



**Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia. El caso de comunidades parte de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)**

*Ayllullaktapura tantanahushpa Estado ruraykunata yalli shayarishpa Covid unkuyta harkarishka. Shinami kaypika Esmeraldasmanta yana runakunapa ayllullakta t antanakuykunamanta riman (UONNE mishushimikipa riksin)*

*Territorial forms of community organization that partially replace the State in the context of the pandemic. The case of communities that form part of the Unidad de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)*

Maria Soledad Varea  
solvarea@yahoo.es  
ORCID: 0000-0002-3309-4977  
Instituto de Altos Estudios Nacionales;  
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador)

Lennyn Santacruz Vega  
lasantacruz@uce.edu.ec  
ORCID: 0000-0001-6471-844X  
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador);  
Universidad Politecnica de Valencia (Valencia-España)

Cita recomendada:

Varea, M.S. y Santacruz Vega, L. (2022). Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia. El caso de comunidades parte de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE). *Revista Sarance*, (48), 133-152. doi: 10.51306/iosarance.048.06

---

## Resumen

Este artículo aborda la forma en la que, en el territorio de Telembí, al norte de la provincia de Esmeraldas, sus habitantes crearon sus propias formas de circular el conocimiento, se apropiaron de tecnologías como celulares y medios digitales para informar formas de tratar el Covid a través de medicina ancestral. En efecto, las medicinas otorgadas por el Estado no llegaban de forma



masiva allí, por lo cual, las personas interpretaron el uso de la salud a partir de su propia cultura y lo circularon.

**Palabras clave:** territorio; Esmeraldas; salud ancestral; salud intercultural; Covid-19.

.....

### **Tukuyshuk**

*Esmeraldasmanta Telembi shuti ayllullaktamantami kay killkaypi rimashun. Kaymanta runakunami paypura unkuuya harkarinkapakka yachaykunata rimashpa purichiy kallarirka, shinallatak willi willikunatapash hapishpa medios digitales nishkakunapipash yaykushpa llamkay kallarirka, chaypimi paykunapa yachaykunawan imashalla Covidta hampinatapash willay kallarirka. Estadomanta riksirishka hampikunaka mana yapa chayarkachu chay ayllullaktakunamanka, chaymantami runakunaka paykunapa ñawpa yachaykunatalata ahtawanpash rimay kallarirka.*

**Sinchilla shimikuna:** ayllullaktakuna; Esmeraldas; ñawpa hampiy yachaykuna; kawsaypurachik hampiy; Covid-19.

.....

### **Abstract**

*This article addresses the means by which the inhabitants of the territory of Telembi in the north of the province of Esmeraldas created their own ways of circulating knowledge and appropriated technologies such as cell phones and digital media to inform ways of treating Covid through ancestral medicine. In reality, government-furnished medicines did not reach the province at a massive level, as a result of which the people generated and circulated health solutions based on their own culture.*

**Keywords:** Territories; ancestral health; Covid-19; Esmeraldas; intercultural health; marginal community.



## 1. Introducción

Este artículo aborda la forma cómo se resolvió el Covid-19 en los territorios rurales durante la emergencia sanitaria. Se argumenta que las zonas alejadas de los centros urbanos enfrentaron dificultades para obtener medicinas e información culturalmente adecuada respecto a la salud. La atención estatal estuvo centralizada en las grandes ciudades como Quito y Guayaquil.

Ahora bien, las zonas rurales como Telembí crearon sus propias formas de circular el conocimiento y muchas veces se apropiaron de tecnologías como celulares y medios digitales con el fin de difundir saberes que permitieran enfrentar la enfermedad. En efecto, las medicinas no llegaban de forma masiva allí, por lo cual, las personas interpretaron el uso de la salud a partir de su propia cultura y lo circularon.

Así, en este texto, se mostrará la interpretación del uso de la aspirina que se mezcla con plantas medicinales para curar el Covid-19 y la circulación de esos saberes hacia otros territorios a través de celulares y videos de youtube. Para analizar esta problemática usaremos la categoría de “márgenes del Estado”. Aquella se refiere a la presencia parcial del Estado en los territorios alejados. En el caso de estudio presentaremos que aquella lejanía se expresa en el médico rural, quien proporcionaba la información oficial, y los actores habitantes de las comunidades quienes a veces eran parte del Estado, en especial Municipios y Juntas Parroquiales, y, a la vez, pertenecían a movimientos ciudadanos que se enfrentaban al Estado. Pero, además, nos referiremos a la “organización” comunitaria que permitió elaborar el conocimiento y transmitirlo. Finalmente, se abordará el “uso de plantas medicinales” pues las personas tuvieron la oportunidad de regresar a los conocimientos concebidos como ancestrales.

La pregunta que resolveremos en este artículo es: ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas explican la circulación de conocimientos a través de tecnologías?

Para resolver el estudio recurrimos a la metodología cualitativa. Realizamos 15 entrevistas en el territorio y las analizamos en el programa NVIVO según categorías teóricas como márgenes del Estado, saberes ancestrales, uso de tecnologías, las cuales que fueron discutidas previamente en el equipo de investigación.

## 2. Metodología

La metodología utilizada es cualitativa, se realizó un recorrido por el territorio del norte de Esmeraldas, y se decidió que el foco de atención fuera la comunidad de Telembí. Se llevaron a cabo 15 entrevistas a profundidad, previamente se diseñó un formulario en base a las variables propuestas a continuación:

Figura 1  
*Elementos conglomerados por similitud de palabra*

### Elementos conglomerados por similitud de palabra



Fuente: Elaboración de los autores.

De las 15 entrevistas realizadas a distintos informantes claves que se desenvuelven en todo el territorio, es decir, profesoras de escuela, activistas por los derechos de la naturaleza, funcionarios y funcionarias del Municipio y Juntas Parroquiales, canoeros, músicos, entre otros. Los testimonios respecto a los códigos se contabilizaron de la siguiente manera:

Figura 2  
*Códigos*

Nombre	Archivos	Referencias del tema en las entrevistas
ORGANIZACIÓN	1	4
USO DE TECNOLOGÍAS	1	5
uso de plantas	1	5
Los márgenes del Estado	1	7

Fuente: Elaboración de los autores.

Se analizó la frecuencia de palabras o referencias respecto a la codificación propuesta basada en conceptos, para luego analizar la relación que tienen unas variables con otras. Finalmente, basándose en los códigos propuestos, se analizó



la historia de vida de una de las dirigentes de la comunidad, la misma que actuó como creadora de estas formas de curación, pero con el apoyo organizativo de su comunidad.

### **3. Zona de Estudio**

Las personas entrevistadas pertenecen a la Unión de Organizaciones del Norte de Esmeraldas, el estudio se concentró en Telembí que está ubicado en la frontera con Colombia, en el extremo noroccidental del Ecuador, al borde del Océano Pacífico.

Según el censo de población del Ecuador del 2010, en la provincia de Esmeraldas viven más de 81 mil personas, el 68,25% de la población es afrodescendiente y el 10,85% en indígena. En total, casi el 80% de la población total es afroecuatoriana o indígena, la mayoría de la cual vive en la cuenca del río Santiago – Cayapas, territorio ancestral de ambos grupos por más de 400 años. Por otra parte, Esmeraldas posee el índice más alto de deforestación del Ecuador (Sierra, 2013), siendo la principal causa la expansión de las plantaciones de palma que han aumentado su superficie de cultivo en 8000% en la última década (Macías y Lapierre, 2014). Además, la actividad minera, en los últimos años, ha contaminado gravemente la cuenca del Río Santiago – Cayapas (CID PUCESE, 2011). El avance de las actividades extractivistas, según varios autores, afecta a las comunidades por el tráfico ilegal de tierras comunales (Minda, 2012; Macías y Lapierre, 2014; Macías, 2014; Antón Sánchez, 2015), despoja a las comunidades de sus tierras y luego paga salarios bajísimos en un contexto de debilitamiento de los medios de vida por los impactos ambientales de esta industria (menos pesca, menos caza, menos recursos).

En cuanto a los índices sociales en estos territorios, se observa la escasez de oportunidades económicas y educacionales (en muchos lugares los jóvenes deben emigrar para terminar los estudios secundarios, además no hay educación superior en ambos cantones), es decir que se trata de un círculo vicioso de la dinámica territorial que se vuelve más agudo debido a la vulnerabilidad geopolítica de la provincia, especialmente su frontera. La zona cuenta con presencia cada vez más permanente de Grupos Irregulares Armados de Colombia (GIAC) asociados al narcotráfico. La Fiscalía General del Estado (Fiscalía General del Estado, 2014, pp. 17, 18) reconoce y analiza la presencia de los Urabeños, las FARC y las Águilas Negras en Esmeraldas. La implementación de los acuerdos de Paz en Colombia trae justamente la incertidumbre de la reorganización de las relaciones de poder en torno al narcotráfico y otras actividades ilícitas, lo que se ha traducido en algunos episodios de violencia y desplazamiento en la frontera. En términos geopolíticos, el norte de Esmeraldas sigue





la importancia de los saberes ancestrales y formas de organización de pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes para enfrentar la pandemia mundial. Los segundos, desde una perspectiva de economía política, analizan las desventajas estructurales que han tenido que enfrentar los territorios rurales racializados durante la pandemia, en estas últimas perspectivas no es suficiente la existencia de recursos naturales y medicina ancestral, pues existe un racismo estructural que ocasiona mayores vulnerabilidades en el caso de las poblaciones afrodescendientes.

Los primeros estudios a los que nos hemos referido coinciden en que el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y afrodescendientes basado en cosmovisiones propias y aplicados en territorios rurales por diferentes agentes tradicionales de salud como por ejemplo comadronas y los curanderos, a través del uso de plantas medicinales, han sido usados durante la pandemia Covid-19 en territorios comunitarios y ancestrales. Frente a ello, si bien los Estados deberían reconocer dentro de sus políticas públicas emergentes la existencia, vigencia y eficiencia del uso de medicina ancestral y las formas comunitarias de organización, con el fin de terminar con el Covid-19, existe un proceso de patrimonialización de la sabiduría ancestral que no necesariamente beneficia a los territorios (Acosta, 2020; ONU, 2020; Curier, 2021).

Por otra parte, están los estudios que mencionan la vulnerabilidad de pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes durante la pandemia, debido principalmente al racismo ambiental producido por las dinámicas globales en los territorios. Esta perspectiva nos informa que, a pesar de que las multinacionales o las grandes farmacéuticas o empresas permean a pueblos afrodescendientes, existen en medio de ello dinámicas propias. Entonces, si bien hay una imposición global de medicalización en el contexto del Covid-19 las formas de curación son ancestrales, propias y basadas en un conocimiento local. Esta perspectiva nos invita a pensar en la necesidad de comprender las dinámicas territoriales afrodescendientes en el Ecuador que han sido más discriminadas por los poderes globales y nacionales durante el Covid-19, pues existió un olvido del Estado a nivel territorial. Respecto a esto, hay una serie de críticos del anti-racismo, así, Omi y Winant (1994, p.23) señalan que “el énfasis recae en el trabajo práctico de desmontar esas jerarquías raciales cuando son evidentes en las instituciones, en la vida interpersonal”, etc. pero ponen el énfasis en el reto de presentar un mundo que se ha liberado del racismo. Esta compleja situación responde a lo que Omi y Winant (1994) han caracterizado como un proceso de formación racial en donde se ha dado un vínculo entre estructura y representación. “Un proyecto racial es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de la dinámica racial, y un esfuerzo para reorganizar y redistribuir los recursos de acuerdo con líneas raciales específicas” (p. 56).



Para este caso, el proyecto racial conecta la ideología de lo que es ser “afrodescendiente” es decir una práctica discursiva particular que organiza las experiencias cotidianas en torno a este discurso. Omi y Winant añaden que “la raza no es una razón moralmente admisible para tratar a una persona de manera diferente”, no obstante, la población afro del norte de Esmeraldas está sometida a condiciones marcadamente diferentes que el resto de la población ecuatoriana, pues esta no tiene acceso a recursos indispensables, además vive bajo amenaza de perder sus territorios. A diferencia del resto del Ecuador, en esta zona, las leyes y sentencias de las cortes de justicia no se cumplen, especialmente durante el Covid-19.

Entonces, sería imperante prestar atención a las dimensiones raciales de la estructura social, en este caso la actividad y la política del Estado, ya que sus acciones develan que ha tratado a las poblaciones discriminatoriamente de acuerdo con su raza, reconocer esta primera premisa nos lleva a inferir que el Estado debe tomar medidas activas para reparar las acciones discriminatorias durante la pandemia, pues, de lo contrario se continúa con el mismo proceso diferencial y racista. (Omi y Winant, 1994, p. 57).

Ahora bien, según nuestra perspectiva, es indispensable retomar estas dos posiciones teóricas alrededor de las formas territoriales de enfrentar la pandemia, para lo cual presentaremos una serie de variables que nos permitirán entender lo que sucedió en los territorios del norte de Esmeraldas.

## 4.2. Marco teórico

### 4.2.1. Organización

En cuanto a la variable “Organización”, es decir las formas cómo las comunidades enfrentaron la pandemia, nos hemos basado en la propuesta de Arturo Escobar (2021). Escobar se refiere a que las consecuencias de la pandemia producida por el Covid-19 podrían ser la recomunalización de la vida y la autonomía territorial.

Propone así que durante esta crisis sanitaria se da “la condición nosótrica del ser”, la misma que pasa por concebirnos como interrelación, así se refiere a cómo en los territorios rurales prevaleció la ética del cuidado, la compasión como principio de vida, comenzando por la casa, el lugar, y la comunidad, esto no para aislarse sino para un compartir mayor y más afianzado desde la autonomía, para la comunicación y la compartencia”. Para el autor frente a la racialización de los territorios (Bonilla, 2021; Zaragocín, 2021; Yépez, 2021) con escasa presencia estatal, se elaboran una serie de formas de sobrevivencia. Sobre este mismo punto



la organización comunitaria produjo la relocalización de las actividades sociales, productivas y culturales, de manera que Escobar (2021) anota que a partir de la crisis económica y sanitaria se restablece plenamente la importancia de lo local por lo tanto se relocalizan distintas actividades y arraigo en lo local.

#### 4.2.2. Reapropiación y uso de la tecnología

Según anota Escobar (2021), la tecnología que había destruido las distintas formas de vida e incluso había ido contra una vida signada por un consumo casi angustiante expresado en la profunda dependencia de las tecnologías digitales y en los cuerpos-injerto que nos hemos ido labrando a través del uso ubicuo de celulares, laptops, audífonos, “apps” y “alexa”, durante la crisis sanitaria se subvierten completamente nuestras autonomías personales y colectivas, con nuestra complicidad y para nuestro aparente beneplácito (Escobar, p. 202).

Por su parte Barbero (2015) se refiere al proceso de comunicación en América Latina, región en la cual se dio una relación entre el Estado y los movimientos sociales a través de unos medios de comunicación siendo estos últimos agentes políticos e ideológicos. Lo que nos interesa en este artículo es la referencia que el autor hace a las tecnologías en los territorios, expone algunos ejemplos de formas culturales que constituyen maneras de informar, estas van desde grupos afrodescendientes musicales, pero también radios comunitarias y cine, en este trabajo se propone que las mujeres utilizaron las tecnologías con la finalidad de transmitir conocimientos alrededor del uso medicinal, así por ejemplo hicieron videos en la plataforma youtube que circularon vía sus celulares, en ellos se relata el uso de la aspirina y de plantas que ayudan a combatir el Covid-19.

Así, en lugares habitados por mujeres racializadas y etnizadas, dicha política significa adentrarse por las rutas pacíficas que ellas trazan para reconstruir y cuidar los territorios y mantener vidas dignas. En este sentido la filósofa Elba M. Palacios en su trabajo con las mujeres negras afrodescendientes (munac) de Cali afirma que: “en sus territorios las mujeres han sido paridoras de vida y reexistencias” (Palacios, 2018, p. 143); las munac nos enseñan que “re-existir indica algo más que ‘resistir’” (Palacios, 2018, p. 150); re-existir involucra crear, transformar y conquistar autonomía en defensa de la vida, en cimarronaje, reconstituyendo las humanidades negadas. Desde este entramado, las munac “intuyen cómo crear tejido comunitario, con la diáspora histórica, con los movimientos sociales de las comunidades y sus construcciones de mundo” (Palacios, 2018, p. 150). Esta óptica feminista antirracista es esencial para entender y fortalecer procesos de re-comunalización y relocalización en muchas localidades (Lozano, 2019).



#### 4.2.3. *Uso de plantas*

Ahora bien, esta propuesta filosófica dialoga con la idea de Ochy Curiel (2021) quién nos invita a reinventar el concepto de patrimonio, el mismo que ha sido construido por organismos internacionales y el Estado con la finalidad de la preservación y conservación de la cultura. Así, quienes lo inventaron fueron expertos que representan el Estado nación, organismos internacionales, raza y clase blancas que tienen ventajas e ideas patriarcales y eurocéntricas que priorizan el folclore, patrimonio inmaterial.

El concepto de patrimonio entonces es creado por hombres, adultos, eurocéntricos y elites que definen qué es y no es patrimonio, en definitiva, es racista. Porque deja de lado aquellas ontologías relacionales de los pueblos que son vivas y no pertenecen al pasado, entonces para la autora, aquello que comen, trabajan y crean estos pueblos es parte de un tejido vidas de seres, espiritualidad de entornos, cerros, ríos, animales son fundamentales para la reproducción de la vida.

El hecho de que se reconozca la cultura a través del multiculturalismo liberal es decir a las culturas como particulares desde una perspectiva del folclor para que Estados-nación se sientan responsables finalmente avalan las expresiones del mercado como por ejemplo la apropiación de las medicinas ancestrales, expresiones culturales ancestrales.

Adicionalmente, hoy por hoy, existen monopolios empresariales que no permiten que pequeños artesanos se beneficien de estos procesos. Entonces por una parte el Estado patrimonializa los mismos territorios que por otra parte son concebidos como mercancías, en los cuales están presentes proyectos extractivistas donde se extraen materias primas para el mercado mundial, los beneficios económicos se concentran en élites, despojo de territorios y bienes comunes de pueblos originarios. Es una estrategia de despojo. En lugares de conflictos armados como es el norte de Esmeraldas, está la masa de pueblos afros. Así, el racismo se traduce en cómo las poblaciones afrodescendientes, son reconocidas mediante la etnicidad en las constituciones o en los discursos estatales mientras son despojados por el mismo Estado. En este sentido, la propuesta decolonial consiste justamente en evitar patrimonializar y más bien disputar memoria viva que evite la apropiación de saberes por parte de Estados e industrias transnacionales.

Pues estos pueblos han resguardado sus dinámicas comunitarias con o sin Estado (Ochy Curiel, 2021). Entonces este estudio se basa en mirar los saberes



ancestrales que utilizaron los pueblos afrodescendientes para curarse en ausencia del Estado desde el punto de vista de la cultura viva.

#### 4.2.4. *Márgenes del Estado*

Según la perspectiva de Pole y Das (2015), la etnografía constituye una forma de conocimiento que privilegia la experiencia por lo tanto ofrece una perspectiva única en aquellos territorios que no son de fácil dominio social, y en donde se desvanece el Estado. Esta categoría resulta inmensamente útil para pensar en los territorios, pues allí nos encontramos entre el centro y la periferia, lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal.

Entonces, el Estado es una presencia fantasmagórica que moldea el sentido y la forma que el poder toma en cualquier sociedad. En el caso específico del territorio estudiado, la figura del Estado estaba expresada en un médico odontólogo que sostuvo la pandemia, pero también en figuras que pertenecían a la Junta Parroquial pero a su vez eran activistas en contra de la minería y que traían información de los poblados más céntricos hacia los territorios rurales o tenían la posibilidad de grabar recetas que provenían de información estatal pero que se mezclaban con el uso ancestral de plantas y recursos naturales presentes en sus huertos.

Así, podemos mirar claramente la relación entre centro y periferia y comprender, tal como afirman Pole y Dass, cuáles son las tecnologías del poder que intentan manejar y pacificar estas poblaciones a través de la fuerza y a través de la pedagogía de la conversión, intentando transformar a estos sujetos rebeldes en sujetos legales.

Entonces, a través del estudio de la pandemia en los territorios podemos analizar aquel espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina, la colonización de la ley por medio de las disciplinas y especialmente por la medicina, para definir lo normal, para cuestionar la vida.

#### 4.3. *Análisis*

Ahora bien, analizaremos cómo se expresaron estas categorías teóricas en los relatos de las personas. Por una parte, contabilizamos a través de la herramienta “marca de nube” del programa NVIVO, la frecuencia de las palabras utilizadas de acuerdo con las variables acordadas:





Ahora bien, en la categoría “uso de la tecnología”, si bien no es un tema recurrente en las 15 entrevistas realizadas, lo analizaremos a través de la historia de vida a una dirigente comunitaria quien cumplió con el rol de cuidadora durante la emergencia sanitaria y circuló la información que provenía de canales oficiales, del médico rural y de los saberes ancestrales. En el siguiente testimonio podemos observar la forma en la que circula la información de plantas y alimentos tradicionales al interior de la comunidad

Bueno (...) el problema era de que habían familias que tenían en este caso el “discancer”. Otras no lo tenían. Entonces yo iba que me regalaran el discancer. Aquella persona muchas a veces decían: “oye pero si tú tienes en tu casa, en tu casa tienes limón”, a veces yo decía “sí”. “Ya pues, regálame el limón, o véndeme el limón”. O sea, entre nosotros buscábamos la forma cómo ayudarnos, que en otros lados le llaman el trueque. Nosotros acá, anteriormente le decíamos trueque, pero la gente últimamente llama a decir... “Cambio de manos” es cuando tú limpias, ¿no? Sabemos decir mucho, “cuando yo tenga, yo te doy, y cuando tú tengas, tú me das; o si me dan la planta, oye, siébrala para que, si a mí se me muera, tú la tienes”. En esa forma. Y la gente ahí usó muchas plantas que se las traía en cajas, porque la gente se iba al monte y de lo que encontraba en el monte, venía trayendo. Y lo único que descubrimos que a los que les pasó una gripe con una planta, con esa planta, a otros no, a otros era con otra planta. A veces nos recetábamos las mismas, pero a veces no funcionaba. (Entrevista 4, 2021)

Pero aquí lo importante es que la gente pasó. La gente pasó. La gente lo que comenzó a consumir en cantidad era el limón, el ajo, a ver... limón, ajo, ajinjible, la naranja. Del limón se utilizaba... la guayaba... Entonces se utilizaba el fruto, la hoja, lo mismo de la naranja, La gente se bañaba con la hoja de la naranja. La gente se bañaba con el mismo limón, con la hoja del limón. La otra planta también que últimamente se decidió a usar muchísimo fue la araley. Hay un árbol en el monte que se le dice “araley”. (Entrevista, 4, 2021)

Sí. Es amargo. Es bueno para el paludismo. Entonces la gente empezó a usar mucho el araley, el Marco Andrés, otra que le llamaban “doctor en casa”. Porque son plantas amargas. Y descubrimos... Porque anteriormente nuestros ancestros, ellos curaban la gripe era con aguas, con hierbas amargas. Entonces la gente ahora vuelta la gente comenzó a tomar aguas amargas. Y como que si la guayaba, el limón todo eso se usaba, era como complemento para vitaminas y todo eso. También se comenzó a hacer en las tardes el caliente de... y eso creo que era en la mayoría de las casas: la limonada hervida. Y se comenzó a usar la aspirina. Que antes yo ayer en Borbón, y chuta me olvidé era de haberme traído una aspirina. La aspirina efervescente. (Entrevista 4, 2021).

Así, en base a las instrucciones de una habitante que tenía contacto e información con el centro, en la periferia se utilizaban una serie de medicinas que



resultan de una mezcla de las instrucciones occidentales y oficiales como la aspirina y la medicina tradicional como por ejemplo las yerbas amargas, la guayaba o el limón.

Ahora bien, esta información trascendió a la comunidad a través de la tecnología llamada por la informante como el “bochinchero” que es el teléfono celular, a través de mensajes, llamadas y videos ella pudo llevar su conocimiento híbrido hacia Guayaquil en donde hay una comunidad migrante del norte de Esmeraldas en donde la pandemia tuvo mucho impacto tanto de salud como económico. Así la entrevistada afirma “Uno tiene amigos en Guayaquil, en Quito” a quienes ella comparte la información a través de tecnologías:

Entonces ellos... uno se conectaba y conversaba con ellos, y ahí me decían “oye, tú tiene la aspirina”. A mí me dijo una amiga: “amiga, comienza a tomar la aspirina”. Y este doctor que vino cuando los otros se enfermaron... Esa era la primera pastilla que él recetaba porque él decía que la aspirina era anticoagulante y lo que esa gripe lo que hacía era coagular. Entonces la aspirina no permitía que se coagule, sino que comenzaba la circulación. Y yo le digo que yo creo que la mayoría por acá por donde yo más lo vi, la gente la aspirina. Cuando no, la aspirina de niños, porque yo... la aspirina de niños, yo ponía a hervir mi agua y no tenía la efervescente, entonces ya mi aspirina de niños... y esa agua me tomaba. Entonces y ya después otra vez me llamó otra amiga y me dijo “oye métete a YouTube que ahí también está lo de las aspirinas, entonces mucha gente comenzó a meterse a YouTube. (Entrevista 4, 2021)

Así, se utilizó el youtube como un medio tecnológico a través del cual se circula y transmite información, no solo a Guayaquil sino también “a otros países”.

Y comenzaban a pasar... la gente de otros países y del mismo Ecuador se curaban con algo, y subían. Entonces la gente también comenzaba a hacer las prácticas. Y también uno muchas veces subía porque yo subí ese... que en Guayaquil también hay un lugar que le llaman a ese doctor Icaza. Ay se me fue el nombre también. Cómo es que es el nombre... y yo eso subí y ya después en Guayaquil muchos amigos me llamaron y me decían: “Marlene, excelente”. (Entrevista 4, 2021)

Se trató de información que, según la persona entrevistada, fue útil para curar el Covid-19 dentro de la comunidad y en otras ciudades y países. Así, se generó una red informativa y curativa desde adentro hacia afuera. Efectivamente, la información disponible en el huerto y la racionalidad curativa y ancestral salió del territorio a través de tecnologías propias de la globalización:



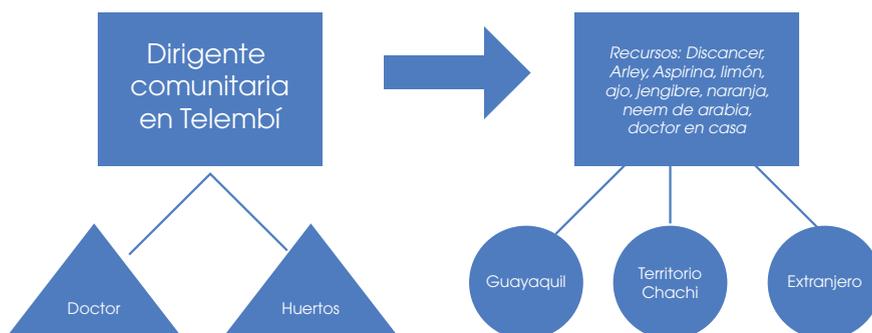
Yo subí, pero de ahí lo bajé. El arbolito ese no me recuerdo ese día nomás boté unas ramas que tenía aquí. Ese es un árbol, y ese árbol siempre en Esmeraldas hay uno, que se me va el nombre, cómo es que llama este árbol. Y ese árbol hay ahí en el cuartel, en los militares. Ahí está ese árbol. Y después en Esmeraldas también como la gente subía a YouTube, no subía nomás informaciones y en Esmeraldas se volvieron... eso es, ese árbol, el Neem de Arabia. Para esta gripe. Y en Guayaquil, mucha gente que ya no se podía parar, con el Neem de Arabia. O sea, uno coge un poquito de Neem y lo pone a hervir, hace un baño. Le pone el *neem*, le pone unas hojas de eucalipto, le pone un poquito de manzanilla, y le exprime tres limones, y le deja que enfríe un poco. De ahí ya lo que está tibiecito. Nosotros llamamos “punta de órguine”. Entonces, uno saca su vasito para tomarse, toma sus tres tragos y se baña. Sino coge tres hojitas, porque no se puede poner mucho, pone sus tres hojitas y las apaga. Y le exprime ahí bastante limón, una hojita de eucalipto, y ya se va a acostar y se toma. Ya, entonces fue algo de que yo me inventé y me inventé. Me inventé. Me inventé y ya pues, yo decía: “Dios mío”. Llamé a una amiga a Colombia y ella me dice: “madre, mi madre ya no podía, pero no sé si allá haya el Neem de Arabia, y con eso ella se recuperó”. El Neem de Arabia... comencé a investigar qué es “Neem”. Entonces... pero ella no me dijo del resto de las plantas, sólo ella me habló del Neem. Y complementé con las otras plantas. Le agregué más plantas. El eucalipto es bueno para descongestionar. La manzanilla es buena para desinflamar. Pero esa manera acá hay mucha gente... y después los chachis, cuando descubrieron de ese Neem, los chachis con eso... o sea el Neem en Atahualpa tenían un señor de que era un político y lo mataron. De noche se iban los chachis a coger para que no los vieran. Llevaban a su casa. Porque en Santa María sí hubo unos casos de una familia que estuvieron bien malitas... porque todavía veo a un compañero que lo veo bien bajo de peso... Pero yo le digo que no puede ser normal eso, porque desde que pasó esa temporada, ese tiempo, uno debería de estar así, bajo. Le digo que cuidado sea la glucosa, pero... Y en este río te digo que cada persona tiene su propia historia para curarse. Porque a unos les daba, pero otros mismos hacían sus experimentos. (Entrevista, 2021)

A continuación, se mostrará un cuadro en el que se pueden observar las redes de información, los recursos utilizados para transmitirla y los territorios hacia donde llegaron, respondiendo así a la pregunta de investigación: ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas, explican la circulación de conocimientos interculturales a través de tecnologías?

Así, podemos observar cómo, en el centro del estudio que es la comunidad de Telembí, se genera información producida por el uso ancestral de plantas y huertos, pero también por la presencia marginal del Estado personificado en un médico del sistema de salud pública. También se nota que la relación centro-periferia propuesta por la conceptualización de los márgenes del Estado influye en

el uso de tecnologías para transmitir información local hacia ámbitos de ciudades centrales como es Guayaquil, pero también a territorios indígenas como el chachi, y al “extranjero”. Finalmente, la categoría “organización” evidentemente influye en el uso de tecnologías y en la elaboración de videos en donde no solo observamos formas comunitarias de aglomerar y sistematizar la información de salud a nivel interno sino también redes de conocimiento global.

**Figura 5**  
*Redes de información, recursos y territorio.*



Fuente: elaboración propia

## 5. Conclusiones

En este artículo se ha mostrado el resultado de un trabajo etnográfico realizado en las comunidades al norte de Esmeraldas, centrado principalmente en la comunidad de Telembí. La pregunta que nos hemos planteado es ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas, explica la circulación de conocimientos a través de tecnologías? Se llegó a la conclusión de que efectivamente las categorías teóricas de márgenes del Estado, organización comunitaria y uso de plantas medicinales ancestrales influyeron en la circulación de conocimientos que fueron transmitidos vía teléfonos celulares, mensajes de texto, pero sobre todo por la plataforma youtube, en donde se subió una serie de conocimientos alrededor de plantas presentes en los huertos de la comunidad que adicionalmente se mezclaban con la utilización de la aspirina, esta última proporcionada por el médico rural comunitario.

Así, se observó una organización que trascendía al territorio rural, las formas curativas salían de allí para circular por territorios chachis, hacia Guayaquil,

en donde la población afrodescendiente fue duramente azotada por el Covid-19, y al extranjero.

De esta manera, en las comunidades al norte de Esmeraldas, en donde habita la población más empobrecida del país y afectada por el extractivismo y racismo, según la información de entrevistas hechas en este estudio del personal de salud (entrevistas, 2021), el impacto fue menor que en las ciudades. Para confirmar esta hipótesis se han recogido los testimonios cualitativos de actores que lideraron las acciones frente a la crisis del Covid-19, en aquellas, se recuerda las múltiples formas de activación territorial frente a la escasez de medicinas y políticas públicas por parte del Estado. Así, las formas de organización política y comunitaria de estos espacios fueron las que dieron respuestas concretas, aquellas se basaron en el cierre de fronteras, organización de alimentos, uso y circulación de plantas, asambleas, todo aquello que entraría en el concepto de recomunalización. Si bien los datos cuantitativos se han centrado en las zonas urbanas, en este estudio hemos analizado las memorias y testimonios de actores clave, los cuáles nos pueden dar cuenta de que las formas de vida ancestrales, tal como ya anunció la ONU, pueden enfrentar una pandemia como la del Covid-19.

## 6. Referencias bibliográficas

- Acosta, M. L. (2020). Impacto del COVID-19 sobre el medio ambiente: tópicos para reflexionar. En J. Martínez (Ed.), *COVID-19, el caso de Nicaragua: aportes para enfrentar la pandemia* (pp. 45-60). Academia de Ciencias de Nicaragua.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Adriana Hidalgo Editora.
- Andrews, G. R. (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford University Press.
- Andrews, G. R. (2016). *Afro-Latin America: Black lives, 1600-2000*. Harvard University Press.
- Anderson, M. (2002). ¿Existe el racismo en Honduras? Discursos garífunas sobre raza y racismo. *Mesoamérica*, 22(42), 135-163.
- Anderson, M., & England, S. (2004). ¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indo-hispánico hondureño. En C. R. Hale, J. L. Gould y D. Euraque (Eds.), *Memorias del mestizaje*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.



- Baud, M. (2002). Race and nation in the Dominican Republic. *New West Indian Guide*, 76(3-4), 104-113.
- Das, V., y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52.
- Da Costa, A. E. (2016). Thinking 'post-racial' ideology transnationally: The contemporary politics of race and indigeneity in the Americas. *Critical Sociology*, 42(4-5), 475-490. <https://doi.org/10.1177/0896920515591175>
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Federici, S. (2004). *El Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Foot, N. (2004). Rethinking race, gender and citizenship: Black West Indian women in Costa Rica, c.1920-1940. *Bulletin of Latin American Research*, 23(2), 198-212.
- Goett, J. (2017). *Black autonomy: Race, gender, and Afro-Nicaraguan activism*. Stanford University Press.
- Gordon, E. T. (1998). *Disparate diasporas: Identity and politics in an African-Nicaraguan community*. University of Texas Press.
- Harvey, D. (1982). *The limits to capital*. Blackwell.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. Profile.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.
- Hill Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro (Ed.), *¿Y las mujeres qué? Ensayos sobre feminismo en América Latina* (pp. 147-178). Ediciones Nueva Sociedad.
- Hernández, T. K. (2013). *Racial subordination in Latin America: The role of the state, customary law, and the new civil rights response*. Cambridge University Press.
- Marysa, C. R. (2009). *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Fondo de Cultura Económica.
- Matibag, E. (2003). *Haitian-Dominican counterpoint: Nation, race and state on Hispaniola*. Palgrave Macmillan.

- Moreno Figueroa, M. (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387-401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>
- Moreno Figueroa, M. (2012). Linda morenita: Skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. En C. Horrocks (Ed.), *Cultures of colour: Visual, material, textual* (pp. 167-180). Berghahn Books.
- Omi, M., & Winant, H. (1994). *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. Routledge.
- Pulido, L. (2016). Flint, environmental racism, and racial capitalism. *Capitalism Nature Socialism*, 27(3), 1-16. <https://doi.org/10.1080/10455752.2016.1213013>
- Pulido, L. (2017). Geographies of race and ethnicity II: Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. *Progress in Human Geography*, 41(4), 524-533. <https://doi.org/10.1177/0309132516646495>
- Rappaport, J. (2014). *The disappearing mestizo: Configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada*. Duke University Press.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Sánchez, M. (2003). *Afro-descendants, discrimination and economic exclusion in Latin America*. Minority Rights Group.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños. [https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45\\_segato\\_web.pdf](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf)
- Segato, R. (2018). *Conversatorio con movimiento de mujeres en Ecuador*. Acción Ecológica.
- Schwartzman, L. F., & Da Silva, G. M. D. (2012). Unexpected narratives from multicultural policies: Translations of affirmative action in Brazil. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 7(1), 31-48. <https://doi.org/10.1080/17442222.2012.658295>
- Scott, J. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. Ediciones Era.



- Sharman, R. L. (2001). The Caribbean carretera: Race, space and social liminality in Costa Rica. *Bulletin of Latin American Research*, 20(1), 4.
- Tannenbaum, F. (1948). *Slave and citizen: The Negro in the Americas*. Vintage Books.
- Thorne, E. T. (2004). Land rights and Garifuna identity. *Nacla Report on the Americas*, 38(2), 21-25.
- Torres-Saillant, S. (2000). The tribulations of blackness: Stages in Dominican racial identity. *Callaloo*, 23(3), 1086-1111.
- Wade, P. (1993). *Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.
- Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22(2), 342-358.
- Zaragocín, S. (2019). Gendered geographies of elimination: Decolonial feminist geographies in Latin American settler contexts. *Antipode*, 51(2), 436–454. <https://doi.org/10.1111/anti.12481>