes líderes como meio de interlocução, no amplo contexto das instituições indígenas com representação nacional e das instituições do Estado. É por isso que, a partir de 1960, quando se iniciou o projeto estadual que promoveu a demarcação e legalização das terras do Norte de Esmeraldas, a dinâmica de valorização dos fatores étnicos também se aprofundou, transformando ás pessoas consideradas exemplares em suas comunidades, em sujeitos da política com reconhecida representatividade e legitimidade para se engajar com o Estado, na demanda de seus Direitos Coletivos (Barth, 1969; Poutignat & Streiff-Fenart, 1998).

Nesta década, o conflito territorial foi a chave para configurar o que mais tarde se tornou a Federação dos Centros Chachi de Esmeraldas (FECCHE) e a Confederação Nacional

Afro-Equatoriana, que adquirem status legal, transferindo pela primeira vez à estatutos escritos, seus próprios objetivos e interesses políticos através de demandas étnicas chave, ou seja, criando instrumentos jurídicos formais capazes de conter o senso do *self* comunitario, enquanto é amplado o leque de interlocutores supra-comunitários que vai oferecer sentidos e construir as ferramentas necessárias para trabalhar no campo da política oficial.

Desta forma, a FECCHE enfatiza no artigo 5, referindo-se às finalidades e objetivos da entidade, que os Chachi são uma Nacionalidade com território, língua e uma Lei própria, fazendo questão na importância destes elementos perante a ideologia do Estado-Nação homogêneo. Eles expressam que a organização do seu território é feita a partir da união de duas ou mais comunidades, nomeando essa união como o Centro Chachi. O território da Nacionalidade é atualmente composto por 28 Centros, nos quais 51 comunidades estão agrupadas. Esses centros e comunidades, por sua vez, estão localizados em cinco cantões, influenciando demográfica e culturalmente à 13 Juntas Paroquiais da província de Esmeraldas (FECCHE, 2009).

A Confederação Nacional Afro-Equatoriana abrange várias iniciativas, incluindo as da União das Organizações Negras do Norte de Esmeraldas (UONNE). Sua proposta reivindica o poder das comunidades afro-equatorianas e sua hegemonia demográfica e étnica na província de Esmeraldas[119], bem como a riqueza cultural e a contribuição das raízes africanas dos habitantes Negros de todo o Equador. Assim, a proposta territorial que eles reivindicam é a criação do Palenque em Esmeraldas, realçando assim tanto os fatores arquetípicos ligados às gramáticas dos valores do povo Negro, quanto os fatos míticos/históricos vinculados aos escravizados libertos como expressão política de libertação e ancestralidade.

O ato político de sublinhar os processos de valorização das características arquetípicas como grupo étnico para o universo do léxico jurídico é uma estratégia pela qual fica claro que o Estado e suas instituições constituem - sem talvez desejar - um fator dinâmico na variação de identidades étnicas coletivas no Norte de Esmeraldas, constituindo-se os estatutos, nos repositórios de um modelo de fronteira aberta às influências e critérios de uma evolução histórica em que o sentido de pluralidade abre a dinâmica da etnicidade a novas convergências identitárias políticas (Lyman & Douglas, 1972 em Poutignat & Streiff-Fenart, 1998).

[119] De acordo com o Censo de 2010 do INEC, a população Negra no Equador representa 7,2% e está localizada em quase todo o território equatoriano, principalmente na cidade de Guayaquil e na província de Esmeraldas (INEC, 2010).

Os novos quadros das lideranças Chachi e Negra sabem que o diálogo com o Estado exige a gestão dos códigos oficiais característicos do funcionalismo institucional. Eles também sabem que o processo educacional lhes oferece ferramentas importantes para discernir entre elementos de melhoria étnica que são vantajosos para eles e aqueles que poderiam ser perigosos para seu propósito principal: conservar território e autonomia sob o controle de seu modelo de existência. Essas lideranças entre 20 e 50 anos - a maioria homens - sabem que nas últimas duas décadas, a Nacionalidade Chachi fez grandes progressos no acesso à educação, direito a que seus pais e avós não tiveram acesso. Apesar disso, como persistem os vínculos paternais e territoriais que ainda sustentam a configuração do *self* dos sujeitos da política de Chachi, as diferenças geracionais não constituem um fator de peso para o abandono do mundo Chachi. Os líderes Chachi não ignoram a força da Lei do seu mundo, porque eles vivem diariamente influenciados por ela.

> "Eu me casei como é a Lei Chachi. Pedindo minha esposa para os pais, celebrando o casamento tradicional na casa cerimonial de Zapallo. Você sabe que o Chachi não pode ter mais de uma esposa e que para a esposa ter um filho é importante. Mas eu não poderia ter um filho, mesmo que eu quisesse, não podia. Minha esposa ficava grávida, mas ela tinha abortos espontâneos. Eu presenti que isso era uma coisa ruim, alguma feitiçaria jogada em mim. Eu procurei a um tio que é um bom miruku[120] e ele me disse, olha o que acontece é que a sombra já te viu e está procurando por você. Por muito tempo você esteve escondido da sombra, mas não funciona mais e você tem que esconder suaa sombra novamente para que ela não veja você ou sua esposa. Eu fiz que o miruku me faza invisível da sombra e depois disso foi que minha esposa foi capaz de completar a gravidez e dar à luz o meu filho, o único filho que temos "(Mateo A., 39, líder Chachi, entrevista 18.11.2014).

O mesmo acontece nas lideranças afro-equatorianas, onde os sujeitos da política em nível local são geralmente mulheres, reconhecidas não tanto por seu acesso à educação formal, mas por seu conhecimento de cuidar do mundo da saúde física e espiritual, bem como das bases das morais do povo Afro, contextualizadas nesta área. Nesse sentido, uma liderança Negra é um catalisador de diversos poderes

> "Veja Juanita, essa aqui é uma erva chamada cabra e é aquela que serve para curar o mau ar que dá aos grandes ou às crianças quando passam por algum cemitério ou algum lugar de mau humor. Com esta planta você tem que dar ao paciente alguma proteção e dar-lhe uma pequena dose. O *espanto* é curado com a grama do gallinazo que você vê lá plantado. O mesmo acontece quando você se assusta. O espanto seco que é o que pode lhe dar na montanha, na aldeia e o espanto da água que é quando alguém cai de repente na água e fica apavorado. Há também outro mal que é o olho e que, ao olhar, seja criança ou seja grande, dá diarréia, uma diarreia fétida muito ruim. O olhar tem tontura, decadência. Para saber se você tem um olho, meça a pessoa com uma faixa de cabeça ao redor do umbigo. Essa fita é medida e marcada. Então é medido novamente nos mesmos lugares e se se fecha perfeitamente a medida é que não tem olho. Mas se você tem um olho, a fita permanece aberta e você vê que a largura da abertura dá um dedo, dois dedos, eu tenho medido

[120] Miruku é um termo na língua Cha'palaá que significa "pessoa dotada de certos poderes ou conhecimentos especiais. Brujo, sabio "(Dicionário Cha'palaachi-Espanhol, 2009)

> pessoas com até quatro dedos de um olho. Essa pessoa deve ser limpa e orada por orações especiais, Pais Nossos, Ave-Marias e orações para curar essa doença. O olho é muito sério, se você não encontrar alguém para curá-lo, a pessoa pode morrer sem remédio "(Mariuxi M., Liderança Negra, 40 anos, ent.19.11.2014).

Ao observar as realidades em que os sujeitos da política local se movem e a densidade simbólica que eles impulsionam, percebo que o patriarcado Chachi e a matrifocalidade Afro oferecem um quadro simetricamente inverso, que traslada para fora do Cayapas, o retrato das fronteiras plurais que me levam a sugerir que nesses territórios se fortaleceu um modelo paradigmático de diplomacia e coexistência, no qual tensões, riscos e contradições interétnicas conseguem lidar com esses acordos tácitos e "não oficiais" próprios da política local, de fronteira interétnica, cujos conteúdos dão enorme importância ao processo que relaciona a individuação de seus sujeitos exemplares com a configuração arquetípica da coletividade. A bagagem histórica de quase cinco séculos de convivência, sem que os conflitos tenham sido resolvidos pela força de uma guerra ou atos de extermínio mútuo, respondem por um processo de extrema autodisciplina política, em que o tecido fino das relações intergrupais passam a reconhecer frentes éticas, nas quais as distâncias são des-sustancializadas, perante a existência do respeito mútuo (Sennett, Richard, 2003: 61 e segs.).

Juntas Paroquiais: de organizações de base às "pequenas pátrias"

Sumak Kawsay, um horizonte em disputa

No Equador, a dinâmica das eleições secionais oficiais para as Juntas Paroquiais foi deflagrada pela primeira vez para o processo eleitoral do ano de 2010, ano em que se decide incorporar essas unidades territoriais mínimas dentro do contexto da geopolítica oficial. Alfredo A., Antonia T., Tomás A., Freddy P., Willton D. e outros líderes Chachi treinados em organizações de base, são primeiramente lançados como candidatos em uma disputa política formal. O mesmo acontece com os quadros políticos afro-equatorianos, no contexto da expressão dos movimentos sociais afrodescendentes.

Dentro da organização orçamentária do Estado equatoriano, a existência de Províncias, Cantões e Juntas Paroquiais, ajuda a distribuir o dinheiro do tesouro público, cuja lógica financeira é dividida em Despesas de Investimento e Despesa Corrente. As despesas de investimento têm a ver com as iniciativas ligadas à gestão pública e participação cidadã, enquanto as despesas correntes referem-se a salários, gastos de viagem, manutenção de imóveis, veículos, mobilização e outros débitos do aparato burocrático do Estado. A partir de 2006 - e com maior ênfase desde a promulgação da Constituição da República de 2008 - foi

implementada uma lógica mista, entre as pratica da transparência (*accountability*) e o planejamento estatal, estruturada a partir de diversos instrumentos, dos quais o POA (Projeto Operacional Anual), tornou-se o insumo básico da distribuição de gastos.

Dessa maneira - como em todos os Estados democratas republicanos modernos - todos os elementos de governança sobre os recursos públicos se baseiam em diretrizes políticas, que deveriam ser cobertas por decisões com legitimidade e ética. Ou seja, existe uma gramática moral que liga a gestão do dinheiro do Estado com o futuro da política e da gestão pública. Como evidenciado no capítulo II deste trabalho, no Equador, os repositórios desses pressupostos têm sido as várias Constituições, cuja conexão com os repertórios da honra hispânica colonial tem complexificado historicamente seu papel como instrumento jurídico e simbólico.

Neste sentido, a Assembléia Constituinte de 2008 tenta reverter essa tendência, consagrando a nova Constituição da República ao Equador como um país plurinacional, em vez de pluricultural e incluindo o *sumak kawsay*, bem viver, como eixo fundamental de uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza (Constituição da República do Equador, 2008).

> "Fomos nós, o povo Sarayaku que, vindo às mesas de negociação, lutou pela incorporação do sumak kawsay na Constituição. Essa demanda é nossa, embora agora o governo não a reconheça e fale de bem viver sem sequer saber do que se trata "(Tomás Y., Líder do povo amazônico Sarayaku, testemunho 20.08.2011).

O *sumak kawsay*, traduzido para o espanhol como *buen vivir*, prometia ser uma das plataformas mais inovadoras que o Equador conhecera até agora. A amplitude conceitual do termo, o fato de que foi registrado na Carta Magna na língua Kichwa do povo Sarayacu e sua ligação com os Direitos da Natureza, forneceram à Constituição de 2008 com uma aura de prestígio que transcendeu fronteiras e que mobilizou importantes figuras da esquerda e da intelligentsia latino-americana e europeia para participar no debate das possibilidades que se abriram para transformar esta plataforma original e poderosa em uma plataforma viável.

Porém, à medida que as discussões, fóruns e publicações cresciam e se disseminavam, as instituições públicas começaram a fechar todas as frentes possíveis de acesso à participação direta de qualquer iniciativa de organizações ou movimentos indígenas ou afro-equatorianos. Devido às óbvias contradições entre a impressionante campanha governamental em favor do sumak kawsay e o conteúdo final do mesmo no momento de operar no nível da

institucionalidade e a gestão do público, desde então o governo tem apoiado a criação de um novo binarismo, que separa aqueles que são "a favor" de sumak kawsay daqueles que não são.

Para o governo nacional, o sumak kawsay ou buen vivir, tem sido um ambíguo projeto de criação conceitual, vinculado à mudança de matriz produtiva do Estado equatoriano e aos instrumentos de planejamento estatal que regulam e garantem o bom uso dos recursos públicos. O sumak kawsay é também a bandeira do projeto para:

> "desideologizar as esquerdas infantilizadas que não entendem o coração desta revolução destinada a encontrar formas técnicas e pragmáticas, em vez de soluções que não levam a nada" (Assessor do governo nacional sobre questões de planejamento, comunicação pessoal, 28.09.12).

Do ponto de vista do povo indígena Sarayaku, a inclusão do sumak kawsay na Constituição equatoriana deve servir para aprofundar as conquistas indígenas no nível institucional e canalizar o acesso aos recursos do Estado, generalizando experiências locais de orçamentos participativos.

Para o resto das organizações e movimentos indígenas, o termo e seu significado filosófico são compreendidos, embora não sejam suscetíveis de tradução imediata para os diferentes idiomas.

> " Em cha'palaá, sumak kawsay se traduziria em características breves como Ura'chuno, que tem o significado de se sentar bem; viva bem e fique bem. O que entendemos é que é feita referência a um bom estilo de vida. Para os Chachi, como para os Sarayaku, Shuar ou para qualquer outro grupo étnico do Equador, viver bem é ter acesso ao território. A nacionalidade indígena não pode ser assim sem acesso ao território. Portanto, não posso falar de um país plurinacional se esse problema não for resolvido. Agora, quando Chachi quer administrar e afirmar a autonomia sobre o nosso território, eu não posso mais fazer isso. O CODENPE, a Diretoria de Educação Bilíngue, tudo mudou. Já não temos entrada se não aprendermos a mesma língua do governo. Portanto, não importa muito se eu falo sumak kaway ou ura'chuno ou a boa vida como dizem os compas afro. O que importa é agradar o governo e ver a maneira pela qual levamos nossos processos adiante "(Samuel A. Líder Chachi e linguista nativo, ent 14.09.2014).
>
> "Olhe Jeanneth, nós como Federação Chachi mantemos nossa idéia de administrar nossa autonomia. Queremos ajuda do governo, mas para as questões que nos interessam, que é ter educação, bons centros de saúde, empregos alternativos. Queremos manter nosso ambiente vivo, nossa selva. Agora o governo fez uma coisa boa, eliminando a mineração ilegal, mas agora sabemos que o novo projeto para mudar a matriz produtiva significa que haverá mineração, mas legal. O Ministério do Meio Ambiente e o Exército implementam, de tempos em tempos, a proibição de cortar madeira para proteger a floresta. O Chachi corta madeira de vez em quando para vender para os corretores de madeira, mas para cortar essa madeira nós temos que fazer muita papelada. Nós concordamos com os controles. O que eu não entendo é como eles vão proteger a floresta se a mudança de matriz produtiva permitir a entrada de grandes projetos de mineração que vêm do próprio governo. Então, como eu controlo os Chachi, mas como um governo, eu não me controlo. (Jonás T., Líder Chachi FECCHE, entrevista 14.09, 2014).

À maneira de um recipiente gigantesco de honra política e prestígio internacional, o sumak kawsay revela-se tão cheio de sentidos quanto vazio de consistência desses mesmos sentidos. As implicações de sua viabilidade e construção participativa nunca ocorreram. O que foi feito foi uma reapropriação legal de um princípio ético denso, com profundas raízes

filosóficas e míticas, que por uma década foi usada para justificar a geração de estatísticas para medir a felicidade; sugestões para usar a frase "sumak kawsay" como uma saudação entre os funcionários públicos e revolucionários do século 21[121]; inclusão em logotipos; propaganda sobre a mudança da matriz produtiva; e fóruns de intelectuais da "nova esquerda" aos que nunca foram convidados nenhum dos representantes dos povos indígenas do grupo Sarayaku que promoveram a inclusão do sumak kawsay, entre outros usos.

Este uso que poderia ser lido como caricaturesca, não conseguiu assumir que o sumak kawsay é em si um complexo lógico, com existência histórica, mítica e uma espessura política bem acima das possibilidades de um projeto plurinacional que realmente mascarou e condicionou a existência da diversidade ao jejum moralista da honra revolucionária, cujas ferramentas e práticas institucionais estavam estrategicamente localizadas em favor do controle estatal de qualquer iniciativa que pudesse surgir fora de seus eixos programáticos.

Assim como o asceta que disciplina o corpo através do jejum para evitar o exercício sexual que se tornaria uma conseqüência direta da gula (Foucault, 2012: 103 e ss), assim o neo sumak kawsay da revolução cidadã, tentou disciplinar o acesso às amplas possibilidades de criação oferecidas pela política, formando sujeitos políticos adeptos da mortificação radical, prontos a eliminar os conteúdos mais profundos da criação da etnicidade, das diferenças genéricas e identitárias, da convivência na dissensão, do pluralismo legal e o mais básico respeito pela opinião dos outros.

É nessa dinâmica de luta entre forças políticas e áreas de fronteira; nesta trama de transformações dos sujeitos da política, que as comunidades Afro e Chachi del Cayapas fazem sua entrada na vida da política oficial do Equador, através do ritual institucionalizado de participação nas eleições setoriais, uma realidade que revisamos abaixo, a partir da reconstrução etnográfica do processo eleitoral de 2014, realizada na Junta Paroquial de Telembí.

[121] A sugestão para a implementação da frase "sumak kawsay" como uma saudação diária ou despedida em memorandos e escritos oficiais, está atualmente em estudo. É uma ideia considerada inovadora e produzida por um dos líderes do governo nacional, atualmente encarregado da formação política de novas lideranças.

Eleições por dentro da selva, breve abordagem etnográfica

A partir da segunda semana de fevereiro de 2014, realizei uma de minhas campanhas de campo de acompanhamento, com o objetivo de observar o rumo tomado pelos líderes étnicos da política que agora participaram como candidatos à presidência do Conselho Paroquial de Telembí, para o período 2015-2019.

De acordo com as regras vigentes até então, a reeleição de qualquer autoridade eleita pelo povo soberano era permitida por apenas mais um mandato. Essa regra estava em franca disputa, na época, já que as forças de apoio do então governante Rafael Correa Delgado, lutavam porque a reeleição das autoridades poderia ocorrer indefinidamente. Efetivamente, através de uma emenda feita pela Assembléia Nacional, foi aprovada a perpetuação no poder daqueles que serão reeleitos[122].

Isto fez que a atmosfera do concurso eleitoral na Junta Paroquial de Telembí subisse de tom, ante as diferenças evidentes nos orçamentos, performances e recursos que tinham os candidatos de governo (listas 35, AP: País de Aliança). Antes de forçar os dados e a história, achei vital tornar transparente a narrativa dos testemunhos e diários de campo registrados entre os dias 19 e 23 de fevereiro, a fim de oferecer, por meio do olhar etnográfico, um retrato vivo do que isso significava no Norte de Esmeraldas bem como a transformação das lideranças de base em autoridades governamentais locais, em uma época histórica de profundas transformações no nível estadual. O concurso eleitoral de fevereiro de 2014, foi vivido assim:

> **Quarta-feira, 19 de fevereiro de 2014**
> Hoje começamos a jornada por diversas comunidades Chachi. Deixando Zapallo Grande, subindo o rio Cayapas, chegamos a Corriente Grande, Arenal e Gualpí, três das aldeias mais distantes, onde o candidato para a Junta Paroquial de Telembí Alfredo Añapa chega para fechar sua campanha eleitoral. Ele é o líder das listas do partido chamado Movimento CREO, listas 21, as menos prováveis de ganhar e a que recebeu menos apoio econômico.

[122] Por sua vez, esta emenda foi recentemente revogada na Consulta Popular em 4 de fevereiro de 2018, na qual ganhou a questão nº 2:
Para garantir o princípio da alternância, você concorda em emendar a Constituição da República do Equador para que todas as autoridades eleitas possam ser reeleitas uma vez para o mesmo cargo, recuperando o mandato da Constituição Montecristi e deixar sem efeito a reeleição indefinida aprovada por emenda da Assembléia Nacional em 3 de dezembro de 2015, conforme estabelecido no Anexo 2? Na Constituição equatoriana, aprovada em 2008, o princípio da alternância foi defendido, o que significa que uma pessoa com um cargo público não poderia permanecer no poder além de um certo período. Mas em 2015, com a aprovação da Assembleia Nacional, a reeleição indefinida foi permitida. O objetivo desta questão é que as autoridades de eleição popular possam ser reeleitas apenas uma vez, consecutivamente ou não. No caso do Presidente, ele permanecerá no cargo por quatro anos e só poderá ser reeleito uma vez. O primeiro presidente Lenin Moreno propôs esta questão pela seguinte razão: "Aqueles que querem ser reeleitos não pensam no futuro do país, mas no próximo período".
Este conteúdo foi originalmente publicado pelo Diario EL COMERCIO no seguinte endereço:
http://www.elcomercio.com/afull/preguntas-consultapopular-ecuador-explicacion-referendo.html

Ao subir o rio, as comunidades do rio Cayapas estão cheias de propaganda eleitoral. Ao contrário dos anos de 2005, 2006 e anos antes, quando o costume era oferecer pintura para casas com o logotipo do partido político - naquela época os rios e comunidades eram pintados de amarelo a cor do PRE (Partido Roldosiste Ecuatoriano) - atualmente o que predomina é a papelaria: cartazes e cartazes enormes; pósters, papéis colados em postes, camisas, etc. A cor predominante é o verde-limão com o azul de Alianza País, listas 35. Imediatamente está a lista 8, do candidato a prefeito por Eloy Alfaro Alí Corozo, azul com amarelo; em seguida, alguns cartazes do MPD, lista 15, promovendo a candidatura da Prefeita Lucia Sosa, que é lançado para a reeleição. Em último lugar de difusão por meio de papelaria ou camisetas está o movimento CREO, lista 21, que em alguns casos nem sequer expõe a foto do candidato a prefeito, Guillermo Ayoví (filho de Papá Roncón)[123].

É por isso que em San Miguel, em Calle Manza e em todos os povoados que visitamos, encontramos a propaganda da Alianza País. Em Zapallo, por exemplo, havia garotas vestindo camisas que diziam "Nós já temos o Presidente, Tomás Añapa", o único candidato para a Junta Paroquial de Telembí que fez suas próprias camisas para distribuir, bem como festas com grande quantidade de comida, música e bebidas alcoólicas segundo as pessoas comentaram. O logo das camisetas, emulou o logo da campanha midiática em favor da reeleição indefinida de Rafael Correa Delgado, que dizia: "Já temos Presidente, temos Rafael".

O centro de campanha de Tomás está localizado em Zapallo Grande, a comunidade em que ele está domiciliado. Durante a campanha, as instalações oficiais da Junta Paroquial, cuja comunidade principal é Telembí, foram praticamente abandonadas.

Fotografia Nro. 27: Publicidade eleitoral dos partidos políticos melhor financiados

[123] Papá Roncón é uma lenda viva. O afro-equatoriano, líder emblemático da marimba, reside em Borbón. Todos os seus parentes trabalhavam com a lista CREO 21, apesar do fato do próprio partido ter pouco interesse em financiar seus candidatos locais.

Fotografia Nro. 28: Publicidade eleitoral dos partidos políticos melhor financiados

Fotografía Nro. 29: Publicidade eleitoral do partido con menor financiamento

Logística de campanha

Alfredo chegou às 8:00 da manhã para Zapallo Grande para começar nossa jornada. Com ele veio o companheiro Hernán Añapa, candidato em quarto lugar pelo movimento SUMA[124], para a Junta Paroquial de Atahualpa. Sua presença deveu-se ao fato de que muitas pessoas que exercem seu direito de voto em Santa María moram em povoados tão distantes como Corriente Grande, Zavalito ou Gualpí. Apesar de não pertencer ao mesmo movimento, a solidariedade entre Hernán e Alfredo é dada pela união tácita em contra da lista 35, de modo que não volte a ganhar a liderança da Junta Paroquial.

A idéia de Hernán é pedir às pessoas um voto nominal, ou seja, um voto individual, já que, devido ao lugar que ocupa na lista, ele apostaria para chegar à Junta como parte das minorias mais votadas. No caso de Alfredo, sendo o primeiro da lista, ele se beneficia tanto do voto *en plancha* quanto do voto nominal, sendo o mais valioso para ele o voto *en plancha,* ou seja aquele voto no qual se marca a todos os candidatos duma lista.

A principal atividade econômica de Alfredo Añapa é a agricultura e a madeira. Ela não tem sua própria casa há mais de uma década, quando uma enchente do Cayapas se levou sua casa. Após a morte de sua esposa Herlinda Añapa, que ocorreu em 2011, ele não fez muito esforço para ter uma casa novamente. Seus filhos Paúl e Estefanía estão encarregados de seus avós paternos Francisco e Mariana. Wiler, a criança mais nova - que não vejo desde 2010 - vive com a avó materna em Hoja Blanca. Alfredo nunca comenta sobre isso. Eu acho que ele não tem muito tempo para visitá-lo também.

Dessa forma, os recursos econômicos de Alfredo são escassos demais para apoiar uma campanha política semelhante, por exemplo, a de Tomás Añapa ou Anita Ayoví, candidata afro-equatoriana do Movimento AVANZA, lista 8. Ele diz que foi contatado por Pachakutik para para ficar em terceiro lugar na lista, depois de Orlando Cipriano (primeiro) e Antonia Tapuyo (segunda). Ele não aceitou, porque dentro da lógica dessas eleições, os votos favorecem aquele que vem em primeiro lugar na lista e Alfredo seria melhor servido para liderar sua própria lista e tentar alcançar a diretoria em qualquer lugar da Junta, ao invés de alimentar com seus votos a diretoria para outro candidato e colocar suas chances em risco. Também influiu nesta decisão, o fato de que na última eleição para a Junta, Alfredo perdeu seu lugar contra o Orlando Cipriano por apenas 35 votos. Alfredo contestou esses resultados perante a CNE (Conselho Nacional Eleitoral), mas naquela época os contatos de Cipriano no CODENPE (Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador) sabotaram a denúncia de Alfredo, segundo sua versão. De fato, embora a margem de votos fosse pequena, se Cipriano vencesse a eleição, isso deveria ser respeitado. Mas Alfredo tinha a suspeita de fraude ou erro de contagem.

E assim, quase sem recurso, Alfredo lançou sua candidatura, tendo como principal apoio sua própria família e um apoio de R $ 150,00 para custear combustível.

Primeira fase do percorrido: Calle Mansa e almoço

O rio estava na época de enchente devido às intensas chuvas destes meses. Isso facilitou nossa mobilidade a montante. Primeiro chegamos a Loma Linda, depois à Calle Larga, a casa de Alfredo, onde fizemos um reabastecimento. Após cerca de 20 minutos de viagem, Alfredo percebeu que não tínhamos combustível suficiente devido à viagem extra feita a Zapallo para me pegar. Nós voltamos a Calle Larga e nós reabastecemos. Retomamos a viagem e fizemos nossa primeira parada na Calle Mansa. Aqui conversamos com o professor da escola e concordamos em voltar na manhã seguinte para uma reunião por volta do meio-dia.

Em um trecho do rio e alguns minutos antes de uma chuva torrencial começar, almoçamos arroz com atum e plátano doce cozido, na mesma canoa. "Esta é a família CREO", disse Alfredo, referindo-se ao fato de que, junto com Guillermo Ayoví (candidato a prefeito pelo mesmo

[124] Cada lista é composta por cinco candidatos. Os cinco mais votados se tornam parte da Junta Paroquial, estabelecendo o mais votado como Presidente; o segundo como vice-presidente e os outros três como primeira, segunda e terceira vogal, respectivamente.

movimento), fizeram um tour similar, com poucos recursos econômicos, mas com grande boa vontade.

Fotografia Nro. 30: Almoço no rio, candidato Alfredo Añapa

Segunda fase do percorrido: Corriente Grande

Como na maioria das comunidades, a propaganda da lista 35 e o candidato a prefeito de Eloy Alfaro, Francisco Castro, apelidado de "Guayabal" (principal adversário de Ali Corozo), foi o que predominou. Um imponente letreiro verde ficava no fundo da casa dos Chachi, feita de madeira e zinco.

Na chegada, o diretor da escola, membro da família de Alfredo, estava conduzindo uma reunião de pais. As mulheres gritaram que "primeiro ir comprar cola e biscoito", em referência à nossa presença, já que todos os que vêm do exterior deveriam pelo menos deixar isso para os ouvintes de uma reunião

Hernán, que conhece as mulheres Chachi, simplesmente sorri e passa, como se fosse um código bem conhecido e inofensivo. "Onde quer que você vá faça o que você vê." Eu sorrio também, deixo as mulheres me espancarem um pouco e entrarem na sala de aula.

O diretor passa a palavra para Alfredo. Quando chegamos, a distribuição das barras de cereais e biscoitos que o Ministério da Educação entrega para esses povoados como um suplemento alimentar estava sendo feita. Eles me deram três desses barras. Uma eu a compartilhei com uma criança e comi as outros duas: senti um sabor de macarrão de ruim feito de aveia. Alfredo começou sua intervenção, que era em sua maior parte em cha'palaá e muito pouco em espanhol.

Alfredo tem um perfil muito bom como candidato. Embora o conteúdo de suas propostas não seja tão consistente, ele é claro sobre o panorama como político. Ele aposta para carregar e mobilizar suas próprias simpatias para chegar à vocal e por isso lutou tanto para ser o primeiro de uma lista que ele mesmo formou. No entanto, noto que foi uma lista improvisada e que ele convenceu seus amigos mais íntimos, praticamente apenas para "figurar" e ser o primeiro de uma lista, do movimento que foi. Dados os poucos espaços deixados por Alianza País e dadas as redes dos outros candidatos, ele optou pelo CREO como a única opção viável para ele.

Fotografia Nro. 31: candidato Alfredo Añapa durante sua campanha política

Ele admite que não se importa em ser o último aparentemente, já que tem certeza de que pode chegar lá. Ele fala com veemência e grande facilidade e sua principal oferta aqui é criar a paróquia de Corriente Grande, assim como ele conseguiu criar a oficina eleitoral de Corriente Grande. Ele fala sobre Tomás Añapa - o candidato do governo e presidente da Junta em exercício – quem nunca quis dar lugar à criação da nova paróquia.

Deve-se notar que, por razões óbvias, o governo tenta deter a onda de criações paroquiais. O mapa paroquial do Equador parece um mosaico de pedrinhas. Existem centenas de paróquias[125]. Alfredo tem esta proposta porque ele pretende chegar à Junta, a quase a cualquer preço. Ambição que, além de ser uma vocação real, para ele, como para muitas pessoas, constitui uma porta para um emprego permanente, com uma remuneração mensal de pelo menos US $ 600,00 dólares, em uma área onde o emprego remunerado é praticamente nulo.

Levando em conta que Alfredo não fez longas viagens de campo, o fato de poder viajar nestes dias e chegar até a maioria das comunidades, praticamente no encerramento das campanhas, dá especial importância à força de seu discurso, no qual ele se compromete para que sua mensagem e rosto permanecem na memória dos eleitores.

No meio de seu discurso, Alfredo é questionado por um dos membros da lista de Pachacutik sobre a divisão que foi criada após sua relutância em participar da lista com eles. Houve uma conversa sobre como isso enfraquece os outros movimentos perante o poder econômico da lista 35. Ele também foi questionado porque a camarada Medalfa, segunda na lista, não estava com ele e não havia aparecido na campanha.

Medalfa é uma jovem Chachi que atualmente estuda Administração de Empresas em Esmeraldas. Em Corriente Grande, esse nome gerou resistência real, o que é um problema claro para um candidato que está procurando votos en plancha. Alfredo usou muito de seus esforços defendendo uma pessoa que, de fato, nunca apareceu nesses lugares, implicando na falta de compromisso e

[125] No Equador existem atualmente 1399 paróquias: 790 rurais e 359 urbanas, distribuídas entre as 24 províncias que o país possui, cuja extensão territorial é de 283.560 quilômetros quadrados.

interesse que tinha e mostrando que para os Chachi, Alfredo agiu oportunisticamente, formando uma lista improvisada, para acessar a posição.
Alfredo se defende dizendo que os representantes que estão agora em Pachakutik, principalmente Orlando Cipriano, não fizeram nada enquanto esteve na FECCHE. Em resumo, a principal oferta de Alfredo neste lugar foi a criação de uma nova Paróquia, para que aqueles que fazem parte deste território possam captar mais recursos do Estado.
Em seguida falou, Hernán Añapa, do movimento SUMA, lista 23. Seu discurso se concentrou em ser identificado a partir de suas relações de parentesco: ele diz, eu sou filho de e de ... e então eu sou sobrinho de e ele nomeia seus primos e as pessoas então entendem porque ele está lá. Eles sabem que estão pedindo o voto das pessoas que votarão em Santa María e que não mudaram de endereço. Ele faz questão de pedir o voto nominal para tentar obter um cargo pelo jeito das minorias mais votadas.
Durante a intervenção dos candidatos, falou-se muito sobre o boato de que, se as pessoas não votassem na lista 35, o governo deixaria de alocar mais recursos para essas comunidades. Em frente desses boatos, Alfredo se expressou no sentido de fazer as pessoas entenderem a situação atual do Equador diante da atitude de Rafael Correa; o modelo corporativista e retrógrado da AP; cegueira e teimosia diante da realidade nacional; o perigo de que as pessoas sejam rotuladas como traidoras, especialmente com um COIP (Código Penal Abrangente), que está apenas começando e deixa muitas lacunas para interpretações extravagantes; o perigo de as comunidades serem divididas em nome da democracia; a real possibilidade de que NÃO VOTEM para nenhum candidato das listas 35, uma vez que as urnas eo voto seriam a única maneira de protestar contra essa situação. A estratégia de comunicação de Alfredo é clara, didática e, acima de tudo, muito firme.
É difícil conquistar o público Chachi. Geralmente, as mulheres, que parecem relegadas dos palcos centrais, localizadas no chão ou nos arredores e carregando seus filhos, dão sua opinião umas às outras, formando um burburinho constante. É a sua maneira de estar presente, embora sua opinião não seja levada em conta. Alfredo também tenta abordá-las para tentar ganhar sua atenção. No final do dia, as pessoas parecem convencidas da situação em geral, mas não parecem ter sido convencidas a votar em Alfredo.
Terceira etapa do percorrido: Arenal
O povoado de Arenal surge como uma aparição fantasmagórica. Uma esplanada totalmente lamacenta serve como uma arena deportiva. Ao seu redor encontram-se as principais infraestruturas: uma escola, em ruínas, desgastada e antiga (como sempre de madeira e zinco, construída pela comunidade e com bancos doados ou improvisados com tábuas) e casas de arquitectura tradicional Chachi, grandes, espaçosas e sem paredes, ao estilo das gerações de avós e avôs. Ao chegar, ouço o som de uma marimba Chachi, rítmica e bela. Uma nota de rara beleza no meio daquela paisagem de desolação e abandono.
A reunião começa, como sempre, com poucos participantes. Na realidade, não há encontros em massa nessas comunidades. As pessoas geralmente se vêem trabalhando nas montanhas ou simplesmente se sentem apáticas para escutar a mesma cacofonia política de sempre. No entanto, a ideia de receber "alguma coisa", ou de pessoas vindas do exterior, motivou sua curiosidade. Como eu disse, não havia muitas pessoas, mas o suficiente para deixar a mensagem que era desejada.
Como no resto do dia, a língua predominante nas mensagens de Alfredo é a cha'palaa, sendo a parte nevrálgica do conteúdo os mesmos falados durante toda a campanha. Ou seja, a gestão para estruturar uma nova paróquia com essas comunidades e para lembrá-las de que a criação da Corriente Grande como recinto eleitoral era sua gestão, mesmo quando não tinha posição e que durante sua administração com a FECCHE, sempre privilegiou o trabalho com as comunidades, em contraste com o trabalho que a Junta Paroquial teria desenvolvido esta última vez.
Arenal é a comunidade onde Medalfa nasceu, então pode haver acessos nesta comunidade. Eu acho que Alfredo está calculando suas opções e fortalecendo as comunidades onde seu discurso é aceito. Ele enfatiza que sua campanha é pobre, mas que ele tem uma grande vocação para o serviço e capacidade para cumprir suas promessas.
As intervenções das pessoas geralmente são muito longas. Eles contêm anedotas, lembranças de campanhas passadas, reclamações sobre o fato de que, quando uma pessoa é um candidato, ele oferece muitas coisas que depois não cumpre. Alfredo escuta pacientemente até que a pessoa

termine e depois responde. Estes diálogos estão completamente em cha'palá e as réplicas de Alfredo tentam motivar a confiança das pessoas, tentam que criam nele como alguém "diferente".
Para diferenciar-se moralmente do atual presidente da Junta Paroquial e candidato à reeleição, Alfredo aborda a gestão orçamentária da Junta, afirmando que Tomás A. o considera seu "inimigo" por ter reivindicado e questionado do destino dos fundos. Outra crítica é que os POAs (Projetos Operacionais Anuais) não são feitos de forma participativa ou que são divulgados, o que seria interpretado como falta de transparência. Alfredo também enfatiza que Tomás praticamente trabalha sozinho, sem levar em conta os outros membros da Junta, oferecendo que ele irá trabalhar de forma diferente. Alfredo é uma pessoa que recebeu muitos treinamentos de liderança, entre outros. É evidente que ele é um homem inteligente e tem talento para a política. No entanto, não tenho a certeza que possa alcançar a Vocalía que ele pretende.
Para um candidato da oposição, o competidor será sempre "ladrão e ineficaz". No entanto, além dessas acusações, é muito claro que existe uma desigualdade abismal entre a maquinária da campanha eleitoral local exibida por Tomás com combustível, centenas de camisetas, grandes cartazes, banquetes com música e bebida, nomeadas por todas as pessoas e os recursos dos outros candidatos, sendo Alfredo o mais "pobre" do ponto de vista econômico.
É jogado com a mensagem dos vencedores à custa de tudo e com a ideia de pessoas que, finalmente, é preferível estar com o grupo vencedor e não com um perdedor. É claro que os custos deste tipo de campanha excede em muito a quota doada pela CNE a cada partido político, que era de 2000 dólares. De qualquer forma, a campanha de Tomás foi "milionária", se levarmos em conta o tamanho da economia da área.
Um dos custos mais fortes a sustentar neste tipo de campanha é o transporte de eleitores para as urnas no día da votção. Em geral, o transporte de eleitores e o financiamento de alimentos são informalmente conhecidos como transporte. E apenas os candidatos com mais dinheiro podem transportar suficientes pessoas.
Eu percebi que as pessoas conhecem essa dinâmica perfeitamente, então as seguintes intervenções pareciam mais com as de qualquer reunião de logística. Perguntou-se diretamente se Alfredo ia colocar uma canoa no píer da comunidade para que as pessoas votassem nele e se vai ter um pote de comida. Alfredo explicou que ele tinha fundos para substituir combustível e comida no recinto, mas não canoa para o cais. Ele também especificou que, ao contrário de outros candidatos, ele não precisava ter uma lista daqueles que votaram nele para lhes dar o pote de comida.
A falta de sua própria canoa evidenciava a falta de recursos da campanha de Alfredo, que, longe de comprovar sua honestidade e espírito de serviço, era lida pelas pessoas como sinal de fraqueza política contra seus adversários. Apesar disso, a coragem e o otimismo de Alfredo não diminuíram nem por um minuto.

Quarta parte do percorrido: Gualpí

Chegamos a Gualpí quase ao anoitecer. Eu estava realmente exausta, já que a maior parte desse percorrido foi feito sob uma chuva torrencial. Eu estava totalmente encharcada. Armei meu toldo, minhas coisas e depois de um breve descanso, fui à casa comunal de Gualpí, onde a reunião já havia começado. Alfredo já estava intervindo. Não havia luz e a noite chegou. Depois de meia hora, quando a noite estava completamente fechada, um dínamo se acendeu e um holofote se acendeu no quarto.
Este foi o único povoado onde Alfredo foi aplaudido espontaneamente. Hernán também foi bem recebido. A intervenção de Alfredo foi longa, empática e bastante bem sucedida. Nesta comunidade, Alfredo doou o único bem que ele podia oferecer de maneira tangível: uma bola de futebol para que as mulheres jogarem bola também, já que os homens não emprestavam a elas para jogar. Elas ficaram encantadas com o presente e a liderança do grupo de futebol feminino flertou com Alfredo.
Hernán Añapa, o candidato para a quarta vogalia da Junta Paroquial de Atahualpa pelo movimento SUMA nos acompanhou ao longo da jornada. Ele carregava alguns cartazes informativos que foram arruinados pela chuva. No canto superior esquerdo estava a fotografia de Mauricio Rodas (candidato a prefeito de Quito), com um suéter branco com as cores da bandeira equatoriana nos ombros, com perfil de futuro presidencial. O candidato Hernán Añapa também não tem recursos para sua campanha.

> Apesar da distância de Gualpí, a lista 35 tinha recursos suficientes para oferecer uma canoa e comida para as pessoas que votem nessa lista em qualquer um dos quatro distritos eleitorais da paróquia de Telembí:
>
> - Loma Linda
> - Corriente Grande (criada por Alfredo Añapa)
> - Telembí
> - Jeyambi
>
> Em vista do grande poder aquisitivo do candidato do partido no poder, a lista 35 seria o alvo a derrotar. No entanto, as listas parecem extremamente fragmentadas e, desta forma, é difícil enfrentar uma máquina como a implantada pelo candidato do governo, reproduzindo a nível local, o que se esperava das eleições para os prefeitos e depois para a Presidência da República.
> Em relação à iconografia, a campanha de Tomás Añapa segue a fórmula do mimetismo com Rafael Correa, na busca pelo endosso da imagem e dos votos.
> Em Gualpí, as pessoas ainda não sabiam votar e pediam instruções precisas. Nessas comunidades, o que importa é "como votar" do que "quem votar". O sistema de "fazer batotas eleitorais[126]"é comum e usado por todos os partidos políticos há décadas. Isso não mudou nesta área onde as pessoas não sabem ler e escrever. As pessoas esperam que as partes ensinem o pau ideal. Então eles esperam para ver qual candidato oferece mais. No entanto, não devemos interpretar isso simplesmente com o rótulo de clientelismo. Na verdade, o que é vivido é antes uma atmosfera festiva. Não se procura o melhor candidato - entendido a partir da política oficial - mas o melhor "prioste". Aquele que dá combustível, transporte, boa comida, ganha o voto. O que acontece depois, não importa realmente. Nunca importou porque os códigos da política oficial não são aqueles que são vividos nesta área. Aquí importa a Lei Chachi, o mundo espiritual, as habilidades para viver com a matéria da floresta. Os candidatos sabem que é proibido "comprar" os votos. Mas eles lidam com isso com o relativismo, já que como políticos "nativos" eles conhecem bem os códigos, o "eu te dou, você me dá" // **Fim das observações do dia.**

Como se pode ver neste extracto, as campanhas eleitorais nesta área estabeleceram uma dinâmica completamente diferente da vivida pelos Presidentes das Juntas Paroquiais, quando estas eram organizações de base. Os líderes paroquiais não lidaram com nenhum orçamento do Estado e os líderes mantiveram o mesmo perfil analisado no capítulo IV. Ao lidar com territórios nos quais as comunidades Chachi e Negras existem, a conflitividade permaneceu equilibrada por alternância. Um período foi para as autoridades Chachi e outro para as autoridades Afro.

A introdução do novo esquema estadual acabou inclinando a balança para aqueles que tinham mais formação e experiência no campo da educação formal e das redes políticas locais, ou seja, em direção ao grupo Chachi. Dessa forma, a fronteira institucional representa uma nova delimitação física, simbólica e econômica, deixando os acordos intra-étnicos à mercê de novas lógicas e especialidades, contra as quais as novas autoridades começam a montar seus esquemas e a propor suas próprias preocupações.

---

[126] Uma batota eleitoral é um papel ou um rascunho da cédula de votação, que mostra por quais candidatos as pessoas devem votar. Nestas áreas, há décadas, os partidos políticos têm usado essa forma de obtenção de votos, apesar do fato de que a lei eleitoral proíbe a reprodução de boletins de voto. Os partidos políticos costumam justificar essa ação, em nome da "pedagogia" e explicando que essa seria a única maneira de se fazer entender e garantir o voto de pessoas analfabetas ou pessoas que não falam espanhol.

A resposta dos candidatos afro-equatorianos ao óbvio peso demográfico dos Chachi, como massa habilidosa de eleitores para as eleições da Junta Paroquial de Telembí, tem sido a de não desanimar e defender a causa inter-étnica. Incapaz de se comunicar completamente em cha'palaa, o carisma é o melhor meio de comunicação. No entanto, a luta não é fácil, principalmente se o candidato é uma mulher, em um contexto de masculinidades exacerbadas.

> A sede política da campanha do 8 do movimento AVANZA está pintada inteiramente de azul com amarelo. É a casa de Ana Patricia Ayoví, líder afro-equatoriana e a única mulher Negra que participa como candidata à presidência da Junta Paroquial, já que é a chefe da lista.
> Ao contrário da sede do 35, aqui é ela mesma que está à frente de toda a logística, que inclui a preparação de alimentos, bebidas, combustível, responder documentos e todos os tipos de atividades similares.
> Para Ana Patricia, o principal em sua campanha tem sido a economia. Ela afirma que sua equipe de trabalho não tinha grandes quantias de dinheiro e que todos eram apoiados principalmente pelo candidato a Prefeito de Esmeraldas, Ali Corozo, cujas camisas eram usadas por muitas pessoas. Aquelas camisas eram a marca registrada que eles tinham.
> Sua campanha concentrou-se na realização de visitas a todos os povoados apresentando seu plano de trabalho, pelo qual ela estava extremamente rouca. Eu queria tirar uma foto, mas ela não queria sair "mal". Na verdade, ela aparentava já um extremo cansaço. Nessa hora, havia um movimento incrível em sua casa: esperavam o sal, os condimentos da carne seca que seria oferecida e os envelopes do Fresco Solo como suco.
> A comida tinha que começar a cozinhar às 02:00 da manhã (domingo) para que tudo estivesse pronto e pronto às 07:00 do mesmo dia no domingo, dia da eleição.
> Era visível que nenhum candidato masculino "entra na cozinha". Esse tríplice fardo foi realizado apenas por Ana Patricia, que também foi absorvida por essa tarefa porque era mulher.
> Percebi que Ana Patricia tinha uma grande preocupação. Houve fortes rumores sobre a compra da votação pela lista 35. Isso provocou a ira dos partidários da Lista 8, especialmente seu marido, Vernaza, contra quem circulam rumores de ligações com sicários.
> Como expliquei em outra parte dessas notas, reações desse tipo têm que ser vistas em um contexto de violência e formação de honra e masculinidade. É como se Vernaza saísse em defesa de sua esposa, não apenas dos votos. De qualquer forma, toda a birra de Vernaza influencia a campanha para desacreditar Ana e exacerba o medo de que os eleitores estejam nas mãos de pessoas "violentas". Se levarmos em conta que as "birras" incluem ameaças de morte, exposição de facões, pistolas e espingardas, isso permite entender a desconfiança que elas infundem (Notas de campo, 22.02.2014).

Apesar da influência negativa do marido, Ana Patricia teve uma ótima recepção entre o pessoal Negro e também entre os Chachi. As mulheres indígenas percebem as líderes Negras como suas aliadas tácitos e para muitas delas, votar em Ana implica uma exigência simbólica, transgredindo as regras muito rígidas de seu mundo. Embora Antonia - líder Chachi - também figurasse como candidata, sua visão ainda ligada ao extremo à Lei Chachi e ao fato de que ela fazia parte da diretoria da junta Paroquial saliente, reduziu suas preferências. No final do concurso eleitoral, Ana Patricia obteve uma das vogalias da Junta Paroquial, graças a um número importante de votos "de fora", que não poderiam vir a não ser do voto secreto das mulheres Chachi.

Quanto à dinâmica de campanha Tomás Añapa - que foi o candidato mais votado, reeleito por um período de mais quatro anos para presidir a Junta Paroquial -, candidato na disputa pela lista do Governo, desenvolveu-se da seguinte forma:

Central de campanha Política da lista 35, Telembí

Nas primeiras horas da manhã começo uma observação em Telembí. Entro à sede de Alianza País, onde a música toca em um volume muito alto. É a casa de uma pessoa de Telembí que a emprestou como sede. Está pintada inteiramente de verde limão por dentro e por fora e podia ser lido em letras azuis a legenda "Central Política de la lista 35, Alianza País".

No interior havia vários jovens, entre os quais reconheci Angel. Todos eles bebiam cerveja. Eles haviam comprado 3, mesmo que já estivéssemos em lei seca. Um policial, Leonardo Pozo, acompanhou-os, embora sem beber. Eu fiz uma pequena entrevista grupal com as pessoas deste lugar.

O policial Pozo me pareceu muito veemente e percebi que ele simpatizava abertamente com a AP. Seu comportamento não parecia apropriado, pois encorajava a suspeita do não-viés dessas eleições, exacerbando os espíritos dos contendores da Lista 8, que saíram para defender sua honra, sua masculinidade e seus votos.

Atividades do candidato da lista 35

O jovem Línker Ortiz, simpatizante e parte da coordenação de campanha do partido da 35 em Telembí, informou que, entre outros, o candidato para Presidência da Junta Paroquial, Tomás A. realizou as seguintes atividades:

- Apresentação do plano de trabalho. (Documento que além disso teria sido exigido pela CNE para registrar as candidaturas).
- Viaje a cada comunidade para receber as respectivas propostas.
- A coordenação teve cinco eixos em Gualpí, Corriente Grande, Zapallo Grande, Cafetal e Jeyambi.
- A maioria da campanha foi feita na língua Cha'palaa.
- Tomás Añapa também tem outro documento de apoio: o Plano de Desenvolvimento Territorial, 2011-2021, um instrumento de planejamento que teria sido socializado e aprovado pelos líderes reunidos em assembléia. Este documento ajudaria a estabelecer prioridades de ação.

Em contraste com essa informação, Freddy e Antonia, os outros membros da diretoria queixavam-se, reclamavam muito do fato que Tomás socializasse poucos documentos e, como sua assinatura era a que garantia legal para todos os processos da Diretoria, ele praticamente podia trabalhar sozinho.

Ao conversar com o diretor da Escola Telembí sobre essa percepção, ele comentou:

-Que papel desempenham as vogais se apenas o Presidente tem poder de decisão? Se eles não colaborarem e apenas obstruírem ou se forem deixados totalmente de lado, ocorrerá uma distorção. Do ponto de vista do Estado, seriam cinco funcionários públicos escolhidos por voto popular. Mas se apenas um funciona, o que os outros fazem? Se não for encontrada uma maneira de coordenar, seria melhor escolher o Presidente e o Vice-Presidente da Junta Paroquial, em votação nominal, para que mais? Aliás a despesa estatal envolve cinco salários de US $ 518,00 ao longo de quatro anos.

Fotografia Nro. 32: Sede de campanha, Alianza País, lista 35

> ***Novas infraestruturas da Junta Paroquial***
> Um dos pilares da campanha de reeleição são as infraestruturas visíveis. Percebo que a casa sede da Junta Paroquial é enorme e que o prédio está quase pronto. Todos os acabamentos interiores estão faltando.
> O telefone foi colocado em várias casas de Telembí. Luisa me diz que não é necessário que haja um telefone em cada casa, porque se houver um em uma casa próxima, vários vizinhos podem usá-lo. O serviço telefônico custará cerca de US $ 38,00 por mês, até que você termine de pagar pelo aparelho, mais a linha. É uma cota forte para quem mora em Telembí. No entanto, o serviço vale a pena porque permite a comunicação. O modelo é com antena, semelhante a um celular fixo. A linha nem sempre é boa. Não foi possível fazer qualquer chamada para Quito deste meio (notas de campo 22.02.2014).

As obras de infra-estrutura foram constituídas no primeiro item de despesa das primeiras Juntas Paroquiais eleitas. Como em Telembí, no resto das capitais paroquiais, estas obras são emblemáticas, não tanto pela sua utilidade, mas pelo que simbolizam, ou seja, pelo ideal de se tornarem instituições estatais semelhantes às das cidades. Ao relacionar essas infraestruturas com valores como a dignidade e os horizontes de progresso, acabamos extrapolando para as unidades territoriais mínimas, um fenômeno também vivenciado no nível das decisões macroeconômicas dos capitalismos de Estado, mascarados nas propostas socialistas. Ou seja, a introdução no mercado estadual de projetos de infra-estrutura, que movimentam grandes quantias de dinheiro através da venda de cimento, tijolos e outros materiais de construção (Harvey, David, 1985).

Fotografia Nro.33: Infrestrutura da Junta Paroquial

Fotografia Nro.34: Infraestrutura da Tenencia Política

Fotografia Nro. 35: Contraste com a infraestrutura da escola das crianças

Assim, tanto nos POAs como na paisagem desses povoados, as obras cinzentas têm emergido como metáforas e realidades das novas linguagens de opacidade instaladas nos empreendimentos políticos, que no curto espaço de quatro anos, deixaram de ser experiências próprias das lutas de base a se transformar em mecanismos en fronteira, jogándose entre a absorção total no sistema estatal e as dinâmicas de um território cujos habitantes exigem que sua densidade histórica e sua profunda conexão com a floresta sejam levadas em conta.

Embora seja verdade que o recinto eleitoral da sede paroquial de Telembí é geralmente usado para todas as disputas democráticas, o fato de escolher Presidentes da Junta Paroquial e ver nas cédulas impressas as fotografias com os rostos das pessoas que eles conhecem na vida cotidiana, transforma essas eleições em uma espécie de festividade na qual os candidatos são assimilados à maneira de priostes.

A dinâmica de oferecer comida, de seduzir e ganhar votantes, de transportar pessoas para os locais de votação para assegurar o triunfo do candidato com mais recursos econômicos para isso, não é desconhecida nessas áreas. A novidade neste estágio histórico é que agora aqueles que têm a capacidade de cumprir ou não com essas ofertas são pessoas das próprias comunidades. Líderes - homens e mulheres - conhecidos nos vários contextos dos quais falamos neste texto, agora vinculados aos anais historiográficos da democracia local e nacional. É por isso que apresentar o registro do que aconteceu durante essas eleições em particular é de especial importância.

Chegada do material eleitoral

Por volta das 10:00 da manhã, em 22 de fevereiro (um dia antes das eleições), duas embarcações chegaram com seis soldados e material eleitoral. Cumprindo com a cadeia de custódia, trouxeram os chamados "kits" eleitorais, que incluem urnas de papelão removível, telas de papelão, boletins de voto, registros de eleitores, certificados de eleitor, esferogramas e equipamentos de segurança e proteção usados para o sistema de contagem rápida de votos.

O contingente militar estava sob o comando do sargento, "o mais velho", como me disseram. Ele me forneceu as informações básicas e me pediu meus documentos e identificaçõeas. Ao saber que sou antropóloga, a atitude do sargento mudou, sendo bastante cooperativa e amigável. Perguntei por que dessa vez não haviam chegado de helicóptero. Ele explicou que o helicóptero é usado apenas quando os rios não são navegáveis. Nesta época do ano há bom fluxo, mesmo nas áreas mais remotas do Cayapas. Os militares trouxeram equipamentos de camping e ficaram nas instalações, ainda não terminadas, da casa da Junta Paroquial. Sua intenção era passar a noite no cuidado dos materiais que trouxeram com eles.

Fotografia Nro. 36: Chegada dos materiais eletorais custodiados pelos militares

Pequenos negócios

Amanhã haverá uma festa cívica e no ambiente se sente a vibração das tensões e expectativas. Antes que em um concurso eleitoral, pareceria que estívéssemos prontos para viver um concurso esportivo.

Hoje vieram os vendedores de água de coco, manga com sal, bebidas. Algumas pessoas têm as máquinas que laminam os certificados de voto e estão comprando gasolina para os geradores domésticos de electricidade, para garantir que seu pequeno emprendimento funcione, mesmo se a luz nacional interconectada se apagar.

Maura e seus filhos estão preparando pão de coco, também para vender e todos preparam suas melhores roupas para o domingo de eleição. Há risos, comentários e muitos boatos.

Internet para escola

Fui visitar Camila Arana, diretor da escola, e agradeci a ele por escrever para o meu e-mail. Ele me informa que durante muito tempo ele tentou usar o sistema QUIPUX para enviar documentos oficiais, como eu havia mostrado na minha visita de 2012. Em seu QUIPUX a palavra "Novo" não apareceu. Portanto, ele viajou para Quito para descobrir o que estava acontecendo.

> Lá, um funcionário ajudou-o a registrar a Escola Lepoldo N. Chávez no sistema, para que ele pudesse escrever os ofícios que precisava. Desde então, ele pôde contatar o programa "Equador Estratégico" para incluir o antigo tema da Escola Telembí. Ele também indicou uma antena na escola, colocada para a transmissão de dados da contagem rápida.
> Camilo tem a idéia de solicitar que, aproveitando as eleições, a antena fique e que a Internet seja deixada em aberto para uso exclusivo da Escola. Está também no processo de compilação dos danos do pequeno centro de informações (semelhante ao de Zapallo) que foi construído pela Cooperação dos Países Bascos e que está em más condições (Notas de campo 22.02.2014).

Fotografia Nro. 37: Antena da Internet trazida para a contagem de rápida de votos

A partir de 2006, a administração burocrática foi informatizada e centralizada através do sistema QUIPUX, uma rede para poder se comunicar por meio de memorandos e ofícios com as diversas instituições do Estado, agilizando a consecução e acompanhamento de diversos procedimentos. Embora a intenção básica do sistema fosse abri-lo ao uso de todos os cidadãos, cumprindo assim o propósito de introduzir a máxima transparência possível no sistema, a verdade é que é muito difícil para uma pessoa comum ou cidadão obter uma chave para gerar seu próprio QUIPUX. A gestão do Camilo para ter acesso a essa rede, bem como a iniciativa de aproveitar a Internet para a Escola de Telembí, explicam a agilidade dos líderes locais e suas formas de trabalhar em relação às necessidades das pessoas. É este saber que se coloca em

contraste com o trabalho dos Presidentes das Juntas Paroquiais, que começam a ser assimilados como "os políticos de sempre".

Domingo, 23 de fevereiro de 2014
Eleições do diretoria da Junta Paroquial de Telembí
Preparação para as eleições
A partir das 2 da manhã o tráfego de canoas que passava ou aproximava Telembí era intenso. Os partidos políticos AP e AVANZA, principalmente, tiveram que comprar muito combustível e fazer as compras para preparar a comida que seria oferecida no dia seguinte para seus eleitores e apoiadores.

ALIANZA PAÍS	AVANZA
Frango	Carne
Temperos, sal	Temperos, sal
Suco em pó, refrigerates, cerveja (oferecida para depois das eleições devido a Lei Seca)	Suco em pó
Recipientes plásticos	Recipientes plásticos
Sacolas e copos plasticos	Sacolas e copos plasticos
Batatas	Batatas
Arroz	Arroz

Esses dois partidos foram os que mais mobilizaram pessoas simpatizantes, ou seja, votantes, e alimentos. Os outros também o fizeram, mas em menor número e apenas nos distritos eleitorais, onde sabiam anteriormente que teriam eleitores. No caso de Alfredo Añapa, o candidato com a campanha mais pobre, ele mal podia dar comida e reabastecer o combustível do recinto eleitoral Corriente Grande, criado por ele mesmo. Uma parte importante do camapanha de Alfredo era o declaratório oficial de Corriente Grande como paroquia ou GADparoquial. Segundo do caso, seria nesta comunidade onde ele acumularia mais votos.
O povoado parecia calmo e ninguém se incomodou em remover a propaganda eleitoral, cuja proporção, passando de mais para menos, era a seguinte:
1) Alianza País
2) Avanza
3) MPD
4) Pachakutik
5) CREO
Não fez muito sol. O dia estava nublado, ameaçando chuva. Na verdade, choveu por volta das cinco da tarde.
Observação na Igreja
Hoje, como todos os domingos, o diácono de Telembí Manuel Caicedo (irmão de José Narciso Gabriel Caicedo, Dom Nachito de Narciso, embora seja o único nome que ele não tem), dá a missa aos paroquianos. A música é linda. Em tons de a cappella com marimba, bombo e maracas. As missas em Telembí estremecem por causa de sua beleza, fervor e musicalidade.
Hoje não havia comunhão, porque o padre não havia ido à Telembí para deixar as héstias consagradas esta semana.
Don Feliciano pediu-me uma imagen da Virgem da Misericórdia, porque de madeira que tinham na igreja foi danificada quando desmoronou uma parte do telhado. Eu concordei
Neste ano foram colocados os retratos dos rezadores mortos. Esses retratos comemoravam ás seguintes pessoas:
. Segundo Primitivo Caicedo Sánchez: “Ele nasceu em 16 de setembro de 1952 e morreu em 22 de janeiro de 2011. Líder comunitário. Sua liderança foi feita como Rezador, animero, catequista, legionário, guia comunitário, administrados” (lenda na foto comemorativa)
. Álvaro Caicedo: “Animero Principal de Telembí” (lenda no foto comemorativa)

Observação na Central Política da lista 35, Telembí

É o dia das eleições e o movimento em todos os locais das sedes políticas de campanha é enorme. A sede da Alianza País foi visitada por um grande número de pessoas Chachi e Negras que vieram votar. Depois disso, foram até a sede, onde tudo foi organizado para dar a eles um pote de arroz com frango estofado, refrigerantes e levá-los depois de volta para suas aldeias.

Como eu disse em outro momento, o que pode ser entregue ou não durante a eleição (comida, bebida, transporte) é de grande importância neste contexto. Para cada candidato, saber quantas pessoas receberam ou não o presente de comida e bebida é um sensor importante. De lá eles deduzem, então, possíveis "traições" e aí o prestígio daqueles que levam mais eleitores é forjado.

No caso da lista 35, Tomás Añapa e os outros candidatos puderam mobilizar um grande número de pessoas, porque tinham um orçamento para o elemento mais valioso da região: a gasolina. Em Telembí foram os únicos que puderam fazer longas viagens para levar as pessoas a votar em todos os outros locais eleitorais, além de Telembí: Corriente Grande, Loma Linda.

Foi notória a presença do policial Pozo ajudando e apoiando na sede da lista 35. Houve muito otimismo. Esperava-se que Alianza Pais vencesse com uma grande maioria. Também estava presente o tenente político Segundo Caicedo, que gritava por algo para comer.

Fotografia Nro.38: Eleitores simpatizantes da lista 35 recebendo a comida após votar

Processo de votação

As pessoas que vieram votar estavam todas registradas no padrão eleitoral. Eu esperava encontrar Tomás Añapa, mas não o vi mas encontrei Antonia Tapuyo. Nenhuma pessoa de 16 anos votou, embora tenham direito ao voto opcional. Também não havia militares ou policiais que estivessem registrados neste recinto eleitoral. Eu vi uma pessoa doente que foi levada por seus parentes para exercer o voto.

No início da votação, não havia energia elétrica do sistema nacional. Quatro pessoas que instalaram seus pequenos negócios para laminar o certificado de voto operaram a eletricidade com dínamos de gasolina. Camilo Arana, o Diretor da escolinha foi um dos povoadores que colocaram este emrpendimento, posível apenas em época das eleições. A laminada custava 50 centavos.

Me apresentei na mesa eleitoral que correspondia a mim e me deram o meu certificado de apresentação, que eu terei que trocar pelo documento final, depois de cancelar a multa respectiva (acho que é cerca de 20 dólares ou menos).

Fotografia Nro.39: Cidadania excercendo seu direito ao voto

Boatos e ameaças

Durante todo o dia, a votação foi conduzida da maneira mais serena possível. No entanto, por volta das 11:00 da manhã encontrei a Celia Medina, a amiga que me ajudou com a preparação dos alimentos e que foi morar com Rosario. Nós nos abraçamos calorosamente e ela disse, algo como "Estou com a notícia de que talvez hoje à tarde eu tenha que *veloriar* meu irmão" ...

Ela estava se referindo a Elías, que estava muito envolvido na campanha com Tomás Añapa e que teria recebido uma ameaça de morte dos "Negros" do movimento AVANZA. Eles também ameaçaram Tomás Añapa, a quem eles supostamente "encontraram comprando os votos a partir das 07:00 da manhã em Corriente Grande".

Don Feliciano, que também ouviu Celia, me disse que Vernaza (marido de Ana Ayoví), era um homem violento, que vivia em Camarones semeando terror. Ele também havia ameaçado um de seus filhos.

Devido ao concurso eleitoral, as opiniões pareciam divididas. Para Luisa Nazareno (esposa de Nachito), por exemplo, tudo fazia parte de uma campanha de difamação contra Ana Ayoví.

O rumor das ameaças que Tomás recebeu em Corriente Grande se espalhou e foi dito que os policiais de Limones viriam, algo difícil. Principalmente se levarmos em conta

Votações

Para o resto, a votação foi uma festa real. As pessoas saíram com suas melhores roupas. Eu vi Nachito com um chapéu azul divino. E todas as mulheres e homens vestiram suas melhoras roupas para ir votar. Os Chachi também. Os homens procuraram por suas calças e camisa. As mulheres usavam o cabelo comprido muito escovado. Tudos esplêndidos e felices com a agitação da realidade que as votações trazem às suas vidas de vez em quando.

No caminho, Mauricio Añapa, irmão mais novo de Tomás, me viu. Ele me disse que queria falar comigo. Eu senti algum desconforto em sua atitude. Naquele momento eu desci para encontrar um banheiro, então eu disse a ele que iríamos conversar mais tarde, na sala de aula da pequena escola que eu estava usando para carregar meu computador para trabalhar.

Quando fui até a pequena escola, encontrei-o no andar de cima e o convidei para conversar. Ele me disse que "você não quer o povo Chachi, você tem pedido que ele não vote na lista 35 e me fale tudo o que vc. sabe do COIP". Ele disse isso com irritação, tentando de me intimidar. Eu queria gravar suas palavras, mas ele não me deixou, então eu disse a ele que ele estava em seu direito de não querer ser gravado, mas que eu também estava na minha para gravar a mim mesma. No registro de áudio, neguei ter pedido para não votar pela lista 35 e expliquei que a natureza da minha presença no campo era estritamente coletar dados para escrever uma etnografia das eleições na área. O incidente não foi além desse tom, esclarecendo que meus motivos para acompanhar o

candidato da CREO, Alfredo Añapa, não eram eleitorais e que eu não era responsável pelo conteúdo das intervenções discursivas do candidato.

Encerramento e contagem de votos

Às 17:00 os membros da Junta começaram a contar os votos. Em cada uma das salas de aula havia delegados de todas as partes para garantir a transparência do processo. Policiais e militares também foram distribuídos nas salas de aula. As pessoas confiavam mais nas forças armadas do que na polícia, o que, como eu podia ver, mostrava favoritismo para o partido político do governo.

A contagem de votos durou até quase meia-noite. Eu não pude ver se a varredura para a contagem rápida funcionou ou não. A responsável, era sobrinha de Felix Nazareno. Ela era uma garota com um temperamento muito forte. O supervisor da CNE também não foi muito cooperativo.

A pessoa encarregada da contagem rápida respondeu ao nome de Penilla Caicedo e, mostrando sinais de grande apatia, informou-me que suas funções nas eleições eram:

. Vigiar o bom desenvolvimento das atividades nas mesas de votação
. Recolher as atas com os resultados da votação
. Varrer as atas eletrónicamente
. Transmitir as informações das cuatro cédulas eleitorais usadas para elegir as dignidades de:
. Prefeito
. Alcalde
. Presidentes e vogais das Juntas Paroquiais
. Conselheiros

Ela teria recebido uma semana de treinamento para a gestão desses equipamentos e conseguiu essa oportunidade de trabalho depois que a CNE fez um chamado a concurso.

Descobri mais tarde que ela era sobrinha de Felix Nazareno por um comentário alegre que ele fez, no sentido de se sentir seguro, não tanto por causa da transparência do processo em geral, mas porque ninguém roubaria os votos da 35. Eu acho que nesta paróquia permeava a mensagem de que as coisas só poderiam ser feitas se as autoridades locais pertencessem ao partido de governo, ou seja a lista 35. Não tanto por causa de uma percepção de que as coisas estavam sendo bem feitas, mas porque de outra forma poderia haver pressões do governo ou o perigo de que se desconsidere lugares que não votaram no governo. Pesou muito também a imagem de Correa como único candidato. Nas áreas paroquiais o endosso de votos através da imagem de Rafael Correa, deu excelentes resultados.

Entre as pessoas que assistiram aos votos estava Vernaza (Ana Ayoví não subiu), Wilton Díaz, candidato a Conselheiro Municipal, que conversava com Juan Andrés Tapuyo. Um Uñi Chachi também foi chamado como observador em uma das salas de aula.

Durante o tempo de monitoramento da contagem de votos, houve um pequeno incidente com Vernaza que mostrou sinais de ser encorajado. De qualquer forma, o acontecimento não teve consequências maiores

A cadeia de custódia por parte dos militares foi cumprida até o final do dia eleitoral em Telembí.

Primeiros resultados e boatos de "fraude"

Alfredo Añapa afirmou que a ordem de votação dos primeiros lugares era a seguinte:

. Tomás A., Presidente
. Orlando C., Vogal
. Montaño, vogal
. Ana Ayoví, vogal
. O próprio Alfredo Añapa, último vogal, embora finalmente não conseguiu votos suficientes

Alfredo afirmou que em Corriente Grande "os votos tinham sido comprados" e é por isso que Vernaza ameaçou Tomás. A esposa de Hermogenes Caicedo (Don Nemo, irmão de Nachito), comentou na manhã que se Vernaza fez uma ameaça foi porque algo de ruim foi encontrado e que a ameaça seria "uma maneira de detê-lo". Don Nemo pensou que talvez o que eles viram foi que 35 estava comprando votos. Havia rumores de que em Santa Maria eles estariam comprando votos a US $ 15. Como isso é proibido nas eleições, Vernaza teria reagido.

Como mencionado, durante este dia todas as partes distribuem comida e combustível. Talvez Tomás estivesse pagando por esse combustível. Embora seja um pagamento "indireto" por votos, a prática é complexa e merece canais de interpretação adequados. Por outro lado, embora seja verdade que as ameaças de Vernaza estavam em um contexto eleitoral, as pessoas Chachi vêem

> esse grupo como perigoso. Este também é o caso dos afrodescendentes, ameaçados em outras circunstâncias pelo pessoal de Vernaza, identificado como pertencente à paroquia Camarones.
> ***Depois dos votos***
> À noite, ligamos a televisão na casa de Nachito. Todos os noticiários transmitiram o triunfo sonoro de Mauricio Rodas como Alcalde de Quito (aprox. 58%) contra Augusto Barrera (aproximadamente 38%). A vitória do SUMA contra ALIANZA PAIS foi motivo de comentário, pois foi imediatamente percebido que ALIANZA PAIS perdeu o apoio que sempre teve em Quito. Na tela estava Augusto Barrera, desgastado e cansado apoiado por Galo Mora, Betty Tola, Maria Fernanda Epinosa, entre outras pessoas. O rosto de Galo Mora estava especialmente triste e pensativo. Parecia nas nebulosas e açoitada pelo halo de má sorte.
> Por volta das 23h, um grito de triunfo disparou, porque em Telembí, o candidato à lista de AVANZA, Alí Corozo, aparentemente teria vencido como Alcalde, embora finalmente, no nível cantonal, o triunfo para a Alcaldía de Limones foi obtifo por Francisco. Caicedo, aliás Guayabal, candidato do partido no poder, lista 35.
> Depois de enviar dados pela Internet da contagem rápida, o pessoal do exército retirou as urnas e os biombos. Em seguida, colocaram os selos de segurança nas cédulas, nas atas e em todos os documentos referentes ao concurso eleitoral. Imediatamente partiram de Telembí, por volta das duas da manhã, nas embarcações do exército. Candidatos e pessoas das diferentes comunidades que estavam guardando o processo, ainda estavam com a intenção de falar até o amanhecer. **Fim da observação**

A designação das Juntas Paroquiais para ser parte das disputas eleitorais oficiais, colocou os líderes das organizações de base perante a decisão de participar na luta pelo poder e sua distribuição. O consenso geral era fazê-lo e aprender desde o interior sobre aquelas dinâmicas oficiais que só eram vistas como algo externo. Vencer uma eleição seccional tem sido parte dos objetivos de vários políticos Chachi e Afro-equatorianos, cuja aspiração seria até ter candidatos à Presidência da República. Obter uma experiência política de primeira mão e alcançar uma posição de autoridade local pela eleição popular - que aliás não exige que se afastem de suas comunidades e famílias - é uma das vantagens que os candidatos a líderes da Junta Paroquial mais apreciam. Da mesma forma, o fato de ter um salário mensal fixo que excede USD $ 500,00 dólares, o que os coloca diante dos olhos da comunidade, como pessoas com grande poder aquisitivo.

Porém, essas vantagens perceptíveis, à primeira vista, exigem uma contextualização ligada a fenômenos mais amplos estabelecidos pelo Estado, pelos movimentos sociais nacionais e pelas lógicas tecnocráticas da gestão pública. Em seguida, cuido desse nível de análise.

Nacionalidades indígenas e povos afrodescendentes perante o Estado e a dinâmica da gestão pública

A década de 1990 e o primeiro quinquênio do século XXI significaram um tempo de intenso aprendizado para o movimento indígena en quanto a tentativas de diálogo com o Estado, cujo plano econômico até então manteve uma tendência à abertura livre do mercado, à contração

do Estado e à minimização da despesa pública. Foram também os anos em que o Equador aplicou o modelo de dolarização, o que significou o desaparecimento da moeda nacional, chamada Sucre, e sua substituição pelo dólar norte-americano[127].

A chegada do dólar ao cotidiano das comunidades indígenas e afro-equatorianas veio de mãos dadas com a reconfiguração dos propósitos políticos de várias organizações e movimentos sociais. O caso da Federação Chachi e das comunidades Negras não era muito diferente daquele dos movimentos andinos.

Durante a década de 1990, os jovens líderes de ambos os grupos foram influenciados pelos modelos de treinamento aplicados por ONGs e projetos governamentais, cujo objetivo era promover o desenvolvimento econômico capitalista entre as comunidades que viviam usando o habitat circundante para sua subsistência e complementando estas tarefas com a migração sazonal ou definitiva de vários membros das famílias, que ficavam localizados em Guayaquil, Quito ou Esmeraldas.

Como vimos anteriormente, se por um lado tanto os Chachi quanto os Negros incentivam o aprimoramento do cuidado de seu ambiente territorial - tanto em seu significado mágico e político, como parte de sua respectiva honra étnica - por outro a pressão econômica sobre um território que é impróprio para agricultura e mais propício à caça e pesca, transformam as madeiras nobres da floresta tropical, na única alternativa para resolver os custos gerados por novas necessidades, tais como: melhoria da infra-estrutura de habitação; acesso a mídia, como televisores, telefones e rádios; possibilidade de colocação de crianças na escola; impulsionar o acesso dos jovens ao ensino secundário; transporte, roupas e comida.

O cumprimento de um direito implica a criação de condições econômicas para acessá-los. Ao contrário das regras relacionadas aos mitos, os direitos não são gerados por uma lógica multivariada que faz de sua única enunciação uma fonte de sabedoria e honra. O acesso aos direitos coletivos - ou qualquer outro - sempre envolveu a canalização de recursos públicos direcionados à saúde e à educação, concebidos nas especificidades do ambiente em que seriam investidos.

[127] O processo de dolarização, suas conseqüências sociais, culturais e políticas constituem no Equador um tema de pesquisa em si mesmo e sobre o qual um grande número de contribuições foram escritas, entre as quais os estudos realizados por o Centro Andino de Ação Popular do Equador (CAAP) e a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Quito (FLACSO). O trabalho da antropóloga María Pía Vera (2013) é pioneira na aplicação de estudos antropológicos realizados entre as classes médias do Equador.

Para os beneficiários de um direito, o Estado *deve* realizar seu trabalho. No caso da Lei Chachi ou dos princípios do reto andar do Povo Negro, uma oferta feita por um líder ou o comportamento de um Uñi [Governador Chachi] *devem* ser cumpridos, já que a quebra da honra étnica também significa o desfazer dos outros sentidos que dão consistência à organização social de um grupo. Quando uma oferta não pode ser cumprida, as razões devem ser expostas para que as decisões possam ser tomadas a respeito.

No entanto, o cumprimento de direitos por parte de um Estado tem pouco a ver com a honra étnica, já que a honra da política (Teixeira, 1998), que orienta as decisões finais, baseia-se em uma lógica mais próxima ao contrato diádico que à polivalência simbólica e ao ritmo que é vivido nas comunidades indígenas ou afro-equatorianas .

> "... Eu sou professora nesta pequena escola. Eu segui o curso para professora normalista em Esmeraldas mas a nomeação que tive foi graças a que meu pai me deu o cargo e me deixou a nomeação do Ministério [refere-se à certificação orçamentária do Ministério da Educação] "(Professora Chachi, comunidade El Encanto, entrevista 23.02 2013).
> "Eu sou o único nesta comunidade que sabe ler e escrever. É por isso que me encomendaram para ir a Quito para realizar um procedimento perante o Ministério da Habitação, para que possam melhorar as casas daqui. Fui deixar a carta, mas a jovem não entendeu bem onde está Telembí . Ela me deu algumas brochuras de alguns planos habitacionais no sul de Quito e ela não me deu mais motivos. Olha, eu viajei de canoa, de ônibus e caminhei mas não dá pra ter um bom resultado ... "(Líder Negro, comunidade de Telembí , entrevista 16.02.2013).

Realizar um procedimento perante uma entidade estatal significa confrontar a lógica da administração pública e sua papelada. No caso da professora Chachi, alcançar o reconhecimento como professora paga pelo Estado, envolveu uma série de conversas entre ela, líderes Chachi que estavam familiarizados com os procedimentos do Ministério da Educação e funcionários da Diretoria Nacional de Interculturalidade Bilingüe.

A lógica funcionalista do Estado estabelece como parâmetro básico o uso da língua espanhola e o domínio da leitura e da escrita nessa língua, porque nenhuma promessa feita verbalmente tem valor até ser transformada em uma declaração escrita com valor oficial e legal (Weber, 2002: 139).

A mobilização das engrenagens da burocracia depende da convicção prévia de alguns indivíduos que atuam de forma responsável, transformando seu trabalho em uma contribuição efetiva. Um funcionário público que age de outra forma seria simplesmente contra a ética e seu trabalho seria inútil, desnecessário e suscetível à corrupção (Weber, 2002: 139 e segs .).

Portanto, um raciocínio mecânico do cumprimento irrestrito das normas administrativas, significaria no depoimento da professora Chachi, um possível caso de nepotismo e clientelismo,

a ser proibida a transferência hereditária de cargo público (Lei Orgânica dos Servidores Públicos, LOSEP, 2010).

Porém, se estamos preocupados em observar etnograficamente as relações entre funcionários públicos e cidadãos indígenas, constatamos que, nesse caso, o acesso desses últimos ao sistema educacional nacional e o reconhecimento de suas competências como professores só poderiam ser feitos após a invocação constante do cumprimento de seus Direitos Coletivos e após a mobilização de um repertório de luta que incluiu a gestão da FECCHE e diversas assembléias de apoio, bem como a arrecadação de fundos de solidariedade para transportarse desde as comunidades do Rio Cayapas para a sede do Ministério na província de Esmeraldas.

Dessa forma, o pai da professora Chachi, conhecendo as dificuldades desse tipo de procedimento, preocupou-se em estabelecer as alianças necessárias que permitissem à filha, após sua morte, herdar praticamente a posição pública de professora rural bilíngue, sendo um dos argumentos mais poderosos para o Estado aceitar essa transferência, a falta de professores competentes para ensinar em espanhol e na língua dos Chachi, o cha'palaá.

Para os funcionários públicos que mobilizaram esse processo, o cerne da questão não estava na moralidade da responsabilidade de viabilizar um direito, mas no fato que naquele momento o governo de turno não queria ter *problemas* com os indígenas. Segundo o goveno já era suficiente ter que lidar com a constante ameaça da CONAIE, além de ter que enfrentar problemas na Costa do Equador e com um povo (os Chachi), cuja existência era pouco conhecida (Funcionário público da Diretoria Nacional Bilingue Intercultural, comunicação pessoal, março de 2013).

A honra dos políticos não se baseia em evitar mentiras ou cumprir as leis. Baseia-se nas possibilidades de canalizar o poder para evitar um escândalo que manche sua imagem qual sujeito político não poluído, imagen irreal mais perta da santidade mas exigida pela dinâmica oficial do jogo da política (Teixeira, 1998, Foucault, 2012).

No caso do líder Negro escolhido por sua comunidade por ser a única pessoa não analfabeta, sua iniciativa não contou com o apoio de uma organização ou movimento forte e visível. Embora seja verdade que a UONNE ainda existe, sua atividade política e seu poder organizacional declinaram desde meados da década de 1990. Por isso, não conseguiu mobilizar com sucesso as chaves de honra étnica que lhe permitiram negociar sua passagem para a fronteira da honra política da hierarquia burocrática.

Em nível nacional, o povo afro-equatoriano ainda não conseguiu articular uma plataforma de luta forte e visível, como fazem os movimentos indígenas. Assim como no território é feita visível a presença de comunidades indígena e afro-descendentes que
baseiam a sua coexistência na construção de fronteiras simbólicas e territoriais, também na arena das conquistas políticas pelo acesso aos Direitos Coletivos, a presença afroequatoriana é reconhecida por seu especial interesse na luta em contra do racismo sistemático e da desigualdade socioeconômica que afeta o Povo Negro do Equador.

Assim, o projeto pluriétnico e multicultural promovido pela CONAIE e cuja principal conquista foi o reconhecimento da diversidade étnica do Equador na Constituição de 1998, manteve o mesmo modelo de trocas "fronteiriças" baseadas na preservação de diferenças primordiais estrategicamente colocadas dentro da dinâmica do jogo político para dentro e para fora dos grupos étnicos (Spivak, 1985).

Entre 1998 e 2005, o movimento indígena e, em menor grau, as organizações afro-equatorianas mantêm um intenso contato com o Estado e seus modelos de institucionalização. Embora o movimento indígena não consiga colocar um candidato à Presidência da República capaz de capturar o voto mestiço, eles conseguem colocar Deputados, Prefeitos, Conselheiros e Ministros - representantes das comunidades indígenas dos Andes e da Amazônia - que se transformam em atores sociais e políticos proeminentes. No entanto, o povo afro-equatoriano obtém algumas representações locais que não conseguem destacar-se[128].

Essa recuperação no campo da representação estatal coincide com uma mudança no modelo de abordagem das necessidades das comunidades. Interlocutar com o Estado, aprender a tarefa de administrar o público e manter um lobby político adequado requer tempo, dinheiro e conhecimento, aos quais nem todos os líderes indígenas têm acesso.

[128] Vale a pena mencionar aqui o líder político Jaime Hurtado González, o primeiro afro - equatoriano a ser eleito Deputado em 1979, representando o movimento socialista da época. Em 1984 participa como candidato à Presidência da República, ocupando o quarto lugar. De 1990 a 1994, foi Diretor do Movimento Popular Democrático (MPD), ligado à ala esquerda das organizações de professores no Equador. Em 1998, foi eleito Deputado Nacional pelo MPD. Em 17 de fevereiro de 1999, ele foi assassinado quando deixou uma das sessões do Congresso Nacional, onde atacou duramente o Presidente social-democrata Jamil Mahuad. Até agora não há ninguém acusado ou processado por este assassinato. Após a morte de Jaime Hurtado González, o povo afro-equatoriano não teve um representante nacional proeminente.
(http://brigadamedicajaimehurtado.blogspot.com/2009/11/biografia-del-abogado-jaime-hurtado.html , acessado em agosto de 2014).

O surgimento de uma elite indígena ligada aos assuntos do Estado torna-se evidente. A experiência da mobilidade social de quem tem acesso a cargos públicos, transforma a política de corte oficial em um possível ideal a ser alcançado e em um objetivo pelo qual se começa a lutar dentro dos movimentos indígenas.

No caso da FECCHE, esse fenômeno envolveu a busca por educação e treinamento pelos novos líderes, que viram na Federação, uma oportunidade de ganhar experiência e ampliar as redes de contato com Esmeraldas e Quito, os principais eixos onde Instituições estaduais estão localizadas ligadas aos interesses da Nacionalidade Chachi e seus líderes.

O percorrido da UONNE e das comunidades Negras foram diferentes. Asfixiados pela falta de recursos econômicos e pelo fraco poder de barganha de seus líderes, as organizações do Norte de Esmeraldas quase desaparecem do cenário político local e nacional. Os nomes dos líderes começam a aparecer ligados aos negócios com madeireiras e mineradoras, com os quais algums chegaram a acordos que escandalizaram as pessoas da comunidade, enfraquecendo sua representatividade e confiança.

Enquanto a FECCHE ganhou mais e mais experiência na gestão do público e expandiu suas redes com ONGs atraindo financiamento para projetos comunitários e para a gestão de seus principais líderes, as comunidades Negras se refugiaram cada vez mais no aprofundamento do ritual religioso relacionado com a morte, a celebração da Semana Santa Negra e o enriquecimento do seu amplo calendário festivo.

De alguma forma, os Chachi e os Negros se complementam. Os Chachi admiram a riqueza ritualística, a plasticidade e o encanto dos rituais das comunidades Negras, que causam tanta curiosidade tanto a eles como a todos nós que tivemos a oportunidade de experimentar a intensidade do tempo sagrado afro-equatoriano. Por sua vez, os líderes Negros olham com admiração e reconhecimento no esforço dos Chachi para se educar e suas conquistas alcançadas no nível de proeminência política local.

É em meio a essa rica e vibrante dinâmica que chega o "golpe institucional" de 20 de abril de 2005, que derruba ao então Presidente Lucio Gutiérrez Borbúa, que chegou a este posto patrocinado e apoiado por grande parte dos movimentos indígenas, principalmente das organizações do eixo amazônico (Sánchez Parga, 2010).

> "Os protestos de abril foram o resultado do descontentamento das classes médias em um país que praticamente perdeu sua viabilidade histórica e a possibilidade de um futuro certo. Gutiérrez Borbúa tornou-se o símbolo da traição contra o povo equatoriano, que confiava que se afastaria das medidas neoliberais e da abertura ao mercado. Mas não foi assim. Essa falta de definição fez

> explodir o grande descontentamento da classe média, que acabou apropriando-se de um repertório de luta até então "próprio" [comillas enfatizado pelo entrevistado] das classes populares e do movimento indígena. A mobilização do movimento indígena a favor e não contra o Presidente Gutierrez foi o início de uma era de declínio para o movimento e suas exigências "(Ex alto funcionário do governo do presidente Rafael Correa, entrevista 18.03. 2014).

De fato, o Equador multicultural e multiétnico, consagrado na Constituição de 1998, chega ao fim como um modelo estatal após dez anos de vigência.

Com a ascensão à Presidência do Economista Rafael Correa Delgado, inicia-se o período denominado Revolução Cidadã, cujo apoio político mais importante seria a Constituição da República em vigor desde 2008, que, da mesma forma que suas 19 antecessoras, cumprirá tanto a função simbólica de texto fundador de um *novo* país, como de ser a plataforma legítima para o desenvolvimento de um novo modelo de gestão pública.

Burocracia no interior da selva: as disciplinas de planejamento orçamentário

> "Nós nunca tentamos questionar a diversidade. Somos o governo que mais tem feito pelos cidadãos, atingindo números históricos no investimento em estradas, escolas, devolvendo a dignidade a um país que viveu a longa noite neoliberal. Essa não é uma piada do Presidente Rafael Correa. Essa é a realidade. Agora que os oponentes vêm querer manchar a nossa tarefa é outra coisa. Criamos instituições para tudo, só que não podemos dar o orçamento. Se as feministas querem direitos, existe o Conselho para a Igualdade de Gênero. Se querem liberdade de expressão, tudo bem, mas têm que aderir às regras do SENACOM [Secretaria Nacional de Comunicação]. Nenhum governo fez tanto pelos indígenas como este, que se preocupou com uma reorganização territorial que valoriza as Juntas Paroquiais[129] e lhes dá um orçamento decente pela primeira vez na história. O que acontece é que há aqueles que estão habituados a viver como na terra de ninguém. Ninguém está restringindo você. Tudo o que pedimos para eles fazer é aprender a planejar. O que tem de errado ou de autoritário em pedir disciplina organizacional? "(Alto funcionário vinculado ao planejamento, entrevista 2014.10.25).

Instrumentos de planejamento como matrizes para Planos de Desenvolvimento Local, as matrizes para os Planos Anuais Operacionais e outras metodologias para a organização de capital e orçamentos são conhecidos pelos povos Chachi e Negro do Norte de Esmeraldas desde a

[129] "Um dos dispositivos mais recentes e que ampliou a participação política indígena, mas também contribuiu mais para sua integração no estado nacional, foi a criação de Juntas Paroquiais, que foram estabelecidas com as eleições de 2000. Em 1996, as populações indígenas das comunidades tinham seu próprio partido político, Pachakutik . E, no entanto, é uma das distorções paradoxais da modernidade e da descentralização do Estado, que ao invés de reduzir as áreas de Estado político-administrativo em benefício de uma maior capacidade e autonomia da sociedade civil, o Estado ampliou a criação de um Estado. novo aparato político-administrativo à custa da sociedade civil e reduzindo os poderes de suas organizações. No caso das áreas rurais indígenas [Andinas], as Juntas Paroquiais tendem a absorver o poder político dos Cabildos das comunidades indígenas, localizadas nos "remanescentes paroquiais" para centralizá-las nos poderes políticos baseados nos "centros paroquiais". (Sánchez Parga , 2010: 113).

década de 1990, época durante a qual os quadros de liderança de ambos os grupos receberam treinamento nesses aspectos.

No entanto, foram os líderes Chachi que se destacaram na especialização e gestão de oficinas, assembléias, aplicação de diagnósticos e outras técnicas que tinham a vantagem de serem aplicadas tanto na língua Cha'palaá quanto em espanhol. A partir do ano 2000, em que as Juntas Paroquiais passaram de organizações rurais a órgãos estatais com autoridades eleitas por meio das normas gerais de eleição popular em vigor no Equador, Pachakutik - o partido político do movimento indígena - colocou candidatos Chachi, conseguindo manter sua hegemonia, colocando em todas as eleições pelo menos quatro dos cinco membros da Junta, incluindo o Presidente da mesma.

Já os líderes afroequatorianos - quase sempre afiliados ao MPD (Movimento Democrático Popular) - obtêm poucos espaços nas Juntas Paroquiais e, embora sejam convidados a participar das oficinas, após as quais são gerados os instrumentos de planejamento dos governos locais, eles sentem que as Juntas Chachi não cuidam de seus interesses específicos como grupo étnico.

Esse sentimento foi aprofundado após as eleições de 2010 e 2014, anos em que o candidato Chachi do novo movimento Alianza País - grupo político chefiado pelo Presidente da República, Rafael Correa Delgado - fica com a Presidência do Conselho Paroquial por dois períodos consecutivos.

Embora nas eleições de 2014 a Diretoria da Junta seja composta por representantes de outros partidos políticos como Pachakutik, MPD e o Movimento AVANZA, o único representante do povo Negros do Norte de Esmeraldas, não atinge a dirigir as necessidades das comunidades dentro da Junta, nem colocar nenhuma das iniciativas que surgem como parte dos instrumentos de planejamento mencionados, sem os quais o acesso a fundos públicos do Estado é impossível.

> "Eu sei que as pessoas do meu povo estão desunidas e que os Chachi conseguiram se educar e tudo isso, mas isso não significa que dentro da Diretoria os Negros sejam apagados. Olha, até onde sei o motivo que me deram para não atender a solicitação de melhoria da escola da paroquia, que já está caindo aos pedaços, é que essa despesa não está incluída no POA. Peço-lhe para incluí-lo, mas eles me dizem que você não pode porque os POAS são feitos com um ano de antecedência e que os projetos já são feitos daqui a dois anos. Então, para que escolher nova Diretoria, se não haverá dinheiro para fazer alguma coisa? (Patricia Ayoví, Vogal da Junta Paroquial de Telembí, entrevista 28.08 2014).

Um projeto operativo anual é um documento que contém os projetos de investimento que serão financiados com o orçamento do Estado. No Equador, o ano fiscal começa no mês de abril e termina em meados de novembro. Durante esses oito meses úteis, espera-se que cada Governo Autônomo Descentralizado (GAD), ou o mesmo, cada Junta Paroquial, execute efetivamente os recursos alocados, caso contrário, o orçamento para o ano seguinte é cortado até que a capacidade seja ajustada á capacidade de gestão que cada entidade pública demonstra.

Embora seja verdade que esse modelo conseguiu impulsionar a gestão do público estagnada em vários níveis e evitar o desvio de fundos públicos para subornos ou benefícios, ele não alcançou seu objetivo mais profundo: a realização de orçamentos participativos, reduzindo os POAS anuais a documentos através do qual a Secretaria Nacional de Planejamento e Desenvolvimento (SENPLADES) seleciona os projetos que não estão de acordo com os objetivos do governo.

Uma vez que as Juntas Paroquiais são incorporados ao sistema nacional de gestão das finanças públicas, o Estado, por meio do POAS, possui um poderoso sistema de incentivo ou punição, transformando o fluxo orçamentário em seu principal instrumento disciplinar.

No caso da líder Negra que não conseguiu canalizar suas propostas, não foram apenas justificativas técnicas.

> "... já tínhamos feito um plano projetado até 2021, onde meu objetivo é fornecer pelo menos um trabalho para cada comunidade da Junta Paroquial. Fizemos escadarias, arenas desportivas de uso múltiplo, construímos os escritórios da Junta Paroquial. Todos os trabalhos que fizemos no mandato anterior me serviram para ser reeleito e demonstrar ao governo que nesta Diretoria temos pessoas capazes de gerenciar projetos de investimento "(Presidente da Junta Paroquial de Telembí, entrevista 07.09.2014).

Arenas esportivas, escadarias e escritórios, são obras que efetivamente beneficiam as pequenas comunidades espalhadas pelo sistema fluvial desta Junta Paroquial. São também obras visíveis, que podem ser visitadas por outros funcionários do Estado e podem ser negociadas para obter receitas políticas. Alianza País, aprecia os laços que podem ser feitos com as Juntas Paroquiais, devido ao volume de votos que podem representar. Ter novos quadros ligados ao governo, permite que estes controlem áreas que, possuem importantes recursos naturais e são suscetíveis à exploração no contexto da mudança de matriz produtiva, cujo eixo central é a exploração mineira.

Para o Presidente da Junta Paroquial entrevistado, seu principal interesse era consolidar sua imagem como líder, mas também como funcionário público eficaz. A execução adequada do POA garantiu a ele fundos para sua próxima gestão. E a gestão dinâmica, por sua vez, garante

poder e acesso às seguintes áreas do sistema hierárquico da Alianza País, que define seu modelo organizacional centralizado do modelo de gestão estadual que promove.

Conseguir colocar um projeto na matriz do POA é uma tarefa impossível, se você não concordar com o chefe da Junta Paroquial. Por sua vez, este último, assim como seus membros, sabe que não pode arriscar seu capital político e econômico por causa de idéias que não são consistentes com os conteúdos do neo-sumak kawsay estatal, que mudam de acordo com a vontade dos projetos do governo.

Se a escola da Junta Paroquial se desfaz, é uma questão secundária. Os projetos priorizados são aqueles que permitem a continuidade dos interesses governamentais, mascarados em cronogramas de atendimento técnico. Deste modo, o pensamento "infantil" da esquerda, dos movimentos sociais ou de qualquer pessoa, é disciplinado e liberado de qualquer mácula "ideológica" que possa responder à honra imaculada e à moralidade ascética proposta pelos revolucionários do século XXI.

Como a líder afro-equatoriana não conseguiu mobilizar a vontade política do Presidente da Junta Paroquial da qual faz parte, o que ela fez foi juntar-se ao Diretor da escola, vários professores e pais e viajar para Quito, na esperança de entrevistar-se com o Ministro da Educação.

Na recepção do Ministério, eles foram informados de que não poderiam ser recebidos sem uma consulta prévia. Graças à presença de uma pessoa conhecida, pudemos estabelecer contato com uma assessora do Ministro, diante da qual se mobilizaram conteúdos estratégicos referentes à identidade étnica das pessoas da comissão. A assessora foi informada de que eram representantes do Povo Negro do Norte de Esmeraldas, que vinham de longe para a capital e que, em homenagem à tenacidade e rebelião de seu povo, não partiriam até falarem com o Ministro da Educação.

Uma das diretrizes que os funcionários públicos do governo nacional têm é evitar qualquer tipo de confronto com as facções consideradas "oposição latente". O significado amplo de "oposição latente" pode absorver todos os tipos de pessoas, sendo membros de grupos étnicos indígenas ou Negros; pessoas GLBTI ou feministas, os primeiros suspeitos de se opor ao regime.

A ativação dos elementos discursivos de valorização da fronteira étnica do povo do Norte de Esmeraldas deu bons resultados. Quatro dos doze membros da comissão são recebidos por um Subsecretário com poderes suficientes para atender a sua solicitação.

O alto funcionário não fala com Patricia, a Vogal da Juna Paroquial. Ele procura contato imediato com o Diretor da escola, com quem se sente mais próximo. Ele diz ao Camilo que no futuro esperaria que ele fosse o contato para realizar a intervenção de emergência exigida pela escola paroquial e que isso é evidente nas fotografias que são mostradas ao Secretário Adjunto.

Durante os 30 minutos que a reunião durou, todos os argumentos foram habilmente manipulados, de tal maneira que nenhuma outra situação poderia ser tratada. Foi oferecido ao Diretor da escola que o pedido seria atendido em um prazo não inferior a quinze dias úteis. O Diretor expressou sua confiança nos resultados dessa gestão e a reunião termina[130].

De volta à paróquia, Patricia, a única Vogal mulher, participa cada vez menos das reuniões da Junta Paroquial. Ela está certa de que a administração do orçamento é inacessível para ela e que seria melhor ativar sua administração de maneira paralela, assim como ela tentou no caso de reformas na escola. Embora, finalmente, quem levou a questão foi o Diretor, ela concebe que os resultados obtidos perante o Ministério da Educação, como um retorno positivo em seu favor.

E enquanto a imagem do Presidente da Junta Paroquial consolida-se cada vez mais como um dos mais importantes quadros locais da Alianza País na área, a Federação Chachi (FECCHE) também tenta acessar fundos que lhe permitam manter sua validade. Mais uma vez, eles são instados a estruturar um Plano de Vida que possa ser apresentado à SENPLADES.

Perante a expulsão de todas as ONGs que apoiaram a Federação, a FECCHE não tem outra opção senão gerenciar o que é solicitado. Para tanto, desde 2012, recorre à Secretaria do Povo, que no ano 2013 foi desmantelada e reduzida à Subsecretaria de Interculturalidade, sob a tutela do Ministério Coordenador da Política.

Após dois anos de negociações, a Subsecretaria de Interculturalidade destina recursos para a realização do Plano de Vida, ficando a FECCHE na espera ser a adjudicadora direta deste orçamento, tentando através da aplicação dos mecanismos de planejamento estadual, reposicionar-se perante às comunidades.

A Subsecretaria muda no último minuto os termos de referência que foram trabalhados para garantir a participação da FECCHE e otorga o orçamento a uma empresa de consultoria

[130] Um mês depois, a colocação de quatro salas de aula móveis de emergência começou, enquanto é concretado o plano geral para melhorar a infra-estrutura escolar em toda a província, um projeto emblemático do Ministério da Educação e do governo nacional.

específica, com maior afinidade com os propósitos tecnocráticos das novas autoridades da Subsecretaria, ficando desfeito o trabalho de quatro semestres, argumentando que a alocação orçamentária é uma competência da entidade, o que não requer explicações adicionais.

É claro para a Federação que o maior fluxo de fundos públicos para atividades locais é canalizado através dos orçamentos das Juntas Paroquiais (GAD'S), já que a alternativa de colocar iniciativas em outras instituições públicas envolve enormes despesas de mobilização, lobby em pessoa e contínuo, atividades todas estas que os líderes da FECCHE não podem realizar.

> "Não é fácil ser candidato para a Junta Paroquial. As campanhas deste ano [o entrevistado refere-se às eleições de fevereiro de 2014] foram muito desiguais. O presidente anterior tinha prata salva de seu salário. Ele era o único candidato que poderia distribuir camisas, fazer cartazes, festa com carne de porco, frango e bebida em quase todas as comunidades. Sabemos que agora a Junta tem dinheiro e que a Junta não quer saber nada sobre a FECCHE porque não é conveniente que ela tenha uma organização representando toda a Nacionalidade Chachi e não apenas um pedaço do território. O governo também não gosta dessa ideia. Se fosse por eles, seria melhor que a FECCHE desaparecesse para ficar apenas com as Juntas Paroquiais "(Presidente FECCHE, entrevista 14.09.2014).

As eleições das autoridades locais de fevereiro de 2014 tornaram-se uma plataforma na qual o poder de endosso do voto do presidente Rafael Correa foi levado aos limites. Sua imagem, juntamente com a de vários candidatos a Alcaldes de cidades, Vereadores, Prefeitos provinciais e Presidentes de Juntas paroquiais, tornou-se um verdadeiro fenômeno de mídia e marketing político. A multiplicação do rosto do Presidente em todos os materiais publicitários impressos, bem como o apoio aos candidatos do seu partido em vários spots publicitários e relatórios para o país, foi criticada pelos candidatos opostos. No entanto, o SENACOM indeferiu todas essas reclamações.

Embora se esperasse um triunfo esmagador da Alianza País, o endosso da imagem presidencial, desta vez resultou contraproducente. Alianza Pais perdeu as Alcaldías das três cidades mais importantes e povoadas do Equador. Embora obteve várias Alcaldías e Juntas Paroquiais locais, não conseguiu colocar uma composição homogênea nelas.

Os líderes locais dos Chachi e Afro pensam que, devido a esse revés nas eleições, os documentos de planejamento do POA serão exigidos agora de uma maneira muito mais rigorosa, já que o governo precisa redirecionar qualquer proposta cidadã que tente discutir o propósito final da mudança da matriz produtiva e exploração de recursos minerais e petrolíferos em áreas de enorme densidade cultural e biológica.

Considerações finais

Resumindo todo este trabalho, descubro que neste capítulo os cenários etnográficos propostos nas competições eleitorais do Equador do sumak kawsay, ajudam na convergência da bagagem histórica exposta ao longo dos primeiros capítulos e minha tentativa de destacar a importância existente nas relações entre a *autoconfiguração* do indivíduo e os artuquétipos da comunidade, abordads nos capítulos três e quatro, a partir do compromisso de focar no vínculo entre as gramáticas das moralidades e os modos de produção etnicamente situados.

O Estado e a gestão pública aparecem no Equador como dois sistemas semelhantes mas pertencentes à realidades paralelas que ocorrem em uma dimensão distante dos eventos mais cotidianos, delimitados aparentemente como "não-políticos", ou pelo menos como "não oficialmente políticos". Ao realizar um estudo antropológico baseado em um trabalho de campo multisituado, é possível verificar que a urdimbre da política local está bastante imbricada com o tecido social da comunidade. Embora seja verdade que os cenários mais abertos do Estado recebam outras demandas e especializações burocráticas, dentro das Juntas Paroquiais esses mesmos campos não se tornam um objeto de desejo absoluto, mas um dos vários níveis que os líderes devem administrar como parte de uma bagagem em que a diversidade de abordagens é uma realidade incorporada nas decisões, bem como indivíduos exemplares dentro de suas comunidades, bem como sujeitos da política.

A flexibilidade em entender as várias gramáticas da moralidade que vemos operando, explica as habilidades de líderes homens e mulheres para se mover fluidamente entre as múltiplas problemáticas encontradas em cada nível da realidade. Por isso, indivíduos exemplares dentro das comunidades também parecem lidar com ações de poder como conseguir votos ou imitar a figura do Presidente da República, a fim de alcançar uma posição que vem de ganhar um encontro eleitoral.

Pouco parece ser deixado desse processo de autoconfiguração individual tão forte que analisamos capítulos anteriores, quando observamos etnograficamente os eventos das campanhas eleitorais e voções nas Juntas Paroquiais. E, no entanto, essas forças ressurgem quando vemos que essas lutas são assimiladas como verdadeiros processos liminares, no contexto do rito secular das candidaturas e eleições. Não importa quão constantes sejam os boatos ou quão violentas sejam as manifestações entre candidatos antagônicos, uma vez que o processo tenha sido encerrado, os vencedores aparecem transformados, ungidos. Eles deixaram de ser os mesmos,

mas não como um ato de dissociação, bem como outra experiência de fortalecimento desse *self*, que não lhes permitirá atuar no campo da administração pública como qualquer pessoa da cidade. Nas Junas Paroquiais, aqueles que aparecem nas cédulas como candidatos para autoridades locais não poderão "desaparecer" como costumam fazer aqueles que são candidatos a dignidades cantonais ou nacionais. A partir daqui, a identificação nessa cédula eleitoral servirá também para sua identificação no contexto da historicização das coletividades às quais se comprometeram a servir.

Dessa forma, embora as pessoas não tenham acesso aos documentos escritos em uma chave tecnocrática para a gestão do público, eles têm acesso à pessoa em si. Além da existência de leis e processos em nível nacional para ativar a transparência na gestão pública, nas comunidades a proximidade não é apenas do ponto de vista físico, mas também das cosmovisões. Construir uma rotunda onde é necessário sustentar uma festividade sagrada tradicional; priorizar uma infraestrutura estadual onde as pessoas esperam melhorias na escola, não são decisões que podem ser tomadas sem conseqüências diretas. Os líderes de base que ganharam as eleições sabem disso, pois também sabem que não apenas seu destino político está sendo jogado, mas seu futuro como membros exemplares da comunidade. Manchar o valor de uma promessa é algo que na política parece comum. Mas desonrar o compromisso com os arquétipos do território pode levar a que essas pessoas sejam interpretadas quase como não-humanas. Como inimigos reais de um processo de vida milenar, isto é, como antagonistas da ancestralidade, categoria considerada a fonte do valor do ser desses lugares.

Os processos de transformação de personalidades, comunidades e territórios são extensos. No entanto, o constante monitoramento etnográfico pode gerar resultados importantes como insumo teórico, político e historiográfico que, ao abranger diversos níveis de profundidade, pode explicar processos-chave, capazes de desafiar a visão alocrônica do Estado ou os contextos substancialistas que possam obstruir o futuro dos sujeitos que lutam por sua emergência, visibilidade e cumprimento de seus direitos.

As diversas gramáticas ancoradas nas linguagens jurídicas, bem como as propostas de viabilidade histórica manifestam-se nas decisões econômicas, dialogam constantemente entre si, dando à política as principais formas de incorporar caminhos éticos às decisões que são tomadas. Um Presidente da Junta Paroquial será, portanto, questionado de todas essas perspectivas. No futuro, para realizar um acompanhamento exaustivo dos caminhos e resoluções que foram

tomadas, ajudará com certeza a ampliar a mentalidade estreita das tentativas que buscam, a partir de uma concepção unívoca de etnicidade, vislumbrar as redes de um tecido social de nuances. Devemos entender que fazer ciência antropológica é uma tarefa complexa que requer paciência, esforço e a construção de espaços e a vontade política necessária para enfrentá-la.

A visão etnográfica da proposta apresentada tem sido uma tentativa de organizar os vários elementos de uma discussão comprometida com a incorporação do Estado e seu governo, não apenas como entidade abstrata criadora de reificações, mas como cenário em que ocorre a interlocução, são tomadas decisões e são ativados processos que têm consequências tanto para os sujeitos que os canalizam quanto para os afetados por eles.

Por meio do caso equatoriano, tentou-se ver como as mudanças nos repertórios de luta, ligadas a contextos festivos e cíclicos durante o século XX, mudam de perspectiva no início do século XXI e a maneira pela qual essas mudanças colocam frente a frente os elementos de honra étnica e aqueles da honra da política, trazendo à tona as noções-chave de discussões sobre etnia.

Por exemplo, a criação dinâmica de fronteiras entre grupos é uma realidade visível tanto no tecido capilar das comunidades indígenas e afro-equatorianas, quanto nos níveis mais elaborados das interações com a política local e nacional; as definições de identidade dentro e fora e o aprimoramento de elementos de etnia, estrategicamente colocados - de acordo com os contextos sociais e históricos - permitem observar o interesse dos sujeitos em se expressarem politicamente através de uma intensa produção cultural.

Embora seja verdade que este trabalho fica em dívida com o sentido de oferecer conclusões fechadas, a verdade é que elas não podem ser obtidas ainda de uma construção que ainda está em formação. O sumak kawsay ou buen vivir, continua a desempenhar seus sentidos entre pelo menos dois pólos: os usos que o governo dá como higienista da diversidade e por outro o vinculado ao princípio de vida, incorporado no cotidiano das Nacionalidades e Povos do Equador.

Justamente por ser um processo em movimento, pensamos que o potencial dos estudos etnográficos nos abre para um mundo de descobertas a serem feitas, mesmo em momentos históricos que desenvolvem processos asfixiantes e constroem dicotomias à maneira de muro. No entanto, podemos ver pelo que foi observado até agora que na realidade não existem fronteiras intransponíveis, mas mundos que precisam ser vividos, refletidos e respeitados nas condições multiformes de existência em que se apresentam.

CAPÍTULO VI
DISCUSSÃO FINAL

No início deste trabalho, especifiquei o propósito de investigar os modos de produção e o vínculo possivel entre eles e as gramáticas das moralidades, visando como elo metodológico a pequisa histórica e etnográfica no território equatoriano e com mais atenção no Norte da província de Esmeraldas. Aplicando uma leitura multisituacional, pude constatar que ao longo dos séculos de colonialismo neste país, as primeiras interações entre os modos de produção, vinculados à organização social, política e econômica e às narrativas morais que identificaram essas diretrizes como parte do que era o tecido social colonial já se produceram.

Assim, neste estudo mostra-se que pelo menos quatro desses contextos interpretativos econômicos/morais/políticos estavam em jogo durante a Colônia: a microverticalidade pré-hispânica dos Andes; o capitalismo aventureiro predatório; o sistema de concertaje e as práticas econômicas de subsistência para a autonomia local. Em cada uma dessas fases, propostas para uma organização social viável e coletivamente ética foram desenvolvidas, tornando a situação colonial uma frente histórica multidimensional que colocou em choque várias ancestralidades e motivações organizacionais. Ao reler a história dessa maneira, é possível observar que, em cada uma dessas modalidades econômicas, os princípios morais não se reproduzem automaticamente, mas são modelados à medida que a história avança.

Assim, princípios como a reciprocidade, autonomia, liberdade, honorabilidade, passam de indicadores fechados ou valores universais a insumos a serem avaliados, ressemantizados e postos em jogo nas arenas da política; questionadas pelas diferentes forças em jogo que vão assumir diversas estratégias para aprender umas com as outras no contexto da violência, às vezes frontal, agora sutil, da situação colonial. Ressemantizar os princípios relativos aos métodos de produção, significa dar significado às experiências que estão sendo impostas de maneira vertical, interpretando a Colônia como un ciclo vital, cujos conflitos originados numa época histórica específica, ainda podem ser observados e vivenciados na contemporaneidade.

As uniões matrimoniais entre as filhas dos Caciques e os Conquistadores, ao mesmo tempo em que as pessoas comuns foram deslocadas para formas de exploração intensa, deixaram certamente entre as pessoas uma sensação de desamparo e desconforto. A chegada das autoridades peninsulares, por sua vez, deixou sem fundamento as ambições dos espanhóis nascidos na América, para quem reivindicar honra e glória era algo valorizado como justo. Viver

em carne e osso o fato de que o sonho da nobreza ficava desfeito e ter a obligação de entregar compulsivamente as principais áreas de poder, não deveria ter sido fácil para aqueles que inicaram a conquista com o objetivo de obter nobreza, riqueza e herança,

Eu encontrei no estudo da situação colonial um importante filão de reflexões à luz da antropologia e da proposta de observar como as idéias de economia e moralidades são combinadas. Nesse sentido, a estruturação das fazendas e suas engrenagens híbridas que modelaram dentro de instituições socioculturais a coexistência de enormes contradições resolvidas por meio da dinâmica ritual, é talvez a realidade mais próxima do ideal que a elite crioula tinha em mente como o melhor regime .

O concertaje dos índios alimentou um modo de produção difícil de etiquetar. Abarcando as fronteiras do feudalismo e a economía da microverticalidade andina, as fazendas foram, ao mesmo tempo, realidade e metafóra para um país que ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, ainda utiliza muitas das formas da administração fazendária nas tarefas burocráticas do Estado. Aplicar o foco conceitual das dinámicas de relação entre o jogo das moralidades e o dos modos de produção ajudou-me a entender o peso simbólico e político da ancestralidade. Seu conteúdo histórico e a forma como está ancorada nos diferentes sentidos políticos e identitários das territorialidades que, ao longo dos séculos, transferem esses sentidos para suas demandas políticas atualizadas.

Neste diálogo conflitivo e complexo, no qual são jogados vários estratos éticos como parte das decisões econômicas impregnadas de poder e narrativas morais, as Constituições do Equador aparecem como repositórios chaves da história sobre a relação economia/moralidades. O modo como foram produzidas e o fato de representarem um item de luta apreciado nas areias da ritualidade política equatoriana ajudam a vislumbrar as maneiras pelas quais os interesses da elite crioula, branca e branca-mestiça foram canalizados ao mesmo tempo em que se tentava justificar jurídica e moralmente a desigualdade social e econômica arrastada desde a Colônia. As Cartas Constitucionais do Equador são documentos históricos que narram a maneira pela qual as várias faces da moralidade política podem ser construídas. Lido desta forma, acho que a moralidade não é dupla, mas múltipla e que as lutas para produzir Constituições ocultam os objetivos complexos de decidir os caminhos econômicos de uma nação que ainda é um projeto em formação.

Ao longo das mudanças nos conteúdos constitucionaos podemos ver claramente como as diretrizes éticas da nação oferecem avanços, retrocessos, nódulos. Mas acima de tudo, vemos como conteúdo indispensável, cláusulas estabelecidas para otorgar à a figura do Presidente da época, uma poder omnímodo mais bem distante dos propósitos da Democracia. Nesse sentido, cada Constituição não funciona apenas como um instrumento legal, mas como um tipo de investidura moral ambígua. As 20 cartas constitucionais da República do Equador, colocam de modo declarativo uma série de princípios importantes para as respetivas épocas nas que foram concebidas. Esses princípios supostamente deveriam garantir o cumplimento pragmático deles através de medidas econômicas coerentes. O que acontece na realidade é que as leis e a economía correm por caminhos separados e até divergentes, causando caos, grande desconforto, pobreza, injustiça e revoltas constantes e cíclicas.

Daí que a inclusão do sumak kawsay no último corpo constitucional, não foi entendido em sua verdadeira extensão e profundidade. Propenso ao alocronismo, o governo equatoriano resemantizó o sumak kawsay em figuras técnicas de gestão pública enquadradas nos princípios econômicos de uma mudança de matriz energética sustentada em projectos extrativistas de amplo alcançe. Como mostra esta etnografia, embora as gramáticas das moralidades tenham espaços importantes de conjugação, elas não se encaixam mecanicamente nas propostas da organização econômica mais capilar. Essas gramáticas vinculam os diferentes cenários da política mais o trabalho de fazer coerentes os princípios morais com o desenvolvimento econômico é materia de construção constante em cada contexto cultural. E este é precisamente o campo de estudo e reflexão da lente etnográfica aplicada nas diversas etapas do trabalho nas comunidades Chachi e Afro-equatoriana, que apresentei nesta pesquisa.

No caso dos Chachi e dos Negros do Norte de Esmeraldas, pode-se apreciar uma historicidade ligada às gramáticas das moralidades e modos de produção, que trasladados a sua própria organização socioeconômica, torna coerentes as categorias nativas da ancestralidade e reto andar. Seguindo a mesma lógica de análise a Lei Chachi aparece como um dos mais eficazes compêndios de diretrizes morais vinculadas à organização econômica territorial no contexto de uma economia etnicamente situada. Experientada por cinco séculos sem grandes mudanças em profundidade, é somente a partir dos anos 1980 que importantes fundamentos patriarcais da Lei Chachi começaram a ser questionados desde o leque de opções abertos pelas novas gerações de lideranças jovens e femininas.

Como pode-se ler neste estudo, eu tentei ser o mais cuidadosa possível para não acabar etiquetando o complexo processo da organização da família Chachi dentro de um modelo unívoco de patriarcado, sendo que o patriarcado Chachi mostra sua própria dinâmica em termos da preeminência dos homens sobre as mulheres mas também apresenta espaços simbólicos e políticos que começam a mudar seus objetivos, tendo como alvo a presença cada vez mais significativa das mulheres e jovens nos quadros de liderança.

Da mesma forma, nesta etnografia, espaços incomuns de reflexão são adotados.
Tal é o caso das comensalidades Afro-equatorianas, cenário onde materialidade dos modos de organização socioeconômica e os princípios das moralidades possíveis que por sua vez os acolhem entram en contato. Esta maneira de ler os rituais afro-equatorianos permite-me ampliar o eixo de análise sobre a relação intrínseca entre os sujeitos e a produção arquetípica de suas coletividades, durante as profundas dinâmicas rituais que modelam aos sujeitos exemplares com poder de representação nas areias da política local. O *reto andar* como categoria nativa, atua neste aspecto na forma de chave que ao mesmo tempo que diversifica o campo de decisões dos líderes afro, permite aprofundar a importância da existência de seu território ancestral, mesmo num contexto ambíguo, cruzado atualmente pelos interesses da economía extrativista.

Pode-se esclarecer, então, que as preocupações morais, em geral, incorporam ambiguidades que se originam nas aspirações humanas por resolver pragmaticamente problemáticas, que freqüentemente excedem a materialidade que nos cerca, tecendo decisões que involucram também questões de poder.

Nesse sentido, este trabalho mostra como os indivíduos são capazes de se relacionar através da ancoragem do seu *self* e da troca consciente de suas preocupações através dos elementos arquetípicos de seu inconsciente coletivo, construindo universos rituais e gramáticas de moralidade capazes de historicizar-se por meio de suas práticas socioeconômicas. Esta dinâmica complexa afeta o comportamento dos sujeitos, principalmente em situações em que devem modificar e adaptar seu comportamento e decisões para intervir no campo da política organizacional local.

No caso dos Chachi, as categorias nativas do *perfil* e dos *projetos*, se apresentam como duas plataformas através das quais as figuras individuais começam a repensar o conteúdo de seu ser como coletivo, tendo que tomar decisões sobre o lugar que ocupam no contexto de os quadros tradicionais que sustentam sua identidade. Como parte de sua vida cotidiana, o

desenvolvimento de uma economia etnicamente situada permite que eles se historicizem a partir do encontro com suas próprias dinâmicas rituais, da ancestalização do território e da consolidação de seus valores como seres integrais. No entanto, a própria evolução de seu próprio processo de historicização coloca os indivíduos como exemplos diante de novos determinantes em torno de sua representação política.

Tanto o *perfil* quanto o *projeto* são tomados como suportes de realidades complicadas pela importância crescente do dinheiro, como um elemento de características fluidas e versáteis, capaz de influir tanto nas decisões econômicas quanto naquelas que oferecem o suporte das identidades comunitárias. Desta forma, o dinheiro pode ser interpretado como um elemento desustancializador que empurra as pessoas a assumirem posições pouco ortodoxas e até inimagináveis dentro do contexto dos seus mundos próprios.

A emergência de lideranças mulheres e jovens, com expectativas certamente contraditórias com a Lei Chachi, permite observar o potencial criativo daqueles que, por meio de suas redes parentais, continuam ligados ao território, reinterpretando-o, assumindo o desafio de relacionar o que gerações atrás não era possível de conectar. Ou seja, mulheres Chachi e poder político e pessoas não-Chachi e direito ao território. A partir dessas novas experiências, os Chachi podem pensar em novos parâmetros de auto- integridade indivídual e comunitária através das ações políticas dos novos sujeitos exemplares.

A importância das líderes femininas entre as pessoas Negras do Cayapas contrasta com as experiências das Chachi. No caso Afro, a transformação do valor integral da terra em um bem alienável, com a possibilidade de ter um preço, mostra a versatilidade dos modos de produção como uma idéia contextualizada, e não como uma entidade imóvel. O encontro do território com a idéia de preço, não é algo alheio entre os Negros do Norte de Esmeraldas, que lembra o pagamento histórico que foi feito em ouro no ano de 1895, para acessar liberdade e autonomia territorial, como bens transcendentais, não suscetíveis de serem trocados por nada. Depois de 100 anos, a renda das empresas madeireiras e a fluidez do dinheiro como um elemento que interpola os cenários transcendentais com os mais passageiros do desejo, parece ter interpolado as interações simbólicas e econômicas que preenchem de valor ao território ancestral. Nesta ocasião, é essa mesma liberdade e autonomia tão duramente conquistada, que estimula e relaciona os conteúdos da modernidade e da mobilidade social, com ações destrutivas ligadas à

extração predatória, tão distantes das lógicas de conservação no território subjetivado dos Chachi e das comunidades Negras do Cayapas.

O dinheiro parece dessubstancializar o tempo como o único repositório da memória ancestral. Líderes identificados como traidores por suas comunidades são criticados como pessoas sem memória, que vêem suas necessidades imediatas. Ao estabelecer suas organizações locais, como expressão de processos de representação ancestral, a nova UONNE, resemantiza e realoca a liderança feminina como repositório de um passado enriquecido com interpretações do presente mais ligadas ao tecido social, do que as ações das lideranças políticas masculinas.

Ao contrário da dinâmica dos faccionalismos do mundo Chachi, no caso afro-equatoriano, o tempo de resiliência que as organizações de base tomam para se reagrupar permite uma mudança geral nos grupos de poder, cujos horizontes de ação politizam os valores do "reto andar "e a" conversa forte", estabelecendo canais de oxigenação que, ao invés de criar facções dicotomizadas, ampliam ações e quadros de alianças para além das fronteiras étnicas, raciais e geopolíticas.

Diante do problema da transformação do território – antes inestimável- em terras alienáveis, fica evidente que a tendência a preservar o primeiro vem da estima de um lugar único, no qual as pessoas conseguem estabelecer contato com os insumos arquetípicos do *self*, propriedade que não é encontrada em outras áreas ou em todas as possibilidades que o dinheiro oferece. O dinheiro em si não pode ser transformado em um arquétipo. Ajuda, sim, à circulação e à liberação de estratégias que, de outro modo, deixariam isoladas as perspectivas das novas gerações. Como um líder afirmou, o dinheiro pode ser como a água em suas mãos. Não é um elemento fixo, mas o componente paradigmático de uma economia em constante movimento, trânsito e expansão. O dinheiro é capaz de unir modos de produção etnicamente situados com aqueles que não são, desde que sua fluidez seja enquadrada em ações moralmente válidas e politicamente éticas.

Para alcançar essa moldagem, o papel dos sujeitos políticos é vital, uma vez que, em última análise, são suas decisões que influenciarão diretamente seus eleitorados. Nesse sentido, o protagonismo que os sujeitos da política Chachi e Afro podem ter nos contextos mais amplos do Estado e dos movimentos sociais de representação nacional, deixa em aberto a possibilidade de refletir sobre os repertórios de moralidade e fronteiras étnicas que são ativados em frente à política oficial e à gestão pública.

Resumindo a totalidade deste trabalho, considero que os cenários etnográficos levantados a partir das disputas eleitorais no Equador do sumak kawsay, ajude a reunir a bagagem histórica exposta ao longo dos primeiros capítulos e a minha tentativa de destacar a importância existente nas relações entre a configuração do *self* do indivíduo e dos arquétipos da comunidade, abordados nos capítulos três e quatro, a partir do compromisso de enfocar a ligação entre as gramáticas das moralidades e os modos de produção etnicamente situados.

O Estado e a gestão pública aparecem no Equador como dois sistemas semelhantes acontecendo em realidades paralelas que ocorrem em uma dimensão distante dos eventos mais cotidianos, delimitados aparentemente como "não-políticos", ou pelo menos como "não oficialmente políticos". Ao realizar um estudo antropológico baseado em um trabalho de campo multisituado, é possível verificar que as urdimbres da política são bastante imbricadas com o tecido social da comunidade. Embora seja verdade que os cenários mais abertos do Estado recebam outras demandas e especializações burocráticas, dentro das Juntas Paroquiais esses mesmos campos não se tornam um objeto de desejo absoluto, mas um dos vários níveis que os líderes devem administrar como parte de uma bagagem em que a diversidade de abordagens é uma realidade incorporada nas decisões, bem como indivíduos exemplares dentro de suas comunidades, bem como assuntos de política.

A flexibilidade na compreensão das várias gramáticas de moralidade que observamos em ação, nos permite perceber como as habilidades de lideranças homens e mulheres atravessam fluidamente aentre as várias digressões que são encontradas em todos os níveis da realidade. Por isso, indivíduos exemplares dentro das comunidades também parecem lidar com ações de poder como levar votos ou imitar a figura do Presidente da República, a fim de alcançar uma posição que vem de ganhar uma corrida eleitoral.

Os processos de transformação de personalidades, comunidades e territórios são extensos. No entanto, o constante monitoramento etnográfico pode gerar resultados importantes como insumo teórico, político e historiográfico que, ao abranger diversos níveis de profundidade, pode explicar processos-chave, capazes de desafiar a visão alocrônica do Estado ou os contextos substancialistas que possam obstruir o futuro dos sujeitos políticos que lutam por sua emergência, visibilidade e cumprimento de seus direitos.

As diversas gramáticas ancoradas nas linguagens jurídicas, bem como as propostas de viabilidade histórica manifestam-se nas decisões econômicas, dialogam constantemente entre si,

dando à política as principais formas de incorporar caminhos éticos às decisões que são tomadas. Um Presidente de Junta Paroquial será, portanto, questionado desde todas essas perspectivas. No futuro, realizar um acompanhamento exaustivo dos caminhos e resoluções tomadas, ajudará com certeza a ampliar a mentalidade estreita das tentativas que buscam, a partir de uma concepção unívoca de etnicidade, vislumbrar as redes de um tecido social preenchido de nuances. Devemos entender que fazer ciência antropológica é uma tarefa complexa que requer paciência, esforço e a construção de espaços e a vontade política necessária para enfrentá-la.

A visão etnográfica da proposta apresentada tem sido uma tentativa de organizar os vários elementos de uma discussão comprometida com a incorporação do Estado e seu governo, não apenas como entidade abstrata criadora de reificações, mas como cenário em que ocorrem interlocuções, sendo tomadas decisões e ativados processos que têm consequências tanto para os sujeitos que os canalizam quanto para os afetados por eles.

Por meio do caso equatoriano, tentou-se ver como as mudanças nos repertórios de luta, ligadas a contextos festivos e cíclicos durante o século XX, mudam de perspectiva no início do século XXI e a maneira pela qual essas mudanças colocam frente a frente elementos de honra étnica e aqueles da honra da política, trazendo à tona as noções-chave de discussões sobre etnia.

Por exemplo, a criação dinâmica de fronteiras entre grupos é uma realidade visível tanto no tecido capilar das comunidades indígenas e afro-equatorianas, quanto nos níveis mais elaborados das interações com a política local e nacional; as definições de identidade dentro e fora e o aprimoramento de elementos de etnia, estrategicamente situados, de acordo com os contextos sociais e históricos, permitem observar o interesse dos sujeitos em se expressarem politicamente através de uma intensa produção cultural .

Embora seja verdade que este trabalho está em dívida com o sentido de oferecer conclusões fechadas, a verdade é que elas não podem ser obtidas ainda de uma construção que ainda está em construção. O sumak kawsay ou buen vivir, continua a desempenhar seus sentidos entre pelo menos dois pólos: os usos que o governo dá como conceito higienizador da diversidade e do princípio da vida, incorporado no cotidiano das nacionalidades e povos do Equador.

Justamente por ser um processo em movimento, pensamos que o potencial dos estudos etnográficos nos abre para um mundo de descobertas a serem feitas, mesmo em momentos históricos que desenvolvem processos asfixiantes e constroem dicotomias à maneira das paredes.

No entanto, podemos ver pelo que foi observado até agora que na realidade não existem fronteiras intransponíveis, mas mundos que precisam ser vividos, refletidos e respeitados nas condições multiformes de existência em que se apresentam.

Bibliografía

Abad, Gustavo, 2010 En: *Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares.* Quito. FLACOS/COOPI/Unión Europea ABYA-YALA

Adams Hazlewood, Julianne, 2004, *Socio-Environmental consequences of market integration among the Chachis of Esmeraldas, Ecuador,* Tesis presentada para obtener el grado de Master of Arts, Universidad de Florida, mimeo.

Adler Lomnitz, Larissa, 2001 *Redes Sociales, Cultura y Poder, ensayos de Antropología Latinoamericana,* FLACSO, México.

Albán Achinte, Adolfo, 2007 T*iempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Tesis. UASB http://hdl.handle.net/10644/468

Anda, Alfonso, 1993, *Indios y negros bajo el dominio español en Loja,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

Antón Sánchez, John, 2009, Derechos colectivos y pueblo afroecuatoriano. En Ávila Órdoñez, María Paz, ed. *Los derechos colectivos: hacia su efectiva comprensión y protección.* Quito, EC: MInisterio de Justicia y Derechos Humanos. pp 217-256.

----------,2010, Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos. En: González, Miguel; Burguet Cal y Mayor, Araceli y Ortiz, Pablo, coord. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina.* Quito, FLACSO, GTZ y CIESAS. pp. 219-258.

----------,2011, *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009* Quito, FLACSO.

Antón Sánchez, John; García, Fernando, (2015) *Vigilando el racismo: cuatro casos de observación comunitaria al derecho a la no discriminación en comunidades indígenas y afroecuatorianas,* Quito, IAEN.

Appadurai, Arjun, 2001, *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización,* Fondo de Cultura Económica, México.

Arruti, José Mauricio, 2002, *Etnias Federais: O processo de identificação de "remanescentes"indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco,* Río de Janeiro, UFRJ.

Ayala Mora, Enrique, Ed. 1986, *Nueva Historia del Ecuador, Tomos del I al 13,* Corporación Editora Nacional, Quito.

----------, 1988, *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador,* TEHIS, Quito.

Barth, Fredrik, 1987, *Cosmologies in the Making, a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge University Press. Cambridge.

----------, 1969, "Grupos étnicos e suas fronteiras" en Putignant, Phillipe & Streiff-Fenarto, Jocelyne, *Teorías da Etnicidade,* UNESP. Río de Janeiro., 1998.

----------, org.,2000, *O guru, o iniciador e outras variaçoes antropológicas,* Contra Capa, Río de Janeiro.

Balbi, Fernando, 2007, *De leales, desleales y traidores, Valor moral y concepción de política en el peronismo,* Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Barret, SA, 1981, *Los indios Cayapas del Ecuador,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

BID y Consejo de Coordinación de las organizaciones de la sociedad civil Afroecuatoriana, 2004, "El enfoque del desarrollo en América Latina y los afrodescendientes", en *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias,* BID.

Bouisson, Emmanuelle, *Esclavitud y negritud en la provincia de Imbabura, pasado y presente,* Talleres Offset, Ibarra, Ecuador.

Bourdieu, Pierre, 2001, *El campo político,* Plural Editores, La Paz, Bolivia.

Caicedo Ortiz, José Antonio, 2006 *Representaciones internas y externas de barrios negro/as en Quito y Cali: dos estudios de caso en Carapungo y El Retiro*. Tesis. UASB.

Campos Lobo, Janaina, 2015, *Á margem do río: A comuna afrodescendente de Playa de Oro, Equador: aganciamentos territoriais e a política do lugar.* Tesis. Universidade Federal do Río Grande do Sul. http://hdl.handle.net/10183/132672

Carrasco, Eulalia, 1988, *El pueblo Chachi, el jeengume avanza,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

Castro, Edgardo, 2011, *Diccionario Foucault, temas, conceptos, autores,* Siglo XXI, Buenos Aires.

Cervone Emma y Rivera Fredy (eds), 1999, *Ecuador Racista, Imágenes e Identidades,*FLACSO, Quito, Ecuador.

Colloredo, Rudi, 2001, "Artesanía, competencia y la concentración de la n Expresión cultural en las comunidades andinas", en Ecuador Debate, abril, Quito, Ecuador, pgs. 135-150.

Consejo de Palenques, 2000, *Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos.* CARE.

Chasi Escobar, Christian Paúl, 2014, *"El Riviel" leyenda oral afroecuatoriana o de cómo la memoria tornó en azul. Tesis.* UASB

Chaves, María Eugenia, 2010, Esclavizados, cimarrones y bandidos: historias de resistencia en el valle del Chota-Mira, en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños. En: Bonilla, Heraclio, ed. *Indios, negros y mestizos en la independencia.* pp 130-149 Bogotá, PLANETA.

Chalá Cruz, José, 2011, Ed, *Derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano: Un documento para reflexionar sobre nuestros derechos.* Quito: CODAE.
---------- 2007, *Memoria histórica y procesos de revitalización cultural*

del pueblo afrochoteño. En: Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, II. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos emas. Quito, ABYA-YALA, Banco Mundial. pp. 243-248

---------- 2013, *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano.* Quito, ABYA-YALA, Universidad Politécnica Salesiana.

---------- 2010, Los afrochoteños: legítimos guardianes de la memoria histórica y del conocimiento. En: Walker, Sheila, comp. *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias.* La Paz, PIEB. pp- 1-32.

Chalá, Catherine, 2004, Las organizaciones de mujeres ecuatorianas: su visión acerca de la participación política de la mujer y la aplicación de la cuota. En: Cañete, María Fernanda, comp. ; *Reflexiones sobre mujer y política*, pp. 221-224. Quito, ABYA-YALA, CEDIME.

----------, 2016, La visibilización de las mujeres afroecuatorianas: Las acciones de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador – CONAMUNE. En: Cuadernos del CORDICOM. Quito. CIESPAL.

Chaves, María Eugenia, *La estrategia de libertad de una esclava del siglo XVIII*, ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

Chávez Gina y García Fernando, 2004, *El derecho a ser: Etnografía jurídica indígena y afro-ecuatoriana*, FLACSO, Quito, Ecuador.

Descola Philippe y Pálsson Gísli (Coord), 2001, *Naturaleza y sociedad perspectivas Antropológicas*, México, México.

Durkheim, Émile, 1978, *Las reglas del método sociológico*. Akal editor Col. Madrid.

Escobar, Arturo, 2003, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", impreso del Internet.

Estupiñán Tello, Julio, 2007, *Julio Estupiñán Tello: historiador nativista de la negritud Esmeraldeña.* Quintero López, Rafael, ed. Quito. La Tierra.

Evans-Pritchard, E.E., 2005, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Zahar, Rio de Janeiro.

Fabian, Johannes, 2013, *O tempo e o outro, como a Antropologia estabelece seu objeto*, Vozes, Rio de Janeiro.

Feldman-Bianco, Bela, Org., 2010, *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*, Editora UNESP, São Paulo.

Fernández Rasines, Paloma, 1999, *Diáspora africana en América Latina discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Universidad del País Vasco.

----------, 2001, *Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la Colonia.* Quito. ABYA-YALA.

Foucault, Michel, 2013, *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política.* Gen. Río de Janeiro.

Frisby, David, 2014, *Georg Simmel*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fung A y Wright E.O., 2003, *Deeping Democracy,* Verso Press, Londres.
García, Juan (ed), 1992, *El negro en la historia,* Centro Cultural Afroecuatoriano, Esmeraldas, Ecuador.

García Corredor, Laura, 2012, (Des) enredando estereotipos: Representaciones sociales de las mujeres afrodescendientes. Los casos de Cali (MAFUM) y Quito (Piel Africana-CONAMUNE). Tesis. UASB

García, Fernando, 2012, *Observatorio discriminación racial y exclusión étnica, Boletines 1, 2 y 3.* Quito. FLACSO.

García Mauricio y Rodríguez César (eds), 2003, "Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos", en M. García y C. Rodríguez, *Derecho y sociedad en América Latina,* Universidad Nacional de Colombia, ILSA, Bogotá, Colombia.

García Salazar, Juan, 2011, Cuando los estados no eran: el pueblo de origen africano asentado en el territorio región del Pacífico, ya era. En: Porras Paredes, María Elena [et.al.] *Al otro la'o de la raya. Memoria.* Quito. ABYA-YALA. pp. 131-137.
----------, 2011, *Papá Roncón: historia de vida.* 2da ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Programa Andino de Derechos Humanos, PADH; Abya Yala.
---------- comp.,2003, *Cuentos de animales en la tradición oral: valle del Chota.* Quito: UASB, 2003. 64 p.
----------comp.,2002, *Los guardianes de la tradición: compositores y decimeros*. Quito: Génesis.
----------coord.,2002, *Cantando a la salud: recopilación de arrullos décimas y versos de las poblaciones negras del Norte de Esmeraldas*. Esmeraldas: CECOMET.

García Salazar, Juan y Catherine Walsh, 2009, Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. En: *¿Estado constitucional de derechos?: informe sobre derechos humanos Ecuador 2009.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador. Programa Andino de Derechos Humanos, PADH; Abya Yala. pp 345-360

García Salazar, Juan, ed., Valencia P., Vianneiz, comp., Ordoñes L., Herry, comp. y Valencia, Darwin, comp., 2010, *Territorios, territorialidad y desterritoriallzación: un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales.* Quito: Fundación ALTRÓPICO, 2010. 212 p.

Geertz, Clifford, 1993, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la Cultura", en Paul Bohannan y Mark Glazer, *Antropología, lecturas,* McGraw-Hill, Madrid, España, pgs. 545-562.
----------, 2001, *Nova luz sobre a Antropologia,* Zahar, Rio de Janeiro

Gledhill, John, 2000, *El poder y sus disfraces, perspectivas antropológicas de la Política,* Editores Bellaterra, Barcelona.

Guayasamín Crespo, Igor, 2011, *Wimbí: del oro al agua helada. La*

identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas bordeando la modernidad en el siglo XXI. Quito. FLACSO

Guerrero, Andrés, 1995, *La semántica de la dominación, el concertaje de indios,* Libri-Mundi, Quito, Ecuador.
---------- (comp), 2000, "El proceso de identificación: sentido común Ciudadano, ventriloquia y transescritura", en *Etnicidades,* FLACSO, Quito, Ecuador, pgs. 9-60
----------, 1995, "El levantamiento nacional de 1994: discurso y Representación política", en Memoria, Marka, Quito, Ecuador, pgs. 89-123.
----------, 1990, *Curagas y tenientes políticos,* Editorial El Conejo Quito, Ecuador.

Guerrero Fernando y Ospina Pablo, 2003, *El poder de la comunidad: ajuste Estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos,* CLACSO.

Hall, Stuart, s/f, *Quién necesita identidad,* Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Harvey, David, 2013, *Para entender O Capital, Livro I,* Boitempo, São Paulo.

Handelsman, Michael, 2001, "Del mestizaje al "proceso de comunidades negras" Reflexiones sobre la evolución de una política afrocéntrica en el Ecuador" en *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador, pgs. 115 – 142.

Hering Torres, Max, 2007, "Raza": Variables Históricas", Revista de Estudios Sociales Nro. 26, Abril, Bogotá, Colombia

Hernández Basante, Kattya, 2000, *Sexualidades afroserranas: identidades y relaciones de género. Estudio de Caso.* Quito. ABYA-YALA, CEPLAES
----------,2010, *Discursos hegemónicos y tradición oral sobe los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas.* Quito. FLACSO, ABYA-YALA

Hirschman, Albert, 1978, *Las pasiones y los intereses, argumentos políticos a favor del capitamismo antes de su triunfo,* Fondo de Cultura Económica, México

Hobsbawm, Eric, 2012, *La invención de la tradición,* Crítica, Barcelona

Hoffmann, Odile, s/f, "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de Espacios locales en el Pacífico", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia,* Bogotá, Colombia.

Ibarra, Eugenia, 2007, "La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos Zambos del Cabo Gracias a Dios, en la Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII", Revista de Estudios Sociales Nro. 26, Abril, Bogotá, Colombia.

Ibarra, Hernán, 1993, *Nos encontramos amenazados por todita la indiada. Levantamiento de Daquilema. Chimborazo 1971.* Quito. Cedis.

Ingold, Tim, 2000, *The Perception of the Environment, Essays on Livelihood, dwelling and skill,* Routledge, London and New York.
----------, 1986, *Evolución y vida Social,* Grijalbo, México DF, México.

Jung, Carl G., 2016, *O homem e seus símbolos,* Sindicato Nacional dos Editores de Livros, Rio de Janeiro.

Kalberg, Stephen, 2010, *Max Weber: uma introdução,* Zahar, Rio de Janeiro

Kaarhus, Randi, 1998, "Construccionismo, representaciones y medioambiente" en Memoria, Marka, pgs. 39-83.

Klein, Herbert, 1986, *La esclavitud en América Latina y el Caribe,* Alianza Editorial, Madrid, España.

Kowii Maldonado, Wankar Ariruma, 2006, Relaciones interétnicas e interculturales del pueblo afro en los Andes del Ecuador: el arribo del pueblo negro a territorio ecuatoriano. En: Albán Achinte, Adolfo, comp. *Texiendo textos y saberes: cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad.* Popayán. Universidad del Cauca.

Laclau, Ernesto, 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo,* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
----------,1996, *Emancipación y diferencia,* Ediciones Ariel, Argentina.

Lambek, Michael, ed.,2010, *Ordinary ethics. Anthropology, language and action,* Fordman University Press, New York.

Latour, Bruno, 2001, *La esperanza de Pandora, ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia,* Gedisa, Madrid, España.

Lee Van Cott, Donna, 2003, "Pluralismo legal y administración de justicia Comunitaria informa en América Latina", ponencia para la conferencia Instituciones Informales y Política Latinoamericana, Universidad de Notre Dame, Indiana.

León Castro, Edizon, 2015, *Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia.* Tesis Doctoral, UASB, Quito.
---------- ,2003, *Representación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual* Tesis UASB
----------,2015, *Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales y la filosofía de la existencia.* Tesis. UASB.

León Castro, Edizon; Santacruz Benavides, Lucy,2013, Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana. En: Hale, Charles *Otros saberes: collaborative research on indigenous and afro-descendant cultural politics.* Santa Fe, School for Advanced Research. pp- 180-203

Martínez, Carmen, s/f, "Racismo, amor y desarrollo comunitario", en Revista ICONOS, FLACSO, Quito, Ecuador, pgs. 98 a 110.

Marx, Karl, 2007, *El Capital, Libros 1 al 3,* Akal, Madrid.

Mayer Enrique y de la Cadena Marisol, 1989, *Cooperación y conflicto en la*

comunidad andina, zonas de producción y organización social, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Medina, Henry, 1992, *Los chachi supervivencia y ley tradicional,* ABYA-YALA, Quito,Ecuador.

----------, 2006, *Afroecuatorianos un movimiento social emergente,* Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, Ecuador.

----------, 2007, *Aproximación a las formas de uso, manejo y simbolismo Del agua en los pueblos indígenas y negros del Ecuador",* Informe de Consultoría Para el Museo de la Ciudad del Distrito Metropolitano de Quito, Quito Ecuador.

Minda, Pablo, 2002, *Identidad y conflicto, la lucha por la tierra en la zona de la provincia de Esmeraldas,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

----------,2009, El movimiento social afroecuatoriano. En: Ospina Peralta, Pablo Kaltmeier, Olaf y Bÿschges, Christian, *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político.* Quito. UASB: Corporación Editora Nacional.

----------,2012, *La deforestación en el norte de Esmeraldas: los actores y sus prácticas*. Quito: UPS.

----------,2014, *La marimba como patrimonio cultural inmaterial.* Quito. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Moreno Rivera, José,2012, *El derecho de autogobierno de los pueblos afro-ecuatorianos de la Reserva Ecológica Manglares Cayapas Mataje: estudio de sus posibles vulneraciones por la explotación camaronera.* Tesis. UASB

Moreno Yánez, Segundo, 1977, *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito,* PUCE, Quito.

Moscoso Carvalho, Martha,2009, Comentario: Pensamiento polítio desde las mujeres afroecuatorianas. Quito. CONAMU.

Mouffe, Chantal, 1999, *El retorno de lo político,* Paidós, Buenos Aires.

Muratorio, Blanca, 1987, *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950,* Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Murga Tenempaguay, Mónica,2013, *Dos textualidades diferentes que rememoran la escena esclavista: color, cuerpo y raza en la novela Jonatás y Manuela de la escritora Argentina Chiriboga y en el video Ecuatoriano Freddy Quiñones, detenido por cruzar con luz roja en Chile*. Tesis. UASB

Nader, Laura, 1998, *Ideología armónica, Justicia y control en un pueblo de la montaña Zapoteca,* Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

Naranjo, Marcelo (Coord), 1996, *La Cultura Popular en el Ecuador: Esmeraldas,* CIDAP, Cuenca, Ecuador.

Nash, Mary, 2004, "Trayectorias anticoloniales, poscoloniales y antirracistas", en *Mujeres en el Mundo,* Alianza Editorial, pgs. 231-295.

Offe, Claus, 1992, "Neocorporativismo. Notas acerca de sus presupuestos y de

su significación democrática", en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* colección Politeia, Madrid, España.

----------, 1992, "Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional", en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* colección Politeia, Madrid, España.

Oliveira, João Pacheco, de, 1988 *O Nosso Governo. Os Ticuna e o regime tutelar* Marco Zero. São Paulo

----------, 2015, *Regime tutelar e o faccionalismo. Política e Religião em uma Reserva Ticuna,* UEA, Manaus.

----------, 2011, *A presença indígena no Nordeste, Org.*, Contra Capa Rio de Janeiro

----------, comp, 2006, *Hacia una Antropología del Indigenismo,* Contra Capa, Rio de Janeiro

Oslender, Ulrich, 2008, *Comunidades Negras y espacio en el Pacífico colombiano* Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

Sahlins, Marshall, 2010, *Economía de la Edad de Piedra,* Akal, Madrid.

Pabón, Iván, 2006, *Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes.* Tesis. UASB.

Patiño Sánchez, Ninfa,2002. *El proceso de comunidades negras del Ecuador desde el testimonio de Juan García.* Tesis. UASB

Peters, Federica y colaboradores,2005, *Sobre-vivir a la propia muerte: Salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afroecuatorianas en la cuenca del Mira-Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*. Quito. ABYA-YALA

Pila Avendaño, Viviana; Antón Sánchez, John; Caicedo, Danilo, eds.,2011, *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos: del reconocimiento a las acciones afirmativas.* Quito. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Polanyi, Karl, 2012, *A subsistência do homem e ensaios correltaos*, Contraponto, Rio De Janeiro.

Porter, Michael, 2003, *Ser competitivo, nuevas aportaciones y conclusiones,* Ediciones Deusto, Madrid, España.

Pritchard, Evans, 1993, "Antropología social: pasado y presente" en Paul Bohannan y Mark Glazer, *Antropología, lecturas*, McGraw-Hill, Madrid, España, pgs. 424-437.

Putignant, Phillipe & Streiff-Fenarto, Jocelyne, 1998, *Teorías da Etnicidade*, UNESP Río de Janeiro.

Quintero Rafael, Silva Erika, 2001, 4ta Edición, *Ecuador: una nación en ciernes, Tom I* Editorial Universitaria, Quito, Ecuador.

Radcliffe Sarah, Westwood Sallie, *Rehaciendo la nación, lugar, identidad y política en*

América Latina, ABYA-YALA, Quito, Ecuador.

Rahier, Jean Muteba,2014, *Blackness in the Andesethnographic vignettes of cultural politics in the time of multiculturalism.* New York. Palgrave Macmillan.

Rival, Laura, 2003, "The meanings of Forest Governance in Esmeraldas, Ecuador", en *Oxford Development Studies, vol 31, Nª4,* diciembre.
----------, 1996, *Hijos del sol, padres del jaguar, los Huaorani de ayer y hoy,* Abya-Yala, Quito, Ecuador

Robalino, Mesías, ed.,2009, *Diccionario cha´palaachi-español,* DIEPIBE, Quito.

Rueda Novoa, Rocío, 2001, *Zambaje y autonomía, Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas,* Taller de Estudios Históricos, Esmeraldas, Ecuador.
----------, 2010, *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago - río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX*. Quito, 377 p. Tesis (Doctorado de Historia). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Historia.
----------,2016, Desesclavización, manumisión jurídica y defensa del territorio en el norte de Esmeraldas (siglos XVIII-XIX). En Revista *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 43 (I Semestre, 2016): 9-35.
----------,2001, Esclavos y negros libres en Esmeraldas s. XVIII-XIX. En: *Procesos: revista ecuatoriana de historia.* 16 (I Semestre, 2001): 3-33.
----------,1992, La ruta a la Mar del Sur: un proyecto de las élites serranas en Esmeraldas (s. XVIII). En: *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 3 (II Semestre, 1992): 33-54.

Reid Andrews, George, 2007, "Recordando Africa al inventar Uruguay: sociedades de Negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930, Revista de Estudios Sociales Nro, 26, Bogotá, Colombia.

Sánchez-Parga, José, 2010, *El movimiento indígena ecuatoriano.* ABYA-YALA. Quito.

Sennett, Richard, 2003, *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad,* Anagrama, Barcelona.

Shiva, Vandana, 2004, "La mujer en el bosque", en Verónica Vásquez y Margarita Velásquez (comp), *Miradas al futuro, hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género,* UNAM, México.

Simmel, Georg, 1958, *Filosofía del dinero,* Akal, Madrid.

Silva Charvet, Erika, 2010, *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana el caso del norte de Esmeraldas* Quito. ABYA-YALA

Strathern, Marilyn, 2015, *Parentesco, Direito e o Inesperado. Parentes são uma surpresa.* Editora UNESP. Río de Janeiro.

Swedberg, Richard, 1998, *Max Weber e a Idéia de Sociologia Econômica,* Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

Tardieu, Jean-Pierre,2006, *El negro en la Real Audiencia de Quito, siglos XVI-XVIII*

Quito. ABYA-YALA

----------,2009, Los mulatos de Esmeraldas (s. XVI): ¿Tiranos o defensores de los indios? En: Laviña, Javier, coord. *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas.* Barcelona. Universitat de Barcelona.

Teixeira, Carla, 1998, *A honra da política. Decoro Parlamentar e Cassação de Mandato no Congresso Nacional (1949-1994).* Relume Dumará. Rio de Janeiro.

Todorov, Tzvetan, 1995, *La Conquista de América. El problema del Otro.* Siglo XXI, México.

Torres, Pablo de la,2011, La Gran Comarca afroecuatoriana: una propuesta para la defensa de los territorios ancestrales. En: *Encuentro internacional de reflexión y participación "al otro la'o de la raya": memoria, Quito, 12-13 de diciembre de 2011*. Quito. ABYA-YALA

Turner, Victor W, 2013, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, Editora VOZES, Rio de Janeiro

Scott, James, 1976, *The Moral Economy of the Peasant, rebellion and subsistence in Southeast Asia,* Yale University Press, London

Uribe, Angela, 2007, "La sociedad esclavista en el nuevo reino de Granada: una sociedad Humillante", Revista de Estudios Sociales, Nro 26, Abril, Bogotá, Colombia.

Van Gennep, Arnold, 2008, *Los Ritos de Paso.* Alianza Editorial. Madrid

Vera Santos, Rocío, 2015, *Dinámicas de la negritud y africanidad, construcciiones de la afrodescendencia en Ecuador,* ABYA-YALA, Quito, Ecuador

Viola, Andreu (comp), 2000, *Antropología del desarrollo, Teorías y estudios etnográficos en América Latina,* Paidós, México.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, "Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena" en Alexandre Zúrrales y Pedro García, *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno,* Copenhague: IWGIA.

Von Hagen, Wolfgang, 1939, "Los indios Tsachela del Oeste ecuatoriano" en José Juncosa (ed), *Tsachila: los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950),* ABYA-YALA, Quito, Ecuador, pgs. 81-124.

Wade, Peter, 1999, "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia", Bogotá, Colombia.

Waizbort, Leopoldo,2013, *Las Aventuras de Georg Simmel.* São Paulo. Editora 34.

Walsh Catherine y García Juan, 2002, "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso" en Daniel Mato (coord), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder,* CLACSO y CEAP, Caracas, Venezuela.

Walsh Catherine, 2007, "Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas

Actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento", Journal of Latin American and Caribean Anthropology, Vol 12, No. 1 pp 200-212

Weber, Max, 2002, *Ensaios de Sociologia.* Gen. Rio de Janeiro
----------, 2009, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo,* Editora Schwarcz S.A., São Paulo.
----------, 2015, *Metodologia das Ciências Sociais,* Cortez Editora, São Paulo.
----------, 2002, *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva,* Fondo de Cultura Económica, México.

Werneck, Alexandre & Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, 2014, *Pensando o bem, estudos de sociologia e antropologia da moral,* Casa da Palabra, Rio de Janeiro.

Weyland, Kurt, 2004, "Clarificando un concepto cuestionado: "El Populismo" en el estudio de la política Latinoamericana" en *Diálogos: Releer los populismos,* CAAP, Quito, Ecuador.

Whitten Jr, Norman, 1992, *Pioneros Negros, la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia,* Centro Cultural Afro-ecuatoriano, Quito, Ecuador.
----------, 1974, *Black Frontiersmen, afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia,* Waveland Press, Inc, Illinois.
----------, 1997, *Los negros de San Lorenzo, clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano,* Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, Ecuador.
----------,2004, "Ecuador in the New Millenium, 25 years of Democracy", en Journal of American Anthropological Association, University of Illinois, Urbana Champaign.

Wolf, Eric, 2001, *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis,* CIESAS, México.
----------,1982, *Europa y la gente sin historia,* Fondo de Cultura Económica, México.

Yépez Montúfar, Jeanneth, 2008, *Canoeras: la vida en torno al agua de los pueblos Chachis y negros en el Chocó Biogeográfico ecuatoriano,* Informe del Proyecto Museológico del mismo nombre, Fundación Museos, Yaku Parque Museo del Agua, Quito, Ecuador.
Yépez Montúfar, Jeanneth, 2011, *El sentido Plural: relaciones entre los pueblos Chachi y Negro del Norte de Esmeraldas.* Quito. FLACSO/ABYA-YALA.
----------,2013, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales Chispero.* Quito. IAEN
----------,2013, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales El Encanto.* Quito. IAEN
----------,2013, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales Telembí* Quito. IAEN
----------,2013, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales Zapallo Grande* Quito. IAEN
----------,2013, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales Santa María* Quito. IAEN

Zamosc, León, 1993, "Protesta agraria y movimiento indígena en la Sierra Ecuatoriana", en *Sismo étnico en el Ecuador, varias perspectivas,* CEDIME, Quito, Ecuador.