

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Los hilos que tejen-entretajan cuerpo territorio vida
Reflexiones desde y con las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, su
pensamiento y saber

Katty Magdalena Hernández Basante

Tutora: Catherine Walsh

Quito, 2019



CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS

Yo, Kattya Magdalena Hernández Basante, autora de la tesis intitulada *Los hilos que tejen-entretajan cuerpo territorio vida. Reflexiones desde y con las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, su pensamiento y saber*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de *doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos* en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

15 de julio de 2019



Firma:

Resumen

El presente trabajo investigativo centró su interés en las nociones de cuerpo, territorio, vida, construidas por abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, y, su pensamiento/conocimiento. En tal virtud, se preguntó ¿Cómo y desde qué procesos y/o prácticas las abuelas “de ayer” y “de hoy” construyen su pensamiento/conocimiento?, ¿De qué manera esas prácticas y saberes, desplegados y desarrollados por ellas, apuntan a la vida, a la existencia? y ¿Cuáles son los elementos o hilos que emergen en y desde dichas prácticas/saberes, y, cómo, a partir de ellos, las abuelas han ido tejiendo desde el “largo ayer” –y lo siguen haciendo en “el ahora”– las nociones de cuerpo, territorio, vida? El trabajo tuvo como su mayor referente epistémico el propio pensamiento/conocimiento generado por estas sabias mujeres “de ayer” y “de hoy”, de ambos territorios.

En las voces de ellas, en diálogo con otras voces, incluida la mía, esta tesis devela la existencia de un sistema filosófico-epistémico propio, ancestral que, con rupturas, quiebres y continuidades, constituye el sustrato que sostiene al pensamiento/saber y prácticas ancestrales producidos por las abuelas. Muestra también cómo estas sabias mujeres han ido construyendo, desde el “largo ayer”, su pensamiento/saber en y desde su estar siendo-haciendo-existiendo cotidiano y colectivo; en y desde sus luchas de vida y de (re)afirmación de su existencia negada, como personas y pueblos, por el aniquilador proyecto civilizatorio moderno/colonial. Y, en este contexto, cómo y desde qué saberes, procesos y prácticas han venido tejiendo los sentidos e hilos que entrelazan de manera irrompible cuerpo territorio vida existencia(s). Se discute, además, cómo este pensamiento, conocimiento y prácticas de, por y para la vida existencia estarían tensionando e interpelando al pensamiento y (no)vida modernoccidental.

A partir de este diálogo y gracias a los (re)aprendizajes hechos con/junto a las abuelas, en la tesis se propone y desarrolla los conceptos de *vidaexistencia(s)* y *cuerposterritorio* como herramientas que denotan el sentido cosmogónico, integrativo y no fragmentario de su pensamiento, saberes y prácticas ancestrales.

Este proceso investigativo, lejos de constituir un *estudio sobre*, es un *pensar con y junto* a ellas, así como *con y desde* su pensamiento/saber. Desafía, por tanto, los

postulados tradicionales del quehacer investigativo al priorizar reflexionar con y junto a sujetas que, desde la lógica occidental, han sido deslegitimadas como constructoras de pensamiento/conocimiento, por un lado; y, por el otro, al reflexionar con y desde un pensamiento/saber producido al margen de la academia e históricamente negado y silenciado desde la misma lógica (academia incluida). Con este proceso investigativo – dialógico se quiere aportar a las iniciativas y luchas político-sociales, culturales y epistémicas empujadas y lideradas por mujeres, hombres y pueblos afroecuatorianos, y en las que tienen lugar relevante el pensar/saber de las abuelas/sabias.

Palabras claves: Pensamiento/conocimiento; abuelas/sabias afroecuatorianas; cuerpo; territorio; vida; luchas de vidaexistencia.

Tenía que comenzar a habitar en ese espacio inestable de no saber, de admitir que ni siquiera sabía por dónde empezar a saber.

Jacqui Alexander (2015)

A todas las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas;
las de ayer, las del mañana y las de hoy.
Su gran sabiduría ilumina y guía este andar.

A mi madre, Nelly Basante Chiriboga.

A mi pareja, Marcelo Naranjo Villavicencio.

A mis sobrinxs Lorena y Juanjo Hernández Cháves.

A Pequitos, nuestro hijo gato.

Con su particular y especial luz, Uds. llenan de profundos sentidos mi vida y mis
caminos.

Agradecimientos

El largo y enriquecedor andar de estos últimos años y que –en parte– se concretiza en el presente trabajo, es el resultado de múltiples motivaciones, esfuerzos, complicidades y apoyos. A Uds., a todas y cada una de las personas que me acompañaron y *nutrieron* de tantas maneras diferentes para llegar hasta aquí, ¡mil gracias y mi eterno reconocimiento!

A mi familia por estar ahí; de manera muy especial a: mi madre, sabia y gran mujer, ejemplo de vida y de fortaleza tejida con la ternura, el respeto y la solidaridad; desde allí y con sus sabios pensamientos me ha acompañado y aportado en este proceso, como lo ha hecho siempre; a Marcelo, ser humano íntegro y generoso, compañero de mi vida que día a día camina junto a mí, haciendo también suyos mis sueños y proyectos; su capacidad de hacerme sonreír en los momentos más difíciles, su sostén cotidiano desde lo más pequeño hasta lo más grande, así como las largas horas de reflexión conjunta y profundos aportes (lecturas incluidas) a cada paso de este trabajo, me han animado y enriquecido grandemente, haciendo, además, este camino más fácil. A Lorena y Juanjo, mis sobrinos cómplices y amigos entrañables, quienes día a día me enseñan a mirar la vida con renovadas ilusiones. Y a Pequitos, con cuya mirada luminosa nos dice todo, llenándonos el alma. Un agradecimiento profundo también a mis amigas y amigos: a las/los de siempre ¡Uds. saben quiénes son!; y, a quienes fueron llegando en este recorrido, en particular a Sylvia Seger, compañera del doctorado, por estar siempre presente, por sus preguntas y sugerencias que me abrían a nuevos senderos, y, por esos necesarios cafecitos en que compartimos nuestras dudas, confusiones y también encuentros. Y, a Amílcar Albán, para entonces director de la organización “Ríos”, quien me ayudó a estrechar lazos con la Red de Mujeres de Rioverde por los derechos económicos, sociales y culturales (REDDESC), al tiempo que me brindó todo tipo de apoyo logístico, material bibliográfico y sugerencias claves al iniciar mi camino por Esmeraldas.

Para Catherine Walsh, mi Maestra y directora de tesis, un reconocimiento muy especial; su guía comprometida durante todo el proceso, incluso antes de iniciar el trabajo investigativo, la lectura rigurosa de cada capítulo, las orientaciones e invitaciones para que ampliase mis retos, sus conocimientos generosamente

compartidos, y, la confianza brindada, fueron centrales para llegar hasta aquí. Lo propio al Maestro Juan García Salazar, su generosidad al leer mi propuesta inicial y compartirme parte de sus sabios conocimientos y consejos me ayudaron a ir encontrando ese camino *otro* por donde transitar. A Betty Ruth Lozano Lerma, mi honda gratitud por haber aceptado ser mi lectora de predefensa; su aguda mirada crítica y a la vez propositiva, aunada a sus potentes sugerencias y comentarios, han abonado mucho a la redacción final de este trabajo. De igual modo, agradezco a Adolfo Albán, Nelson Maldonado-Torres y Santiago Arboleda, por sus observaciones y aportes durante la fase de concepción de este recorrido. Quiero así mismo agradecer a Enrique Abad, director de la Biblioteca de la UASB, por brindarme todas las facilidades durante los meses de trabajo investigativo en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar” y en la misma biblioteca; agradecimiento que extiendo a todo su equipo que me apoyó siempre; permítanme nombrar, de manera particular, a Rosario –Charito– Parra y a Marianela Ortega. También mi gratitud para Edizon León, por sus interesantes sugerencias durante la primera fase de este proceso y por su ayuda en la identificación, dentro de la colección fotográfica del Fondo Documental Afro-Andino, de cierto material fotográfico correspondiente al Territorio ancestral del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Lo mismo a Jacqueline Pabón Espinoza, asistente administrativa del Doctorado, quien ha sido un importante soporte. Y, a la Universidad Andina Simón Bolívar por la ayuda financiera brindada, la cual hizo posible la realización de una parte del trabajo investigativo y de la escritura de esta tesis.

Finalmente, mi mayor agradecimiento y reconocimiento a las abuelas de las comunidades de Meribe, Paufí, La Concepción y La Loma;¹ con su enorme sabiduría y su gentil acogida a largas horas de diálogo, de reflexión y de compartir cotidiano, generosamente me guiaron a lo largo de este recorrido; a ellas, principalmente, les debo los profundos (re)aprendizajes que he ido haciendo durante todo este proceso. Esta gratitud se extiende, también, a varias de las lideresas de las mencionadas comunidades, de la REDDESC y de la Cordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE)-Carchi, así como a las demás personas de ambos territorios afroancestrales, quienes de distintas y significativas maneras me extendieron su mano. Todas y cada una de ellas son el eje central de este caminar. Ellas son:

¹ De los territorios afroancestrales de Esmeraldas (las dos primeras) y del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (las otras dos).

En la Concepción (Valle del Chota): Barbarita Lara Calderón, reconocida lideresa en el ámbito local y nacional, primera Consejala afroecuatoriana, primera coordinadora de la CONAMUNE a nivel provincial (Carchi)² y, por tanto, miembro del primer Comité Nacional de esta organización. Olguita Maldonado, también lideresa de la CONAMUNE y presidenta provincial de la misma, así como directora del *Colegio 19 de Noviembre* de la parroquia La Concepción. Ximena Padilla, para entonces coordinadora del Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores de la comunidad de La Loma, y, amiga que encontré en este proceso. ¡Los permanentes aportes, acompañamiento y orientaciones, que Uds. me brindaran, fueron nodales! Cecilia Tadeo, su hija Sandra Tadeo y sus nietos Josué y Danixa, ahora también mi familia: gracias por abrirme las puertas de su casa y de sus vidas, por compartir día a día conmigo sus pensamientos y experiencias y por permitirme hacer lo propio con Uds. Las sabias abuelas: Mariana Delgado de la Cruz, curandera, y, junto con Elvia Tadeo Delgado, Zoila Espinosa, Justavina Folleco, Tércila Tadeo, María Amelia (Omelia) Méndez Delgado, Lucrecia Carcelén Padilla y Uvaldina Carcelén Salas, ¡Grandes conocedoras de la dinámica y vida en la época de la hacienda! Cremelia Chalá, partera y cantora por más de 50 años, preside el grupo de cantoras de la Concepción; María Elena Chalá, guía espiritual, gran conocedora de Salves y cantos religiosos; Hermencia Chalá, abuela escritora de cuentos, y, compositora/cantante de música bomba; y, Carlota Chalá, actual Vocal de la Junta Parroquia. ¡Mi eterna gratitud y admiración para todas y cada una de Uds.!

En la Loma (Valle del Chota): Las abuelas y sabias: María Emperatriz (Corona) Carcelén Congo y Rosita Torres Carcelén, ambas reconocidas comadronas; Fanny Salas Torres, poseedora de saberes curativos, y, muy conocedora de la época de la “hacienda antigua”, al igual que lo son las abuelas Cita Santacruz Carcelén, Teodomira Suárez Carcelén, Eloiza Borja, Olga Espinosa Espinosa, Amada Espinosa, Elenita Espinosa, Ércida Suárez Ogonaga, Jobita Carcelén Borja, Mélida Rosario Espinosa Delgado y María Domitila (Fidelia) Carcelén Borja. Para Uds., igualmente, mis mayores respetos y agradecimientos; ¡atesoro cada uno de los momentos en que compartimos nuestras experiencias/reflexiones/conocimientos, tanto a nivel personal como dentro de su Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores de La Loma; tales agradecimientos los extiendo, también, a los compañeros y amigos de este grupo: Cástulo Borja (presidente del mismo), los abuelos Pedro Carcelén, Mecías Carcelén, Segundo Carcelén, Polito

² Dignidad que la comparte con la señora Jobita Pavón.

Espinosa, Julio Espinosa, “Familita” Espinosa, Sispe (Tobías) Espinosa Salas, y, Victoriano Espinosa.

En Palestina (Esmeraldas): Todas y cada una de las socias de la REDDESC y demás integrantes de la misma que me acogieron en su organización, haciéndome sentir/ser una más de ella, brindándome, además, todo tipo apoyo y la oportunidad de compartir nuestras mutuas inquietudes, reflexiones y apuestas. Me disculpo por no nombrarlas una a una en estas páginas, más permítanme extenderles mi profunda gratitud a través de Alicia Enríquez, Ayda Meza y Danne Colobón (respectivamente presidenta, asistente técnica y miembro de la directiva de la Red), para quienes guardo, además, un reconocimiento muy especial.

En Meribe (Esmeraldas): Las sabias abuelas: Idiosina Arroyo Cabezas, partera y cantora; Olga Vite Preciado y Marianela Quendambú Arroyo, comadronas, y la última también curandera, al igual que Amelia Ayoví; todas ellas localmente muy reconocidas y respetadas por sus conocimientos y liderazgo a nivel comunitario y de la zona en general. La abuela/sabia Liz Marina Quintero Monaga, partera y curandera de mucho prestigio, una de mis mayores guías en Esmeraldas, quien me brindara largas horas de profunda reflexión, a más de acogerme en su casa con el corazón abierto. También están las señoras Maris Nieves Banguera, heredera de ciertos conocimientos de partería que le dejó su madre; Nelly Estupiñán Ayoví, lideresa local y gran conocedora de la historia de Meribe, al igual que Mariela Quintero Nazareno quien también es directora de la escuela Ricardo Plaza Bastidas.

En Paufí (Esmeraldas): Las abuelas sabias Dominga Hurtado Casierra, curandera y gran lideresa de Paufí; y, Germania Reyes, arrulladora y conocedora/relatora de cuentos, guías centrales en este camino. Las señoras Margarita Charpota, Mariuxi Salguero, Reina Cortéz Reyes (miembras también de la REDDESC), María Cuero, ¡amigas todas!, así como Dalinda, Lialen, Luceti y Elizabeth de la Cruz Hurtado. Un agradecimiento especial a la señora Luiza Cabeza, su esposo Edén de la Cruz y su hijo Jordi, que me abrieron las puertas de su hogar, brindándome su gran amistad y sus conocimientos. También agradezco a los señores Sebastián de la Cruz y Carlos Arias.

En Rocafuerte (Esmeraldas): La abuela curandera Berenice Nazareno, otra de mis guías y maestras en varios aspectos, quien junto con su nieta Verónica me brindaron también el calor de su hogar. Las abuelas Ana Luz Velazco Peralta, Demetria

Echeverría Valencia (alias “Mechuda”), ambas parteras; Guillermina Valencia, arrulladora; y, las señoras Adela Colobón Macías una de las fundadoras de la REDDESC, Ana y Diana Vite Colobón, jóvenes lideresas de la Red, y, Esther Angulo, lideresa del cantón Rioverde. ¡Gracias, mil gracias a todas!

Tabla de contenido

Lista de ilustraciones	19
Introducción.....	21
Capítulo primero: Las y los Afroecuatorianos tenemos nuestra Historia.....	59
1. Cuestionando y repensando la historia:	60
2. Los territorios ancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe: Historias de luchas	70
2.1. El Territorio Ancestral de la región de Esmeraldas.....	75
2.2. Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe	86
3. Reconectando a estas dos “geografías”	97
3.1. Huyendo hacia la tierra donde se vive en libertad.....	102
3.2. Encuentros en la construcción del camino de Malbucho.....	108
3.3. Entre la caña y el oro:	111
Capítulo segundo: El pensamiento/saber construido en/desde el estar haciendo-existiendo. Reflexiones desde y con las abuelas/sabias	115
1. Para iniciar.....	115
2. “Aprendimos [...] de lo [de] nosotros mismo” y de las ancestras.....	117
2.1. Todo lo sembrado “se me quedó aquí y hasta la vé no m’ he olvida’o”	120
2.2. Se sabe sólo cuando se “sabe-hacer”	124
2.3. El pensar/saber desde el “estar <i>haciendo-existiendo</i> cotidiano y colectivo”	132
2.4. El camino del pensar/saber y sus complejas relaciones intersubjetivas	140
3. De la geocorporpolítica hegemónica del conocimiento hacia las voces (des) autorizadas de las abuelas/sabias afroecuatorianas.....	145
4. Con/junto a las voces autorizadas de las abuelas/sabias: sus interpelaciones y claves para la decolonialidad.....	160
Capítulo tercero: Los hilos que enlazan la(s) <i>vidaexistencia(s)</i> y enraízan el/al <i>cuerpoterritorio</i>	167
1. Comencemos.....	167
2. Las fuerzas que no se ven pero que sí actúan/existen.....	168
2.1. Ese mal aire y el ojo es que la han tenido tumbada	168
2.2. Barriga brava y espalda brava.....	178
2.3. Las ligas	182

3. De enraizamientos y mutuas constituciones	184
3.1. Las <i>Obligadas</i> : “esa herencia me hizo mi abuelita”	184
3.2. “Onde l’ enterró a su vil, ¡ahí es su vida!”	193
4. Acompañando al bien/buen morir	197
4.1. A los angelitos “se los arrulla para que ellos se vayan alegres”	198
4.2. Le acompañamos para que se pueda ir bien: Alabados y novenario	202
5. Algunas reflexiones personales en diálogo a varias voces	208
5.1. Una filosofía surgida en/desde lo colectivo y el cotidiano	209
5.2. La “cosmocomunidad” o una concepción no antropocéntrica de la comunidad	213
5.3. La fuerza que enlaza las vidaexistencias y enraiza al/el cuerpoterritorio	216
Capítulo cuarto: Tierra – vida(s) - libertad	225
1. Reflexiones iniciales	225
2. Breve referencia sobre las comunidades de La Concepción y La Loma:	231
3. “¿La tierra? ... ¡Es vida, sí!”	237
3.1. En tiempo de la hacienda “¡Qué pobreza que había!”	238
3.2. “Llegó la Ley Agraria, ¡Ahí sí!”	242
3.3. “Años que dios nos da, años que dios nos quita pero ¡La tierra está ahí, la tierra está!”	244
3.4. “Con el terreno nomás, se tiene todo”	246
4. La esclavización en la hacienda de fines del siglo XIX y mediados del XX: Una experiencia vivida	249
4.1. “Mi abuelita, ella era l’ esclava en l’ hacienda [...] pero ella luchaba”	249
4.2. En el trapiche “se amanecían moliendo” y “ellas tan’ mal anochaban las empapeladoras”	252
4.3. A más de empapeladoras, peonas o gananciosas, las mujeres también trabajaban en casa de los “patrones” cocinando y cuidando	254
5. El significado de la tierra/territorio: Más allá de las lecturas desde “los ojos de occidente”	257
5.1. La tierra/territorio desde “los ojos de occidente”	258
5.2. La tierra: posibilidad de afirmación del Ser-Existencia(s) y Comunidad	263
5.3. La tierra - libertad	276
Conclusiones	289
Referencias Bibliográficas	299

Anexos	325
Anexo 1: Participantes del Grupo de adultos [y adultas] mayores (GAM), comunidad de La Loma, parroquia La Concepción, cantón Mira	325

Lista de ilustraciones

Imagen 1: Santa Mariana Catequista	67
Imagen 2: Árbol Genealógico mostrando la "ruta" de la siembra del saber de generación en generación.....	130
Mapa 1: Ubicación de la Provincia de Esmeraldas con relación al Territorio Nacional	71
Mapa 2: Cuenca del río Mira.....	73
Mapa 3: Mapa de Comunidades Negras de la sierra norte - Ecuador	74
Mapa 4: Área cultural de las tierras bajas del Pacífico.....	99
Mapa 5: Mapa etnohistórico de la región de Esmeraldas	104
Mapa 6: Río Mira: cordón umbilical de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe.....	105
Mapa 7: Proyectos viales puestos en marcha desde el siglo XVII	109
Mapa 8: Ubicación de las comunidades de Meribe y de Paufí, Cantón Rioverde – Provincia de Esmeraldas.....	172
Mapa 9: Complejo hacendatario jesuita en el valle del Chota - Mira 1680 – 1740	232
Mapa 10: Ubicación Comunidades de La Concepción y La Loma. Parroquia La Concepción	235
Foto 1 Abuela Olga Vite Preciado (der.) y Danne Colobón (izq.).....	119
Foto 2 Abuela Marianela Quendambú Arroyo, partiendo un palo de rámpira para tejer	125
Foto 3 Abuela Liz Marina Quintero Monaga con la planta de chivo	169
Foto 4 Abuela Liz Marina Quintero mide para saber si se <i>tiene ojo</i>	176
Foto 5 Abuela Berenice Nazareno, curandera. En su huerta medicinal	179
Foto 6 Abuela Idiosina Arroyo y vista de la comunidad de Meribe desde el río Verde	180
Foto 7 Sra. Maris Nieves Banguera.....	188
Foto 8 Abuela Rosita Torres Carcelén, partera junto a una de sus nietas	194
Foto 9 Abuela Dominga Hurtado Casierra. Curandera y cantora.....	199

Introducción

... arriesgarse es como matar una parte de ti,
 en el sentido de que al arriesgarte matas o
 destruyes algo conocido, cómodo, para que
 pueda nacer algo nuevo en nosotros, en
 nuestro mundo.
 (Audre Lorde, 1984)³

En el mundo hay tanto que aprender de
 quienes han sido invisibilizados [y
 silenciados] por la modernidad.
 (Nelson Maldonado-Torres, 2004)⁴

Para que se dé un verdadero pensamiento
 radical, uno tiene que moverse fuera de la
 academia [...]. Con ello no digo que haya
 que dejar la academia. Estoy diciendo que
 tenemos que complicar nuestra estadía allí,
 con diferentes formas de conocimiento y de
 ser, que no siempre responden a los
 imperativos de la institución.
 (Jacqui Alexander, 2015)⁵

Retando los postulados tradicionales del mundo de lo académico, en donde se ha privilegiado reflexionar exclusivamente de la mano del pensamiento/saber modernoccidental, en este proceso investigativo dialogo fundamentalmente con un pensamiento que –como muchos otros– ha sido y es generado por fuera de la academia y por sujetos que, desde la perspectiva occidental y occidentalizada, no entrarían dentro de la categoría canonizada de *constructores de conocimiento* y menos aún dentro de la noción moderna de *pensadores*. De manera específica, y posicionándome en clara rebeldía/transgresión respecto de tal perspectiva, mi propósito aquí es entablar conversación con un grupo de abuelas/sabias afroesmeraldeñas y afrochoteñas y el

³ “Negra, lesbiana, madre, guerrera y poeta”, como se autodescribía (Poetry Foundation 2018), y, aguda escritora, pensadora y activista del feminismo negro y por los derechos civiles. Audre Geraldine Lorde (Harlem-Nueva York, 1934 – Saint Croix, 1992) luchó toda su vida contra las injusticias sociales y todas las formas de opresión. (La cita del epígrafe, fue tomada de Lorde 1984, 36)

⁴ Nelson Maldonado-Torres, filósofo puertorriqueño, sus áreas de interés, reflexiones y trabajo se orientan hacia la filosofía social y política, la fenomenología, la teoría crítica comparativa y decolonial, el racismo y etnicidad, y, feminismo decolonial. Forma parte del Grupo Modernidad/Colonialidad, colectivo latinoamericano de reflexión, debate y apuesta decolonial. (La cita del epígrafe fue tomada de Maldonado-Torres 2004, 51).

⁵ Jacqui Alexander es escritora, maestra y creadora afrocaribeña, así como fundadora/directora del Centro Tobago para el estudio y práctica de la espiritualidad indígena. (La cita del epígrafe fue tomada de Alexander 2015, 6. Texto original en inglés; traducción propia).

pensamiento/conocimiento por ellas construido, generado y (re)sembrado, desde el “largo ayer”, en estas tierras que hoy conforman el Ecuador.⁶

Se trata de un pensamiento y de Sujetas que, al igual que sus Pueblos, no han dejado de luchar ni de insurgir del histórico, brutal y sistemático menosprecio, negación, violencia y silenciamiento desplegado en su contra por parte del proyecto civilizatorio de la modernidad (racista – patriarcal) y su pensar/saber eurocéntrico que, desde antaño, ha regido también la dinámica del país, así como la de la academia ecuatoriana en su conjunto.⁷ Enarbolado en “el ahora” por la sociedad hegemónica “blanco”-mestiza (heredera de las élites criollas),⁸ este pensar/saber se impuso por sobre los demás sistemas de pensamiento y de generación de conocimientos (p.ej. el indígena y el afroecuatoriano), como lo ha hecho a nivel mundial desde hace más de cuatro siglos, al autoerigirse como el referente único a partir del cual comprender, construir y proyectar el mundo y la vida.⁹

⁶ Permítanme dos aclaraciones: (1) Entiendo el *conocimiento* y el *saber* en tanto dos absolutos sinónimos, es decir, sin pesos diferenciales o jerárquicos entre ellos, como generalmente son tratados desde el pensamiento modernoccidental. Desde éste, el *saber* es reducido a un conjunto de creencias, tradiciones y folklore, es decir, sin valor epistémico, en contraposición a lo que sería (según su perspectiva) el *conocimiento* científico, concebido como el único válido. Estando totalmente en desacuerdo con este postulado, a lo largo del presente trabajo me referiré, indistintamente, a pensamientos/*saberes* o pensamientos/*conocimientos*, tanto en relación a los construidos por las abuelas/sabias afroecuatorianas, como respecto a los producidos por el pensamiento modernoccidental. (2) El concepto de “largo ayer” es propuesto por el Maestro Juan García Salazar; con él remite a la larga historia y camino de luchas y cimarronajes de las hijas e hijos de la Diáspora Africana en el brutal contexto de la esclavización, así como a ese tiempo *largo* en el que –pese a tal contexto de violencias, pero gracias a sus luchas de insurgencia– pudieron autonombrarse y (re)construirse a partir de los saberes y prácticas culturales traídos/sembrados por sus ancestras/ancestros, y, resembrados por sus renacientes en los territorios que un día les fuera ajeno (GARCÍA, 2015-E).

⁷ Siguiendo a Enrique Dussel, entiendo por visión eurocéntrica a aquella que concibe que la “Modernidad” tiene como “punto de partida [...] fenómenos intra-europeos, y [que su] desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso” (2000, 27). Desde esta perspectiva, Europa (el *mundo moderno*) –a la que se sumará posteriormente Estados Unidos– se erige como el “centro” de la historia mundial” y del pensamiento universal.

⁸ Con “sociedad hegemónica” me refiero aquí tanto al estado y sus instituciones, a la iglesia, así como a los sectores representados hoy en día por las élites “blanco”-mestizas. A lo largo del documento, la usaré para hacer alusión, también, a las autoridades coloniales (incluida la iglesia), y, a los sectores representados, en sus respectivos momentos, por los colonizadores, y, por las élites criollas (aclararé, siempre que sea necesario, a quienes exactamente estoy aludiendo). En esta misma dirección y con las aclaraciones del caso, aludiré también a: “voces hegemónicas” y/o “sujeto colonizador (de ayer y de hoy)”.

⁹ También el pensamiento/conocimiento producido por los sectores llamados –por el grupo dominante– como “populares ha sido deslegitimado como tal, sino negado y silenciado, como ha ocurrido con el pensamiento gestado por las mujeres mestizas y por aquellas pertenecientes al propio grupo de poder. No hay que olvidar que las mujeres *blancas* fueron construidas por los “padres blancos” (Lorde 1984) como su “otro” más inmediato; desde la lógica cartesiana que sustenta al pensamiento modernoccidental, ellas y sus herederas fueron fijadas en los bordes exteriores de la razón; o dicho de otro modo, desplazadas, imaginadas y construidas como más próximas al mundo de la pasión, de la emoción, en fin, de lo irracional.

Esta realidad, en lo que respecta al Ecuador, ha sido/es denunciada, analizada y enfrentada, de manera crítica, cuestionadora, y, sobre todo, propositiva, por diversos actores y actrices fundamentalmente, aunque no solo, afrodescendientes (líderes, lideresas, académicas, académicos, e, intelectuales hombres y mujeres), así como por distintas organizaciones de los Pueblos afrodescendientes del país, entre los que destacan el movimiento afroecuatoriano; el Proceso de Comunidades Negras y la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) y sus filiales a nivel local.¹⁰ Es un cuestionamiento y denuncia que comparto plenamente, y con la cual estoy comprometida como mestiza y feminista *crítica* que viene luchando no solo en contra del patriarcado y sus violencias vividas en carne propia en tanto sujeta generizada, sino también en contra del racismo y de las demás desigualdades sociales,¹¹ de allí que constituyera una de mis principales motivaciones para emprender el diálogo que aquí propongo y persigo, para, desde esta “trinchera”, continuar batallando por la construcción de un mundo *otro*.

Mediante tal diálogo, busco *acercarme –junto a, y, de la mano de abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas– al pensamiento/conocimiento y prácticas culturales-ancestrales sostenidos, desarrollados y (re)producidos principalmente por ellas, a lo largo de sus vidas y de sus luchas por y para la vida. Y, de forma más detenida, aproximarme, con su guía, a los elementos, aspectos o hilos que emergen desde dichos procesos, y, dentro o desde los cuales estas mujeres sabias han ido y van tejiendo sus nociones de < cuerpo territorio vida >*, las mismas que estarían no solo tensionando, sino profundamente interpelando la visión modernoccidental en la

¹⁰ En sintonía con Rita Segato, antropóloga y feminista argentina, entiendo la noción de *Pueblo* desde su dimensión política, de lucha y de autodeterminación; más que desde su definición socio-jurídica. Es decir, *Pueblo* en tanto “sujetos colectivos” que, de manera autónoma, han ido construyendo su propio proyecto histórico-político, aunque “*en contacto, [...] con la experiencia y los procesos de otros pueblos*” (Segato 2011, 24. Las cursivas son originales). Es decir, la existencia histórica de los sujetos colectivos, *pueblos* o comunidades (p. ej. Indígenas y Afroecuatorianos) ni ha dependido, mucho menos está sujeta a su definición, reconocimiento y formalización socio-jurídica hecha en/por el derecho internacional y la Constitución Ecuatoriana desde una perspectiva multiculturalista, liberal y neoliberal que, en última instancia, niega la agencia política y capacidad de autodeterminación de los mismos. En contraposición a esta visión multiculturalista, desde el “pluralismo histórico” (y no desde el relativismo cultural), dice Segato, “cada pueblo, [...], es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico”; y, su cultura no como algo estático, sino como un “proceso que no se detiene” y que se va forjando a partir de su acumulado histórico (24). Esta opción que hago no desconoce lo significativo del alcance del concepto de *pueblo* consignado en la Constitución de 2008. Con base en el Convenio 169 de la OIT (1989), dicen Walsh y García (2015, 82), allí se “reconoce el carácter histórico-ancestral colectivo de los afroecuatorianos más allá de la comunidad-territorio rural”.

¹¹ Más adelante volveré sobre estos aspectos.

cual he sido construida y de la cual, por desdicha, no he logrado desprenderme a pesar de mis búsquedas, convicciones y esfuerzos (no nuevos) por alejarme de ella.

Claramente recuerdo cómo en diferentes conversas mantenidas con el Maestro Juan García Salazar,¹² con la doctora Catherine Walsh (mi tutora), o, entre otros, con algunos docentes y compañeras/amigas de curso durante la fase de “gestación” de esta propuesta, una de mis profundas angustias e insistentes interrogantes era ¿Cómo lograr ir superando las taras, mis taras, que llevo como mestiza, y muchas de las cuales, con seguridad, aún las tenga hondamente enquistadas; y lograr establecer un verdadero diálogo y aprendizaje con las abuelas/sabias?¹³ Resuena en mí, de forma constante, parte de las palabras del Maestro Juan García, ante mi permanente inquietud y autocuestionamiento: “el primer desafío no está en tratar de entender al de acá [refiriéndose, en este caso, a la población afroecuatoriana], sino en desnudarse uno mismo de esas cargas” (2015a-C, Conversatorio con estudiantes DECUL, UASB-Quito), o de lo que yo llamo *taras*, y que, de acuerdo a García, dicen relación también a “la ventaja y a los comodismos” que como “blanco-mestizos” se tiene al “haber sido entronizados [como] superiores”.¹⁴

El presente proceso investigativo – dialógico, cuya motivación e intensionalidad van mucho más allá de lo puramente académico, forma parte de ese desafío resaltado, párrafos arriba, por el Maestro Juan García y que he andado persiguiendo desde tiempo atrás. Seguramente, lo he venido haciendo sin mucha claridad y aún pocos resultados, de ahí que en el trazado inicial (y primeros recorridos) del presente diálogo con las abuelas/sabias afroecuatorianas haya seguido, inconscientemente, atada a la lógica categorial propia del pensar/saber y hacer modernoccidental y a varias de sus taras. Así lo evidencia el haberme originalmente propuesto centrar la reflexión y diálogo, con las abuelas/sabias, en *los significados que sobre cuerpo y territorio (y las relaciones entre ambos), han ido construyendo colectivamente desde su pensamiento, a lo largo de sus vidas y de sus luchas por y para la vida.*

¹² Gran intelectual y líder afroesmeraldeño. Nombrado por sus hermanas y hermanos afroecuatorianos como el *Bambero Mayor*, prefería autoidentificarse como el *Obrero del Proceso de las Comunidades negras*. Empezó viaje hacia sus ancestras y ancestros el 18 de julio de 2017.

¹³ Como la gran mayoría de población mestiza de este país (incluyendo a quienes se autodefinen como “blanco”-mestizos, que no es mi caso), he sido formada (de-formada, dice Walsh) de manera casi exclusiva en y desde el pensamiento occidental hegemónico. Esto, sin duda, ha ido dejando profundas huellas, *taras* las llamo yo, a pesar de mis cuestionamientos, rebeldías y luchas desde mi temprana juventud.

¹⁴ Retomaré en próximas páginas este tema de los/mis comodismos, o, “privilegios”, que es cómo los llama Dussel (1970).

Lo que está detrás de este planteamiento inicial, si se lee con detenimiento, es una perspectiva centrada en los cuerpos y en los territorios, lo que inevitablemente lleva a trabajar con ellos y entenderlos, a cada uno, como entidades o realidades cerradas, autocontenidas, finitas en sí mismas, autónomas, y, relacionándose entre ellas sólo en tanto tal; camino/perspectiva que, por supuesto, ni persigo ni comparto (aunque es obvio que ha estado afincada en lo más inconsciente de mí). Si bien tenía claro que sus contenidos no podían ser concebidos como universalmente dados y definidos (como se pretende y hace desde el tradicional pensamiento eurowsacéntrico), sino que sus significados –a más de complejos y de ser contruidos desde sentidos *otros* del mundo– responderían también a las propias experiencias de vida de las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas (como personas y como colectivo), experiencias que, además, no pueden ser entendidas ni por fuera de las múltiples relaciones de poder y opresiones que históricamente han marcado sus vidas, ni desligadas de sus luchas e insurgencias, seguí pensando *cuerpo y territorio* (llamo a poner atención en la: y) como ejes o categorías separadas, decodificables en y desde sí mismos, aunque no desligadas una de otra. Allí radica el que pretendiera, en un primer momento, centrarme en sus particulares *contenidos o significados*, para desde ahí trazar *sus relaciones*.

Al ir avanzando en mis primeros diálogos con, y, reflexiones junto a las abuelas/sabias de ayer y hoy, el “piso” empezó a movérseme; mi punto de partida o perspectiva fue siendo profundamente interpelada y puesta en jaque.¹⁵ Esto, aunado, entre otros, a los llamados que me hiciera mi tutora Catherine Walsh para que me “olvidara” del cuerpo y del territorio, me fueron abriendo –no sin dificultades, dudas, autocuestionamientos, contradicciones internas y profundas confusiones– a formas otras

¹⁵ Con *Abuelas/sabias* me refiero a señoras mayores (aunque no solo) afrodescendientes que son referente y guías centrales en y para el sostenimiento y la vida misma de sus comunidades; ellas, al haber sido herederas de parte de los “conocimientos secretos” (García 2015b-E) legados por sus antepasadas, ancestas y ancestros, no solo los han guardado con mucho celo, sino que los han cultivado, (re)creado y (re)sembrado entre sus renacientes, a lo largo de su existencia y de sus luchas, poniéndolos –y poniéndose ellas mismas– al servicio de sus comunidades. Más que solo “guardianas” de la memoria ancestral de sus pueblos, son productoras de pensamiento/conocimiento y hacer cultural; son generadoras de una *sabiduría* tejida de manera principal –aunque no únicamente– con y desde los hilos de dicha(s) memoria(s), y, en/desde sus vidas y sus luchas de, por y para la(s) vida-existencia(s). Justamente, lo que las hace sabias es ese entrelazamiento dinámico de su pensar/saber/hacer (cultivado, re-sembrado y alimentado en/desde su día a día, sus luchas e insurgencias) y su rol de Guías-Tejedoras de comunidad (en su amplia ascepción), un rol que, a la vez que alimenta su pensamiento/conocimiento, está alimentado por él. Las *abuelas “de ayer”* –referidas aquí también como *abuelas-ya ancestas*, o, *abuelas-ancestras*– son aquellas que han partido de este lado de la vida, viajando para reunirse con sus ancestas/ancestros, con ellas me encontré en el Fondo Documental Afroandino “Juan García Salazar” (UASB), en donde también reposan sus voces vivas; las *“de hoy”* son las que aún están de “este lado”, y con quienes tuve el privilegio de convivir y conversar directamente.

de escucha, y, por consiguiente, a la posibilidad de nuevos aprendizajes. Empecé así a intuir, guiada por las abuelas/sabias, que *cuerpo - territorio* (sin la y de por medio, siguiendo a las feministas decoloniales, antirracistas, comunitarias) no están escindidos de la dinámica de la totalidad de la *vida*, como tampoco lo está su pensamiento/conocimiento.¹⁶ Éste lo construyen/alimentan/sostienen en, desde y a partir de sus prácticas y procesos colectivos cotidianos, así como en y desde complejas interrelaciones orientados, todos, a sostener la(s) vida(s); y, el *territorio* - los *cuerpos* “están ahí [...], son parte de”, como me había sugerido tiempo atrás el Maestro Juan (Diálogo personal, 2015b), y como lo habían estado haciendo también las abuelas/sabias, en y desde nuestros primeros diálogos.

Es entonces cuando mi inicial trazado comienza a modificarse, sin que eso signifique haber abandonado el hilo original de mi propuesta, mas sí el cómo y desde dónde abordarlo. Permítanme explicarlo: El interés de centrar esta propuesta investigativa-dialógica con abuelas/sabias afroecuatorianas, y, en torno a *cuerpo - territorio* no es resultado de una casualidad. Ella emerge estrechamente vinculada a mis búsquedas - reflexiones previas –y luchas/experiencias propias como mujer mestiza– respecto de la relación *cuerpo–poder*,¹⁷ así como de la relación entre *racismo - cuerpo - desigualdades sociales* denunciadas, en lo que respecta al país, por organizaciones y/o grupos de mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas de sectores populares. Mis encuentros y caminatas con algunas de estas organizaciones (emprendidas como feminista militante), más que la sola formación feminista recibida en las aulas, fueron los que me llevaron a priorizar un análisis crítico centrado en dos frentes.¹⁸ Por un lado,

¹⁶ Como analizaré en próximos capítulos, éste es un pensar/saber *otro* que, construido desde lógicas *otras* y en/desde las fronteras del pensar/saber modernoccidental, tensiona, descentra, fractura, agrieta la lógica cartesiana propia de este último.

¹⁷ La ecuación <cuerpo-poder> ha sido un elemento central en las reflexiones y luchas de activistas y teóricas de “los sures” (autonombradas o no como feministas), aunque desde la academia y el feminismo hegemónico, se otorgue este crédito, por lo general y de manera casi exclusiva, a las teóricas y activistas feministas del “norte”, como parece hacerlo Federicci (2016, 27) cuando plantea que “el concepto de cuerpo” ha sido, desde los albores mismo del “Movimiento de Mujeres”, un elemento nodal para descifrar “las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad social femenina” (Íbid.).

¹⁸ Antes de avanzar hacia esos “dos frentes”, y, para contextualizarlos, expongo algunos datos sobre mi militancia y formación feminista: Desde fines de 1980 empiezo a involucrarme en el llamado “Movimiento de mujeres del Ecuador”. Por muchos años he participado activamente en él, de manera especial durante la década de los años 90 y primera década de los 2000, vinculada, entre otros procesos, a la lucha en contra de la violencia hacia las mujeres (creación de las “Comisarias de la mujer”; aprobación de la Ley 103 y su aplicación; capacitaciones y procesos de formación a funcionarios/as, docentes, líderes de organizaciones mixtas, etc.; espacios de debate, capacitación y reflexión con diversas organizaciones y grupos de mujeres y sus lideresas; procesos investigativos; grupos de trabajo; acciones de presión e incidencia política, etc.). Sin duda todo el recorrido dentro del movimiento de mujeres ha sido

en las formas cómo, actualmente, los sectores blanco-mestizos y mestizos imaginan y representan los cuerpos de mujeres afroecuatorianas, y cómo dichos imaginarios están reproduciendo y abonando al sostenimiento del proyecto del Estado-Nación “blanco”-mestiza racista – patriarcal – clasista – sexista, etc., que sigue reduciendo al cuerpo de las mujeres afrodescendientes a objetos sexuales y territorios de y para la conquista. Y, por el otro lado, enfocado en la *agencia* de dichas mujeres, a partir de la cual ellas, al tiempo que van desmontando aquellos imaginarios, también construyen autorepresentaciones sobre sí mismas y sobre sus propios cuerpos, cuestionando las narrativas hegemónicas. Apoyada principalmente en el feminismo posmoderno, y, entablando mis primeros diálogos con el *Black Feminism* (con el que me encuentro más a fondo en mis búsquedas más particulares), enfatizo en cómo el cuerpo de las mujeres afrodescendientes se constituye, y, es constituido por ellas mismas en un “territorio de juegos de poder” (de luchas de poder, como lo es también mi cuerpo en tanto mujer

fundamental en múltiples frentes, al tiempo que ha abonado a mi propio proceso político, personal, profesional; no obstante, nodal fue principalmente todo el recorrido y experiencias andadas con las organizaciones y grupos de mujeres indígenas, de sectores populares, colonas, afrodescendientes, pues gracias a ello y nuestras experiencias compartidas, fueron emergiendo, con más claridad para mí, varios (auto)cuestionamientos y “sospechas”. Así, aunque aún entonces no ponía en duda de que “[...] las mujeres, así a secas, éramos el sujeto del feminismo y que la lucha era por la igualdad/equidad de género en el terreno de los ‘derechos’” (Garzón 2018, n/d), empecé a preguntarme y a preguntarles a mis amigas-compañeras de lucha ¿A qué mujeres realmente alberga el Movimiento? Como Movimiento, ¿Luchamos realmente a favor de todas las mujeres o solo de unas pocas, de cuáles? ¿Qué lugar ocupamos las jóvenes (aún lo era en los inicios de mi activismo), las mujeres de los barrios, de las comunidades indígenas, etc. con las que “trabajábamos”?... Estas sospechas hicieron que, sin abandonar el “Movimiento”, mi activismo poco a poco se tornase en un caminar con “un pie adentro y otro afuera” de él... Buscando respuestas, curso una maestría con especialización en “género y desarrollo” (años 1990), proceso que resultó siendo para mí muy importante, entre otros aspectos, también por *las ausencias* resultado de una formación marcada por la priorización de un diálogo casi exclusivo con teóricas/teorías feministas del “norte”, como ocurriese en toda la región. Si bien estaba convencida de que la lucha y pensar feminista era una sola (aunque con sus particularidades regionales, debido a sus propias dinámicas socio-culturales, políticas y económicas), las *ausencias* encontradas igualmente en las aulas reforzaron mis sospechas de si en ese “feminismo sin apellido” (“seis formas de racismo” 2018) realmente estábamos *todas* las mujeres, o, si ese *todas* estaba cercado por –y solo para albergar a– unas pocas. Todo ello, y gracias a los nuevos espacios de reflexión/acción con las anteriores y/u otras organizaciones de mujeres y sus lideresas, así como por los debates compartidos con algunas de mis docentes y/o colegas de aquel tiempo, hace que empiece a redireccionar mis búsquedas... sigo moviéndome, repensándome... Dejo de nombrarme feminista a secas para reconocerme/posicionarme como feminista *crítica* y radicalmente opuesta a la reproducción de prácticas racistas, clasistas, etc. aún presentes al interior del Movimiento, y, opuesta también a su lucha autocentrada (lo que va ahondando mi distanciamiento respecto de aquel); así mismo, empieso a ensayar, de una manera más sostenida y básicamente desde mi quehacer investigativo, posibles puentes y entretrejos entre los debates/luchas antipatriarcales y antirracistas... Llego así al Programa Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, situando mi propuesta de tesis en los pliegues entre el/los pensamiento(s) feminista(s) y el pensamiento/proyecto decolonial... ¿Hacia dónde sigo caminando ahora?... al respecto, voy dejando algunos hilos a lo largo de estas páginas. Por ahora retorno a los “dos frentes” de reflexión en los que estaban concentrados mis análisis anteriores con respecto a las relaciones *cuerpo – poder*, y, *cuerpo – racismo – desigualdades sociales*, enunciados en el texto central, a donde invito regresar.

mestiza; como lo son todos los cuerpos construidos como “femeninos”).¹⁹ En ese mismo contexto, ensayo, además, un primer acercamiento más directo al pensamiento afroecuatoriano mediante la revisión de narrativas contenidas en su “Tradición Oral” (coplas, letras de bombas, etc.) motivada por conocer cómo, desde allí, se está igualmente tensionando aquellos relatos hegemónicos.²⁰

En un segundo momento (que es más reciente), dando continuidad a mi diálogo con los cuerposujetos afrodescendientes (los femeninos), profundizo mi análisis crítico respecto del pensamiento moderno occidental y avanzo hacia un debate que pone su acento en la potencia *creativa y de insurgencia* de dichos cuerpos, más que en su capacidad *reactiva y/o de resistencia*. Nutriéndome de las reflexiones y propuestas de los feminismos antirracista, comunitario y decolonial (bastantes más nuevos para mí, sobre todo el último), y, de Argentina Chiriboga,²¹ a través de quien avanzo en mi acercamiento al pensamiento y luchas de las mujeres afrodescendientes, desarrollo mi propuesta central: los *cuerposujetos* afrodescendientes, lejos de ser “cuerpos” reactivos frente al poder impuesto, son ante todo *potencia creativa, cuerpos insurgentes, y, territorios de re-existencia*.²² Todas estas búsquedas, investigaciones, reflexiones anteriores, apuestas político-académicas y de vida, etc., constituyen, por decirlo de algún modo, la antesala de la presente propuesta investigativa-dialógica.

Si bien en el desarrollo de ésta no he explorado directamente la relación *cuerpo-territorio* en conversa con los feminismos antirracista, comunitario, decolonial, quienes han profundizado en dicho fundamental debate (desde sus específicas proposiciones), sus planteamientos, reflexiones y luchas –en especial los de este último– estuvieron

¹⁹ Con esto en modo alguno pretendo reproducir la noción universal del *sujeto mujer* (construida teniendo como referente único a la mujer *blanca*); menos aún poner un velo sobre la multiplicidad de opresiones que, atadas en un nudo indisoluble, marcan de manera diferencial las experiencias de vida de las mujeres *racializadas* con respecto a sus pares varones, así como en relación a las mujeres y hombres construidos como *blancas/blancos*.

²⁰ Por previas investigaciones socioculturales, principalmente, en el Valle del Chota, así como por mi vinculación, sobre todo, con un grupo afrocultural del barrio de Atucucho (noroccidente de Quito), ya tenía cierto conocimiento de la vasta y rica Tradición Oral del Pueblo afrochoteño, aunque con un acercamiento de corte más etnográfico. Un primer quiebre de tal enfoque se da en el contexto de mis trabajos y reflexiones en torno a cuerpo – poder – racismo – desigualdades sociales, etc., que es cuando inicio un ejercicio más dialógico con los saberes Afrochoteño y Afroesmeraldeño, en los términos ya señalados. Si bien en ese “segundo” momento no me detengo en los imaginarios que dentro/desde la “Tradición Oral” de ambos Pueblos se construye respecto de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes, ni de cómo o cuánto dichas representaciones podrían estar reproduciendo los discursos hegemónicos, sí dejo planteada la pregunta, en pos de futuras reflexiones.

²¹ Escritora afroesmeraldeña, con quien continúo mi diálogo iniciado años atrás (Hernández 2010); esta vez lo hago básicamente a través de su obra *Jonatás y Manuela* (2010).

²² El concepto de *reistencia* o *re-existencia* es desarrollado por Adolfo Albán (2007). Más detalles en próximos capítulos.

muy presentes en el trazado y pasos iniciales de este trabajo, siendo un hilo de reflexión central que me estaba iluminando.²³ De hecho, al principio de este *seguir caminando* partí, por un lado, teniendo como referentes las “ecuaciones” <cuerpo-poder>, <cuerpo-territorio>, y, asida, por el otro, a mi afán de escuchar a las sabias afroecuatorianas hablando de cómo su cuerpo era/es y se constituía en su primer territorio de lucha frente a la(s) violencia(s) vivida(s) desde antaño. Sin embargo, al adelantar un poco más en mis conversas con las abuelas-ya ancestras, y escuchando sus llamados, así como los de mi tutora Catherine Walsh y del Maestro Juan García, mi *lugar de pensar* fue moviéndose – reubicándose aún más; y entonces es cuando, poco a poco, voy “olvidándome” de cuerpo y territorio.

Es decir, voy descentrando *mi* mirada enfocada en ellos, pues, como bien me estaban advirtiendo las abuelas-ancestras, al igual que lo hiciera Juan Gracia, *territorio* y sobre todo *cuerpo* no son categorías propias ni “[...] que nosotros hemos manejado [como tal]” (García 2015b-E).²⁴ Entonces, a partir de dicho descentramiento, voy transitando con la ayuda de aquellas hacia un diálogo, ahora sí, *con y desde su* pensamiento/conocimiento y prácticas culturales-ancestrales sostenidos, desarrollados y (re)producidos a lo largo de sus vidas y de sus luchas por y para la vida. Y, desde allí, vamos juntas, adentrándonos a los elementos, aspectos o hilos que emergen desde dichos procesos, y, dentro o desde los cuales estas mujeres sabias han ido y van tejiendo sus nociones de <cuerpo territorio vida>. Éste constituyó, desde siempre, el propósito central del presente proceso investigativo.

Así mismo, y a partir del mencionado giro de tuerca, empiezo a preguntarme, por un lado, ¿Cómo y desde dónde las abuelas/sabias de ayer y de hoy construyen su pensamiento/conocimiento?, ¿Cuáles son los ejes, núcleos o prácticas en torno a los que prioritariamente producen su saber y pensar, y, empujan sus luchas? Y, de forma más específica, ¿De qué manera esas prácticas/procesos/saberes desplegados y desarrollados por ellas, apuntan a la vida, a la existencia?; ¿Cuáles son los elementos o hilos que

²³ Para ahondar en los postulados-luchas del feminismo decolonial latinoamericano y su postulado relativo a la relación cuerpo-territorio, en el que resaltan que el cuerpo de las mujeres es un territorio que, al tiempo que está atravesado por el dominio colonial, también es un territorio o lugar de lucha y resistencia, consúltese, entre otras: Yuderkis Espinosa (2014), Ochi Curiel (2008), Breny Mendoza (2014), Dorotea Gómez Grijalva (2012), Betty Ruth Lozano (2016a, 2016b), Rita Laura Segato (2014). En cuanto a los feminismos comunitarios, se puede revisar los trabajos de Lorena Cabnal (2010); y, de Julieta Paredes (2010). Su planteamiento central entrelaza cuerpo – tierra – territorio, resaltando que “ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista” (Cruz 2017,36).

²⁴ La categoría de *territorio* es manejado más bien desde líderesas, líderes, intelectuales, académicas y académicos afroecuatorianos.

emergen en y desde dichas prácticas/saberes, y, cómo, a partir de ellos, las abuelas han ido tejiendo desde el “largo ayer” –y lo siguen haciendo en “el ahora”– las nociones de cuerpo, territorio, vida?²⁵ Y, finalmente, ¿Qué orientaciones y claves me brindan, y, ofrecen al mundo las abuelas/sabias afroesmeraldeñas y afrochoteñas, y su pensamiento/saber, para (re)pensar o pensar *de un modo otro* cuerpo, territorio, y, la vida o existencia misma? Y, atado a ello, ¿De qué manera ellas y sus luchas, saberes y pensares me invitan y retan a seguir (re)pensando mi propia vida, mi propio proceso/proyecto político-vital, es decir, a desaprender y, desde allí, (re)aprender también de un modo *otro*?

Dichas interrogantes son las guías centrales del presente proceso dialógico, del cual, las principales artífices son abuelas/sabias de ayer y hoy, de las comunidades de La Concepción, La Loma, Meribe y Pauquí. Las dos primeras pertenecen al territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (sierra norte del Ecuador); mientras que las últimas, forman parte del territorio ancestral de Esmeraldas (región norte del pacífico ecuatoriano).²⁶ Son entonces ellas y sus reflexiones, las que, prioritariamente, llevarán la voz cantante o guiarán el debate a lo largo de estas páginas (al menos es lo que pretendo), en lugar de subsumirlas a la mía o a la de otros y otras autoras, como suele esperarse de, y, exigirse a todo trabajo “académico” (p. ej. en el caso de una tesis doctoral). Ello no significa, empero, que mis reflexiones y conversas también con otras voces estén ausentes, mas sí que intento no colocarme en el epicentro. Lo hago a sabiendas de que esto podría considerarse como “reñido” con la rigurosidad que se demanda de toda producción llamada “académica”, en la que se espera prime el análisis, interpretación y voz de la “investigadora” o “investigador”, apoyada en “literatura” o voces “especializadas”.

Pero ¿Por qué sancionar que tal rigurosidad no sería posible caminando por los senderos del diálogo con voces y pensamientos *otros*, y no solo con aquellas avaladas

²⁵ Según refiere el Maestro Juan García Salazar, el *ayer* es un concepto de profundo significado para los pueblos afrodescendientes y que hace referencia a un tiempo *largo*. El *ayer*, dice, “empezó con nuestra presencia aquí”, por tanto, remite a ese tiempo en que, pese al brutal contexto de la esclavización, sus antepasados y descendientes tuvieron la posibilidad de nombrarse y (re) construirse a sí mismos a partir de sus propias prácticas y saberes culturales, dentro de los territorios donde fueron asentados a la fuerza. El *ahora*, en cambio, “es muy corto, comenzó con las Constituciones”, entonces, “es el tiempo en que se nos manda a hacer, se nos manda hacer por la ley, por vías de la Constitución” señala el Maestro (2015c-E, entrevista realizada por Franklin Púa – UnRadio, programa Voces Milenarias, Colombia). En el presente trabajo sigo estos postulados del Maestro Juan.

²⁶ De acuerdo a la división político-administrativa del país, las comunidades de Meribe y Pauquí están ubicadas en el cantón Ríoverde, provincia de Esmeraldas; mientras que La Concepción y La Loma lo están en el cantón Mira, provincia del Carchi.

por el saber hegemónico como las únicas autorizadas? ¿Qué se esconde detrás de este sancionamiento de lo que es o deja de ser riguroso y adecuado “académicamente”, así como de cuáles son o no las voces “autorizadas” para llevar adelante una reflexión de este tipo? Y, más importante aún, ¿Por qué ceñirse – ceñirme acriticamente a tales supuestos, en lugar de, prestándome las palabras de Jacqui Alexander, “moverse fuera de la academia, [es decir] complicar nuestra estadía en [ella]” (2015, 6) y fisurar – “agrietar”, diría Walsh (2017)– los parámetros desde los cuáles se ha definido lo que es “académico”? Yo apuesto, como lo han hecho y adelantado ya varias otras personas y colectivos, por abrir el diálogo y desestabilizar/resquebrajar las fronteras y parámetros hegemónicos de lo establecido como el “deber ser” del “pensar académico”. Entonces, entablo conversación con las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales,²⁷ para reflexionar junto a ellas, y, *con/desde su pensamiento, voces y conocimientos* que han insurgido siempre ante el histórico/sistemático proceso de silenciamiento, negación y *borramiento*; y, que también lo han hecho ante la imposición del monólogo epistémico, sostenidos ambos procesos por la sociedad “blanco”-mestiza, conspicua defensora del pensar/saber modernoccidental patriarcal, eurocentrado, racista, colonial.

¿Desde dónde establezco este diálogo? ¿Cuál es mi lugar de enunciación? Como he adelantado en páginas previas, esta reflexión junto a las abuelas/sabias, así como no surge por casualidad, tampoco responde a una intencionalidad meramente académica; al contrario, va mucho más allá, y, se enmarca dentro de un largo camino de búsquedas, extravíos, (auto)cuestionamientos, encuentros y luchas iniciado, desde temprana edad, en contra de las múltiples opresiones y desigualdades sociales que responden al nudo indisoluble en el que se amarran los órdenes (hetero)patriarcales, racista, clasista, etc. de larga data sobre los que se levanta y se sostiene el depredador proyecto “civilizatorio” de la modernidad/colonialidad. Tales cuestionamientos y búsquedas me llevan a ser parte activa, a lo largo de mi vida y en distintos momentos, en agrupaciones de izquierda y en organizaciones feministas del país, así como a involucrarme con grupos/organizaciones de base de mujeres indígenas, campesinas, de sectores populares, y, más tarde, también de mujeres afrodescendientes. Todas ellas se constituyen en el seno desde donde mi apuesta/mi accionar/mi lugar político-vital se va haciendo y

²⁷ A lo largo del texto me referiré al Territorio Afroancestral de Esmeraldas, también y simplemente como Esmeraldas. Y en lo que respecta al Territorio Afroancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, lo denominaré también ya sea como Valle del Chota – Salinas – Mira; o, Valle del Chota.

andando. Un lugar político-vital que, así como se construye y camina también desde las opresiones vividas en carne propia en tanto mujer mestiza, se va haciendo y caminando, igualmente, desde una creciente e imperiosa necesidad de no solo “ver las opresiones [que me afectan y afectan a las/los demás], sino [mis] propias prácticas cómplices en ellas” (Garzón 2018, n/d).

Entonces y teniendo presente que *el lugar de enunciación*, lejos de referirse a esencialismos, dice relación al lugar político desde el que se habla, he de señalar que el mío se ha ido tejiendo en el marco de todos los procesos antes referidos, y, de todas las tensiones, dilemas, quiebres, (auto)interpelaciones y deconstrucciones que todo aquello me ha implicado y lo sigue haciendo. Provengo de una familia de clase media, soy heterosexuada, estudiada, nacida y crecida en el área urbana, y, aunque me suelen calificar/fijar/mirar como blanco-mestiza, yo me nombro como mujer mestiza radicalmente opuesta –y en continua confrontación– a la ideología y proyecto del mestizaje (o del *mestiblanqueamiento*, como prefiero llamarla), así como al conjunto de implicaciones (racistas, sexistas, clasistas, androcéntricas, etc.) que éste encierra.²⁸ ¿Qué significa nombrarme *mestiza*? ¿Desde qué noción(es)/idea(s)/proyecto(s) de mestizaje me nombro? ¿Es posible un *mestizaje otro* que rompa con, se desenganche de, e, insurja la ideología y proyecto hegemónicos de mestizaje? ¿Tiene sentido –o es más bien una soberana contradicción– autonombrarme *mestiza* cuando mis apuestas y caminos político-vitales son luchar contra las estructuras de poder, buscar –hoy con mayor conciencia– desengancharme de la lógica moderno/colonial desde la que he sido amamantada, al tiempo que (re)construir(me), aprendiendo de/desde lógicas *otras*? Son algunas de las preguntas que forman parte también de éste, mi lugar de enunciación.

Así mismo y atado a lo anterior, me nombro, me reconozco y hablo en y desde un hacer feminista que se ha ido moviendo y lo sigue haciendo. En otras palabras, hablo desde una práctica y un sentir/pensar feminista que desde hace tiempo atrás se va desmarcando del feminismo tradicional/hegemónico que me vio nacer (como expusiera en páginas anteriores), y, de igual modo, lo hago situándome y situando mi proyecto

²⁸ Con *mestiblanqueamiento* quiero denotar cómo la concepción del *mestizaje* en el Ecuador tiene sus raíces en la visión eurocéntrica del conquistador-invasor; una visión reproducida en la colonia, por sus herederas: las élites criollas, y, siglos después, por sus hijos: las élites “blanco-mestizas”. Estas últimas han pugnado por hacer del Ecuador un Estado-Nación al *estilo europeo* (Muratorio 1994; Quijano 2014a), para lo cual levantan la idea, ficción y proyecto del *mestizaje* –como prototipo de LA identidad nacional– desde una perspectiva que lejos de haber roto las cadenas y lógicas de estructuración social de la colonia, las sostuvo (y lo sigue haciendo) por ser muy funcionales a sus intereses socio-económicos, políticos, epistémicos y culturales (Hernández 2010, 2015). En el primer capítulo expongo, de manera más desarrollada, este punto.

feminista–político–vital en y desde la lucha indisoluble en contra de las múltiples opresiones. Esto me exige –de manera imperativa– seguir desmontando las herencias del “*nos-otros*”²⁹ que aún me habiten; es decir, seguir deshaciendo esa dupla del *nosotros* y *los otros* construida por la modernidad/colonialidad y en la que el *nosotros*, léase *ego*, siempre está definido desde y por el hombre blanco, rico, letrado, heterosexual, católico, etc. Solo desmontando ese “*nos-otros*” habrá cabida para “*la emergencia del Nosotros* como camino para todos [y todas], pues de lo que se trata es del respeto a la dignidad de cada pueblo[,] grupo social [y persona]” (Quintero 2019, 3. Resaltado original). Es desde aquí, desde todo este andar, que entablo el diálogo con las abuelas/sabias afroecuatorianas, su pensamiento/saber y sus luchas por, de y para la *vidaexistencia*.

Unas luchas desplegadas por ellas por más de cuatro centurias y por medio de las cuales han venido insurgido –no sin dificultades– del aniquilador proyecto civilizatorio de la modernidad, siendo su propio pensamiento/conocimiento –“tejido con la memoria de sus ancestras y sus ancestros” (Lozano 2016a, 4)– una de sus principales ‘armas’, a la vez que ‘herramienta’ central en la construcción de su propio y largo proyecto de vida como personas y como Pueblos; un proyecto histórico-político, cultural, espiritual, y, por supuesto, epistémico.³⁰ Es así que, en el ahora, las abuelas/sabias Afroecuatorianas continúan también luchando e insurgiendo de todo aquello; y, al hacerlo, siguen creando/construyendo posibilidades otras de existir, o, en palabras de Walsh, maneras otras “de ser, de estar, de hacer y pensar” (2009, 131). En este caminar, han sido/son claves las propuestas e iniciativas orientadas a la revitalización, “casa adentro”, de su pensamiento y conocimientos ancestrales, así como a la visibilización y posicionamiento de los mismos en la escena nacional.

Éstas han sido puestas en marcha, desde tiempo atrás, por activistas, intelectuales y organizaciones afroecuatorianas, no desde una lógica o perspectiva culturalista, mas sí como parte fundamental de una apuesta/propuesta político-liberadora

²⁹ Léase: “nosotros” y “los otros”, dupla construido por la modernidad/colonialidad y en la que el “nosotros”, es decir: *ego* siempre está definido desde y por el hombre blanco, rico, letrado, heterosexual, católico, etc.

³⁰ Recorro a este desglose conceptual de lo político, lo cultural, lo epistémico, etc., como un camino necesario para tratar de ubicar y dimensionar la gran complejidad e integralidad del proyecto (y luchas) de vida-existencia construido y construyéndose por los pueblos afroecuatorianos, desde el “largo ayer”.

construida por y desde sus Pueblos.³¹ Lugar relevante tienen, en dichos procesos, las propias mujeres afroecuatorianas y su pensar/saber; ellas vienen bregando “casa afuera”, codo a codo con sus pueblos, y también desde espacios propios, en contra de la violencia racial, cultural, epistémica, estructural, patriarcal. Del mismo modo, lo están haciendo “casa adentro”, entre otras cosas, para que sus voces (saberes, pensares, propuestas, sentires) tengan mayor eco, y, ellas mismas mayor reconocimiento no solo como “guardianas” de la memoria, sino, además, como sabedoras/generadoras de pensamiento,³² “porque las voces nuestras, como mujeres, nunca quedaron a flote”, argumenta la lideresa y poetiza afroecuatoriana Amada Cortés Caicedo (2016).³³

Con el diálogo aquí avanzado junto a las abuelas/sabias, y haciéndolo con y desde su pensamiento/conocimiento en el centro, pretendo justamente sumar mis esfuerzos porque la voz de sus creadoras quede *a flote*; y más todavía: porque en los espacios de “casa afuera” (academia incluida) quede *a la luz* la trascendencia política, epistémica, pedagógica de su pensar/saber y hacer, no como *objeto* de estudio o de reflexión, mas sí como *base y referente epistémico* desde donde y con el cual pensar, construir conocimiento y aprender. No puedo dejar de preguntarme, entonces, ¿Qué implicaciones político-epistémicas y vitales tendría, para y dentro del movimiento feminista ecuatoriano más tradicional, y, por supuesto, para quienes hemos venido transitando desde esta trinchera –no sin profundos (auto)cuestionamientos y deslindamientos de aquel, como es mi caso–, *pensar con/desde* el pensamiento/saber construido por las sabias afroecuatorianas, y, hacerlo *junto* a ellas?

Aunado a lo anterior están otros elementos adicionales (expuestos en páginas anteriores) que también dicen relación a la importancia del presente “ejercicio investigativo”, que prefiero llamarlo *proceso dialógico*, porque el sendero que sigue (o

³¹ Algunas de tales iniciativas/procesos son: las experiencias del Centro de estudios afroecuatoriano en Quito y Guayaquil (1985), el Proceso de Comunidades Negras, la propuesta de Etnoeducación (puesta en marcha desde hace veinte años, y, con proyección nacional), el Fondo Documental Afro-Andino (convenio entre el Proceso de Comunidades Negras y la UASB, iniciado en 2002). Todas ellas con proyección y acciones “casa adentro” y algunas, como la propuesta Etnoeducativa, también con una apuesta hacia la sociedad ecuatoriana en su conjunto, o, “casa afuera”. Menester es señalar que los conceptos “casa adentro”, “casa afuera” son propuestos por el Maestro Juan García Salazar.

³² En la zona de La Concepción (Valle Chota-Mira) la concepción de la propuesta de etnoeducación (y su implementación a nivel local), la escuela de tradición oral, la creación y funcionamiento de la Casa Oshun, entre otras, son iniciativas/proyectos políticos impulsados, fuertemente, por lideresas afrochoteñas de gran trayectoria como lo es, por ejemplo, Barbarita Lara Calderón, quien también ha representado a su Pueblo en calidad de Concejala del Municipio de Mira.

³³ Reflexiones realizadas durante los debates dentro de la Mesa “Cultura, identidad y cosmovisión afroecuatoriana”, llevada a cabo en el marco del V Congreso de Mujeres Afroecuatorianas. Quito, del 18 al 20 de noviembre de 2016. (Notas personales, durante mi participación en el mismo)

que pretendió seguir) es, justamente, el diálogo intersubjetivo. Tales elementos se sintetizan, fundamentalmente, en dos grandes apuestas interrelacionadas: por un lado, la de sumar mis esfuerzos a las luchas, procesos e iniciativas llevadas adelante por las abuelas/sabias y sus Pueblos, para la revitalización, visibilización y posicionamiento de su pensar/saber ancestral. Y, por otro, la de continuar luchando junto a quienes (colectivos, organizaciones, intelectuales, lideresas, líderes, académicas, académicos, etc.) han/hemos venido bregando por romper el monólogo epistémico en el que ha sido, ha estado y está enclaustrada la reflexión académica.

Se trata de un monólogo que ha sido y es igualmente confrontado, de diversas maneras, por las mujeres *blancas*, *blanco*-mestizas y mestizas, en tanto aquel se ha erigido sobre y desde el silenciamiento también de su pensar/saber. De hecho, no hay que olvidar que, desde la razón modernoccidental racista, clasista y (hetero)patriarcal, la mujer *blanca* fue construida, por el autoinventado hombre *blanco*, como la primera *otra*; es decir, como ese ser que, aunque siendo cercana a él, nunca será su igual. Ahora bien, y sin desconocer que el feminismo hegemónico haya levantado un profundo cuestionamiento tanto al cuerpo del saber, como a la visión del mundo modernoccidental y a la forma propia de cómo se concibe tal conocimiento (Smith Linda 2017,95),³⁴ este mismo feminismo no ha logrado desengancharse de aquel. No es fortuito, entonces, aunque si profundamente contradictorio, el que desde un pensar/saber y hacer que lucha por resquebrajar la lógica epistémica monologal, la reproduzca dentro de sus propias *filas*, como sucede dentro del feminismo hegemónico latinoamericano como exponen diversas pensadoras, activistas, intelectuales de los feminismos decolonial, antirracista, comunitario. Seguir luchando también por romper el cerco epistémico-político en el que se ha encerrado el feminismo hegemónico, constituye, igualmente, parte de la apuesta del *diálogo intersubjetivo* emprendido con/junto a las abuelas/sabias y su pensar/saber; una apuesta que apunta a que Nuestras diversas voces (en los términos planteados por Quintero 2019) como mujeres no sean silenciadas en ningún espacio, ni Nuestras particulares historias sigan siendo ignoradas.

³⁴ Desde el feminismo hegemónico también se desmonta los supuestos de neutralidad, objetividad, universalidad o conocimiento único-universal defendido por el pensamiento modernoccidental. No obstante, su cuestionamiento se enfoca o apunta, exclusivamente, hacia los parámetros o pilares del patriarcado (sin desmontar la construcción universal del *sujeto* mujer), excluyendo los parámetros del racismo, que constituye otro de los pilares centrales sobre los que se erigió de la matriz de poder moderno/colonial (Mignolo 2014).

De allí que, y, estrechamente relacionado a todo lo anterior, este proceso investigativo no es ni puede ser concebido como un ‘estudio sobre’ *cuerpo territorio vida*; perspectiva desde la que la experiencia de vida y el pensamiento/saber de las abuelas no pasarían de ser vistos como ‘el dato’ a analizarse; y ellas como las ‘informantes calificadas’ que proporcionan su testimonio. Al contrario, este es –busca ser– un diálogo con las abuelas en tanto sujetas pensadoras, generadoras/creadoras de conocimiento; y, su pensar/saber un referente epistémico con/desde dónde pensar, en este caso particular, *cuerpo territorio vida*.

Los aspectos aquí resaltados, destacan la importancia político-social, académica y epistémica de un trabajo de esta naturaleza, con el que busco sumar esfuerzos, ideas, y otras posibles contribuciones, a los procesos/iniciativas/reflexiones de las organizaciones de las mujeres y pueblos afroecuatorianos en general; de otras organizaciones/movimiento de mujeres del país y/o la región (lo que podría aportar a crear puentes de colaboración horizontal); y, del mismo programa doctoral de “Estudios culturales latinoamericanos”, todos quienes, desde sus específicas “trincheras” vienen/venimos trabajando, accionando, apostando por y para que “nazca algo nuevo en nosotros, en nuestro mundo”, prestándome las palabras de Audre Lorde (1984, 36), o, como anota Quintero (2019, 3), para posibilitar la “emergencia del *Nosotros*”.

El pensamiento de las abuelas/sabias como referente epistémico

El pensamiento/conocimiento producido y (re)creado por las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, en y desde la propia “experiencia encarnada, histórica, contextual, llevada en las voces vivas, en las memorias vividas” (Vázquez Rolando 2014, 17-18) como personas y como pueblos, constituye el referente epistémico y/o marco central del presente diálogo intersubjetivo y reflexiones mantenidos con/junto a ellas, como ya ha quedado anotado.

Sus planteamientos, así como las reflexiones y prácticas de las abuelas, me acercan al cómo y el desde dónde éstas sabedoras han ido tejiendo sus nociones de cuerpo territorio vida; por tanto aquí, ni ellas ni sus concepciones constituyen la experiencia o ‘caso’ a analizar, como ha sido común dentro de las investigaciones llamadas académicas. Al contrario, las abuelas y su pensar/saber y hacer son las que guían mis propias reflexiones, me interpelan, motivan en mí autocuestionamientos, así

como confrontaciones y puestas en duda de mis certezas, saberes y praxis; me mueven, me invitan a desaprender al tiempo que a (re)aprender. Y yo, acogiendo sus ofrendas e inspirada en sus enseñanzas y pensar/saber, me pregunto, entonces, ¿Cómo y de qué manera las abuelas/sabias construyen *cuerpoterritorio* y *vidaexistencia(s)* desde su sabiduría, desde su pensamiento/conocimiento?, o en otros términos ¿Cuáles son los hilos que emergen de su saber y prácticas ancestrales, con los cuales las abuelas/sabias de ayer y hoy han ido tejiendo *cuerpoterritorio* y *vidaexistencia(s)*?

En términos generales, entiendo *cuerpoterritorio* como existencia viva que junto y ligada a muchas otras, conforman el cosmos; o mejor dicho, ellas mismas son el cosmos. Cuerpoterritorio como una sola existencia, unida e inseparable puesto que el cuerpo está arraigado al territorio, es parte de éste; y, al tiempo que se construye en y desde él, aquel (es decir, el cuerpo) también constituye y crea al territorio. Y, este último él mismo, a su vez, es cuerpo, y, es parte/forma parte del cuerpo. Por otro lado, y en tanto existencia viva, *cuerpoterritorio* está en constante devenir, en continuo proceso de construcción en el estar siendo, existiendo; y es desde allí, y no desde una idea de completud, que propongo entenderlo. Como existencia del cosmos, de la Naturaleza (con mayúsculas), estaría ligada a él/ella y a la pluralidad de *vidaexistencias*, mediante una fuerza que está presente en, es provista por, y, fluye entre todas éstas; es decir, en y dentro del cosmos, de la Naturaleza.

La noción de *vidaexistencia*, entonces, la entiendo estrechamente vinculada a la anterior. Con ésta quiero hacer referencia a las existencias múltiples (plantas, piedras, personas, ríos, ancestros/ancestras, montañas, deidades, árboles, animales, tierras, mares y otras existencias “visibles” y no “visibles”) que son y conforman, todas y sin centralidad ninguna, la Naturaleza/el cosmos; o que constituyen lo que podría denominarse como *cosmocomunidad*. Esas existencias (todas ellas vivas), gracias al interflujo de aquella fuerza que las vincula entre sí, dan vida al cosmos y a la vez se nutren de él, estableciéndose una interdependencia/interexistencia no jerárquica entre sí; es decir entre las diversas existencias, y, entre éstas y el cosmos. Del fluir de esa fuerza que las conforma y que, al mismo tiempo, es proporcionada por cada una al resto, dependería la vida, el equilibrio/caos, y la proyección de las existencias, y, por tanto del cosmos o de la Naturaleza misma. Así, pues, *cuerpoterritorio* y *vidaexistencia(s)* hay que entenderlos desde su constante devenir y creación.

Una vez hecho este primer acercamiento a ambos conceptos, y, teniendo en mente las líneas generales que los definirían, así como las interrogantes planteadas al iniciar este acápite, no puedo dejar de preguntarme también, si esta forma o propuesta de conceptualizar (que parte básicamente de los aprendizajes hechos con las abuelas/sabias) tiene sentido; y, ligado a eso, preguntarme, así mismo, cuáles son los elementos claves ofrecidos por ellas y su sabiduría, para, en conversa posterior también con otras autoras y autores, yo sugerir tal conceptualización.³⁵

Apoyada en estas últimas interrogantes, así como de todas aquellas expuestas en páginas anteriores y que han constituido el trasfondo de las conversaciones y reflexiones con/junto a las abuelas/sabias, emprendí el camino en este proceso investigativo-dialógico.

Del cómo se dio este andar: herramientas metodológicas

La principal herramienta metodológica para emprender este camino, aunque parezca redundante decirlo, constituyó lo que podría llamarse un *diálogo intersubjetivo* en tanto se trata de un proceso que, lejos de reclamar ‘objetividad y neutralidad’ (propio de los ‘estudios sobre’, enfoque que riñe con esta propuesta), se sitúa, inicia y avanza desde la comprensión y convencimiento de que todo pensamiento/conocimiento es *situado* (Haraway 1995). En otras palabras, que todo pensar/saber parte y se produce desde *un punto de vista* determinado (Collins, 2000) puesto que su construcción se da siempre desde “algún lugar” particular, es decir, desde unos/unas sujetos concretos, con historia, de “carne y hueso”, y, en/desde un territorio específico. Así pues, y en tanto todo pensar/saber se da en y desde las propias experiencias de vida, en su producción, las subjetividades, las prácticas concretas, las perspectivas y posicionamientos políticos, los puntos de vista, las corporalidades de las sujetas y los sujetos que lo crean están en el centro, mejor dicho, son la base misma de tal producción; de allí que todo pensamiento/conocimiento sea, en términos de Haraway (1995), también “*encarnado*”.

³⁵ Hago notar que esta propuesta de conceptualización nace prioritariamente de, por y gracias al diálogo con las abuelas y su pensamiento/saber; también se alimenta de posteriores conversaciones con autoras y autores como Alexander (2005, 2015), Gordon (2000, 2011), Henry (2000), García (2010; 2012) Walsh (2014; s.f.), y otros; en el cuerpo del documento referiré a ellas y ellos, cuando sea del caso. Quiero dejar explicitado desde ya que entiendo el término *autora/autor* desde una mirada amplia y que trasciende la noción de autoría asignada solo a la producción escrita y, considerada muchas veces más individual. Las sabias afroecuatorianas son tan autoras/productoras de pensamiento/conocimiento como cualquier otra persona “reconocida” en el mundo de lo académico.

Es desde esta comprensión que busco entablar diálogo con las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas de ayer y hoy, y, su pensamiento/saber. Más aún, lo hago desde una profunda convicción de que el conocimiento (su producción, aprovechamiento, etc.) a más de ser *encarnado*, debe estar *comprometidamente posicionado* (Leyva 2008; Haraway 1995; Fals Borda 1988), es decir, debe caminar (pensar/sentir/hacer/luchar) con, entre y junto a los diferentes grupos sociales silenciados, subordinados, discriminados; aprender con, junto a, entre, y, desde las y los sujetos que conforman/conformamos tales grupos, para construir –de manera mancomunada– posibilidades y formas otras de pensar, de hacer, de sentir, de estar/existir con el mundo. Betty Ruth Lozano, *mujernegra*, colombiana, feminista decolonial, académica, lo plantea en los siguientes términos:

la posibilidad de un conocimiento liberador [...] solo puede darse desde el punto de vista del sujeto subordinado, en tanto posición *crítica* (Dussel 2001), es decir, en lucha contra las condiciones que lo excluyen y lo dominan y en relación con otros y otras excluidos y dominados. Es decir, un sujeto insubordinado en permanente insurgencia. (2016a, 17)³⁶

Es pues desde mi posición de subordinación por razones de género (en tanto mujer mestiza, mi experiencia vital está atravesada también por las violencias, opresiones y exclusiones provenientes de las estructuras patriarcales), así como desde mi insubordinación ante mis propias opresiones y las múltiples opresiones vividas por “otras y otros excluidos y dominados” (17) también por razones de clase, de raza, de orientación sexual, etc., es, digo, desde allí que emprendo este camino con las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas. Al mismo tiempo lo hago desde el reconocimiento crítico y lucha en contra de los privilegios que encierra el signo de la blanquitud impregnada en mi cuerpo,³⁷ así como en contra de ese “*nos-otros*” que me pueda seguir habitando y, en diálogo con Garzón (2018), igualmente en contra de mis (posibles, pero no deseadas) “complicidades” en el encubrimiento, sostenimiento y reproducción de los órdenes racistas, clasistas, patriarcales, adultocéntricos, y un largo etcétera. Es decir, emprendo/transito este camino desde el reconocimiento crítico de y

³⁶ Como la misma autora explica, “punto de vista”, lejos de referir a un relativismo, habla de “la posibilidad de la politización” de todas y cada una de las diferencias “que significan una posición subordinada socialmente y que se encuentran, se juntan, en la lucha como único camino para la construcción de otro mundo posible” (Lozano 2016a, 17).

³⁷ Sigo a Lozano (2016a, 203) en su planteamiento respecto de que “la ‘raza’ como blancura es signo en el *blanco* y como negrura estigma en el negro”.

confrontación a la posición jerárquica que de partida nos coloca, a las abuelas afroecuatorianas y a mí, la diferencia construida racial, social y geográficamente.

¿Cómo se negoció esta relación en este proceso? Volveré en breve sobre eso. Antes es necesario señalar que mi convicción respecto de que el conocimiento es siempre *situado*, *encarnado* y está *políticamente posicionado* (como hago mención párrafos arriba) nace, y se va acrecentando, a partir de un temprano recorrido personal de búsquedas, ‘militancias’ y luchas, desde mi particular experiencia de mujer mestiza ecuatoriana. Éstas si bien han incluido/incluyen un activismo y praxis en contra del patriarcado que caracteriza a esta sociedad, no han estado –ni lo pueden estar– desvinculadas de luchas y praxis en contra de las injusticias sociales en su conjunto, el orden establecido y sus estructuras de poder/opresión de larga data.

Por tanto, y como lo he manifestado aquí más de una vez, también desde este contexto de búsquedas, dilemas, luchas y militancias, emprendo el presente proceso, el mismo que apunta, siguiendo a Walsh (2007b), a “pensar con” –no a pensar “sobre”– las mujeres sabias afroecuatorianas, y, su pensamiento/saber. Tal posición y apuesta parte, por tanto, apegada a una condición indispensable, cual es el establecimiento de relaciones de respeto y de confianza entre quienes fuimos/somos co-partícipes de dicho diálogo, pero ante todo, el mutuo reconocernos como sujetas que nos hablamos y nos escuchamos (Carlos Lenkersdorf 2008), que nos enriquecemos recíprocamente y que compartimos nuestros saberes, inquietudes, sentires y experiencias. Una condición indispensable, decía, pues solo así es posible fracturar la tan clásica relación ‘sujeto – objeto’ establecida dentro de los “estudios sobre”, que coloca a la población o grupo participante, como ‘objeto’ o máximo como ‘informante calificado’ (no como la o el sujeto con quien reflexionar), y, al investigador o investigadora como el único ‘sujeto’ pensante. Parto y emprendo este proceso sabiéndome tan solo como una más entre las varias sujetas co-participantes, al tiempo que manteniéndome en constante alerta en pos de lograr establecer esa relación *sujeta – sujeta*. ¿Cuánto, en mi condición de *casafuereña* que además no vive en territorio, pude avanzar en tal dirección? Es una de las interrogantes que me acompañaran de manera permanente y que lo sigue haciendo aún en el presente.

Ahora bien, en esta búsqueda constante de un encuentro entre sujetas, la *escucha intersubjetiva* –atenta y respetuosa– se constituyó en pieza clave en este camino y

apuesta de *pensar con* las abuelas/sabias y su pensamiento/conocimiento. Es una escucha que también la llamo *escucha dialógica* en tanto acto y actitud abierta, de predisposición y de respeto a las reflexiones, pensamientos, narrativas del sujeto (mujer u hombre, grupo) con quien se está interlocutando. Un acto y actitud receptiva y dispuesta al mutuo conocimiento, a la reflexión conjunta que mueva las propias certezas y ‘verdades’; un acto/actitud, por parte de las/los sujetos interlocutantes, en el que el aprendizaje, y no la afirmación de ‘verdades’, sea la meta y razón de ser del diálogo. La escucha dialógica porque no escucho solo lo que quiero oír o lo que estoy buscando desde ‘mi verdad’; sino que “con el corazón abierto”, como dice el Maestro Juan (2015a-C), escucho más allá. Fue justamente la escucha dialógica la que me dejó ser interpelada sin oponer resistencias, pero no por ello sin profundas confusiones; la que hizo dejarme guiar por las abuelas/sabias por senderos otros, de tal forma de, como diría Walsh (2015b), empezar a desaprender, y desde allí, desde el camino del des-aprendizaje, volver a aprender de/junto a las abuelas afroesmeraldeñas y afrochoteñas, y, su pensamiento/saber. La escucha a las voces (léase: cuerpo-sujetos, pensamientos) que han sido silenciadas se convierte, así, en parte central del método del des-aprender, para re-aprender a pensar, sentir, actuar, experimentar de un modo otro; es decir, aprender a construir/crear formas otras de (co)existir con el mundo, con la Naturaleza; formas otras opuestas a, y, que fracturen la lógica modernoccidental de la destrucción en su más amplio sentido.

¿Cuál fue la estrategia metodológica?

Para llevar adelante el proceso de *pensar con*, me planteé, como estrategia central, emprender diálogos con las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, en dos ‘frentes’ que se conjugan entre sí. Por un lado, entablé conversación con abuelas que ya han pasado al “otro lado”; son abuelas-ya ancestras, o, abuelas “de ayer” que siguen vivas, que sus voces vivas reposan en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”.³⁸ Y, por el otro, hice lo propio pero con abuelas/sabias “de hoy”, con

³⁸ El Fondo se formó en 2002, mediante convenio entre el Proceso de Comunidades Negras y la Universidad Andina Simón Bolívar. Su nombre inicial fue *Fondo Documental Afro-Andino*, pero el 15 de diciembre de 2017 se lo renombró como *Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”*, en honor a quien fuera su creador principal. Este Fondo, único en el país y la región, custodia un vasto ‘archivo’ visual y oral, resultado del trabajo investigativo en comunidades de los territorios ancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe; proceso que fue iniciado, hace más de

quienes dialogué directamente *en territorio*, es decir, en sus respectivas comunidades. Como explico en breve, cada ‘frente’ persiguió un objetivo particular, que, en conjunto, llevarían “el barco a buen puerto”.

Diálogos con las abuelas/sabias cuyas voces vivas reposan en el Fondo

Inicié el “recorrido”, justamente, en el Fondo Documental Afro-Andino, haciendo unas primeras visitas para familiarizarme con “la colección” de audio de la llamada “tradición oral” de los Pueblos Afroecuatorianos: cómo está organizada, las temáticas registradas, qué voces están más presentes (tanto en términos de territorio, como de género), etc.³⁹ Luego de ello, realicé un acercamiento general a las voces de las abuelas-hoy ancestras, revisando, cuando había, los resúmenes que acompañan a cada registro;⁴⁰ y/o directamente mediante una primera escucha parcial de sus voces. Ello me posibilitó identificar a las abuelas/sabias con quienes, finalmente, mantuve conversaciones por un total de tres meses seguidos (octubre a diciembre de 2015), y que me supuso, a más de una *escucha dialógica*, también la transcripción total o parcial de sus voces.⁴¹

A sabiendas de que difícilmente iba a encontrar narrativas que hablasen directamente en torno al cuerpo (como ya me había advertido el Maestro Juan García), y apoyándome en cierto conocimiento previo (sobre todo del Valle del Chota, gracias a trabajos anteriores en dicho territorio), así como a otros estudios, me pregunté respecto de qué prácticas culturales en las que han participado directamente las mujeres afroesmeraldeñas y afrochoteñas, referirían de alguna manera al cuerpo y su relación

treinta años, por el Maestro Juan García y un grupo de mujeres y hombres de ambos territorios. Su objetivo central es “promover la documentación e investigación en relación con los pueblos afro, sus saberes y legados culturales, confrontar la invisibilización de los orígenes africanos en el Ecuador y en los países andinos, y aportar los lineamientos e insumos para procesos etnoeducativos”, por lo que su quehacer se ha concentrado en tres áreas de trabajo: publicaciones, investigación; y, el apoyo de procesos etnoeducativos que incluye acciones tanto “casa adentro” (talleres de capacitación docente y comunitaria, diálogos intergeneracionales, proyectos con la juventud) y eventos al público en general, como parte de su estrategia de incidencia en la arena nacional. (<http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/127>, Accedido 20 marzo 2015). De aquí en adelante me referiré al Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”, ya sea por su nombre completo, o, de manera indistinta, como: Fondo, Fondo Documental, o Fondo Documental Afro-Andino.

³⁹ Agradezco profundamente el apoyo que me brindara, en especial durante este momento, Rosario Parra (Charito), responsable técnica del Fondo. Estas primeras visitas las realicé en marzo y abril de 2015, y, luego en septiembre del mismo año.

⁴⁰ Aquí el documento impreso, titulado: “Catálogo Material Audio – Esmeraldas” (2011) fue clave.

⁴¹ Con *voces* me refiero, fundamentalmente, al pensamiento, conocimiento y experiencias que encierran las narrativas de las abuelas-ya ancestras.

con el territorio.⁴² Esto me llevó, entonces, a realizar mi *escucha dialógica*, o, a *conversar*, de manera prioritaria, con abuelas/sabias de ambos territorios, cuyas reflexiones giraban en torno a: “relatos sobre partos”, “relatos sobre la vida y la muerte”, “relatos sobre seres mitológicos”, y, “medicina tradicional” (que son los *descriptores* con los que se los registra en el Fondo); y, en el caso específico del Valle del Chota, también con las abuelas cuyos relatos giraban en torno a la vida en la hacienda.⁴³

El carácter dialógico de tales escuchas se dio, desde mi sentir y comprensión, gracias al entretejido –no lineal ni secuencial, sino desde un permanente fluir– de tres procesos centrales: el primero, las *escuchas atentas y reiteradas* de las voces/pensamientos/experiencias de cada una de las abuelas-ya ancestras con las que trabajé, volviendo a ellas una y otra vez, pero ya no solo desde mis iniciales preguntas, sino desde las interrogantes que ellas, desde sus narraciones, me iban provocando. En esta segunda fase o proceso, que podría llamarse, de la *interpelación o llamados de atención* a mis puntos de partida, a mis suposiciones iniciales, las abuelas-ancestras me “mueven el piso”, y, al hacerlo, me invitan a repensar los caminos a seguir (momento tres); es decir *reorientan mis búsquedas* tanto con ellas, como, luego, en los diálogos en territorio con las abuelas/sabias “de hoy”. De esta manera, el ejercicio dialógico entre ellas y mi persona se va forjando, siento yo, en este fluir de la *escucha atenta y reiterada*, la (*auto*)*interpelación* y la *reorientación*. Y se va generando también en la *conversa “de a tres”* cuando las voces de las sabias-ancestras se encuentran con (son escuchadas por) las abuelas “de hoy”, conjuntamente con mi persona, en territorio.⁴⁴

⁴² Nótese que para entonces aún seguí centrada en “mi mirada” que veía ‘cuerpo’ y ‘territorio’ desde una lógica categorial (remitirse a primera parte de esta introducción, para detalles).

⁴³ Es importante anotar, en este momento, que hice una escucha total de las voces de las abuelas/sabias del Valle del Chota, en virtud del reducido número de registros de “voces de mujeres” (11 registros identificados de un total de 152 grabaciones para el caso del Chota. De ellas, 110 corresponden a voces de hombres, y, 31 registros no están identificados, más de mi escucha, solo 8 de ellos corresponde a voces de mujeres o mixtas). Para el caso de Esmeraldas (en donde los registros superan significativamente a los del Chota) la decisión de con quién conversar a fondo estuvo marcada, fundamentalmente, por los mismos “testimonios” de las abuelas, en virtud del nivel de detalle que ofrecían respecto de las prácticas/saberes curativos, de partería, de acompañamiento al buen/bien morir (que es como finalmente denomino a una parte de ellos en este trabajo, guiada por las conversas con las abuelas/sabias en territorio). Vale la pena puntualizar que, si bien para el caso de Esmeraldas, hay muchos más registros de mujeres, también aquí existe una supremacía de voces masculinas. A modo de ejemplo: en la entrada “*memoria oral*”, solo 40 de los 228 testimonios son de mujeres. Algo similar sucede en la entrada “*relatos de vida*”: 46 testimonios de mujeres sobre un total de 223.

⁴⁴ Este intercambio “de a tres”, desgraciadamente, no lo pudimos hacer con más frecuencia por diversas razones (de tiempos, de cuestiones logísticas, etc.)

Todo este proceso, en especial el diálogo sostenido con las abuelas curanderas, parteras o comadronas, cantoras y/o rezanderas, y, en el caso del Chota, también con abuelas extrabajadoras de “la hacienda” o que refirieran a tal situación, fue lo que me ayudó a ir descentrando mi atención en los cuerpos y territorios (es decir en qué decían las abuelas sobre cada uno de ellos al hablar de los partos, etc.), para concentrarme en los *procesos* curativos, de partería, de acompañamiento al bien morir, etc. Ello, a su vez, me permitió un mayor acercamiento a sus lógicas y saberes, así como identificar los ejes centrales en torno a los cuales han ido construyendo su pensamiento. Estos ejes, y, los primeros aprendizajes que de ello hiciera gracias a las abuelas/sabias “de ayer”, son los que, luego, guiarían los diálogos con las abuelas en territorio, como lo expondré enseguida.

Antes quiero detenerme un momento más en el “recorrido” emprendido en el Fondo Documental Afro-Andino. Seguramente a ese proceso se lo podría identificar como un ‘trabajo de archivo’; esa no es mi opción pues las voces que allí reposan no son voces muertas, ni forman parte de un pasado caído en el olvido, tampoco constituyen una mera ‘fuente de información’ que provee ‘datos’. Nada más lejos que eso. Las voces que reposan en el Fondo Afro-Andino son voces vivas pues constituyen parte de la memoria ancestral de sus Pueblos, son voces que hablan de su propia historia, de sus propios saberes, prácticas y pensamiento; y, son voces que siguen vivas –con mayor o menor intensidad– entre las y los renacientes de ambos territorios afroancestrales, aunque lo estén, seguramente, con olvidos y ciertos abandonos. Son voces vivas que por medio de la palabra hablada siguen vinculando el “largo ayer” con “el ahora”, y; haciendo viajar, de generación en generación, el pensar/saber/hacer ancestral propio. Desde esta comprensión y posicionamiento es que –como *casa-afuereña* buscando pensar/reflexionar/(re)aprender con ellas– emprendí el diálogo o *escucha dialógica* con las abuelas “de ayer” y sus voces vivas que reposan en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”.

Diálogos en territorio con las abuelas/sabias “de hoy”

Solo después de mis conversas con las abuelas-hoy ancestras, inicié los diálogos y reflexiones con y junto a las abuelas “de hoy”, directamente en territorio. En este segundo momento o ‘frente’, el acercamiento a las sabias “de ayer” y su pensar/saber, así como la identificación, orientada por ellas, de los ejes en torno a los cuales

construían su pensamiento/conocimiento, fue una guía central para ir tejiendo junto con las abuelas “de hoy” el recorrido en territorio.

Este segundo momento o “frente” estuvo precedido por una “negociación” preliminar en ambos territorios; o, dicho de otro modo, supuso, primeramente, mantener encuentros previos con lideresas de organizaciones locales del cantón Rioverde (Esmeraldas) y de la parroquia de La Concepción (Valle del Chota – Salinas – Mira), con el objetivo, por un lado, de discutir en cada caso respecto de la pertinencia y validez de la propuesta en relación a los objetivos, agendas e iniciativas particulares de cada organización.⁴⁵ Y, por el otro de llegar a acuerdos de dónde/con qué comunidades emprender este proceso, cómo articular nuestras particulares búsquedas, definir acciones de co-labor, y, transitar juntas por este camino.

De esta manera, en La Parroquia de La Concepción, los iniciales encuentros fueron, primero, con Barbarita Lara, y, posteriormente, de manera conjunta, con Olga Maldonado, ambas lideresas afrochoteñas reconocidas a nivel local y nacional; expresidenta y presidenta (en su orden) de la CONAMUNE-Carchi, y, liderando, junto a otras personas, los procesos etnoeducativos, así como las iniciativas de la escuela de tradición oral, y, de la casa Oshun, entre otras. Fue de la mano de ellas, y, posteriormente con el apoyo de Ximena Padilla, oriunda de La Concepción y coordinadora para entonces, de los “Grupos de Adultos Mayores” de las comunidades de La Loma y Santa Ana, que se decidiera concentrar los diálogos en las comunidades de La Concepción (cabecera parroquial), así como en La Loma. En esta última, el proceso se realizó, por un lado, de manera conjunta con mujeres y hombres del *Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores de La Loma*, quienes luego de dos reuniones previas en las que conversamos sobre el “por qué y el para qué estaba yo por ahí”, manifestaron su interés para que trabajásemos juntos; y, por el otro, mediante encuentros más individuales con varias de las abuelas/sabias de dicho grupo. En La Concepción, en cambio, el proceso de diálogo se realizó solo con abuelas/sabias referidas directamente, entre otras personas, por Barbarita Lara y Olga Maldonado. Si bien en los encuentros más individuales no hubo un encuentro específico de discusión/“negociación” de las

⁴⁵ Para el efecto, en ambos casos primeramente puse a consideración de las lideresas de cada organización los elementos centrales de mi propuesta: temática, objetivos, motivaciones o los “por qué” de la investigación, etc., luego de lo cual se discutió respecto del interés que, como organización, tendrían en un trabajo de esta naturaleza, los aportes que éste podría hacer a los objetivos y agendas propias, así como a si se sumaría a las apuestas, proyectos y procesos que, cada organización, viene llevando adelante. La dinámica en cada organización fue distinta, no obstante el objetivo de este primer encuentro fue similar en ambos casos.

temáticas respecto de las cuales me interesaba conversar (como lo hiciéramos con las lideresas), cabe resaltar que si se fue dando un nivel de “negociación” en la marcha misma del proceso investigativo-dialógico, puesto que, a más de compartirles la razón (el qué y el porqué) de mi presencia en territorio, los *términos* en que se dieron los encuentros y la *conversa* permanecieron siempre abiertos a los ritmos, intereses y propuestas hechas también por las abuelas.⁴⁶

En cuanto al cantón Rioverde, la negociación y coordinación se hizo con la Red de Mujeres GRAMEEN por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (REDDESC), una de las principales organizaciones de mujeres a nivel local, que trabaja en más de treinta comunidades del cantón. Dicha Red, conformada en su mayoría por mujeres afrodescendientes, tiene entre sus principales *mandatos* el “trabajar, respetar y hacer respetar las características y experiencias propias de nuestra cultura” (REDDESC s.f.), aspecto que fuera resaltado por las lideresas a la hora de manifestar su aceptación, interés y apoyo para que llevemos adelante, de manera conjunta, este proceso, así como al adelantar, entre las partes, algunas ideas de las maneras en que los “resultados” de la presente investigación podrían ser aprovechados para alimentar sus propios proyectos, uno de los cuales lo llevan adelante, precisamente, con las parteras de las treinta comunidades con las que trabaja la organización.

Los primeros encuentros de discusión con esta Red se llevaron a cabo con las lideresas del Directorio (alrededor de quince mujeres) y la presencia del equipo técnico de apoyo; para entonces la presidencia de la REDDESC estaba a cargo de Alicia Enríquez, joven y reconocida lideresa a nivel cantonal. Una vez aceptada la propuesta, y, por invitación de la misma organización, participé en una de las giras de *visitas periódicas a comunidades*; en dicha gira, junto con las lideresas de la Red presentamos y discutimos la propuesta, entre otras, con las socias de la Red de la comunidad de Paufí (parroquia Maldonado), y, con mujeres y hombres de la comunidad de Meribe (parroquia Chumundé), que fueron los lugares en donde, finalmente, se desarrollaría este proceso dialógico.⁴⁷ En el primer caso, los encuentros formales fueron más bien a nivel individual o máximo en parejas; no obstante compartimos también varios momentos de diálogos “informales” de carácter más grupal (incluyendo los ecuentros

⁴⁶ Lo propio sucedió con las abuelas/sabias La Loma (en nuestros diálogos más individuales, así como con los encuentros y conversas con el Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores.

⁴⁷ La presentación general de la propuesta se hizo también en otras comunidades visitadas, en donde las lideresas de la Red habían llevado a cabo conversaciones previas respecto de la posibilidad de que yo trabaje en ellas.

con mujeres más jóvenes), así como varios espacios de esparcimiento durante mis estancias en territorio. En Meribe, en cambio, la dinámica se dio a la inversa; el trabajo en general fue más grupal, pues las *conversas* las llevamos adelante, principalmente, con la participación, al unísono, de las cuatro abuelas parteras de la comunidad; empero vale señalar que también mantuve diálogos más individuales con estas mismas abuelas, así como con sabias curanderas, hijas de parteras, arrulladoras, etc. Al igual que en el territorio afroancestral del Chota, en el caso de Esmeraldas la “negociación” con las abuelas/sabias se fue dando en el proceso y más o menos bajo los mismos términos. Adicionalmente, se mantuvo encuentros periódicos con la REDDESC, unas veces con su directiva ampliada, otras con una más acotada; en ellos no solo conversábamos respecto de la marcha del proceso investigativo dialógico, también aprovechábamos para realizar talleres y reflexión conjunta respecto de la marcha de la organización, de algún proyecto en particular que estuviesen llevando adelante, etc.

Los diálogos en territorio no están desvinculados de la escucha dialógica que hiciera en el Fondo junto a las abuelas-hoy ancestras; más bien, fueron una continuación de ésta. Buscando profundizar en los tres ejes previamente identificados en el fondo (saberes curativos, de partería, y, de acompañamiento al bien/buen morir), y, ratificados luego por las lideresas de las dos organizaciones referidas, en las cuatro comunidades mantuve conversación con abuelas, ya sean, curanderas, parteras, y/o cantoras. En el Valle del Chota, los diálogos se ampliaron, al igual que con las abuelas “de ayer”, hacia el eje relacionado con la vida en la hacienda, conversando también con abuelas (y abuelos) cuyas madres, padres y/o abuelos/abuelas fueran, en su día, peones y peonas.

Durante estos diálogos, junto con las abuelas “de hoy”, fuimos profundizando, según sea el caso, en los tres o cuatro ejes antes mencionados, reflexionando respecto de las continuidades, olvidos, rupturas y/o cambios de sus saberes/prácticas en relación con los saberes y procesos curativos, de partería, y, de acompañamiento al bien/buen morir llevados adelante por las abuelas-ya ancestras. Y, con las abuelas de La Concepción y de La Loma, reflexionando, además, respecto de cómo fue la vida en la hacienda, a partir de sus propias vivencias personales, y, de los recuerdos que guardaban de sus mayores. Adicionalmente, en este segundo momento del proceso, se “puso en diálogo” en el territorio, a las abuelas-ancestras (y sus voces que reposan en el Fondo Afro-Andino) con las abuelas viviendo en Meribe, Paufí (Esmeraldas), La Loma y La Concepción (Valle del Chota), al mismo tiempo que entablé diálogo con ambas. Este

“ejercicio” metodológico fue nodal en el camino de ir adentrándonos (las abuelas/sabias y yo) en los ejes o campos a partir de los cuales estas mujeres sabias han construido, desde el largo ayer, su pensamiento/saber; y, por el otro, para identificar los hilos que emergen de dichos saberes y de las prácticas ancestrales (llevadas adelante principalmente por las abuelas/sabias), y, con los cuales ellas han tejido sus nociones de cuerpo territorio vida.

Así mismo, y teniendo presente que el pensamiento/conocimiento se construye “en lugar”, los diálogos con y entre las abuelas-hoy ancestras y las abuelas en territorio posibilitaron también reflexionar, junto con estas últimas, en relación a las continuidades o no entre el pensamiento/saber producido, recreado, (re)sembrado, desde antaño, por las mujeres sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas. Es menester decir que el proceso dialógico, aquí propuesto y desarrollado, en modo alguno apuntó a un ejercicio comparativo; sino a establecer –a la vez que motivar– un diálogo con y entre abuelas/sabias de espacios-tiempos que, aunque diferentes, estarían vinculados. Un diálogo que permita, entre otros aspectos, reflexionar junto a ellas en relación a los posibles encuentros, distancias, continuidades de su pensamiento/saber y prácticas a partir de las cuales han ido tejiendo sus nociones de cuerpo territorio vida, así como a las rupturas y olvidos, tanto en términos temporales, como entre geografías.

‘Herramientas’ de diálogo

“La escucha como cultivo y la palabra como producción, son necesarias y actúan simultáneamente en la generación de conocimiento que se desprende de la experiencia colectiva”, anotan Villa y Villa refiriéndose a las comunidades negras del Caribe Seco colombiano (2013, 381). Son palabras que me recordaron de la importancia pedagógica y político-epistémica de *lo colectivo* también en las luchas, iniciativas y *vidaexistencia* de las abuelas/sabias afroecuatorianas y sus pueblos; y por tanto, de la centralidad que lo colectivo demandaba en y de este proceso dialógico.

En todo este andar, entonces, se apostó por espacios/procedimientos que priorizaran el diálogo colectivo (aunque no siempre fuera posible). Así, y como ya especifiqué en párrafos anteriores, varias de las conversas y reflexiones con/junto a las abuelas/sabias en territorio se llevaron a cabo, según el caso, en grupos pequeños (como ocurriera en las comunidades de Meribe y Paufí), o, más extendidos (como fue en La

Loma). En todas estas localidades mantuve también conversaciones personales con algunas abuelas que formaron parte de los diálogos grupales. En la comunidad de La Concepción, desafortunadamente, no fue posible seguir una dinámica grupal, por lo que los diálogos allí, en su gran mayoría, fueron personales. En todos estos casos, las conversas fueron tanto ‘formales’ (es decir, con base a pautados generales), e, ‘informales’, los mismos que fueron posible en el marco de nuestra convivencia diaria durante mis visitas periódicas a los dos territorios afroancestrales, a lo largo de más de un año y medio entre ambos.⁴⁸ Por lo general, tuvieron lugar mientras visitábamos las huertas de plantas curativas que algunas abuelas mantenían en sus casas (Paufí, Rocafuerte), o, en espacios más colectivos propuestos por las mismas abuelas/sabias, como, por ejemplo, visitas a las fincas de algunas de ellas (Meribe); también mientras compartíamos actividades cotidianas de distinta índole (cocinar, recolecta de almejas, por mencionar algunas). Fueron espacios sumamente importantes que nos permitió (a las abuelas y a mí) encuentros más cercanos, conocernos mutuamente, establecer relaciones de mayor confianza, compartir parte de nuestras experiencias de vida, etc., que fueron, además, generando compartidos sentimientos de afecto.

Para el desarrollo de los diálogos personales, o, en pequeños grupos, si bien en algunas ocasiones recurrí a entrevistas no estructuradas, por lo general aquellos se generaron a partir de un pautado temático abierto (para iniciar la conversa) que posibilitaran que el peso y el ritmo de las narrativas las llevaran las abuelas/sabias. También en ciertos espacios de diálogo en pequeños grupos (particularmente en Meribe), compartí fragmentos cortos de testimonios de alguna abuela cuya voz reposa en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”. Aunque se previó compartir la voz en audio, no siempre fue posible debido a continuos cortes de luz; entonces se llevó los fragmentos en formato impreso, motivando así una *conversa a tres voces*: abuelas/sabias de hoy, abuelas-ya ancestras y mi persona.

En la comunidad de La Loma, único lugar donde se trabajó prioritariamente de manera colectiva, se realizaron dos sesiones de “diálogos visuales” (León 2003) o diálogos fotográficos, en las que se proyectó imágenes de diferentes comunidades y

⁴⁸ En Meribe y Paufí (Esmeraldas) mis estadías eran, por lo general, de tres semanas seguidas (con viajes casi mensuales o cada mes y medio), viviendo siempre en casa de la abuela Liz Marina Quintero (Meribe), y, de doña Luisa Cabeza (nuera de la abuela Dominga Hurtado, en Paufí). A La Loma y La Concepción viajaba semanalmente por 5 o 6 días seguidos, siendo la casa de la señora Cecilia Tadeo también mi casa (La Concepción); y su familia hoy también mi “familia del Valle” que encontré en este andar.

casas de hacienda del Valle del Chota – Salinas – Mira (provenientes del archivo visual del Fondo, así como de mi archivo personal). Éstos, junto con los talleres/encuentros para ‘rememorar el pasado’, utilizando para su desarrollo diversas técnicas de motivación (relatos cortos compartidos por algunas personas del grupo, ejercicios de memoria, etc.), y, los talleres recreativos y de trabajo psicomotriz (propios de la dinámica del Grupo), fueron importantes espacios de reflexión colectiva en torno a la época de la antigua hacienda desde sus propias experiencias de vida y recuerdos de los relatos de sus mayores. A más de estos encuentros colectivos, tuve diálogos personales (formales y no formales) con algunas de las abuelas/sabias vinculadas al Grupo de adultos y adultas mayores.

Cabe recalcar que en todas las comunidades mantuve varias conversaciones con casi cada una de las abuelas, repartidas durante mis estadías en diferentes períodos: entre febrero y septiembre (en Esmeraldas), y, entre junio y diciembre (en el territorio ancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe). Lo propio sucedió con las abuelas y sus voces que reposan en el Fondo, a quienes volví a “escuchar” por varias ocasiones (repassando las transcripciones), mientras mantenía los diálogos en territorio.

Adicionalmente, en el Territorio ancestral de Esmeraldas, dialogué también con algunas sabedoras del poblado de Rocafuerte (principalmente curanderas, parteras y cantoras), participé junto a un grupo de mujeres de la REDDESC, y otras personas, en las festividades en honor a la Virgen del Carmen (16 de Julio), al tiempo que, en coordinación con Alicia Enríquez, Aída Meza, Danne Colobón (respectivamente: presidenta de la Red; asistente de coordinación de proyectos de la organización; y, miembro de la directiva de la organización), llevamos adelante con el equipo directivo ampliado, dos talleres de reflexión, uno en torno a interculturalidad; y, el otro respecto de fortalecimiento organizativo, analizando fundamentalmente, la dinámica de la propia REDDESC. Del mismo modo, mantuvimos reuniones informales con algunas lideresas de la directiva, para conversar sobre los avances de los diálogos en comunidad, e ir trazando ciertas líneas de colaboración a futuro. También en el Valle del Chota mantuve varios encuentros informales con Barbarita Lara y Olguita Maldonado, en esta misma dirección; con quienes, además, colaboré (por pedido suyo) revisando el documento “Propuesta de reforzamiento académico-pedagógico, y, certificación para etnoeducadores/as”, y, aportando con algunas ideas y comentarios.

Registro y clasificación

Varias de las conversaciones realizadas en territorio fueron registradas en audio, previa aceptación de las abuelas y del Grupo de La Loma. En aquellos casos que prefirieron no ser grabadas, el registro lo realicé por medio de notas escritas. Todas ellas fueron transcritas textualmente y entregadas, por lo general, en formato impreso a las respectivas abuelas, así como al Grupo de Adultos [y Adultas] mayores de La Loma. Lo propio se hizo con los registros fotográficos hechos por mi persona.⁴⁹ Como anoté párrafos más arriba, también procedí a transcribir –parcial o totalmente– las voces de las abuelas “de ayer” con quienes dialogué en el Fondo Documental Afro-Andino.⁵⁰

Por otro lado, procedí a clasificar todas y cada una de las conversaciones mantenidas en territorio y en el Fondo; ejercicio que lo realicé mediante un sistema de fichas temáticas y/o de procesos. Para la definición de las ‘entradas’, tuve como referente central los tres ejes o prácticas/saberes que orientaron mis conversaciones con las abuelas “de ayer” y “de hoy” (saberes curativos, de partería, y, de acompañamiento al bien/buen morir), así como las temáticas más específicas dentro de cada uno de ellos. Presté especial cuidado, durante el ejercicio de clasificación, de no romper la visión de los procesos expuestos o manifestados dentro de las secuencias narrativas de las abuelas, centrando mi atención en el “relato” contextualizado.

Lo propio hice con los textos de otros y otras autoras con quienes inicié una plática, casi al finalizar los diálogos con las abuelas, y, a quienes llegué motivada, principalmente, por el pensamiento/conocimiento de las abuelas/sabias, buscando hilos de posibles continuidades (o no) de un pensar/saber cosmogónico entre las hijas y los hijos de la Diáspora Africana, en otras geografías de Nuestra *América*. En este caminar me encuentro, principalmente, con Jacquie Alexander, Lewis Gordon, Paget Henry (pensadora y pensadores afrocaribeños), Betty Ruth Lozano Lerma (*mujernegra* colombiana, como se autodefine; pensadora y feminista decolonial), Manuel Zapata Olivella (antropólogo, médico y escritor afrocolombiano, reconocido como el mayor representante de la literatura afrocolombiana). El presente proceso dialógico busca entretejer, entonces, varias voces: la de las abuelas/sabias afrochoteñas y

⁴⁹ En un par de ocasiones, entregué una copia en audio de las entrevistas grabadas.

⁵⁰ En total transcribí 32 entrevistas (8 del Valle del Chota, y, 24 de Esmeraldas). Éstas serán entregadas oportunamente al mismo Fondo, para acompañar los archivos de audio.

afroesmeraldeñas, y, su pensamiento/saber (que constituyen las centrales), las voces de otras autoras y autores,⁵¹ y, la mía propia.

Como se puede apreciar, el camino metodológico por el que opté y recorrí va en contrasentido de lo que se suele hacer desde la mayoría de investigaciones académicas, orientadas por lo general a realizar “estudios sobre”, y, en donde la revisión bibliográfica ‘especializada’ constituye paso inicial y herramienta indispensable para la delimitación del ‘objeto de estudio’ y la definición del marco teórico o herramientas conceptuales con las cuales acercarse a, y, leer la realidad.

Del porqué en comunidades y con abuelas/sabias de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe

Centré mis diálogos a nivel de las cuatro comunidades antes referidas (Paufí, Meribe, La Concepción y La Loma), principalmente, por la importancia –hoy más que nunca– de los procesos locales que han sido y siguen siendo espacios de luchas e insurgencias históricas ante el avasallador y aniquilador modelo civilizatorio de la modernidad en sus diferentes fases, incluido el momento actual de la globalización que encierra, entre una de sus principales estrategias y efectos, la deslocalización de los procesos económicos, políticos, sociales, culturales, etc.; así como una nueva –e igual de violenta– fase de desterritorialización de sus poblaciones. Así viene aconteciendo desde hace varias décadas atrás en el territorio ancestral de Esmeraldas (por presión de capitales extranjeros, empresas transnacionales y la complicidad del Estado),⁵² y, en el Valle del Chota (debido a la presión sobre la tierra ejercida, entre otros, por empresarios locales y/o nacionales; por falta de oportunidades laborales, por la intensificación del empobrecimiento pues “la tierra ya no produce bonito”, etc.).

A contrapelo de tales procesos e insurgiendo siempre, la comunidad sigue siendo –como lo ha sido desde antaño– el lugar donde fundamentalmente se continúa tejiendo

⁵¹ Entiendo el término *autora/autor* desde una mirada amplia y que trascienda la noción de autoría asignada solo a la producción escrita y, considerada muchas veces más individual. Las mayores/sabias afroecuatorianas son tan autoras/productoras de pensamiento propio como cualquier otra persona “reconocida” en el mundo de lo académico.

⁵² Debo añadir que la desterritorialización en la zona norte del territorio esmeraldeño se ve agudizada y acelerada con la exacerbación de la violencia armada, en el marco de los incumplimientos del Acuerdo de Paz en Colombia, que ha promovido, en la frontera sur de ese país y en tierras ecuatorianas, nuevas intervenciones de grupos disidentes, la intensificación de la represión organizada, la presencia de la narcoguerrilla. Los acontecimientos de abril 2018 en la zona norte de nuestro país son una “pequeña” y evidente muestra de lo dicho.

los saberes, donde el conocimiento es (re)sembrado y la memoria reactualizada. Tales tejidos, siembras, actualizaciones son nodales para sostener el proyecto de vida existencia construido/construyéndose desde “el largo ayer” por los pueblos afroecuatorianos; son centrales para seguir construyendo identidad y sentido de pertenencia también más allá de los límites del territorio ancestral, porque como argumenta el Maestro Juan García Salazar, refiriéndose a las personas que se han visto obligadas a migrar o que están en la “diáspora moderna”:

[...] la gente pierde el territorio, pero la gente no puede perder el referente de su memoria porque se perderían totalmente, entonces [...] los territorios siempre tienen unas remesas que hacerle a las personas que están en la diáspora, muchas veces estas remesas son físicas [...] pero también hay unas remesas simbólicas que [...] son las fiestas, son las conmemoraciones, son los personajes mitológicos que los ancianos sembraron en los territorios. Entonces estas remesas simbólicas siguen alimentando el espíritu de la gente que vive en la diáspora moderna, entonces esa es la fuerza de la memoria, la fuerza del ancestro [y de la ancestr] sigue en Guayaquil, en Esmeraldas en Quito, alimentando a estos cuerpos desarraigados, desterritorializados como decimos ahora. (2015c-E)⁵³

Por otro lado, la opción por trabajar con abuelas/sabias de comunidades pertenecientes al cantón Rioverde (territorio afroancestral de Esmeraldas) responde a varios factores. Uno de ellos es que la mayoría de trabajos realizados desde “casa afuera” y “casa adentro” han centrado su accionar en la zona norte del territorio (más específicamente en lo que hoy son los cantones San Lorenzo y Eloy Alfaro), la misma que constituye, sin duda, una región de gran trascendencia histórica para el Pueblo Afroesmeraldeño y para el país en su conjunto, como se verá en próximos capítulos.⁵⁴

Ahora bien, no hay que olvidar que las tierras que hoy conforman el cantón Rioverde también revisten significativa importancia histórica: él es uno de los seis cantones más antiguos de la provincia, su vida como centro poblado se remonta al siglo XVIII,⁵⁵ fue zona ocupada por los *Cayapas* (uno de los siete grupos originarios de lo

⁵³ Entrevista realizada por Franklin Púa sobre “El Movimiento Afroecuatoriano”. UnRadio, programa Voces Milenarias (Colombia). Quito, UASB. 25 de mayo de 2015. link: unradio.unal.edu.co. De aquí en adelante será referida como: 2015c-E, que es como he consignado también en bibliografía.

⁵⁴ La concentración a la que me refiero se hace evidente también en la colección de audio de tradición oral que reposa en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”.

⁵⁵ Ubicado frente a la ribera norte del río Esmeraldas, fue erigido como cantón, junto a Atacames, Esmeraldas, La Tola, San Francismo y Concepción (o Carondelet), en 1891 por García Moreno cuando éste crea la mencionada provincia. Como centro poblado, se remonta aún más atrás, ya que la fundación del pueblo de Ríoverde ocurre en la primera mitad del siglo XVIII. Fue Pedro Vicente Maldonado quien lo fundó, mientras se desempeñaba como gobernador de Atacames (1735 – 1739), y en calidad de tal, impulsara con “fervor” los trabajos de apertura del camino de Malbucho iniciado un siglo atrás (Garya Arellano s.f., 43)

que hoy es la provincia de Esmeraldas), y, entre otras razones, porque también en tierras rioverdenses la presencia, actoría y lucha de las población afrodescendiente ha sido central y estratégica tanto en la vida republicana (por ejemplo en la Revolución de Concha), como durante las luchas independentistas, y, no se diga desde el siglo XVI en tanto formaría parte de la zona de influencia del grupo de Alonso Illescas, o, en palabras de Juan García, de la “nación cultural de origen africano” por él liderada y que no se doblegó ante el poder colonial (García y Walsh 2017).

Y, acercándonos más “al ahora”, el cantón Rioverde también es lugar donde se ha instalado población expulsada de la zona norte de la provincia debido a las presiones/violencias antes anotadas. Volver la mirada a esta región de la provincia también es importante para, y, dentro de los procesos e iniciativas impulsadas por el Pueblo Afroesmeraldeño, pues como anotara el Maestro Juan García en una conversación personal, “los hermanos afro [de la zona sur] reclaman que allí también hay asentamientos ancestrales y sus propias luchas” (2015b-E).⁵⁶

En cuanto al porqué llevar adelante este diálogo con las abuelas/sabias del Territorio Ancestral Chota – Salinas –La Concepción – Guallupe, centrándome en las comunidades de La Concepción y La Loma, responde, ciertamente, también a razones de índole histórica, social, política y cultural. Ambas son parte de los poblados más antiguos de dicho Territorio; su nacimiento y dinámica posterior está directamente relacionado con la implantación del sistema esclavista en la zona, el mismo que inició hacia finales del siglo XVI. Su consolidación vino con la conformación del gran complejo cañero liderado por los Jesuitas (quienes, se constituyeron en los principales “importadores” de población esclavizada, así como en los principales esclavistas), y, estuvo vigente –de *jure* y de *facto*– por casi cuatro siglos, pues, luego de su abolición y la posterior instauración del sistema hacendatario, la violencia, crueldad, crimen e infamia siguió siendo “el pan de cada día” para las familias afrodescendientes de éstas y otras comunidades que formaron parte, inicialmente, de las haciendas cañeras jesuíticas y luego de las grandes propiedades en manos de terratenientes locales.

Pero es, también, en y desde estos y otros *caseríos*⁵⁷(en particular en/desde la Concepción), que nacen las primeras luchas de insurgencia y liberación, las mismas que van alimentando/sosteniendo el proceso-proyecto de vida como personas y como

⁵⁶ Diálogo personal mantenido con el Maestro Juan García Salazar sobre “Territorio y cuerpo” en la UASB, Quito, 03 de junio de 2015. De aquí en adelante referida como 2015b-E.

⁵⁷ Así denomina la población local a los poblados de aquel entonces.

Pueblo, y, que mujeres y hombres van tejiendo a contramano de la esclavización. En esas luchas e insurgenias durante el “largo ayer”, el papel y liderazgo de las mujeres afroconcepcioneñas ha sido central, como lo sigue siendo en la actualidad, como anotara párrafos más arriba. Y, si bien la zona de La Concepción ha concitado el interés de investigadoras e investigadores propios y ajenos, las voces, saberes, pensamiento de las abuelas/sabias y mujeres en general, aún ha sido poco escuchado y visibilizado. Ante tal realidad, lideresas y organizaciones de mujeres de La Concepción vienen trabajando de manera sostenida y mediante diversas iniciativas, para superar dicha situación; es en este marco que se opta por desarrollar el presente proceso dialógico en estas comunidades.

Estructura del texto

Antes de cerrar estas páginas introductorias, vale explicar que el cuerpo central del presente documento está organizado en cuatro capítulos, a los que acompañan esta introducción, el capítulo de conclusiones, así como la bibliografía y anexos.

En este trabajo introductorio, como se ha podido leer, expongo, de inicio, el alcance del presente proceso investigativo, o más bien, *proceso dialógico* (las razones de llamarlo así, las he explicado en su momento), para lo cual, presento el porqué de este trabajo, el posicionamiento del que parto, al tiempo que hago una reflexión sobre el proceso inicial y los ajustes que fueron necesarios ir haciendo en una primera fase. Posteriormente, explico las razones por las que a este proceso dialógico no acompaña un marco teórico a la usanza de las investigaciones tradicionales, al tiempo que explico cuál es el referente que guiará y acompañará mis reflexiones. Aquí es cuando introduzco, también, dos conceptos centrales propuestos por mí, a la luz de las enseñanzas de las abuelas/sabias con quienes dialogo, y, su pensamiento/saber. Para cerrar esta parte, presento la estrategia y herramientas metodológicas; así como una breve revisión de la importancia de que revisten las áreas en las que se realiza parte de los diálogos con las abuelas en territorio.

En el primer capítulo, titulado “Las y los Afros tenemos nuestra historia”, me centro en una contextualización socio-histórica de los Territorios Ancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, realizada, no desde una visión comparativa, mucho menos desde la lógica de la historia llamada oficial, sino

desde la propia historia de las y los afrodescendientes. Es desde allí que me coloco, y, desde dónde ensayo, primero, un acercamiento a algunos de los aspectos más relevantes de las dinámicas y procesos particulares de ambos Territorios, en tanto constituyen el marco y lugares generales en donde desarrollo el presente proceso dialógico. Y, luego, desde esa misma historia propia, y contraviniendo el discurso oficial que ha caracterizado a dichos territorios como *enclaves* aislados uno del otro, busco resaltar los vínculos que los unirían históricamente, más allá de ser dos de los principales centros de presencia de las/los descendientes de africanos traídos a la fuerza. El objetivo es aportar a la (re)construcción de narrativas plurivocales, es decir, desde y con voces *otras*, historias *otras*, historias *propias* de los Pueblos Afroecuatorianos.

Sigo mi recorrido de diálogo y aprendizajes con y junto a las abuelas/sabias en el segundo capítulo, el mismo que se centra en “El pensamiento/saber construido en/desde el estar haciendo-existiendo. Reflexiones con y desde las abuelas/sabias”, como versa en su título. Aquí, y de la mano de las abuelas de ambos Territorios Ancestrales, se hace un acercamiento general a los principales elementos que configurarían su pensamiento, al tiempo que se discute cómo éste estaría tensionando y desestabilizando la noción moderno - colonial de pensamiento/saber. De igual modo, se tensiona e interpela, desde y con las abuelas/sabias, la desautorización y deslegitimación que, de sus *voces* (léase: su pensamiento) y de ellas mismas, ha hecho la razón blanca patriarcal de Occidente. El capítulo cierra con una reflexión respecto de las claves que ofrecería el pensamiento/saber de las abuelas, para la decolonialidad.

El tercer capítulo, liderado por las voces/pensamiento de las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, recorre por algunos elementos relacionados con los procesos curativos, de partería y de acompañamiento al *bien/buen morir* que, si bien se presentan separados por razones metodológicas, éstos se encuentran estrechamente interrelacionados. Mediante este recorrido, las abuelas/sabias me (les, nos) acercan a los hilos que enlazan la(s) vidaexistencia(s) y enraízan el/al cuerpoterritorio, evidenciando la forma en que ellas han seguido tejiendo y (re)actualizando el sentido cosmogónico que sostiene –y es sostenido por– su pensamiento/saber, y, que tensiona, desestabiliza la noción/visión categorial y fracturadora del pensamiento modernoccidental. El capítulo

concluye con algunas reflexiones personales de mi parte, avanzadas gracias a los aprendizajes hechos junto a las abuelas, y, en diálogo con otras autoras y otros autores.⁵⁸

El cuarto y último capítulo, en el que centro mi diálogo con las abuelas/sabias del Territorio Ancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, busca responder, a partir de sus voces y reflexiones, qué significa que la tierra sea vida y libertad, según ellas mismas lo plantean; más aún, argumenta porqué la trascendencia de la tierra parecería descansar en esta comunión tripartita e indisoluble. Así pues, al inicio del capítulo, retomo *in extenso* las reflexiones que me compartieran las abuelas/sabias de las comunidades de La Loma y de La Concepción, respecto de la trascendencia de la tierra en sus vidas/libertad, y que se centran en dos grandes momentos. Por un lado, en la época de la reforma agraria, como hito que marcó la liberación de las cadenas de la esclavización que vivieran, sus mayores y ellas mismas desde niñas, en el marco del sistema hacendatario, heredero del sistema esclavista e instaurado en la zona desde la segunda mitad del siglo XIX. Y, por el otro, en el “tiempo de la hacienda” en donde, señalan, sus abuelas, abuelos, padres y madres seguían “siendo esclavas”. En un segundo momento reflexiono también respecto de las preguntas que motivan este capítulo, a la luz de las enseñanzas de estas mujeres sabias, y, de conversas con otras y otros autores, proponiendo así un diálogo multivocal.

Cierro el presente trabajo con un conjunto de reflexiones finales, que más allá de concluir respecto de los principales aspectos abordados en este proceso, espero y aspiro que sean una posibilidad de apertura para continuar en futuros diálogos.

⁵⁸ Apoyada en la feminista africana Oyèwùmí Oyèrónké (2017), planteo la idea de *sentido cosmogónico* para hacer énfasis en procesos holísticos e integrales de comprensión/concepción y ser en el mundo que rompen con el antropocentrismo y ojocentrismo propios del pensamiento modernoccidental. Mediante su concepto de “sentido del mundo”, esta autora llama críticamente la atención sobre la centralidad que en occidente ocupa la mirada, el ojo, la *visión* (en detrimento de los otros sentidos) en los procesos de la comprensión y concepción del mundo (39), procesos en y desde los cuales el “sujeto/razón”, lejos de vivir-ser-sentir el mundo, lo *ve – lo describe – lo clasifica – lo ordena* como si no fuese parte de él.

Capítulo primero

Las y los Afroecuatorianos tenemos nuestra Historia...

Olguita Maldonado, 2017⁵⁹

... es desde aquí, desde la propia historia de las y los afrodescendientes y en conversación con ellas/ellos, que me posiciono –reconociendo que también es mi historia como ecuatoriana– para ensayar, en este capítulo, un acercamiento a algunos de los aspectos más relevantes de las dinámicas y procesos particulares de los Territorios Ancestrales Afroecuatorianos de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción y Guallupe, que son los lugares en y desde donde sigo avanzado en estos diálogos de (re)aprendizaje.⁶⁰

Y es a la luz de esa misma historia propia,⁶¹ que se inscribe en, y, alimenta al proyecto histórico-político, cultural, epistémico de las y los afrodescendientes, que procuro destacar, también, los históricos vínculos que unirían a ambos territorios ancestrales, más allá de ser dos de los principales centros de presencia de las/los descendientes de africanos traídos a la fuerza. La singularidad de los procesos de vividos en cada territorio, al parecer, han servido de argumento para afianzar desde el poder (y su “vocera”: la historia oficial) la idea muy predominante de verlos y concebirlos como *enclaves* aislados entre sí, y, muchas veces, hasta rivales. Intentar “poner sobre la mesa” ciertos hilos tendientes a reconectar estas dos realidades, es igual una forma de aportar a la (re)construcción de narrativas plurivocales, es decir, desde y

⁵⁹ Actual Presidenta de la CONAMUNE – Carchi, la licenciada Olguita Maldonado es una reconocida lideresa afrodescendiente del Territorio Ancestral Chota – Salinas - La Concepción y Guallupe; además de Rectora del Colegio “19 de Noviembre” de la Parroquia La Concepción, Cantón Mira.

⁶⁰ Dos puntualizaciones son necesarias en este momento: por un lado, llamar la atención a las lectoras y lectores que en este capítulo no encontrarán una contextualización histórica a la usanza tradicional, es decir, anclada en una historiografía; me desmarco radicalmente de ella en tanto ha acallado, desde larga data, las voces e historias propias de los pueblos afroecuatorianos. Por el otro lado, quiero señalar que si bien mis conversaciones se centraron en las comunidades de Meribe, Paufí, La Concepción y La Loma, y sin negar que cada una de ellas mantiene sus dinámicas y procesos particulares, lo que aquí resulta relevante es pensar y acercarnos, de manera general, a cada territorio ancestral, más que a las particularidades de sus comunidades. A lo largo del documento, y cuando sea menester, haré las puntualizaciones del caso que ayuden a ubicarnos de manera más específica en cada *punto* o comunidad.

⁶¹ Es una historia que está siendo revitalizada “casa adentro” y posicionada “casa afuera” por lideresas, líderes, intelectuales, académicos/as y población afrodescendientes en general, como parte de las luchas político-epistémicas de estos Pueblos. A este proceso han aportado algunos otros autores y autoras no afrodescendientes, con quienes igual interlocuté.

con historias *otras*, voces *otras*... desde y con “todas las voces, todas”, como cantaría la “Negra” Mercedes Sosa en claro acto cuestionador.

1. Cuestionando y repensando la historia:

También en claro acto y ejercicio cuestionador Olguita Maldonado puntualiza que “los [y las] afrodescendientes tenemos nuestra historia”, la misma que está siendo revitalizada “casa adentro” y posicionada “casa afuera” desde el proceso etnoeducativo que como afrodescendientes llevan adelante en el Ecuador y otros países de la región (2017).⁶² En él, y a nivel país, vienen trabajando aproximadamente unos 20 años, aunque siendo rigurosas, anota Barbarita Lara Calderón, son “quinientos años de venir haciendo etnoeducación [puesto que] uno de sus fundamentos principales [...] es la tradición oral, la memoria oral” (2016-CP)⁶³ o, lo que I. Pabón llama “el legado ancestral” (2007). Un legado y memoria que, desde siempre, ha guiado y sustentado los caminos propios de las y los afrodescendientes, la construcción/fortalecimiento de sus identidades y sentidos de pertenencia, sus luchas de “re-existencia”⁶⁴ e insurgencia protagonizadas por sus antepasadas/os desde el momento mismo de su brutal secuestro en su África natal, así como de su propio proyecto de vida puesto en marcha desde su llegada a estas tierras. Se trata de un proyecto histórico-político, epistémico y cultural de largo aliento, que ha sido y es liberador, pero ante todo, dice Walsh (2007a), un proyecto de, por y para la vida; y, del cual la etnoeducación es parte constitutiva y central.⁶⁵

⁶² Diálogo telefónico, 25 de Enero 2017, La Concepción – Quito, mantenido conjuntamente con Barbarita Lara Calderón, en el marco del *Homenaje – Exposición “Juan García Salazar, Maestro y Obrero del Proceso”*, realizado en Quito, del 01 al 30 de abril 2017, organizado por el Área de Letras y Estudios Culturales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Cátedra de Estudios Afro-Andinos y la Biblioteca-UASB. Esta conversación está recogida en el documento “El Maestro Juan nos enamoró de la etnoeducación” (2017), y formó parte del evento antes referido.

⁶³ Conversación personal, 05 de junio de 2016, La Concepción. De aquí en adelante este diálogo será referido como Lara Calderón 2016-CP. La Licenciada Barbarita Lara Calderón, reconocida lideresa afrodescendiente con incidencia nacional e internacional, fue la primera responsable, a nivel país, de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), creada en 1999. Desde 2014 se desempeña como Concejala del Cantón Mira (Provincia del Carchi) desde donde sigue luchando por sus hermanos y hermanas afrodescendientes.

⁶⁴ Concepto acuñado por Adolfo Albán, 2007.

⁶⁵ La etnoeducación, según la define Juan García Salazar, es un “[...] proceso de enseñar y aprender casa adentro, para fortalecer lo *propio* del que nos hablan los ancestros”, ésta “[...] tiene que ser entendida como un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume” (s.f., 14, en I. Pabón 2007, 96). Pero más aún: a este momento “casa adentro” acompaña un segundo denominado “casa afuera”, agrega el Maestro, el mismo que se caracteriza por ser “un espacio compartido para enseñar a los otros (Estado, sociedad) sobre lo que somos” (García s.f., 14 en I. Pabón 2007, 96.), constituyéndose, por tanto, en un *proyecto político* y

Desde esta perspectiva, uno de los grandes retos de la propuesta etnoeducativa es lograr que la sociedad ecuatoriana en su conjunto (incluido el estado y las diversas instituciones) conozca, valore y respete “nuestra historia”, insiste Olguita Maldonado, pues “no [queremos] que se nos recuerde o que nos ‘estudien’ por esclavizados, por traídos en barcos, sino que también conozcan cosas bonitas que tenemos; compartir y, como decía, el *respeto* sobre todo” (2017).⁶⁶ En este sentido, la apuesta de mujeres y hombres afroecuatorianos, es repensar la historia desde una perspectiva que, sin olvidar, trascienda ese dolor vivido en y por la esclavización, y,

[...] se constituya en una herramienta de reivindicación. [...] Que esto sea como un regreso, como él [Maestro Juan García] dice en sus palabras: ‘un regreso a la casa de la memoria’. Nos sirva como un nutriente para fortalecernos y poder realizar los negocios ‘casa afuera’, es decir, el proceso –como dice Catherine Walsh– el proceso de interculturalidad. En ese sentido sí hemos trabajado mucho. Y como mujeres nos ha permitido también fortalecernos y reivindicarnos en este espacio. *Creo que esto es una deuda que todavía está pendiente dentro de la sociedad, el ser reconocidas, reconocidas en el sentido de que somos personas, y como mujeres que también hemos contribuido para la construcción de esta Patria.* (Lara Calderón, 2017)⁶⁷

Son planteamientos muy propositivos, al tiempo que ponen en cuestión, de una manera profunda y certera, los relatos de la historia oficial, autoerigida como la única “verdad”, narrada desde sus orígenes solo a partir de las voces hegemónicas y, dentro de éstas, sólo desde las masculinas.⁶⁸ Tales narrativas, por más de cuatro siglos, han sostenido, reforzado y (re)producido la “invención” que de las personas y pueblos africanos hiciera el pensamiento eurocéntrico (racista y patriarcal), al nombrarlos y calificarlos peyorativamente y *ex profeso* como *negros*.⁶⁹ Esta invención eurocéntrica,

epistémico, acota I. Pabón (2007). Para profundizar en esta propuesta y proceso revisar: García Salazar s.f.; Lara Calderón 2006; I. Pabón 2007.

⁶⁶ Diálogo telefónico, junto con Barbarita Lara Calderón. 25 de enero 2017, La Concepción – Quito. De aquí en adelante referido como Lara y/o Maldonado, 2017.

⁶⁷ Las cursivas dentro de las citas de Barbarita Lara Calderón y Olguita Maldonado, son mías; las uso para denotar los énfasis puestos por ellas durante nuestro diálogo.

⁶⁸ Con “voces hegemónicas” y “colonizadores” me refiero tanto a las autoridades coloniales, incluida la iglesia, y a los cronistas (época colonial); al estado, sus instituciones y la iglesia, su siempre cómplice; así como a los sectores representados por los colonizadores, y, en los respectivos momentos, por las élites criollas y “blanco”-mestizas.

⁶⁹ Europa inventó como “los otros” a pueblos y culturas que no conocía; y, desde una posición y pretensión de poder, se atribuyó el derecho de nombrarlos como *indios* (en el caso de los pueblos originarios de Abya-Yala) y como *negros* (a las personas y pueblos de origen africano y a sus descendientes), al tiempo de autonombrarse como *blancos*. Inventarlos y nombrarlos ha sido, por un lado, parte de las estrategias de despojamiento y deshumanización de dichos pueblos, para justificar así la clasificación social de las poblaciones del mundo (en donde los *blancos* ocupan la cúspide de la pirámide, y los *negros* la base última); y, por el otro, justificar sus proyectos de colonización – en realidad: invasión–, su crueldad y su dominación. Para profundizar en la invención de América y el despojo/borramiento de la riqueza y diversidad de los pueblos originarios de Abya-Yala, consúltese por

que incluye también el invento del *blanco*, construye (imagina, representa) al *negro* “como seres inferiores, que estaban más cerca del mundo animal que del hombre – entiéndase del hombre europeo” (León 2015, 9), como sinónimo de seres malignos, despojados de su condición de humanidad y reducidos incluso “a la categoría de cosa” (Miranda 2005, 21); y también a “objetos sexuales” de y para el placer de los colonizadores, para ser (ab)usados, invadidos y usurpados por ellos, en el caso más específico de las mujeres (Hernández 2010), convirtiendo así al cuerpo femenino *negro* en “símbolo de placer para el amo” y “significante de pecado para el ama” (Fernández-Racines 2001 en Hernández 2010).

Se trata, sin duda, de representaciones e invenciones funcionales a la colonización, a la trata de las personas africanas, y, a la instauración/sostenimiento del sistema esclavista (Depestre 1986, en Miranda 2005) presente por más de cuatro siglos en nuestra *América*, incluyendo lo que hoy es el Ecuador; y, funcionales también, digo yo, a las subsiguientes formas de explotación, exclusión, discriminación hacia las y los afrodescendientes, y, que se han extendido hasta nuestros días como un *continuum* del devastador proyecto civilizatorio moderno/colonial.

Volviendo a la historia *oficial*, añadiré que sus relatos, con sus variaciones y especificidades, siguen una lógica general común⁷⁰ que podría resumirse en: una revisión cronológica de la presencia de la población de origen africano en lo que hoy son tierras ecuatorianas, teniendo como un primer hito el año de 1553, momento de *la llegada de los primeros negros* a las *tierras y provincia de las Esmeraldas*, como anota Miguel Cabello y Balboa en sus crónicas (1579).⁷¹ Un énfasis en su establecimiento, en estas tierras, como *esclavos prófugos* liderados, primero por Antón, y, sucedido a su muerte, por *el negro ladino* Alonso de Illescas (a quién le fue impuesto el nombre de su esclavizador). Así mismo, resalta la *relación hostil* mantenida por dichos *negros* sobre

ejemplo: Vanessa Fonseca 2017. Y, para la problemática de la clasificación social, véase, entre otros: Aníbal Quijano 2007; y, Emmanuel Chukwudi Eze 2001.

⁷⁰ En los apartados que siguen, relativos a esta lógica general, las palabras o grupos de palabras escritas en *cursivas* las uso para hacer notar a las y los lectores las expresiones más comunes encontradas en la documentación *oficial* (crónicas, textos de estudio, etc.)

⁷¹ En resumen, Cabello de Balboa, anota que “diez y siete negros y seis negras esclavos” bajaron a tierra por orden de Alonso de Illescas, dueño del barco proveniente del puerto de Panamá con destino a Perú y que encalló frente a las costas de la *provincia de las Esmeraldas*, en un punto denominado Portete (Szászdi 1986; Savoia 1988; Rueda 2001b y 2015). Aquellos y aquellas “negras”, una vez en tierra “pusieron su cuidado en escapar si pudiesen”, metiéndose en “el monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre” (Cabello de Balboa, “Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el Cabo comunmente llamado Pasao hasta la Bahía de Buenaventura, que es en la Costa del Mar del Sur, del Reino del Perú”, en Rueda Rocío 2015, 21)

los aborígenes o indios bravos de la región, sometiéndolos de forma violenta y haciéndose a la fuerza del control de estas tierras.

Demarcada así las primeras referencias de la *llegada y presencia del negro en el Ecuador*, y particularmente en Esmeraldas,⁷² estos relatos *oficiales* se centran, posteriormente, en la *época de la esclavitud*. Aquí, la narrativa gira en torno al trabajo de *los esclavos* en tres contextos: el primero, dentro de las haciendas cañeras de los Valles del Chota, Salinas y Mira donde los *negros esclavos fueron introducidos* por primera vez a partir de 1573 para *reemplazar la mano de obra indígena*, como suele leerse en la documentación *oficial*. Un segundo contexto, los Reales de Minas establecidos, bien entrado el siglo XVIII, en la zona norte de la actual provincia de Esmeraldas y laborados por *piezas de esclavos* traídas desde Barbacoas, Popayán, Chocó y Cali (actual Colombia).⁷³ Y, finalmente, en diversas ocupaciones de servicio en ciudades como Quito, Cuenca, Guayaquil, entre otras.

En toda esta narrativa oficial, se naturaliza la situación de esclavización a la que fueron sometidos hombres y mujeres de origen africano y sus renacientes, como se lo hace también con la reducción y tratamiento de estas personas a calidad de “cosa”, “objeto”, “mercancía” a ser manejado a voluntad del “amo”, sin que medie, en momento alguno, ni siquiera un tibio atisbo de análisis crítico. Ninguna referencia tampoco se hace a cómo la presencia de las y los esclavizados en estas tierras responde a uno de los comercios más crueles de la historia, promovido por las ansias del proyecto “civilizatorio”-aniquilador de la modernidad y el desarrollo del capitalismo: el comercio triangular Europa – África – América, que constituye uno de los mayores crímenes en contra de la humanidad y que implicó el brutal secuestro y destierro forzado de millones de personas africanas, para ser llevadas como “mercancía” a las Américas y allí sometidas a la esclavitud. Esta trata trasatlántica tuvo tres características fundamentales:

⁷² Cabe resaltar en este punto que el padre Pedro Porras (1988, 20), apoyado en estudios realizados por Alcina Franch (1979), sostiene que existe “presencia negroide” en la Tolita desde el período formativo tardío (300 a.C.). Este es un aspecto poco analizado, que reclama urgente atención y que podría aportar significativos elementos respecto de, por un lado, la relación temprana entre población de origen africano y aquella de los pueblos indígenas de estas tierras, así como para una mejor comprensión de las relaciones que establecieron en el contexto de la colonización.

⁷³ Así se registra, por ejemplo, en un documento de 1793 y que dice: “vino a estos territorios [José Reyes procedente de Cali], con Don José de la Vega [...] con el objeto de buscar y entablar minas de oro, en el referido Río Santiago, por las noticias que habían adquirido de que la havia en abundancia. Que con este motivo traxo diez y nueve piezas de Esclavos y se fundó, en un puesto que le llaman Playa de Oro, del nominado Rio Santiago” (Información sobre el Camino de Malbucho – Octubre 1793, citado en Savoia 1988, 68).

su duración, su carácter racial y su organización jurídica (en Unesco 2004, 15);⁷⁴ así como dos momentos: aquella que estuvo regulada por la corona (1518 – 1820) y la ilegal que se extendió hasta 1873 (García y Walsh 2017); ¿Cuánto de esto ha sido relatado en y desde la historia oficial de nuestro país? La respuesta es simple: nada.

En sinergia con lo anterior, nunca se pone en cuestión tampoco el rol de las potencias colonizadoras-esclavistas, ni de mercaderes, comerciantes y esclavizadores, que constituyeron, a lo largo de los siglos de esclavitud, los gestores, actores y únicos beneficiarios directos de este brutal crimen, y, entre los que se encuentran la corona española, las “compañías negreras europeas”,⁷⁵ diversas órdenes religiosas (destacando la jesuita o de Loyola), las redes locales de mercaderes en cada una de las geografías, las élites criollas (y posteriormente las “blanco”-mestizas), entre las principales.

Y, finalmente, como era de suponer, aunada a la degradación que se hace de las personas de origen africano y sus descendientes (*los esclavos* les llaman), en tales relatos *oficiales* hay un mutismo total respecto de la dignidad de dichas personas traídas contra su voluntad; así como de sus luchas, insurgencias, inteligencia y capacidad estratégica para establecer sociedades libres (como sucedió en Esmeraldas y El Chota), o, para moverse, manejarse y/o burlar, desafiar –veces más, veces menos y en medio de muchas complicaciones– el poder del esclavizador, o, para crear redes comunicativas que les posibilite actuar de manera colectiva en un contexto (no sólo en términos físicos) que los aislaba y prohibía cualquier contacto más allá de su entorno inmediato (ejemplo: las haciendas cañeras), etc.

Tampoco nada se cuenta, en la historia oficial, del protagonismo, agencia y aportes de los afroecuatorianos, menos aún de las mujeres afrodescendientes, en el devenir de lo que hoy es la república del Ecuador. Su pensamiento, espiritualidad, arte y

⁷⁴ La *duración* de esta trata fue de “casi cinco siglos [y estuvo] legitimada por los pensadores racionalistas de la Ilustración”; estuvo *organizada jurídicamente* por medio de los “códigos negros”; y, su *carácter racial* responde al hecho de haber definido al “negro africano como modelo de esclavo” (Unesco 2004, 15). Considero fundamental hacer una puntualización respecto de este último aspecto: El *carácter racial* de la trata estuvo justificada/sustentada, diría yo, primero en la invención de las personas africanas como negros y, a partir de allí, en haberlos creado como “modelo de esclavo”. Adicionalmente, coincido de forma total con García Salazar (en diálogo con Walsh), sobre la importancia de analizar las licencias y “asientos de negros” concedidos por la corona, para conocer “la historia legal de la trata” (2017, 188), esa historia que legalizó una gran y primera desterritorialización (prestándome el término de Juan García) que la población africana llevada a América –y sus descendientes– se vio obligada a enfrentar. Rueda (1999) señala que todo ese sistema de regulación de la “trata negrera” fue una estrategia de la corona para garantizarse el control sobre este “lucrativo tráfico”. Dentro de esta dinámica es que se establecieron también los puertos, como puntos de desembarco y distribución de las y los esclavizados como el Puerto de Cartagena, que fue uno de los principales de la “América hispánica” entre el XVI y buena parte del XVII (Maya Restrepo 1996).

⁷⁵ Así las llama Coronel (1988)

conocimientos ni siquiera entran en mínima consideración; es más, como anotan Walsh y García (2015), en los documentos de abolición y manumisión de la esclavitud (1854) ni siquiera existe una clara mención, en términos de identidad y subjetividad, respecto de quién es la población esclavizada; simplemente se los nombra como “esclavos”.⁷⁶ Así pues, casi me atrevería a decir que una vez enunciada la manumisión –en la cual por supuesto tampoco se les reconoce ningún rol ni agencia– esta población desaparece completamente de los relatos de la historia oficial. Cuando se la hace reaparecer, mucho después y de forma “mágica”, se la refiere prácticamente solo en las crónicas (sí, ¡otra vez!) en las crónicas rojas de los medios de comunicación, en donde persiste una tendencia, muy generalizada, a representarlos como seres altamente violentos, en un *continuum* que va desde imágenes/narrativas casi canibalescas hasta aquellas que los relaciona directamente con el crimen, el robo, el vicio, la vagancia (en el caso de los hombres de la zona urbana), o, en su defecto, atados a una *tradicionalidad* vista como extraña y vetusta (para aquellos vinculados al área rural). Por su parte, las imágenes/narrativas más comunes respecto de las mujeres, las relacionan con la lujuria, la prostitución, el exotismo, reduciéndolas, de una u otra manera, a objeto sexual.⁷⁷ Y, cuando aparecen (de forma muy marginal, por cierto) en los textos escolares, libros de historia nacional, pinturas costumbristas, escritos de intelectuales ecuatorianos “blanco”-mestizos, etc., los “negros” son mostrados, fundamentalmente, como “una especie de aberración histórica” (Rahier 1998, 361), como el “último Otro” (Rahier 1990b), o, en palabras de Stutzman, como aquellos que siempre están desempeñando “los roles más limitados”, o, como la fuerza de trabajo utilizada allí “donde el aborigen no podía o no tenía permiso para trabajar” (1981, 63).⁷⁸ En fin, cuando se hace

⁷⁶ Puntualizo, de forma breve, que la manumisión de la esclavitud no significó ningún cambio real en la condición y situación de vida de las personas afrodescendientes obligadas a trabajar en calidad de esclavizados; en este sentido, la esclavización continuó en manos de los “patrones” (caso Chota y Esmeraldas) y luego de los “empleadores” (Esmeraldas) que se constituyeron en los nuevos esclavizadores.

⁷⁷ Para profundizar en el análisis crítico al respecto, consúltese el estudio realizado por Jean Rahier sobre las representaciones que circulan en la revista *Vistazo*, en donde las imágenes y narrativas son fundamentalmente negativas (ya sea en relación a hombres y mujeres), aunque varían si se refieren a los hombres vinculados al área urbana, o, al área rural (Rahier 1999a); se puede revisar también Rahier (1998 y 1999b); Hernández (2010 y 2015) y Chalá, 2009.

⁷⁸ Entre los intelectuales “blanco”-mestizos de inicios del siglo XX que han abonado a esta imagen del afroecuatoriano como el “último Otro”, según refiere Rahier (1999b), están: Alfredo Pérez Guerrero, Víctor Gabriel Garcés, Julio Moreno, Humberto García Ortiz, Leopoldo Benítez Vinuesa. En dichos textos, dice Rahier, por lo general hay escasísimas referencias respecto de los *negros*, y cuando las hay son muy breves y nunca ninguna que “sugiera que ellos sean ecuatorianos” o que “podrían volverse ciudadanos luego de un proceso de ‘enculturación’ o de ‘civilización’, cosa que si se hace con respecto a la población indígena (1999b, 79-80); en esta misma línea les ubica, también, a Erika Silva (1995) y a

reaparecer a la población de ascendencia africana dentro de la crónica roja de los medios de comunicación, de textos (históricos, escolares) y discursos oficiales, etc., se los muestra, como diría críticamente Du Bois (2001), como “un problema”, haciéndoles el juego, nuevamente, a los intereses de las élites “blanco”-mestizas y a su proyecto de nación.

Un proyecto pensado e imaginado desde un componente particular: el *mestizaje* –sinónimo de *blanqueamiento*– como prototipo de la “ecuatorianidad”, de “la” identidad y unidad nacional, y, dentro del cual todo lo que diga relación a origen africano no tiene cabida ninguna.⁷⁹ De allí que Handelsman anote que “la mezcla entre blancos e indios junto a la omnipresencia de los Andes parecen ser la esencia misma de la nación” (2001, 196); una nación simplemente construida desde la abyección a, y, el menosprecio hacia las personas y pueblos afroecuatorianos, y, que no dudó emprender en su sistemático silenciamiento, *borramiento* y negación.⁸⁰ “Para muestra, basta un botón”, dice la sabiduría popular, por ello, haciendo aquí un breve paréntesis, les invito –lectoras y lectores– a mirar el siguiente cuadro de Joaquín Pinto, reconocido pintor ecuatoriano del siglo XIX, y, sobre todo a leer la leyenda que lo acompaña, la misma que es un texto añadido por la fuente de donde tomo esta imagen.

Hernán Ibarra (1995), quienes en sus estudios y análisis, respectivamente, sobre *Los Mitos de la Ecuatorianidad*, y, la construcción de la identidad en Quito, han borrado a la población afrodescendiente en su conjunto. Yo añado que la situación es aún más grave en el caso de las mujeres afroecuatorianas, quienes han sido, realmente, las “olvidadas” dentro de las narrativas oficiales y de la sociedad hegemónica en su conjunto (más allá de los medios de comunicación), convirtiéndolas así en “las Otras de los últimos Otros” (Hernández, 2010).

⁷⁹ El mestizaje fue y es concebido, aún ahora, desde 4 aristas principales y estrechamente entrelazadas entre sí: (1) como miscegenación básicamente indoeuropea; (2) que coloca al indio –pero solo al de la Sierra, como el *otro inferior*, el de la *raza vencida*, por tanto, el freno para el desarrollo del país; (3) un mestizaje que, por tanto, apunta desesperadamente hacia el *blanqueamiento*, imaginándolo como la única vía hacia la ansiada “civilización y el progreso”; y, (4) que se construye desde la total abyección de cualquier “huella” africana. Como es de suponer, tal abyección redundo en una negación y ocultamiento de la población afroecuatoriana como parte de la nación y nacionalidad ecuatorianas, en su invisibilización en tanto sujetos histórico-políticos que lo son, y, que han construido este país; así como en una hipervisibilización que los denigra y descalifica (Hernández 2010 y 2015a).

⁸⁰ Handelsman (2001), Walsh (2007a), y, Walsh y León (2006) plantean que la centralidad que ha tenido lo andino en la definición del país, así como la relación directa y exclusiva que, históricamente, se ha hecho de esta región con la población mestiza e indígena de la serranía, ha redundado en la subrepresentación del litoral, del área insular y de la amazonía ecuatorianas dentro del entorno y la dinámica nacionales (Handelsman 2001), Y, en estrecha relación con lo anterior, ha incidido también en una profunda subrepresentación de la gran diversidad sociocultural/poblacional que no responden a las categorías de “mestizos” o de “indígenas de los andes” (Handelsman 2001). Esta histórica ecuación <andes – mestizos – indígenas de la serranía> ha subalternizado a las poblaciones afrodescendientes, y añado yo, también a las indígenas de la amazonía, en tanto han sido excluidas de, e “innombradas en las construcciones tanto de lo ‘Andino’ como de la nación”, [y] sus historias y conocimientos silenciados en relación con las culturas blanco-mestiza y criolla, y, con el proyecto de modernidad” (Walsh y León 2006, 212), así como en relación a las “culturas indígenas” (Walsh 2007a).

Imagen 1
Santa Mariana Catequista



En Santa Mariana catequista, de Joaquín Pinto, la concepción de la escena, con su aire de cotidianidad, y la presencia de los niños indígenas subrayan el tono costumbrista de la obra.

Leyenda:

“En Santa Mariana catequista, de Joaquín Pinto, la concepción de la escena, con su aire de cotidianidad, y la presencia de los niños indígenas subrayan el tono costumbrista de la obra”.

Fuente: Captura de Enciclopedia del Ecuador

Elaboración: Enciclopedia del Ecuador. 1999. Océano Grupo Editorial.

¿Quiénes están en la escena? ¿A quiénes se menciona en la leyenda de la cédula que acompaña a este cuadro? ¿Será casual el “olvido” que se hace de la niña afrodescendiente?

Y, de vuelta al punto de los silenciamientos, borramientos y negaciones, que no deja de estar vinculado con las interrogantes que motivan el cuadro y la leyenda antes referidos, también me (les) pregunto, en sintonía con Walsh y García (2015), si será casual que la existencia de población de origen y ascendencia africana en el Ecuador haya sido reconocida oficialmente solo casi dos siglos después de la ‘independencia’, si ¡dos siglos después!; y, que su reconocimiento oficial (la primera en la Constitución de 1998, y, luego en la de 2008) esté, como anota Walsh (2012), subsumido a la noción de derechos colectivos, pueblos y nacionalidades indígenas.

Estos olvidos de hecho no son casuales, son una muestra más de los silencios, negaciones, ocultamientos, y, siglos más tarde, de la hipervisibilización negativa, que se conjugan, a lo largo de los tiempos, en todo tipo de relatos *oficiales*, los mismos que son contados siempre a partir de unas únicas voces y que, de tanto ser narrados una y otra

vez en los más diversos ámbitos, se convierten en “la” verdad. “Éste es el peligro de una sola historia”, sentencia con toda claridad Chimamanda Adichi (2009, 1), porque:

... al igual que nuestros mundos económicos y políticos, las historias también se definen por el principio de nkali.⁸¹ Cómo se cuentan, quién las cuenta[,] cuándo se cuentan, cuántas historias son contadas en verdad depende del poder. [Y] El poder es la capacidad no solo de contar la historia del otro, sino de hacer que esa sea la historia definitiva [...]. La consecuencia de la historia única [por tanto] es esta: roba la dignidad de los pueblos, dificulta el reconocimiento de nuestra igualdad humana, enfatiza nuestras diferencias [como elementos abyectos] en lugar de nuestras similitudes [...]. [Y añade:] Las historias importan. Muchas historias importan [...]. Las historias pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden reparar esa dignidad rota. (3-5)

Su reflexión me retorna a los pensamientos de las lideresas afrodescendientes Barbarita Lara Calderón y Olguita Maldonado, que se encuentran sin duda con los de Adichi (2009) cuando, conjuntamente con otras lideresas, líderes, intelectuales y demás *hermanas/hermanos* afrodescendientes (como algunas personas suelen llamarse entre sí), levantan su voz propositiva y plantean que los pueblos afroecuatorianos no quieren ser recordados “por esclavizados”, por “traídos en barco”, o solo por “ese dolor vivido”. Al contrario, están pensando la historia como una “herramienta de reivindicación”, de fortalecimiento propio (como personas y colectivo), y, de reconocimiento de los aportes de las mujeres y hombres afroecuatorianos a “la construcción de esta Patria”. Y es precisamente dentro de esta lógica que se inscribe el ejercicio constante de contrarrestar los “olvidos oficiales” y de repensar la historia desde su propia perspectiva, reflexiona Juan García Salazar (García y Walsh 2017, 214), obrero y guía central de este proceso no solo en Ecuador.

Repensar la historia no significa, empero, olvidar la esclavización a la que fueron sometidos y sometidas (Antón Sánchez 2011; García y Walsh 2017), ni olvidar todo el horror y dolor que provocó el sistema esclavista tanto en África como entre las personas secuestradas y dispersadas en contra de su voluntad por el mundo y por *América*. Tampoco significa olvidar que en el Ecuador –país esclavista– la esclavización de mujeres y hombres originarios de África y sus descendientes fue igual de violenta que en otras regiones, pese a que desde las voces “oficiales” lo quieran mitigar (García 2015c-E).⁸²

⁸¹ Vocablo del idioma Igbo que significa “ser más grande que el otro” (Adichi 2009, 3)

⁸² Entrevista a Juan García Salazar, realizada por Franklin Púa para UnRadio, programa Voces Milenarias, Colombia. Quito, 2015. De aquí en adelante identificada como: García 2015c-E.

Al contrario, repensar la historia demanda tener presente esta realidad vivida; pero hacerlo “no desde el dolor” como anota Barbarita Lara en nuestro diálogo (2017), o no sólo desde allí, sino y sobre todo desde la fortaleza y dignidad de sus antepasadas y antepasados; desde esa dignidad que, aunque fracturada por la constante violencia y represión del sistema esclavista, no fue destruida, como lo demuestran sus permanentes y diversas luchas contra la esclavización y la deshumanización, sus rebeliones e insurgencias múltiples para procurarse la libertad, las estrategias varias para (re)construir comunidad burlando y desestabilizando –con triunfos y derrotas– el poder de los “amos” y “patrones”, etc. Y, como lo evidencian también su creatividad y capacidad para, en palabras del Abuelo Zenón: “[volver] a ser donde no habíamos sido”, gracias a las continuas “siembras culturales” que fueran haciendo a lo largo de los siglos, desde su llegada a este nuevo territorio que lo fueron construyendo y apropiando (García y Walsh 2017, 38).

Esa es la propuesta y el camino político, epistémico y de (auto)reparación que están haciendo “casa adentro” primero, con proyección luego hacia afuera, hacia la sociedad ecuatoriana en su conjunto, y, hacia el mundo en general. Empezar ese caminar solo es posible volviendo a, y, bebiendo de la memoria y saberes colectivos,⁸³ acotan; de allí que reconstruirlos y revitalizarlos sea nodal, reflexiona Zapata Olivella, ya que son la base y sustento de los procesos de toma de conciencia y de reconocimiento positivo de su “ser negro” (1990). Más aún, son el sostén y posibilidad de fortalecer y (re)afirmar la Ancestralidad, o

[...] lo que Juan García llama los *sentidos y sentimientos de pertenencia*. Sentidos que provienen de un pasado que comenzó en África y que continúa con la diáspora provocada por la violencia y la fuerza de la esclavitud y la fragmentación, dispersión, discontinuidad y desarticulación de múltiples identidades locales que esta diáspora conllevaba. [Si bien] la Ancestralidad responde a esta fragmentación, dispersión, discontinuidad y desarticulación; su intención no es rearticular estas identidades en nuevos contextos históricos, sociales, culturales y espaciales, sino ante todo reconstruir las historias y los lazos espirituales que han sido ocultados y silenciados [...]. (Walsh y León 2006, 215)⁸⁴

Teniendo presente estas consideraciones, ¿Cuáles son, entonces, las principales claves propuestas por las y los afrodescendientes, a partir de las cuales reconstruir

⁸³ Son memorias y saberes que a más de sus herencias africanas, también “apropia[n] otros [saberes] que fueron adquiridos en el largo camino de la diáspora, donde los encuentros con los otros no siempre fueron violentos” (García Salazar 2011, 3), aunque así se quiera hacer creer desde la historia oficial.

⁸⁴ Las cursivas dentro de la cita son originales. Texto original en inglés; la traducción es mía.

(cuestionando los “olvidos oficiales”) las dinámicas particulares de los territorios ancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe?

2. Los territorios ancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe: Historias de luchas

Las claves propuestas parecerían ser varias e involucrarían aspectos relativos a su pensamiento y conocimientos diversos; a su espiritualidad; a sus territorios ancestrales; a los espacios tangibles que también guardan memoria; a la identidad; a su ser personal y colectivo/comunitario; a sus luchas, protagonismos y propuestas en tanto sujetos sociales, históricos y políticos; entre otras. Todas ellas pensadas, además, como un sistema o una *cochita-amorosa* en el que cada elemento está engranado y cobra sentido solo en tanto forma parte de él, anota Barbarita Lara Calderón (2016-CP).

Lo expuesto por ella me remite de manera inmediata al proyecto histórico-político y cultural gestado y construido por las y los afrodescendientes a lo largo de estos siglos, y que ha constituido la guía de sus luchas por, para, de y desde la vida-existencia. Del mismo modo, me remite al protagonismo, legados y aportes múltiples de mujeres y hombres afroecuatorianos (y sus pueblos) en la conformación de este país. En estos dos últimos aspectos me apoyo, en diálogo principalmente con esas perspectivas otras y sus artífices, para acercarme a las dinámicas particulares de ambos territorios afroancestrales que aquí me convocan.

Antes de ello, solamente adelantar breves datos de ubicación de estos territorios. El primero está localizado en la costa norte del actual Ecuador, concretamente en la provincia de Esmeraldas, la misma que bañada por las aguas del océano pacífico en su lado occidental, limita al norte con Colombia, al sur con las provincias de Manabí y Santo Domingo de los Tsáchilas, y hacia el este con Imbabura y Carchi, de acuerdo a la actual división político-administrativa del país (ver mapa 1).

Mapa 1
Ubicación de la Provincia de Esmeraldas con relación al Territorio Nacional



Fuente: Instituto Geográfico Militar. “Compilado por el Instituto Geográfico Militar en base al mapa geográfico del Ecuador. Escala: 1:500 000 EDICIÓN 2012”.
Elaboración: Propia - (Artes: Germán Coronel)

Esta región de clima húmedo tropical, con una vegetación exuberante correspondiente a zonas o pisos ecológicos caracterizados como bosque húmedo tropical y bosque tropical templado, y, que se extiende por su lado oriental hacia las cejas de la cordillera occidental, cuenta con tres sistemas hídricos principales, los de los ríos Esmeraldas, Santiago y Mira. (Rueda 2015; Miranda, 2005). De hecho, éste último baña buena parte de la zona norte de la provincia; como explica Villavicencio, al referirse a los límites de Esmeraldas: “esta provincia se halla al N.O. de Quito tras de la rama occidental de los Andes; [...]. Se halla lindando [...] por el N. con la república de la Nueva Granada en la cresta de la colina del Ostional ó en la boca mas setentrional

[sic] del río Mira, á 2° de latitud, en las playas de Husmal que son las del N. de esta última boca del Mira” ([1858] 1984, 339).

Este río, además, junto con el Esmeraldas y el Santiago conforman una “extensa red fluvial” que en su día fue la principal red de comunicación de las poblaciones locales (pueblos originarios y afrodescendientes), al tiempo que se constituyeron en “verdaderos organizadores del espacio” (Rueda 2015) y, en el caso del río Mira, posiblemente también en vía central de comunicación con la sierra norte de lo que hoy es el Ecuador. Más aún, para la población afrodescendiente de la región de Esmeraldas y alrededores, los ríos fueron también elemento central de auto-definición y pertenencia, puntualiza García, refiriéndose al “Territorio-región del Pacífico” (2015c-E), o, a las “Tierras Bajas del Pacífico” como las denominó West ([1957] 2000), y que se extienden desde el sur de Panamá hasta el norte de Ecuador.⁸⁵

Por su parte, en el norte de la región interandina del país se encuentra el territorio ancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Éste conforma una “micro-región” ubicada dentro de buena parte de la amplia cuenca del río Chota–Mira, la misma que comprende una significativa extensión de la provincia de Imbabura, casi toda la del Carchi y un segmento de toda la zona norte de la de Esmeraldas, en lo que respecta al Ecuador.⁸⁶ Y, en el vecino país, incluye al Departamento de Nariño. Este río va desde las estribaciones de la cordillera oriental de los andes ecuatorianos, atraviesa las montañas subtropicales y llega hasta el Océano Pacífico (Rodríguez Lourdes 1994a), desembocando cerca de la bahía de Tumaco, Colombia (ver mapa 2).

⁸⁵ Se trata de un área que comparte muchas similitudes no solo geográficas, sino también histórica y culturalmente hablando, en tanto importante región de configuración socioespacial de pueblos afrodescendientes y, a la cual, planteo yo, también estaría vinculado el Territorio afroancestral del Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe. Hacia el final de este capítulo, volveré sobre este tema.

⁸⁶ No hay que olvidar que el río Mira constituye uno de los tres principales afluentes hídricos que conforman la red fluvial de la provincia de Esmeraldas.

Mapa 2
Cuenca del río Mira



Fuente: <http://unsdsn-andes.org/images/imagenes/Proyectos/ENFOQUE1/CUENCA.jpg>
Elaboración: Propia – (Artes: Germán Coronel)

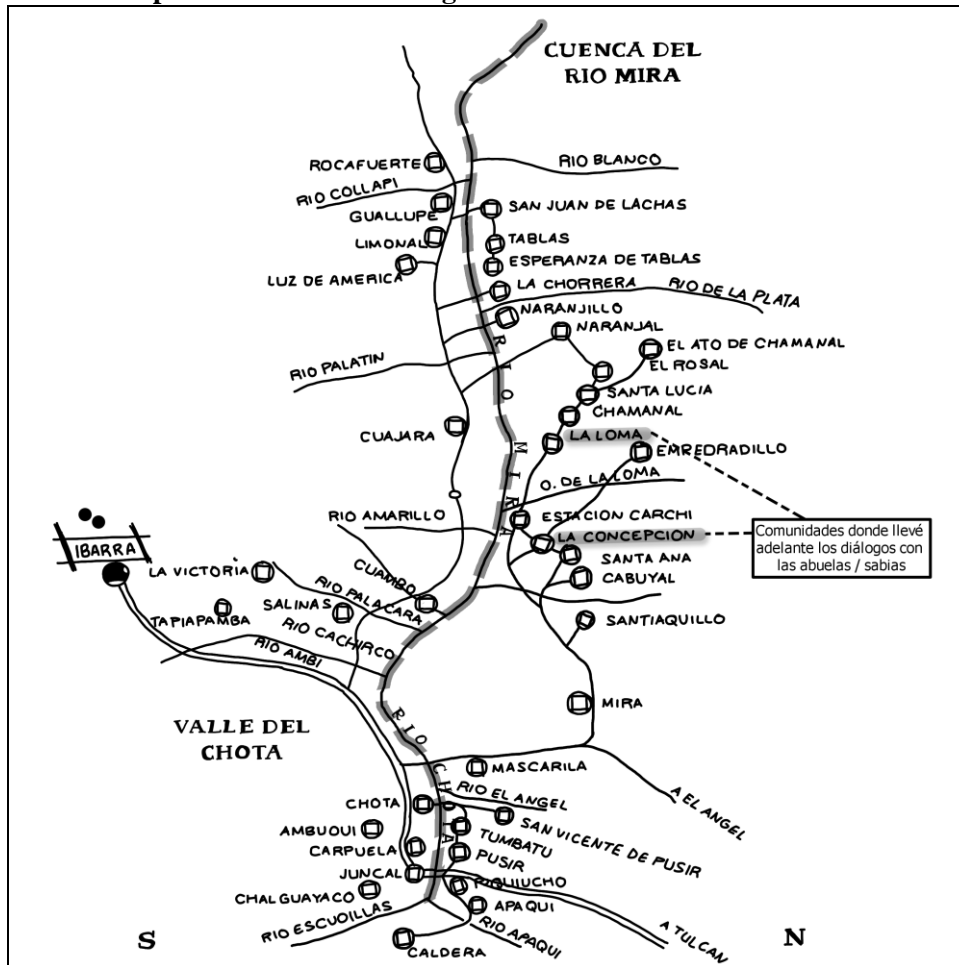
Esta micro-región conformada por el territorio Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe presenta tres diferentes pisos ecológicos: las playas o vegas del río, el pie de monte; y, la zona montano alto (Guerrero 1996 en Naranjo et. al 2005), lo que le da también una variabilidad climática que transita desde el cálido seco hasta el húmedo tropical. Pese a constituir una unidad en sí misma debido a características históricas, socioculturales, identitarias, económico-productivas que les son comunes a todas las comunidades que lo conforman (Naranjo et. al 2005; Chalá 2006), este territorio ancestral está absurdamente fragmentado entre las provincias de Imbabura y de Carchi, de acuerdo a la no-lógica político-administrativa del país. Desde esta no-lógica, se ha tomado el río Chota-Mira como el divisor “natural” de ambas jurisdicciones y por tanto de este territorio, siendo que el río ha sido siempre “símbolo de unidad” y visto toda la vida por su población afrodescendiente como “el cordón umbilical, como la columna vertebral, como el eje, como el camino, la vía” que vincula y da vida a “nuestro territorio” (Barbarita Lara, 2016-CP).⁸⁷

Un territorio que “se extiende desde la comunidad de Caldera hasta la [...] de Rocafuerte, [abarcando] un total de 38 comunidades” (Chalá 2013, 145), incluidas las

⁸⁷ En la última parte de este capítulo me detendré sobre estas absurdas y arbitrarias fragmentaciones, así como respecto de la importancia de los ríos como “cordón umbilical” de territorios y pueblos afrodescendientes.

de La Loma y La Concepción que, junto con las de Santa Ana, Cuajara, Caldera y Chota son las más antiguas del lugar (Savoia s.f.).⁸⁸ Todas ellas se encuentran ubicadas a ambos márgenes del río Mira (ver mapa 3), al tiempo que están conectadas por él, como ya se dijo anteriormente.

Mapa 3
Mapa de Comunidades Negras de la sierra norte - Ecuador



Fuente: Comisión de Etnoeducación Afroecuatoriana de Imbabura y Carchi. 2013. Orígenes. Módulos de Etnoeducación Afroecuatoriana. 5to. Año EGB.
Elaboración: Propia – (Artes: Germán Coronel)

Este río, que constituye además un eje vertebrador del territorio afroancestral en su conjunto, primero toma el nombre de Chota, desde la parte inferior de Pimampiro hasta su confluencia con el río Ambi, momento en el cual pasa a llamarse río Mira. Este nombre lo mantiene hasta su desembocadura final en el Océano Pacífico (Rodríguez

⁸⁸ La Concepción, Santa Ana y la Loma conformaron, además, el gran complejo cañero de La Concepción.

1994a; Coral 1984), sirviendo, así, no solo de límite entre las provincias de Carchi y Esmeraldas, sino también de una importante vía de conexión entre ellas (“Homenaje – Exposición: Juan García Salazar. Maestro Obrero del Proceso” 2017),⁸⁹ como se verá más adelante.

Luego de esta brevísima descripción orientada a ubicar, de manera general, los territorios afroancestrales de Esmeraldas, y, de Chota-Salinas-La Concepción-Guallupe, me adentro en lo ya enunciado: sus dinámicas más particulares.

2.1. El Territorio Ancestral de la región de Esmeraldas⁹⁰

Vuelvo al año de 1553 no con el afán de seguir una narrativa cronológica, mas sí de señalar que aquel, ciertamente, constituye un hito muy importante, pero no exclusivamente debido al arribo de la población africana a tierras de lo que a futuro será el Ecuador, como suele marcarse desde los relatos oficiales. Aunque dentro de su política de los silencios selectivos nunca fuera referido, este año representa algo más trascendental: el inicio de la gestación y construcción, *en las tierras y provincia de las Esmeraldas*, de la primera sociedad libre impulsada por mujeres y hombres esclavizados traídos en contra de su voluntad, y, sus descendientes.

Se trata de un proceso y proyecto de largo alcance no solo en el tiempo, sino y sobre todo en su significado histórico-político y cultural, y, de relevancia superlativa si se tiene en cuenta, además, los siguientes dos aspectos. Por un lado, que esta sociedad libre de origen africano en las *Américas*, consolidada en apenas cuarenta y siete años (entre 1553 – 1600), constituye la primera de su clase en las costas del Pacífico sur, pues emerge incluso antes del palenque de la *Matuna*, ubicado al sureste de Cartagena y conocido hoy con el nombre de San Basilio (Sylva 2010).⁹¹ Y, por el otro, que su construcción y consolidación se da en medio del total despliegue del poder colonial, que supone, entre otros, la intensificación de la violencia y del crimen de la trata de personas

⁸⁹ Evento organizado por el Área de Letras y Estudios Culturales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Cátedra de Estudios Afro-Andinos, y la Biblioteca de la UASB – Ecuador. Y llevado a cabo en Quito entre el 01 de febrero y el 30 de abril de 2017.

⁹⁰ Para el desarrollo de este acápite dialogo básicamente con Juan García Salazar (2011), Juan García Salazar y Catherine Walsh (2017), Rocío Rueda (1999, 2001a, 2001b y 2015), Rafael Savoia (1988), Adam Szászdi (1986), Marcelo Naranjo (s.f.), y, Franklin Miranda (2005).

⁹¹ Menester es, sin embargo, puntualizar, en este momento, que el Palenque de San Basilio (ubicado en lo que hoy es Colombia) también encierra trascendental importancia en tanto fue el primero en lograr la independencia colonial. Fue mediante cédula real de 1691 que esta comunidad consigue su libertad, de allí que sea, oficialmente, el primer pueblo o comunidad de origen africano libre del continente (Arrazola Caicedo, 1986, citado en Arboleda 2011, 52). Agradezco a Betty Ruth Lozano por llamar mi atención sobre éste y otros puntos que me han ayudado a precisar de mejor manera el análisis.

africanas esclavizadas y sus descendientes, así como su legalización por parte de la corona española, mediante todo un sistema de regulación, para garantizarse el control de este genocida “negocio” que le significó grandes réditos.⁹²

Así pues, recurriendo a múltiples y diversas estrategias, el grupo de 23 cimarrones y cimarronas (que guiados por Antón logró huir tras el naufragio del barco en las costas de Esmeraldas), junto con otras y otros que iban llegando años después, desde diversas geografías, consolidaron, bajo el liderazgo inicial del *negro* Alonso de Illescas, una sociedad autónoma, autoestructurada y autogobernada por alrededor de 100 años⁹³. Más precisamente se trató, dice el Maestro Juan García, de “una nación cultural de origen africano” que no se doblegó ante el poder colonial, pese a las múltiples incursiones militares y religiosas (García y Walsh 2017, 172), ni tampoco a aquellas de índole económico-comercial desplegadas, todas ellas de manera interrelacionada, con el objetivo de “pacificar y reducir” a los diferentes pueblos de esta nación libre; y/o de hacerse con ese territorio y sus riquezas, y controlarlo en beneficio de los intereses de las élites.⁹⁴

⁹² Rueda (2015, 20) explica que este sistema incluyó permisos, licencias y “asientos de negros”, así como la creación de organismos de control como la *Casa de contratación de Sevilla*, y, el establecimiento de puertos (como el de Cartagena de Indias) para el desembarco, internación y reparto de “la mercancía africana”. Cabe destacar que, si bien con la emergencia de la Casa de Contratación de Sevilla se fortaleció “el comercio de esclavizados”, fue con “la licencia de 1518, concedida [por la corona española] al Gobernador de Bresa (flamenco) para introducir a América 4.000 negros esclavos, [...] que inicia el desangramiento del continente africano” (García y Walsh 2017, 188) y que duró de forma “legal” hasta comienzos del XIX. No hay que perder de vista, en esta dinámica, la licencia de 1550 que facultaba la importación –sin pago de impuestos– de 1700 “esclavos” destinados a Perú, y que está estrechamente relacionada con los acontecimientos del naufragio de 1553 en las costas de “Las Esmeraldas” (Miranda 2005). Hay que recordar, además, que el comercio de personas esclavizadas era parte de lo que Rueda (1999) denomina la “política colonizadora” puesta en marcha en América por la corona española, y su codicia por extraer y negociar los metales preciosos tan demandados en el mercado europeo (s. XVI)

⁹³ El *negro* Alonso de Illescas (¿Cuál fue su nombre real, antes de que su esclavizador español le impusiera el suyo propio?) fue hijo de Antón, a quien lo sucedió tras su muerte. Entre las estrategias utilizadas se incluyen: enfrentamientos y alianzas con los diferentes pueblos originarios de esta región, lo que les permitió, por un lado, asentarse en este territorio, y, luego, ampliar su ocupación, y, por otro, hacer con aquellos un frente común para burlar y frenar las incursiones de *los blancos* a estas tierras (Savoia 1988; Rueda 2015; García y Walsh 2017), cosa que no fue difícil pues estos pueblos originarios, nombrados por los cronistas como “indios bravos” o “indios de guerra”, ya ejercieron fuerte resistencia frente a las primeras incursiones españolas (Rueda 2015). Por otro lado, el establecimiento también de alianzas con Juan Malgache (referido como “mulato”, llegado de Nicaragua y establecido en la Bahía de San Mateo) y con sus descendientes Juan y Francisco Arrobe, este último, años después, erigido como Principal de la Bahía de San Mateo (Szászdi Adam 1986; Rueda 2015). Otra de las estrategias estuvo marcada por acercamientos, negociaciones políticas y acuerdos con las autoridades de la Real Audiencia de Quito, para garantizarse así el respeto, por parte de aquellas y de la sociedad colonial en general, tanto a su liderazgo como a la libertad y autonomía conseguidas.

⁹⁴ De hecho, Rocío Rueda Noboa (1999 y 2015) explica claramente que las incursiones económico-comerciales (no desvinculadas de las religiosas ni de las militares) tenían por objetivo la apertura de caminos que posibilitasen la salida directa hacia el mar de los productos de la sierra, para su comercialización hacia Panamá y otras regiones. En este aspecto me detendré antes de concluir el capítulo.

Su claridad fue tal que ya para los años de 1575-1577, varios grupos de mujeres y hombres cimarrones habían alcanzado una importante hegemonía política en la región, controlando buena parte del territorio esmeraldeño con la constitución de “palenques de cimarrones” o “palenques territoriales”. Éstos, puntualiza García, se caracterizaron por ser no solo lugar de refugio de las y los cimarrones, sino ante todo lugar de reencuentro y (re)construcción colectiva de las personas esclavizadas “que buscaban la libertad”, y, lugar de “nacimiento de una sociedad pluricultural” a la que aportaron tanto las/los cimarrones como los grupos originarios, desdiciendo así la leyenda tan difundida por las crónicas oficiales respecto de “el dominio político o cultural de un pueblo sobre otro” (en García y Walsh 2017, 178-179).

Más aún, moviéndose estratégicamente ya no sólo en la “exterioridad” del sistema (como es el caso del establecimiento de los palenques), sino también al interior del mismo, alcanzan para 1577 otro de sus objetivos fundamentales: El otorgamiento, por parte de las autoridades coloniales de unas primeras *provisiones reales*. Con este documento logran que se les perdone el “delito” del cimarronaje y, lo más importante, abren el camino para que se les reconozca su calidad de sociedad libre, hecho insólito dentro de un régimen colonial. A partir de allí, irán profundizando sus negociaciones con aquellas, hasta lograr en 1600 una respuesta favorable a la *Carta de Libertad* enviada por Alonso de Illescas, en la que planteaba, entre otros: perdón e indulto para todos; no tributación ni por su parte ni de parte de sus descendientes; garantías de libertad; y, su nombramiento como gobernador de esas tierras (gobernación de Esmeraldas). A cambio, proponía en el mismo documento que “daran [sic] la tierra llana y pacífica [sic] a vuestra magestad [sic]” (Savoia 1988; Rueda 1999, 2015; Szászdi 1986.). Illescas no alcanzó a ver aceptada esta propuesta (falleció en 1598), mas dejó allanado el camino.

A su muerte, no obstante, las autoridades de Quito con Juan del Barrio de Sepúlveda a la cabeza, intensifican el proceso de “pacificación” emprendido un año antes (1597) entre los Cayapas (pueblo originario) y el grupo de afrodescendientes liderado por Francisco de Arrobo, logrando la reducción y conversión al catolicismo de ambos colectivos en 1598, después de casi 60 años de esfuerzos fallidos.⁹⁵ En 1600, Sebastián de Illescas (hijo y sucesor de Alonso) firma también los acuerdos de pacificación, una vez concedidas por las autoridades las demandas expuestas en la Carta

⁹⁵ Sesenta años de enfrentamientos/negociaciones, primero con los pueblos originarios y, luego, con el frente común establecido por las y los grupos cimarrones con éstos.

de Libertad, y, enviadas a Illescas las nuevas providencias reales del caso. Es así como del inicial reconocimiento, logran legitimarse, ante los ojos de la sociedad colonial (autoridades incluidas) como una nación autónoma, libre, y, con territorio propio (Szászdi 1986; Rueda 1999, 2015).⁹⁶ Todo esto, sin duda, es parte de lo que lleva a García Salazar a señalar que la *Nación cultural de origen africano* que allí construyeron las y los cimarrones, “es un[a] de las más importantes propuestas políticas y culturales que la América de aquel tiempo podía imaginar” (en García y Walsh 2017, 172-173) y que sin duda tuvo eco también en otras regiones, como es el caso del valle del Chota, ubicado en la sierra norte del actual Ecuador.⁹⁷

Y desde esta posición político-cultural es que seguirán gestionado sus relaciones con *los blancos* (autoridades y sociedad), sin doblegarse ante sus intereses ni sus maniobras que pusieran en riesgo el poder y la autonomía cimarrona. De hecho, aunque las autoridades sembraron y/o profundizaron semillas de discordia entre los Illescas y los Arrobe (al nombrar a cada uno gobernador de una región de *la provincia de las Esmeraldas*),⁹⁸ no lograron que éstos, junto con “indígenas” y otros grupos de cimarrones asentados en la región, abandonen su lucha común en contra de un enemigo mayor que ponía en riesgo su proyecto de libertad y el control de su territorio (García y Walsh 2017). Tampoco los acuerdos de pacificación hicieron que las y los cimarrones “agacharan la cabeza” ante la sociedad *blanca*. Si bien aquellos apoyaron, como se comprometieran, a la fundación de pueblos, a dar socorro a los naufragos y a facilitar las labores de apertura de los caminos hacia la mar (proyecto vigente durante todo el período colonial, con diverso grado de intensidad pero sin éxito), se mantuvieron

⁹⁶ Según anota Rueda, el planteamiento central de la mencionada *Carta de Libertad* fue: “el perdón general a todos los miembros de la sociedad negra y zamba, y la supresión del tributo. El primero significaba el cambio dentro del ordenamiento social, el traspaso de la codición legal de esclavos a la de libres” (2015, 68); y, el segundo, la liberación de la responsabilidad del “[...] pago del tributo” a condición de que cumplan con los compromisos por ellos adquiridos: vigilar las costas y alertar a las autoridades “sobre la presencia de piratas” (68). Cabe resaltar que en dicha carta se demandaba también que Alonso de Illescas (autor de tal documento) sea nombrado gobernador “[...] de vuestros súbditos y naturales de la dicha gobernación [...]”, según consta en la “Relación de lo sucedido en la jornada de las Esmeraldas, desde 1583 hasta 1585”, escrita por Fray Alonso de Espinoza y referida por Szászdi (1986); y, por Rueda (1999).

⁹⁷ En breve revisaré la dinámica del territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción y Guallupe. Por ahora solo decir, en diálogo con Juan García, que en este valle también se conformó “palenques de cimarrones” que, al igual que en Esmeraldas, constituyeron “espacios territoriales [que] eran vitales para crear y recrear la cultura, para crecer como organización y sobre todo mantenerse en el tiempo como pueblo. [Por ello] el palenque, visto desde la resistencia, era sin duda una estrategia política para fortalecer la identidad” (en García y Walsh 2017, 197); por eso él los define –a los palenques– como una propuesta político – cultural de trascendental importancia.

⁹⁸ Consúltense Rueda, Rocío 1999 y 2015 para detalles.

siempre atentos y actuaron ante cualquier hecho que pusiera en riesgo su autonomía y libertad, así como el fortalecimiento de su identidad y su proyección como pueblo.

Justamente, ante la penetración y poder que iban alcanzando los *blancos* en la zona costera (con la refundación de ciertos pueblos), varios grupos de cimarrones y cimarronas empezaron a internarse en las cabeceras de los ríos en donde continuar su vida en libertad, surgiendo, para entonces, una dinámica socio-económica y cultural diferente entre los grupos “mareños” y “ribereños”; siendo entre los ribereños del norte en dónde se ha mantenido con más fuerza y vigor la cultura propia que las y los afroesmeraldeños fueron creando y recreando, desde la llegada de sus antepasados a dichas tierras (Naranjo Marcelo s.f.).⁹⁹ El mencionado proceso de distanciamiento o autoaislamiento –como estrategia política y cultural de las y los cimarrones– se intensificó durante el siglo XVIII, cuando la provincia vivió una mayor colonización producida, de manera interrelacionada, tanto por los proyectos viales sierra – costa que continuaron en esa época (cobrando más fuerza en la segunda mitad del siglo) y que respondían al proyecto de exportación agrícola que la administración colonial y las élites serranas ansiaban poner en marcha, desde tiempo atrás; así como por la importancia mayor que empieza a tener la producción aurífera en la zona norte desde la segunda mitad del siglo (Rueda 2015; Miranda 2005).

⁹⁹ Naranjo (s.f.) propone, en su estudio, una zonificación provincial de doble entrada: Norte – Sur (tomando como referencia central a la ciudad de Esmeraldas); y, mareños – rieños. Para tal zonificación toma en consideración de manera interrelacionada cuatro variables centrales: la ecológica, la histórica, la “étnico – racial”, y, la socio-productiva. Aunque no hay fecha de publicación, se señala que el estudio fue realizado entre 1985 – 1986. Del análisis de la dinámica provincial hecho desde el entrecruzamiento de tales variables, se desprende, dice Naranjo, que en la zona norte, y dentro de ésta, entre los grupos que viven en las riberas de los ríos (los rieños), es donde la cultura afroesmeraldeña se ha ido recreando con mayor vigor (Naranjo s.f.). Resulta importante tener en mente esta zonificación entre comunidades mareñas y rieñas o ribereñas, pues caracterizan también a las comunidades de Pauffí (mareña) y de Meribe (ribereña) en donde llevé adelante parte de mis diálogos con las abuelas/sabias. De una breve mirada comparativa entre estas dos comunidades (ubicadas en la zona centro-norte de la provincia), salta a la vista que la (re)creación y siembras del pensamiento/saberes afrodescendientes sigue siendo muy dinámico, principalmente, en Meribe, coincidiendo con lo anotado por Naranjo (s.f.) en lo que respecta a las comunidades asentadas en las riberas de los ríos, en la zona norte de Esmeraldas. Según este autor, uno de los factores que han incidido para que la “cultura afroesmeraldeña” se haya mantenido y recreado “con mayor vigor” entre los poblados ribereños es el distanciamiento de las áreas rieñas con respecto al resto de la población provincial; aspecto que coincide con lo que acontece en la comunidad de Meribe (parroquia de Chumundé, cantón Rioverde). Otro factor anotado por Naranjo (para la zona norte), en relación a este último punto, es la referencia y cercanía política y cultural que la zona norte de la provincia ha mantenido con Tumaco (actual Colombia). De hecho, Juan García (2015c-E) enfatiza que “la provincia de Esmeraldas es una fractura de lo que fue el Territorio-región del Pacífico”, la misma que se extendía hasta Panamá, compartiendo una misma historia. La zona sur estaría más marcada, para la época del estudio, por “el flujo migratorio y [el] gran impulso de la colonización manabita” (Naranjo s.f.). Franklin Miranda (2005) hace referencia también a la división norte – sur que experimentó la provincia desde el siglo XVII, básicamente debido a los proyectos viales que buscaban unir la sierra con la costa por dos rutas distintas: Ibarra – Río Santiago, al norte; y, Quito – Esmeraldas.

La actividad minera en la zona, de acuerdo a Rueda (2010), vive dos etapas vinculadas, ambas, al proyecto vial y las facilidades de una ruta de salida directa al mar. Así, un primer momento está marcado por las incursiones mineras que solo dieron como resultado la conformación de “núcleos dispersos en los márgenes del río Santiago y Mira”; dichas incursiones iniciaron al retomarse, por parte de Pedro Vicente Maldonado (para entonces gobernador de Esmeraldas), los trabajos de apertura del camino de Malbucho (Ibarra – Río Santiago) que poco después fuera nuevamente abandonado por múltiples factores. La segunda etapa, por su parte, está caracterizada ya por el establecimiento acelerado de los reales de minas,¹⁰⁰ en los ríos Santiago, Guembí, San Miguel, Zapallos, Tululbí, Bogotá, Cayapas y Cachabí (segunda mitad del S. XVIII); proceso que es posible al reactivarse la vía Ibarra – Río Santiago, bajo el auspicio del entonces presidente de la Real Audiencia de Quito, el Barón de Carondelet. En esta etapa, que duró entre la segunda mitad del s. XVIII hasta las primeras décadas del XIX, la actividad minera estuvo concentrada, principalmente, en manos de mineros y empresarios mineros neogranadinos (12-15), quienes introdujeron a esta zona sus cuadrillas de esclavizados para que trabajasen allí bajo la supervisión de administradores. También algunos terratenientes de la sierra norte de la Real Audiencia de Quito, controlaron ciertas minas en los ríos Mira, Santiago y Bogotá (Chaves 2010).

Sobre este último aspecto volveré más adelante, lo que me interesa en este momento es hacer notar dos cosas. Primero, el significativo cambio que experimenta Esmeraldas. Una tierra que hasta ese entonces, gracias a las luchas cimarronas, había sido máximo referente de libertad en medio de la violencia colonial, vive hacia finales del siglo XVIII la penetración del sistema esclavista vinculado a la explotación minera. A partir de entonces, esa tierra que por casi dos siglos recibió grupos de cimarrones y cimarronas venidos de diversas geografías (Panamá, Barbacoas, valles del Chota) buscando su libertad, verá llegar desde fines de 1770 grandes cuadrillas de esclavizados que serán sometidas a la explotación aurífera y, a momentos, también a las labores de apertura vial.¹⁰¹

¹⁰⁰ Asentamientos o poblados creados para la actividad minera (excavación y “laboreo” del oro) y por lo tanto erigidos cerca de los ríos. Allí vivían los administradores y esclavizados que trabajaban en la minería, pues los propietarios por lo general eran ausentistas. (Rueda 2010)

¹⁰¹ Por ejemplo, para 1792, de acuerdo a una carta enviada por Alexo de Orta al corregidor de Ibarra José Pose Pardo, se registra el ingreso de unos 300 “esclavos africanos y criollos” traídos por mineros de Chocó, Popayán y Barbacoas; y que se espera para el próximo año el ingreso de más de mil esclavizados (documento citado en Savoia Rafael 1988, 68-69)

El segundo aspecto que quiero resaltar está relacionado con la actitud de lucha y defensa irrestricta de su libertad por parte de las y los cimarrones e “indígenas”. Ante la reubicación de ciertos poblados fomentada por P.V. Maldonado, para hacerlos funcionales a los requerimientos de la actividad minera (cosa que desarticulaba los procesos comunitarios tejidos por aquellos), ante la presión y los malos tratos recibidos en los trabajos de apertura vial (durante todo el siglo XVIII), y, ante los frecuentes incumplimientos por parte de las autoridades coloniales, de los acuerdos que mantenían desde tiempo atrás, cimarrones, cimarronas e indígenas abandonaron los pueblos y se internaron, nuevamente, en sus palenques territoriales en las cabeceras de los ríos y esteros; esto puso en jaque, durante la primera mitad del siglo en cuestión, el avance del camino de Malbucho y con ello el proyecto económico-comercial de las élites y de la propia administración de la Real Audiencia de Quito.

Cosa similar sucedió hacia inicios del siglo XIX, cuando frente a los malos tratos e inhumanas condiciones de vida y trabajo, las y los esclavizados de los reales de minas, y aquellos de las haciendas norserranas destinados parcialmente al mantenimiento de la vía, protagonizaron fugas continuas y se internaron, entre otros lugares, en las montañas de Malbucho para hacer su vida en libertad. Este accionar protagonizado por las y los esclavizados, sumado a otros factores, provocó no solo el decaimiento sino el quiebre del sistema productivo minero que, durante su corta vida, constituyó “la base del poder económico y político de la época” (Savoia 1988, 78).¹⁰² Así mismo desestabilizó el sistema esclavista que se había instaurado en la zona y que sustentó la minería. Desestabilizó, digo, tanto mediante las fugas permanentes, las presiones que pudieron hacer a los “amos” para obtener ciertas utilidades de su trabajo en las minas (clave para su posterior compra de la libertad), como por la liberación que otorgaran los mineros a ciertos esclavizados. Estas dos últimas dinámicas respondieron, dice Miranda (2005), al temor que tenían los “patrones” de ser atacados por los esclavizados “insurrectos” que hacia 1810 empezaban a unirse a los movimientos independentistas.

¹⁰² Las fugas continuas influyeron de manera decisiva en el despoblamiento progresivo de los pueblos “mineros”, en la falta de mano de obra para trabajar las minas y/o para garantizar el mantenimiento del camino de Malbucho, en el desabastecimiento de productos básicos que garantizaran la reproducción de la poca fuerza laboral aún disponible, y, consecuentemente, en el decaimiento de la producción minera y en las grandes pérdidas económicas que llevó a los mineros a abandonar definitivamente esta actividad.

En estas nuevas fases (de la Gran Colombia y época republicana), una vez más, el aporte y protagonismo de las y los esclavizados (de las minas, ciudades y haciendas cañeras), así como de sus hermanos y hermanas libres, fue muy importante. Aunque hartamente silenciado en la historia oficial, las luchas y contribuciones de sus antepasados y antepasadas siguen vivas en la memoria colectiva de los pueblos afroecuatorianos; así lo testimonian, por ejemplo, las voces vivas de abuelos y abuelas afrodescendientes que descansan en el Fondo Afroandino.¹⁰³ En diálogo con éstas, y bebiendo de la memoria de sus mayores como enseña el abuelo Zenón (García y Walsh 2017), líderes, lideresas, intelectuales y demás “obreros [y obreras] del proceso de las comunidades negras” ponen en evidencia el protagonismo de sus antepasados en las luchas independentistas, desde y con el bando de los “insurgentes”. Su participación desde diversos frentes (no solo en el “campo de batalla”) fue hartamente estratégica, por ejemplo, en los enfrentamientos acaecidos entre realistas e independentistas en el puerto de La Tola (1813); o, en las luchas que resultaron en la independencia de Esmeraldas (1820), siendo Rioverde el lugar donde se alcanzó tal objetivo tras el “golpe revolucionario del 5 de agosto” (Estupiñán Tello 1996); o, en la Batalla de Pichincha (1822) que determinó la consecución definitiva de la independencia de lo que pocos años más tarde será la república del Ecuador (erigida como tal en 1830).

Pero, como bien ha quedado guardado también en la memoria colectiva de las y los afrodescendientes, la libertad respecto de la corona española, sólo alcanzó a las élites criollas que fueron, en realidad, las únicas beneficiarias directas y las continuadoras, en este nuevo contexto, del colonialismo desde y dentro del propio territorio nacional. Este “colonialismo interno”, como lo llaman Pablo González Casanova (1963), y, luego Silvia Rivera Cusicanqui (2010), reprodujo y sostuvo, bajo nuevas lógicas, la esclavización, explotación, discriminación y exclusión de indígenas y, más aún, de las y los afroecuatorianos, como lo sigue haciendo hasta la actualidad. De hecho, el sistema esclavista siguió legalmente vigente en el territorio patrio por más de treinta años luego del famoso “grito de la independencia”; y continuó actuando *de facto* y “a todo vapor” hasta bien entrados los años sesenta del siglo XX. Lo vivido en el valle

¹⁰³ En este punto he de decir, sin embargo, que en este proceso de repensar la historia (liderado por las y los afroecuatorianos), está pendiente profundizar en, y, hacer visible de forma más categórica tanto las múltiples contribuciones y protagonismos de las abuelas afrodescendientes en todos los procesos hasta aquí analizados, así como sus luchas más específicas que, igualmente, han sido nodales en la construcción del proyecto histórico-político y cultural de los pueblos afroecuatorianos, como en la construcción del Ecuador.

del Chota y la cuenca del río Mira en el contexto de las haciendas cañeras es clara evidencia de lo expuesto.¹⁰⁴

De vuelta a Esmeraldas, si bien el sistema esclavista vinculado a la explotación minera se debilitó por la agencia conjunta de esclavizados/as y cimarrones/as (como se explica en páginas anteriores), “lograda la emancipación de España, la mayoría de los negros tuvo que ceñirse al concertaje, donde apenas si cambiaba el sistema de explotación” (Miranda 2005, 46). Hay que recordar que desde mediados del siglo XIX, en Esmeraldas cobra importancia un “modelo recolector – exportador” vinculado directamente a los mercados europeos, concentrado en productos como el tabaco, caucho, balsa y tagua, y, controlado fundamentalmente por compañías inglesas hasta la cuarta década del siguiente siglo, y, en menor escala, por los hacendados locales que fueron surgiendo (Naranjo s.f).¹⁰⁵ Una vez más las penurias del trabajo, que permitió amasar grandes riquezas a dichas compañías, a los terratenientes, y, a comerciantes vinculados a esta actividad, recayó en las espaldas (nunca mejor dicho) de las y los afrodescendientes, quienes siguieron siendo esclavizados.

Más aún, debido a las enormes concesiones de tierras hechas en aquel entonces (s.XIX),¹⁰⁶ esta población se vio enfrentada, además, al inicio de un proceso de despojo provocado por empresas y diversos actores nacionales y extranjeros, y, que se sostendrá de forma continua hasta nuestros días, bajo el auspicio de los diferentes gobiernos de turno.¹⁰⁷ Es lo que, en efecto, sucedió con el cultivo y exportación del banano (en manos de terratenientes agroexportadores y empresas extranjeras) que cobra gran relevancia en la provincia entre 1950 y 1960, luego de la caída de la exportación de tagua; o, con la

¹⁰⁴ Más adelante me detendré en este territorio afroancestral interandino.

¹⁰⁵ Es importante puntualizar que algunas de las compañías vinculadas a la recolección y exportación del caucho, tabaco y tagua, hacia inicios del siglo XX se dedicaron también a la explotación minera.

¹⁰⁶ Estas concesiones tuvieron lugar tanto por los procesos de colonización impulsados para la época y que dio origen al nacimiento y expansión de las haciendas locales, como por la entrega, en 1854, de más de “200.000 cuerdas de terreno” que el gobierno de Urbina hace al gobierno inglés para saldar la deuda contraída con él durante las luchas independentistas. El 50% de las tierras entregadas a los ingleses correspondían a la zona de Atacames, la otra mitad a San Lorenzo (Naranjo, s.f.). Por otro lado, parte de las haciendas que emergieron para aquel entonces, estaban ubicadas en los sectores de Chontaduro, Rioverde y Montalvo (parroquias del actual cantón Rioverde); de hecho, Chontaduro fue una hacienda de la famosa *Casa Tagua* (de origen alemán), casa comercial de exportación de este producto. Como evidencia este caso, en no pocas ocasiones las mismas casas comerciales eran dueños o arrendatarios de las haciendas, o que los terratenientes locales también controlasen actividades comerciales, concentrándose así el poder en muy pocas manos.

¹⁰⁷ Juan García Salazar es quien ha trabajado y reflexionado a profundidad en torno a estos procesos de desterritorialización, los profundos impactos para el pueblo afroesmeraldeño y proyecto de vida; así como sus luchas frente a tales despojos. Consúltese, por ejemplo: García Juan 2012; y, García y Walsh 2017.

actividad ganadera y, poco después, con la explotación y producción maderera (que arranca en ambos casos hacia finales de 1960 y se extienden al menos por dos décadas). Lo propio acontece con la introducción de las plantaciones de palma africana (años ochenta); y, con la actual explotación camaronera y atunera, vinculadas también al mercado internacional; así como con los grandes proyectos-complejos turísticos que se han ido instaurando en la zona, impulsados y controlados por manos afuereñas de harto poder adquisitivo.¹⁰⁸ Con esta sucesiva expulsión, despojo y usurpación de sus territorios ancestrales, o, desterritorialización, las comunidades afrodescendientes

no solo [...] pierden los espacios para sembrar y cultivar los productos que las familias de la comunidad necesitan para comer, también se pierden los logros de la cultural material para la siembra, cosecha y los saberes para preparar los alimentos [...].

Con la pérdida del territorio ancestral las futuras generaciones pierden una buena parte del norte del proyecto político de su pueblo [...] porque los espacios de los territorios ancestrales guardan la memoria de los actos de resistencia de ese pueblo y sus procesos de autoreparación que se iniciaron con la siembra de la semilla de la cultura ancestral en los espacios del territorio [...]. (Juan García Salazar, en diálogo con Catherine Walsh 2017, 226)

Lo que está en juego no es, pues, un “recurso”; la defensa de los territorios ancestrales es la defensa y la posibilidad de proyección de su existencia misma como “pueblos de origen africano”, como personas y comunidad (que abarca otras muchas existencias más allá de solo lo humano, como analizaré en próximos capítulos). Es en estos “espacios territoriales” donde, por más de cuatrocientos años, los pueblos afroecuatorianos han ido sembrando sus propios “proyectos de vida” y andando así ese largo “camino de la autoreparación” de las “heridas que [les] causó la esclavitud” (237, 244-245).

Ahora bien, sus luchas no han sido aisladas ni con beneficios exclusivos hacia sus protagonistas. Al contrario, las y los afrodescendientes han sido actores clave en los procesos independentistas, libertarios y de construcción de este su país, pero por lo

¹⁰⁸ Es lo que está aconteciendo ahora mismo en la parroquia de Montalvo (cantón Ríoverde), y más concretamente en la comunidad de Paufí, cuyas familias están atravesando, desde hace poco más de cuatro años, un complejo conflicto de tierras con un tal señor Cristófer [se reservaron el apellido], oriundo de Quito y supuesto dueño de más de 100 has., dentro de las cuales está emplazada la comunidad (ocupando aproximadamente 11 has; más 16 has. destinadas a zona de cultivos). Tanto las familias de la comunidad (incluidos algunos afuereños que se han venido asentando en el lugar), y, este señor Cristófer cuentan con documentos de propiedad, lo cual complejiza aún más esta disputa. En el mes de marzo de 2016, en el lugar, algunas familias sufrieron un proceso de desalojo ordenado, según me conversan, por el Ministerio de agricultura, pesca y ganadería (notas de campo. Paufí, 11-15 abril; 17 julio y 26-29 septiembre 2016).

general sin ningún beneficio a su favor.¹⁰⁹ Por otro lado, aquellas, al ser luchas que buscan frenar el proceso aniquilador y devastador del capitalismo global (extracción irracional de recursos, desterritorialización, individualismo a ultranza, violencias/muertes de todo tipo, etc., que responden a su lógica de la acumulación sin límites y sin ética alguna, por lo que bien podría llamársele el “proyecto de la muerte”, o como lo denomina Walsh (2017, 20): el “sistema de guerra-muerte mundial”), aquellas, digo, redundan sin duda también a favor de los demás sectores de la sociedad ecuatoriana gracias a la defensa de la naturaleza, el cuidado de la biodiversidad, el valor de la colectividad, etc.. Más aún, estas luchas de *larga data* protagonizadas por los y las afroecuatorianas están iluminando un posible camino hacia formas y “modos otros de ser, saber y hacer” (Walsh en diálogo con García 2015, 96) que apueste por el bien estar colectivo (naturaleza incluida), según lo concibieron y defendieron en el *ayer* sus antepasadas y antepasados, y según lo siguen haciendo en el *ahora* muchos y muchas de sus abuelas en esa lucha permanente de, por, desde y para la vida-existencia.¹¹⁰

A estas claves responden, desde sus propias especificidades, también las luchas del pueblo afroecuatoriano del territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, quien al tiempo de compartir experiencias vitales comunes con el hermano pueblo afroesmeraldeño y demás “hijos e hijas de la diáspora”, vivieron y viven también procesos y dinámicas muy particulares acorde a los diferentes “contextos históricos, sociales, económicos, geográficos” (Miranda 2005, 26) en los que se ha desarrollado cada uno.

¹⁰⁹ Es lo que aconteció en las gestas independentistas (1820 – 1822); en las revueltas y acciones varias que desembocaron en el proceso de manumisión de la esclavitud en 1854 (que, como dijera en páginas anteriores, no terminó con la esclavitud pues la esclavización continuó por más de un siglo); o, años más tarde en las revoluciones alfaristas (1880’s) y en la de Concha (1913-1916), que irónica y desgraciadamente poco o nada los ha beneficiado, pese a haber sido actores y actrices centrales en todas estas luchas y procesos. O como se verá en el capítulo cuarto, también están las revueltas más contemporáneas en alianza con diversos sectores que redundarían en el decreto (1964) y puesta en marcha de la primera reforma agraria a nivel nacional; etc.

¹¹⁰ Con lo expuesto en modo alguno se niega la gran influencia de la lógica y “valores” de la modernidad entre las generaciones del *ahora* más cercano; pero no solo entre las que viven en el contexto de la *diáspora moderna* (como denomina Juan García al proceso migratorio hacia las ciudades), sino también al interior de sus territorios ancestrales. Tampoco se niega las contradicciones que todo ello genera dentro de las comunidades, organizaciones y procesos político-culturales, como lo exponen intelectuales, lideresas y líderes afrodescendientes, totalmente conscientes de esta situación. Por ello, dicen, se hace más aún urgente trabajar, como lo están haciendo, “casa adentro” en y desde la memoria ancestral para revitalizar la filosofía que ha orientado por más de quinientos años a sus mayores: “la defensa de la vida”, entendida ésta como principio y “propuesta colectiva para sostener la dignidad y la vida” (García y Walsh 2017, 160).

2.2. Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe

A diferencia de lo que aconteciera en el territorio ancestral de Esmeraldas, esta región (ocupada también por distintos pueblos originarios, antes de la invasión española) fue temprana y violentamente vinculada a la dinámica colonial, y, marcada por la penetración del sistema esclavista ya desde finales del siglo XVI.¹¹¹ Éste tuvo una vigencia formal hasta 1854 cuando en la “república del Ecuador” se decreta su abolición; no obstante, la esclavización se extendió hasta bien entrado el siglo XX, como analizaré de forma breve más adelante. Por el momento me parece oportuno señalar que “uno de los elementos que distingue a los dos grupos,¹¹² es, ante todo, la importancia fundamental de la hacienda y del patrón [y del ‘amo’] en la sierra. [...] siempre presentes como una gran sombra, en la vida del pueblo negro del Valle” (Savoia, s.f., 142).

Y es que ¿Podía ser de otra manera, tomando en cuenta que el sistema esclavista (de jure y de facto) se desplegó “a toda máquina” por casi cuatro siglos a lo largo y ancho de esta zona?¹¹³ Barbarita Lara (2017), Juan García (en diálogo con Walsh 2017) y otras muchas lideresas, intelectuales y líderes afrodescendientes, ya lo dicen: no hay que olvidar la infamia de la esclavización, ni lo que ella significó en la vida de las personas esclavizadas de origen africano y sus descendientes. Hay que recordarla, sin duda, pero no como un ejercicio de “catarsis de un hecho traumático”, mas sí desde el peso y “significado político” que su rememoración tiene para las y los afrodescendientes (Antón Sánchez 2011). Recordar la época de la esclavitud es no olvidar las luchas e insurgencias de sus antepasadas y antepasados, es no olvidar las enseñanzas y legados

¹¹¹ Mediante la política de reducciones de los pueblos originarios, del despojo de sus tierras/territorios que pasan a manos de los conquistadores y de la Iglesia, y, del sometimiento de estas poblaciones como mano de obra (en calidad de mitayos) en las estancias destinadas al cultivo de uva, algodón local, olivos y caña de azúcar, propiedad de los españoles y religiosos que habían usurpado aquellas tierras. A decir de diversos estudios, ante el decrecimiento demográfico de las y los “indígenas” locales (como fueran calificados los pueblos originarios), durante buena parte del siglo XVI, como resultado de múltiples factores (incluidas las acciones de resistencia protagonizadas por ellos: huidas, negativa de Caciques “indígenas” a proveer más gente para ser esclavizada), estancieros y jesuitas empiezan a introducir a la zona, personas de origen africano esclavizadas como fuerza de trabajo sustituta de la indígena. Rosario Coronel (1991) presenta un detallado y profundo trabajo historiográfico de la dinámica vivida en el Valle del Chota – Cuenca del Mira entre 1586-1700. También se puede consultar: Coronel Rosario (1988); y, Costales Alfredo y Piedad Peñaherrera (1959), Jurado Fernando (s.f.)

¹¹² Savoia (s.f.) se refiere a los pueblos afroesmeraldeño y afrochoteño. En estas páginas suelo también utilizar el término “aforchoteño”/“afrochoteña” para referirme a las personas y comunidades afrodescendientes del Territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe, que es como se suelen auto-identificar.

¹¹³ Entiéndase el proceso de esclavización a las personas africanas que llegaron a la zona, introducidos a la fuerza, para sustituir a la mano de obra “indígena” que iba en disminución (ver nota 84)

que con ellas dejaron a las nuevas generaciones para continuar el camino y construcción de su proyecto como pueblo, el cual sigue avanzando. Desde esta perspectiva otra, y dialogando con Edizon León (2015), añadiría que recordar la esclavización es también una forma de desneutralizarla y desnaturalizarla como algo que ya pasó y que se superó;¹¹⁴ y eso obliga, nuevamente, volver a las experiencias de luchas e insurgencias.

Durante esos más de cuatro siglos de infamia, crimen y crueldad, las y los antepasados, abuelos y abuelas del pueblo afrochoteño luchan en contra del régimen esclavista, primero, y luego del sistema hacendatario, que para el caso ambos acaban siendo lo mismo. Lo hicieron de forma “permanente y constante” (Chalá O. 2004), sin renunciar –al tiempo de alimentar– al proceso-proyecto de liberación y de vida que van tejiendo a contramano de la esclavización, desde el momento mismo de su secuestro...

... surgieron dos manos que la cogieron por el cuello y la hundieron en las aguas. Al reflotar, el hombre la agarró por la cintura y le tapó la boca. En el forcejeo, intentó gritar, pero una bofetada le cortó las palabras. En su defensa, asestó un rodillazo en los testículos del intruso; él la soltó, aprovechó el instante para zambullirse y nadar [...] [logró salir y] corrió zigzagueando en la arena, seguida por el agresor. [...] Llegó donde su hija [...] y con la niña en brazos intentó subir por otro sendero; de pronto, una parada súbita, un rastrillar en la cabeza, un golpe en el hombro, una soga en el cuello y una risa de júbilo: estaba enlazada.

[...]. Ba-Lunda comprendió que ahora debía ser fuerte para enfrentar un nuevo destino y planear su venganza. [...] Convencida de viajar hacia la esclavitud, pidió a Oddán que le diera fuerzas y tornara omnipotente su odio. (Argentina Chiriboga 2010, 18-20, 24)¹¹⁵

Así nos acerca Argentina Chiriboga, literata afroesmeraldeña, a tales luchas, de las cuales además poco se conoce, menos aún en el caso específico de las luchas y

¹¹⁴ Edizon León, en su trabajo “Acercamiento crítico al cimarronaje” (2015), cuestiona los trabajos desarrollados en torno al cimarronaje que, en su mayoría, han centrado su atención en el análisis del sistema de la esclavitud como un acontecimiento del pasado que ha sido, además, ya superado. Esta perspectiva, dice León: “nos conduce de manera casi irremediable a un horizonte de futuro que deja atrás la experiencia y el sentimiento (odio y rebeldía) del pasado” (2015,12), al tiempo que neutraliza ese pasado, según lo plantea Boaventura de Souza Santos (2010), como lo cita León.

¹¹⁵ Seguramente a algunas personas sorprenderá la “irrupción” de un relato literario dentro de estas páginas. No es una irrupción, es una opción de ampliar el diálogo en esa dirección pues la literatura es también una voz con y desde donde reflexionar. En este sentido, la conversa con Argentina Chiriboga, a través de su novela Jonatás y Manuela (2010), no es ni arbitraria ni casual. Recorro a ella pues constituye una novela histórica que lee y narra acontecimientos reales, esta vez, desde una perspectiva afrodescendiente, no solo porque su autora se autoidentifique como tal, sino porque la narración se la hace desde voces *otras*, desde historias *otras*, historias *propias*. O, expuesto de distinta manera, se la hace “desde la experiencia de la esclavitud afro” (Handelsman 2001, 196); lo cual no es cosa menor si se recuerda que estas experiencias e historias han sido, no sin intensidad, dejadas en el tintero por los relatos oficiales. La poesía y la literatura en general, dicen Lorde ([1984]2003) y Gordon (2000), han constituido parte de la vida de los pueblos Negros y ha sido una herramienta de lucha para afirmar su existencia; la voz de Argentina Chiriboga, en este caso a través de su obra, es y se suma a esas muchas, cientos, miles de *voces-vidaexistencias*.

aportes de las mujeres.¹¹⁶ Este acercamiento lo hace desde las voces de personajes femeninos de origen africano, que no es cosa menor, pues estas protagonistas de “ficción”, sin duda alguna, refieren, remiten, representan a las millones de mujeres de ascendencia africana y sus renacientes que, atravesando por la cruenta experiencia de su esclavización a manos de los *blancos*, tejieron y lideraron también y de forma muy estratégica procesos y luchas de y por la vida-existencia(s) tanto personal como colectiva, en ese “valle de las calenturas”, tal como lo siguen haciendo en la actualidad.

Allí, al Valle del Chota, Salinas y Mira, empiezan a ser introducidas, por 1575, personas de origen africano esclavizadas, para trabajar en las estancias de españoles particulares, y, religiosos.¹¹⁷ Poco después este cruento proceso se va intensificando con la participación más directa de los jesuitas en el comercio de aquellas personas, como en el manejo/control de la gran hacienda cañera que empezara a conformarse en la zona, ya desde inicios del siglo XVII (Coronel Rosario 1988).¹¹⁸ Con el poder político, económico y social que va amasando durante aquella centuria, la Orden de Loyola lidera –en estas tierras– ese inhumano y criminal negocio, manejando “complejas redes a través de podatarios y mercaderes con las compañías negreras europeas para importar directamente esclavos negros bosales” (183).¹¹⁹ Ya en tierras *Americanas*, estas personas iniciaban su marcha vía terrestre, hacia sus destinos finales, desde el puerto de Cartagena. En el periplo iban vigiladas por

... jinetes armados y [...] galgos que abrían el paso en la espesura. Los prisioneros [y prisioneras] tenían la seguridad de seguir las huellas de otros cautivos, ¡cuántos miles de

¹¹⁶ El desconocimiento a nivel latinoamericano respecto de estas luchas es generalizado, aunque ya existen algunas referencias que abren pistas importantes. Por ejemplo, Evelyne Laurent-Perrault (2010) remite al trabajo de David Richardson (*Shipboards Revolts, African Authority, and the Atlantic Slave Trade*. 2001), en el que se reporta de la importante participación de las mujeres en levantamientos dentro de los “barcos negreros”, en el momento en que estaba acercándose a las costas. En este trabajo de Richardson se señala, además, la necesidad de investigar este tema.

¹¹⁷ Para esta época, “Según el cura Antonio Borja, en Coangue (Valle del Chota), vivían seis españoles que cultivaban viñas, para lo cual tenían algunos negros [...]” (en Jurado Fernando s.f., 147). Debo señalar que hay ciertas discrepancias en relación a la fecha en que ingresarían las primeras personas esclavizadas a esta zona; de acuerdo a Costales y Peñaherrera (1959) esto sucedió en 1575; según Rocío Rueda (1999), tal hecho sucedió tres años antes: 1573.

¹¹⁸ En la obra “Historia General de la República del Ecuador, Seis Tomos”. Quito: Imprenta del Clero, Federico González Suárez reporta que en 1659 los jesuitas tenían 122 esclavizados (31 hombres, 32 mujeres, 59 niños) en una hacienda cerca de Pimampiro (Citado en Stutzman 1979, 99). Veinte años más tarde (en 1682) la estancia de la Concepción, que es una de las más importantes de la zona, es rematada a favor de esta misma Orden Religiosa; la mencionada contaba con “tierras y trapiches, cañaverales, esclavos, casas” (Coronel 1988, 176).

¹¹⁹ La Orden de los Jesuitas llega a liderar una masiva importación de personas esclavizadas de origen africano, entre 1680 y 1760 (Coronel 1988; Jurado 1992). La compra-venta de los mismos, así como la vinculación de dichas personas a la producción de las haciendas cañeras, le significó a la Compañía de Jesús ingentes ingresos (Coronel 1988).

africanos habrían puesto sus pies en los mismos senderos! Solo Oddán lo sabría. [...] Ba-Lunda se preguntó si dejaría sus huesos en aquellas montañas. [...]

- ¿Adónde nos llevan? – preguntó una amiga-
- No sé.
- Creo que ya estamos vendidos.
- Nos llevan al Valle de las Calenturas, donde los jesuitas

(Chiriboga Argentina, 2010:29-34)

... si, donde los jesuitas, quienes entre los siglos XVII y XVIII consolidaron un verdadero complejo cañero conformado por casi una decena de grandes haciendas, unas situadas en el valle del Chota, otras en el de Salinas y, otras tantas, en el de Mira (Rodríguez 1994a y 1994b; Bouisson 1997),¹²⁰ y, sustentado en la esclavitud y explotación de las más de 2600 personas de ascendencia africana que trabajaban sus haciendas a la fecha de su expulsión: 1767. ¡Dos mil seiscientas personas esclavizadas! era la cifra aproximada que se reporta entre sus “pertenencias” en este valle interandino, a más de las grandes haciendas cañeras que tuvo bajo su control (Coronel 1988; Peñaherrera y Costales 1959 en Stutzman 1979).¹²¹

Así lo registra la documentación en la que se basan los estudios historiográficos que dan cuenta de ello, pero que paralelamente guardan total silencio respecto de las luchas de los y las esclavizadas protagonizadas durante el período de control jesuítico. ¿Qué complicidades encierran estos mutismos? Es una pregunta que excede el alcance de este trabajo, pero que no puedo dejar de plantearla. Este silencio, sumado a los trabajos que argumentan sobre la visión de “caridad” de estos curas respecto de sus

¹²⁰ Entre estas últimas se encuentra la hacienda de la Concepción. Ésta, junto con la estancia de Santa Lucía fueron rematadas a favor de los jesuitas en 1682 y 1685, respectivamente; y cada una de ellas poseía cañaverales, trapiches, casas, otros sembríos menores, etc. (Coronel 1988, 176). Según la misma autora, éstas y las demás haciendas del complejo cañero (Chamanal y Cuajara, en Mira; Tumbabiro y Santiago, en Salinas; y Carpuela, Caldera y Chalguayaco en el valle del Chota) se especializaron en el cultivo de caña de azúcar y en la producción en trapiche, que incluía la elaboración de azúcar, raspadura, miel de purga, caldos, cachazas, aguardiente, etc.; aunque también mantenían otros cultivos menores, y diversos animales (176). En el mismo año de 1682, esta orden religiosa compra también la hacienda de Cuajara, propiedad de Juan Espinoza de los Monteros, que se extendía desde el río Mira hasta el páramo. Y, en 1708 compra a los Mercedarios la hacienda de Carpuela (Jurado s.f.). Para el año de 1696 los jesuitas ya poseían seis mil hectáreas de terreno solo en la zona de los valles del Chota, Salinas y Mira (Jurado s.f.).

¹²¹ Peñaherrera y Costales (1959) refieren la presencia de 1700 personas esclavizadas en las haciendas de los jesuitas para la misma fecha. Coronel (1988) reporta la cifra de 2615 con base en un informe elaborado en 1780 por la oficina de las Temporalidades, quien queda a cargo de la administración de dichas haciendas. Aunque no se conozca con exactitud la cantidad de personas bajo su dominio, lo que sí se sabe es que la orden de Loyola fue el mayor comerciante y propietario de personas de origen africano esclavizadas, no solo en esta zona. Tardieu, dando una mirada más global, reporta que esta congregación religiosa fue, en las colonias hispánicas, la mayor propietaria de “esclavos”, llegando a tener para el año de su expulsión alrededor de 20.000 (2016, 4)

esclavizados, o al menos sobre el mejor trato brindado (por ejemplo, Bouisson 1997), darían a entender que “los esclavos desarraigados se acostumbraron a esta nueva vida enseñada por los padres y, [...que], fue para ellos la referencia que condicionó su futuro” (Bouisson 1997, 47). ¿Se puede hablar de caridad, misericordia, benevolencia de quien es capaz de esclavizar a otro ser humano?!... Y, ¿En realidad es posible pensar que las esclavizadas y esclavizados acogieran sin más su nueva situación bajo el poder jesuítico (o de cualquier otro)? Este es un capítulo pendiente aún por develar, pero al parecer la resignación no fue en modo alguno la actitud. En uno de los trabajos de Tardieu (2016) encuentro una pequeña pista para sostener esta posición, cuando en el análisis que hace sobre el manejo que los jesuitas daban a “sus esclavos” dentro del complejo cañero del Valle, apunta que:

...llama la atención lo cerrado de los complejos productivos de la Compañía. Se ha comentado el hecho de que los padres no vendían a sus esclavos, *salvo en caso de férrea resistencia por parte suya*. [Y se ha comentado también] *De que no les concedían la manumisión, gratuita u onerosa...* (2016, 8)¹²²

De estas cortas líneas se desprende que la actitud no fue ni de pasividad, ni de conformismo. Y así se deja ver, por ejemplo, en la obra de Argentina Chiriboga (2010), que bien podría ser tomada igual como otra pista. En ella se hace referencia a diversas estrategias de insurgencia que habrían puesto en marcha las mujeres y hombres esclavizados para hacer frente al poder de los “curitas”: suicidios masivos para así “dar muerte, con su muerte, al blanco”, fugas definitivas individuales y colectivas; huidas de la hacienda por unos días, etc., en todos los cuales el protagonismo de las mujeres esclavizadas es central desde las fases de su concepción y preparación hasta su ejecución.

A tales estrategias, su sumarían muchas otras, por ejemplo, el desarrollo y uso de lenguajes encubiertos no identificables ni descifrables por el esclavizador (como el *Kan Kan* que era “la voz que pasaba de boca en boca” y viajaba entre las plantaciones); la generación de redes de “observadores/chaskis” entre las distintas plantaciones; el desarrollo, principalmente por parte de las mujeres, de un conocimiento detallado del

¹²² Las cursivas dentro de la cita son mías. Aunque Tardieu (2016) señala que la venta de esclavizados por parte de los jesuitas se daba solo en caso de “férrea resistencia” de parte de aquellos, de acuerdo a Rosario Coronel (1993) la venta también se daba como estrategia para controlar el número de “esclavos” que requerían según la cantidad de hectáreas sembradas de caña de azúcar; este control lo hacían mediante un “mercado de esclavos” que mantenían principalmente hacia Quito (citada en Chaves 2010, 131)

“amo” (estar atentas, en la cotidianidad, a cada movimiento, conocer sus rutinas, incluso sus gustos); y, el establecimiento de lazos de comunidad fuera de su entorno inmediato, pese a la continua dispersión a la que fueron sometidas/os (Hernández 2015, dialogando con Chiriboga 2010).

En estas luchas e insurgencias el protagonismo y liderazgo compartidos por mujeres y hombres esclavizados fueron claves, como también lo fueron los roles más específicos de unas y de otros, dentro de las mismas; así lo plantea Libia Grueso (2007) refiriéndose a la dinámica vivida en parte de Nueva Granada (hoy Colombia), y que considero bien pueden ser extensibles a lo acontecido en este valle interandino. De acuerdo a Grueso, varios de estos roles estarían ligados de manera muy estrecha a los trabajos impuestos por el “amo” en cada caso; así, las mujeres al haber estado destinadas también a “oficios más internos relegados a la hacienda, a la casa” protagonizaron un “cimarronaje de resistencia cultural dentro de la casa del amo, lo que la inquisición llamó obra de ‘brujas’” (2007, 151).¹²³ Se trata de un cimarronaje que está, además, muy relacionado con los conocimientos ancestrales que viajaron con ellas a estas “nuevas” tierras, tales como los saberes espirituales, alimenticios, curativos, etc., que los fueran acondicionando a su nuevo entorno.¹²⁴ Esto último supuso, además, el desarrollo de un conocimiento y manejo muy detallado del territorio y de sus *dones* (plantas, montes, arbustos, etc. y sus propiedades varias) y que lo fueron aprovechando como elementos fundamentales en el tejido de su proceso-proyecto libertario y de vida.

Conocer y visibilizar estas luchas más “cotidianas” protagonizadas fundamentalmente por las mujeres de origen africano y sus descendientes, así como visibilizar su iniciativa y participación en el “cimarronaje físico”,¹²⁵ y, en las rebeliones

¹²³ En relación al cimarronaje cultural protagonizado por las mujeres de origen africano en el contexto de la Nueva Granada, puede consultarse también la obra de Adriana Maya Restrepo (1993). Para el caso más específico de lo que hoy es Ecuador, consúltese el trabajo de María Eugenia Chávez referido al manejo estratégico que las mujeres afrodescendientes esclavizadas hicieron de su sexualidad (2001). En esta misma línea de insurgencias cotidianas lideradas dentro (y también fuera) de las casas de los “amos”, por parte de las mujeres esclavizadas, se inscribe la propuesta de “cimarronaje doméstico” hecho por la estudiosa, escritora e historiadora afrodominicana, Celsa Albert (2003, referida por Curiel 2007).

¹²⁴ En relación a la ecuación procesos alimenticios – protagonismo de las mujeres, como elemento clave de (re)construcción cultural e identitaria, y, por tanto, de lucha de y por la re-existencia, resulta relevante el estudio realizado por el afrocolombiano Adolfo Albán Achinte, titulado “Tiempos de zango y de guampín...” (2007. Referencia completa en bibliografía).

¹²⁵ El “cimarronaje físico”, de acuerdo a Libia Grueso (2007), es “el de las escapadas de las condiciones de esclavo al monte, al palenque, dispuestos a adaptarse a nuevos mundos”; este tipo de cimarronaje es denominado también como “cimarronaje activo”. Coincido con Arboleda (2011) y su discrepancia de calificar a unas luchas, actos de resistencia, cimarronajes, etc., como *activos* y a otros de *pasivos*, pues ninguna deja de ser realmente activa, incluidos los silencios estratégicos, como anota este mismo autor. Del mismo modo, creo fundamental problematizar la clasificación, propuesta por Grueso

múltiples, al igual que reconocer y dejar en evidencia sus contribuciones a lo largo de la historia, es parte de la deuda a la que Barbarita Lara, con absoluta razón, hace referencia cuando señala que aún está pendiente dentro de la sociedad “ser reconocidas en el sentido de que como mujeres también hemos contribuido para la construcción de esta Patria” (2017). Compromiso aún pendiente, así mismo, dentro del proceso de repensar la historia, que se está haciendo “casa adentro”, como ha sido señalado en diversos espacios por las mujeres afroecuatorianas y afrolatinoamericanas;¹²⁶ así como deuda pendiente de quienes, si bien igual han aportado a la visibilización de las luchas de los pueblos afroecuatorianos, lo han hecho casi de manera exclusiva “en clave masculina”, prestándome la expresión de Sylva.¹²⁷

(2007), respecto de la existencia de cimarronajes de *resistencia cultural* y otros de índole *físico*; ¿Acaso el cimarronaje como tal y en sí mismo no constituye una forma de insurgencia cultural en su conjunto, desarrollada, desplegada, puesta en marcha por las y los hijos de la Diáspora Africana? ¿Acaso las formas y estrategias de huidas y/o fugas protagonizadas por las esclavizadas y esclavizados (que se los suele llamar “cimarronaje físico” o “activo”) no encarnan un saber/hacer insurgente legado por sus ancestros/ancestras, al igual que, por ejemplo, los silencios estratégicos, la manipulación de las comidas de sus “amos”, etc.; todas ellas apuntando a su liberación y “re-existencia”?

¹²⁶ Tales pronunciamientos se han hecho, por ejemplo, en la Mesa “Mujeres e Identidad: mujeres y políticas públicas en los Estados multiculturales e interculturales”, llevada a cabo dentro del Seminario Regional “Situación de los Pueblos Afroandinos” (Quito, sept. 30 – oct. 02 de 2014); en el Simposio Internacional “‘Escucha mi voz y transmite mi sentir’. Sobre Mujeres Negras en América Latina y el Caribe” (Ibarra y La Concepción, Julio 22–25 de 2015); y, en el V Congreso Nacional de Mujeres Afroecuatorianas (Quito, Noviembre 18–20 de 2016). (Referencias completas en Bibliografía).

¹²⁷ El cuestionamiento que hace Erika Sylva a la “clave masculina” de crónicas, historiografías oficial y crítica (más allá de quién lo haya hecho) me parece muy pertinente; del mismo modo considero un significativo aporte el acercamiento que hace a las mujeres cimarronas y esclavizadas en las minas de Esmeraldas, analizando (con la escasa información de la que se dispone) su participación en el cimarronaje y luchas diversas, así como lo que ese proceso pudo significar en sus vidas. Ahora bien, un problema que encuentro en su análisis es que no logra deslindarse de la “clave occidentalocéntrica” que cuestionan (y con razón) los feminismos: negro, decolonial, indígena, etc., a la perspectiva de género y al feminismo “blanco” (liberal), en tanto siguen “leyendo” los constructos de feminidad y masculinidad, desde “los ojos de occidente”. Considero que los aportes que hace Libia Grueso (2007) para entender la configuración de las relaciones de género en diferentes escenarios (como el esclavista) sería una entrada más pertinente en esta dirección. Grueso plantea la necesidad de entender la configuración de las relaciones de género en íntima vinculación con el proceso de configuración del Sujeto histórico “negro-negra”, proceso que conjuga tanto una histórica “relación de subordinación” del “Ser negro-negra” (que inicia en el tráfico transatlántico y perdura hasta hoy) y la “historia de lucha por su emancipación y liberación” (146). ¿Cómo y desde dónde se fueron construyendo las nociones de “mujer” negra, “hombre” negro? En el contexto esclavista, cuando la configuración del Ser negro-negra parte de su negación como “Ser-persona” y se lo construye, imagina, representa, trata como mera mercancía, cosa que se posee ¿Quién impone los roles de “negros” y “negras” y con qué finalidad?, ¿Quién y desde dónde se determina la noción de familia? ¿Qué familia? Son parte de las preguntas que estarían detrás del análisis que propone Grueso y de su planteamiento respecto de que, en ese contexto, “el poder patriarcal fue un atributo del amo... un atributo que se ejerció desde el poder del amo sobre el negro-negra” (147) y que “selló y dejó [profundas] huellas en esos seres históricos”, unas huellas que están aún presentes y que han sido de las “más fuertes en esa construcción del Ser y de las que poco se habla, aun al interior de los movimientos sociales” (149). Esto último me remite nuevamente a los planteamientos y luchas actuales más específicas de las mujeres afroecuatorianas planteadas “casa adentro”: Repensar la historia, ¡sí!, pero repensando y cuestionando también las relaciones de inequidad a su interior, indispensable para construir, como señala Barbarita Lara: el “Hakuna *Matata*: conseguir vivir sin problemas, sin preocupaciones y ser

Pero retornando al Valle, las insurgencias o cimarronaje están presentes en el transcurrir del tiempo (incluyendo el ahora), no como meros actos desarticulados y reactivos actuados casi por *generación espontánea*, sino como procesos cuidadosamente concebidos y puestos en marcha dentro de un largo proyecto de vida (Hernández 2015b) y actuando en y desde todas las formas y los ámbitos que les fuese posible, incluyendo el aprovechamiento –a su favor– de las herramientas del propio sistema, al tiempo que incidiendo en él.

Así se evidencia, por ejemplo, en las distintas rebeliones (de las que se tiene noticias) y que marcaran la dinámica en el territorio desde la segunda mitad del siglo XVIII, época en que los jesuitas fueron expulsados de las colonias hispanas por orden de la corona (1767), y que sus propiedades, luego de una corta administración ejercida por la oficina de las Temporalidades, pasaran a manos de terratenientes locales (de Ibarra y Quito), conformándose complejos cañeros más pequeños (1784-1802), seguido de un período de compra-ventas, cesiones y particiones a favor siempre de las élites criollas.

Una de las primeras revueltas en este período es la de 1778 en la hacienda de la Concepción (aún en manos de la oficina de Temporalidades)¹²⁸ cuando Martina Carrillo y Pedro Pasquel Lucumí acudieron ante las autoridades de la Real Audiencia para interponer un juicio en contra de su administrador Francisco Aurreco Echea, por malos tratos, sevicia, sobrecarga de trabajo, etc. (Bouisson 1997; Savoia 1999; Peters 2005; Chaves 2010).¹²⁹ A ésta le sucedieron, durante la siguiente década, una multiplicidad de revueltas que se extendieron por muchas otras haciendas (Chaves 2010; Tardieu 2006) gracias a la voz del *Kan Kan* que seguía “pasando de boca en boca” y viajando entre los ríos, montes y montañas de los Valles del Chota, Salinas y Mira. El *Kan Kan* “se ausentaba y regresaba, tal una ola que se va y retorna con más fuerza” (Chiriboga 2010, 51), como aconteció, por ejemplo en la misma hacienda de la Concepción en donde, luego de la revuelta liderada por Martina Carrillo y Pedro Pasquel Lucumí, tuvieron lugar en diversos años (1785, 1798, 1790) otras sublevaciones, motines, fugas y quejas ante autoridades de Quito e Ibarra para impedir la venta de esclavizados y esclavizadas,

felices” (2015). Para esta reflexión, fundamentales son también los aportes de María Lugones (2008, 2012), y, los de Betty Ruth Lozano Lerma (2016).

¹²⁸ La oficina de Temporalidades remata esta propiedad a favor de Juan Antonio Chiriboga y Jijón en el año de 1789)

¹²⁹ Chaves (2010) registra el nombre del administrador como Francisco Aurrecochea. En el capítulo cuarto me detendré con más detalle en esta revuelta y las acontecidas en años posteriores en la hacienda de La Concepción.

así como para solicitar, de parte de quienes fueran vendidos/as, el regreso a la hacienda aduciendo que allí nacieron y se criaron (Bouisson 1997). Otro ejemplo es lo que sucedía en la hacienda de Cuajara, en donde las revueltas en contra de Carlos Araujo inician apenas éste se hace con la propiedad (la remata a su favor en 1783) y se mantienen –sin pausa– durante los siguientes diez años, resistiendo “todos los intentos del nuevo dueño por imponer su autoridad” (Chaves 2010, 136).

Dentro de esta misma dinámica y período cobran fuerza una serie de reclamos y demandas de diversa índole, presentados por parte de la población esclavizada ante distintas instancias judiciales; dinámica que se intensifica en los albores del siglo XIX. Los planteamientos giraban en torno a varios aspectos: quejas por malos tratos, sevicias, faltarles con el alimento y la vestimenta; solicitudes para poder retornar al lugar en donde habían nacido y/o crecido, o, en su defecto de no ser apartados/as de allí “ni de sus familias y amigos”; solicitudes para “ser manumitidas” (como lo hiciera, por ejemplo, Mariana Cipriana Criván, de la hacienda de la Caldera, en 1974), o para “ser relevados del trabajo” debido a dolencias o edad avanzada (un ejemplo es el de Cristóbal de la Trinidad, hacienda de Carpuela, en 1790), o, para ser “vendidos - vendidas a otros dueños” (tal como sucediera con Ignacia Rojas esclava del “negrero” Carlos de Araujo, ex dueño de hacienda Cuajara y de minas en el río Bogotá. 1801); reclamos para que se les devuelva la “chacra”, “sementería” o “huerta” que los “amos” les habían quitado como medida de presión y castigo (fue lo que hicieran Francisco León de la hacienda Pusir, en 1792. O, Santiago Mina, Andrés Pastrana y Pedro Pavón, de la hacienda de Santiago, en 1801) (Savoia 1988; Lavallé 1994; Bouisson 1997). La lista sin duda puede seguir...

... tal como continuó día a día el cimarronaje dentro de “la casa del amo” incluso cuando Nasakó (hija de Ba-Lunda, y nombrada como Juana Carabalí) “corría con sus amigas por los cañaverales y jugaba a las rondas con ellas, [y] les enseñó a musitar la palabra clave [el *Kan*]” (Chiriboga 2010, 52), y como lo hiciera muchos años más tarde la nieta de Ba-Lunda: Nazakó Zansi en la hacienda de Simón Sáenz (quién la compró y la nombró Jonatás), al jugar con los *musis*, el grupo organizado por ella con sus amigas, amigos y “su amita Manuela” (Íbid.). Y, como continuaron también las fugas, revueltas, motines, cada vez en tonos más agudos y que redundaran, por ejemplo, en la configuración de palenques, también en esta zona.

Así, emergen los palenques de Turupampa, algo distante de Cuajara (Peters 2005), y el del Chota a donde llegaron las personas fugadas de “las haciendas [...] escapando a las infrahumanas condiciones de sometimiento” (Chalá 2013, 121) que se van agudizando por la tensión de los terratenientes.¹³⁰ Éstos sienten que su poder está siendo sacudido, su rentabilidad afectada, sus proyectos desestabilizados. El sistema hacendatario colonial entra en crisis tanto por las insurgencias de la población esclavizada, cuanto por “las guerras intermitentes”, como señala Chaves (2010), entre “marqueses quiteños” y “milicias realistas” que llegan desde Perú y Nueva Granada, y, por los enfrentamientos internos entre los “marqueses de Quito” y sus fracciones realistas y rebeldes (que se desatan ya a inicios del siglo XIX). Los vientos independentistas habían llegado a los valles del Chota, Salinas y Mira, y con ellos las promesas de libertad, la misma que, por supuesto, nunca llegó para las y los esclavizados.

La hacienda esclavista continúa; la población esclavizada sigue tejiendo su proceso-proyecto de vida-existencia. A través de sus luchas van configurando su auto-liberación mucho antes de ser promulgada la “ley de libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos” (1821), y, ya bien entrada la época republicana, “el decreto de abolición de la esclavitud (1851) y “la ley de manumisión de esclavos” (aprobada en 1852); todo ello lo logran recurriendo a la compra de su libertad y/o de la de otras personas, una estrategia utilizada, como se vio en párrafos anteriores, ya desde la “era jesuítica”, y que supuso en no pocos casos largos procesos de negociación, enfrentamientos y juicios con los “amos”, quienes se negaban y recurrían a cualquier argucia para frenar a toda costa el proceso, burlando cualquier ley. La abolición de la esclavitud, que llega cuarenta y tres años luego del famoso “primer grito de la independencia” (1809) y a más de veinte y cuatro años del nacimiento de la república del Ecuador (1830), solo se da en el papel, porque ningún efecto tuvo realmente en la vida de las y los esclavizados, menos aún en el desmantelamiento del régimen de explotación que se había instaurado años ha.¹³¹ Con total razón señala Chalá J. que “la libertad decretada por el general Urbina no fue completa, porque a la par del decreto de Manumisión de los afro esclavizados tenían que entregarles sus tierras y territorios

¹³⁰ Este es el origen de la actual Comunidad del Chota (Chalá 2013)

¹³¹ Cabe aquí llamar la atención –porque esto tampoco hay que olvidar– que aunque en octubre de 1830 el Congreso Constituyente de la República del Ecuador emite una ley impidiendo la importación de “esclavos” al territorio ecuatoriano, en ella ¡no se prohíbe o no se impide la importación para las haciendas agrícolas y la actividad minera!!!! (Chaves 2010)

ancestrales donde trabajaron con fuerza y amor entregando, sangre, sudor, lágrimas y hasta su propia vida” (2006, 97).

Las tierras siguieron en manos de los terratenientes, se instauraron relaciones de servidumbre (con pagos de miseria) y un sangriento sistema de concertaje que esclavizó a los y las trabajadoras –para entonces supuestamente libres– por medio de una política de endeudamiento que ataba de por vida a las familias huasipungueras a los arbitrios del “patrón” (Rodríguez 1994a; Chalá 2006), su nuevo esclavizador. Éste mantuvo su poder con el beneplácito y complicidad de las autoridades clericales y gubernamentales, sus aliados de siempre. El sistema hacendatario (esclavista de *facto*) se extiende por un siglo, hasta la década de 1960, en un contexto de tensiones y cambios políticos a nivel nacional, en los cuales tienen activa participación también la población afrochoteña.¹³² En esta centuria mujeres y hombres afrochoteños siguen entretejiendo anteriores estrategias de insurgencia con otras nuevas, acordes al momento, como lo hacen también las y los afroesmeraldeños, sin abandonar el largo proyecto empujado desde sus ancestros y ancestras, y, dentro del cual la lucha/defensa de su tierra y territorio es pieza clave, pero no única.

Dentro de ese proyecto de largo alcance se configuran las movilizaciones, presiones, reclamos y luchas empujadas por mujeres y hombres afrodescendientes del valle interandino, junto con indígenas, campesinos y otros sectores, y que originará la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria (1964), con lo cual “ya se deja de ser esclavo” (abuela Fanny Salas 2016-CP).¹³³ Ese es el sentir y el pensar de las abuelas (y abuelos) de La Concepción y La Loma con quienes dialogaré al respecto y más detenidamente en el cuarto capítulo intitulado *Tierra-Vida(s)-Libertad*. La reforma agraria constituye un acontecimiento o *hito* de gran incidencia en la “construcción identitaria de los afrochoteños que enrumba nuevas subjetividades, [es] el hito que mina y rompe todo un sistema latifundista hacendatario”, dando paso y generando profundos “cambios políticos, sociales, económicos y territoriales” a nivel nacional y local, señala I. Pabón (2007, 70). Conuerdo con él y añado: este proceso nace por la presión,

¹³² Por ejemplo, en la Revolución de Concha, a cuyo movimiento plegan “alguno(a)s negro(a)s de la zona” (Peters 2005, 165). Esta misma autora refiere que hay quienes relatan, incluso, un enfrentamiento entre las tropas conchistas y las del gobierno acaecido en la cuenca del río Mira, en un punto llamado Guadual, frente a la hacienda Mundo Nuevo (provincia de Imbabura), y en el cual “el negro Valdivieso y otros compañeros, nacidos en la zona, eran unos de los combatientes” (165). En aquel entonces estaba en la presidencia del Ecuador, Leonidas Plaza Gutiérrez.

¹³³ Conversación personal, junto con su esposo don Julio Espinoza, realizada en su casa. Comunidad de La Loma, 15 de febrero de 2016.

impulso e incidencia de las luchas de afrodescendientes y otros sectores; como nacieran también la “ley de libertad de partos” (1821), el “decreto de manumisión de la esclavitud” (1852) y otros tantos procesos, como resultado de las luchas e insurgencias de las personas de origen africano y sus descendientes de éstas y otras tierras.

Todas estas y demás luchas/insurgencias desplegadas en y desde el “estar siendo - existiendo” cotidiano, así como en períodos y/o circunstancias determinadas, están unidas al “ahora”, a través de un cordón umbilical que las alimenta y las da sentido: la construcción de su propio proyecto de vida-existencia; un proyecto que nació en el “largo ayer” como dice el Maestro Juan García (2015c-E) y que sigue iluminando el “ahora” de, en y desde estos dos territorios ancestrales afroecuatorianos.

3. Reconectando a estas dos “geografías”

Dos territorios y dos pueblos cuyos caminos, luchas y procesos de configuración han sido diferentes y particulares a cada caso, hecho que sin duda ha marcado las propias singularidades entre la población afroesmeraldeña y afrochoteña en los distintos ámbitos de su vida-existencia(s). No obstante, han compartido y comparten también historias comunes:¹³⁴ desarraigo forzado de sus ancestros y ancestras, que los enfrentó a su primera –pero no única– desterritorialización; rupturas de lazos y redes familiares, comunitarias, espirituales, originarias; esclavización y explotación; racialización, racismo, discriminación y negación. Pero también historias de insurgencias múltiples y luchas por la vida-existencia, sostenidas y alimentadas por su(s) memoria(s) ancestral(es), al tiempo que han alimentado su proyecto histórico-político y cultural de larga duración y en el cual los procesos de (re)territorialización, por medio de lo que Juan García denomina las “siembras culturales”, son decisivos.

No obstante y “olvidando” esos procesos más comunes, las “voces oficiales” (academia incluida) han centrado su atención de manera exclusiva en las singularidades y particularidades de cada territorio, haciendo de ellas el argumento central para presentar, imaginar, mostrar a Esmeraldas y al Valle del Chota-Salinas-La Concepción-Guallupe como dos *enclaves* aislados entre sí, e incluso antagónicos. Es una idea y tendencia predominantes que se ha incrustado también en el imaginario colectivo y que,

¹³⁴ Entre ambos pueblos o comunidades, y con las y los demás hijos de la Diáspora Africana aquí y en otras tierras.

desde mi perspectiva, responden a la política genocida del proyecto moderno-colonial, cuya lógica se basa en la máxima del *divide y vencerás*.

Por esta razón, he decidido aquí hacer una pausa para no solo señalar mi discrepancia con tal mirada, sino también con el fin de plantear –a manera de hipótesis y sin perder de vista las particularidades y singularidades de cada territorio ancestral– que ellos han estado siempre, de una u otra manera, vinculados y relacionados entre sí, aunque esta “parte de la historia” también se haya “dejada en el tintero” a la hora de escribir los relatos “oficiales”. Un olvido que, como dije antes, cae dentro de la máxima del *divide y vencerás*.

Ciertamente, segmentar pueblos y territorios ha sido una práctica extendida del proyecto civilizatorio moderno-colonial; el establecimiento de *rayas* “sin preguntarles a los pueblos... ¿de qué lado querían estar?” (García J., en García y Walsh 2017, 206) es un claro ejemplo de ello, y, que está presente desde la colonia hasta nuestros días. Ocurre hoy con la delimitación político-administrativa al interior de los estados nacionales; ocurrió en el siglo XVI, por ejemplo, cuando los españoles delimitaron la Gobernación de Esmeraldas (1568), imponiendo límites sobre el territorio de los pueblos originarios que allí habitaban y cuyos propios “hitos geográficos” los tenían claramente definidos (Rueda 2001b; Sylva 2010); ocurrió con la creación de la Gran Colombia. Y, poco después con la escisión que se hiciera de las “Tierras Bajas del Pacífico” (West 1957 en Rueda 2015) o “Territorio-Región del Pacífico” (Escobar 2015; Lozano 2016a; García y Walsh 2017), que abarca desde el sur de Panamá hasta la provincia de Esmeraldas en lo que hoy es el Ecuador (ver mapa 4), constituyendo una:

[...] unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades. (PCN e Investigadores 2007, 11 en Escobar 2015, 96).

Mapa 4
Área cultural de las tierras bajas del Pacífico



Fuente: Robert West, *The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1957), tomado de Rueda (2015).

Elaboración: Propia – (Artes: Germán Coronel)

Se trata de una unidad que, lejos de ser propuesta como tal solo por sus rasgos biofísicos, lo es por aspectos culturales, históricos, identitarios, filosóficos y de luchas/insurgencias compartidas (García y Walsh 2017, Lozano 2016a, Escobar 2015), sin que ello signifique cerrar los ojos a las particulares y específicas dinámicas vividas a

su interior.¹³⁵ Un Territorio-región que, al igual que en los casos anteriores, también fue segmentado, esta vez, a raíz del nacimiento de los estados-nación; así como sucediera con el Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, con las arbitrarias e ilógicas delimitaciones político-administrativas lideradas por los gobiernos de turno, fragmentando un territorio dentro del cual, para su gente

... no hay rayas. Acá simplemente lo que ellos le convirtieron en rayas divisorias es símbolo de unidad, es el caso del río Chota-Mira acá en el territorio, ese río toda la vida ha sido visto como el cordón umbilical, como la columna vertebral, como el eje, como el camino, la vía que unía estos territorios [silencio corto] en ningún momento era pensado como una división política que acá es Carchi, acá es Imbabura, [que] acá es cantón Mira, acá cantón Ibarra ¡No, no, no! (Barbarita Lara Calderón, 2016-CP).

Pero así se impuso, como se impusieron muchas otras prácticas con la finalidad de impedir cualquier tipo de (re)articulación y tejido de lazos rotos desde el inicio mismo de la trata y tráfico de personas de origen africano y sus descendientes. No fue casual el acto de imponer, por parte del “amo”, otros nombres a las personas esclavizadas: “Desde mañana te llamarás Rosa Jumandi”, es definirla como su propiedad, por ello “Ba-Lunda rechazó aquel nombre [...] Llamarse Rosa Jumandi sería dejar de ser ella [...]” (Chiriboga 2010, 36), como sería también una forma de borrarle su huella.¹³⁶ Tampoco fueron casuales las prohibiciones expresas de intercambios y relacionamientos entre las personas esclavizadas de diferentes “plantaciones”. Como tampoco lo fueron las regulaciones que prohibían “la relación entre el negro y el indio [...] desde los primeros años de la Colonia” (García y Walsh 2017, 199). Menos aún es

¹³⁵ La propuesta de la noción del Pacífico como Territorio-Región de indígenas y afrodescendientes, surge a finales de la década de 1990, impulsada fundamentalmente por el movimiento de Comunidades Negras e Indígenas de Colombia (Escobar 2010 y 2015). Debates y propuesta en los que se involucra, hacia 1997, también la Confederación de Comunidades Negras del Norte de Esmeraldas – CANE (integrada por diversas organizaciones afrodescendientes de los cantones de Eloy Alfaro y San Lorenzo) y su propuesta de “constituir y demarcar un espacio territorial para el pueblo afroecuatoriano y declararlo como: la ‘Gran Comarca’ del norte de la provincia de Esmeraldas” (De la Torre 1997, 18). Ésta constituye ante todo una propuesta política que apunta al establecimiento de un propio “[...] modelo de organización político-comunitaria, formada por el Pueblo Afroecuatoriano, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa y el manejo tradicional de nuestros territorios y de los recursos naturales que hay en ellos” (18). Con esta propuesta la CANE apunta, de inicio, a la protección del territorio ancestral afroesmeraldeño, y, al conformarse el Comité Binacional de Comunidades Negras (Ecuador y Colombia), la propuesta de la Gran Comarca se extiende hacia los demás pueblos afrodescendientes de la región del Pacífico sur, que va desde el sur de Panamá hasta el norte de lo que hoy es Ecuador (J. Pabón 2016; Walsh 2017, comunicación personal).

¹³⁶ Según explica Jean Kapenda, dentro de la filosofía africana “los apellidos son más que apellidos” pues éstos “permiten la conservación de la historia de los antepasados y de la tribu de origen”. Al dar un apellido a las y los hijos (que puede ser el apellido de una persona muerta o de cualquier otra), se le estaría transmitiendo o heredando también “las cualidades espirituales de los antepasados” (2001, 7 en Sylva 2010, 91, n.40)

fortuita la tendencia de “dibujar” a los territorios ancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe como dos enclaves encerrados en sí mismos y, por tanto, desvinculados entre sí.

Entonces surge la pregunta obvia ¿Estos territorios afroancestrales, realmente estuvieron ajenos a cualquier tipo de comunicación entre sí, y sus historias, dinámicas y procesos corrieron en líneas paralelas alejadas una de la otra? De no ser así ¿Cómo y bajo qué circunstancias se fueron sucediendo sus encuentros? ¿Qué estrategias pusieron en marcha sus habitantes –mujeres y hombres– para garantizar la circulación de información y de intercambio entre ambas “geografías”? ¿Cuáles fueron los papeles, responsabilidades, y tácticas particulares desplegadas por mujeres y hombres con este fin? ¿Qué implicancias tiene hoy ese relacionamiento o no relacionamiento para las mujeres y hombres afrodescendientes de ambos territorios, y más aún, para su proyecto de vidaexistencia? Son interrogantes difíciles de responder pues –de lo que conozco– poco se ha caminado en esta dirección. Ojalá en otro momento pueda dialogar y reflexionar, al respecto, junto con abuelas, abuelos, líderes, lideresas, intelectuales-académicas/os afrodescendientes.

Por ahora lo que puedo hacer es “poner sobre la mesa” algunos indicios encontrados por aquí y por allá, y que, desde mi perspectiva, constituyen un importante punto de partida desde donde empezar a desandar el camino de este “olvido oficial” y desmontar la idea de que dichos territorios han estado desvinculados el uno del otro. Estos indicios muestran una movilización, a lo largo de los años, básicamente de las personas de las haciendas cañeras de los valles del Chota - Mira hacia Esmeraldas, como se verá a continuación, pero ¿se debe por eso descartar la idea de que hubiese habido un transitar a la inversa? Y ¿Cuáles habrían sido, en este caso, las apuestas y objetivos? son algunas de las muchas preguntas que me van surgiendo y que las dejo aquí planteadas. Antes de pasar revista de las “pistas” encontradas solo decir que las he organizado en tres diferentes entradas, no de orden cronológico sino más bien por “acontecimientos” específicos.

3.1. Huyendo hacia la tierra donde se vive en libertad

En varios de los trabajos revisados se hace referencia a fugas protagonizadas por las personas esclavizadas de las haciendas cañeras del valle del Chota-Mira, acaecidas fundamentalmente desde finales del último cuarto del siglo XVIII hasta mediados del siguiente. En dichos documentos se presume que en algunos casos “los cimarrones” (nunca se especifica si hubo o no mujeres) se dirigieron hacia tierras esmeraldeñas. No he encontrado ninguna mención a este tipo de movimiento durante la fase jesuítica; ello no significa, necesariamente, que no hubiesen ocurrido, sino que persiste un silencio en relación a las luchas protagonizadas por las personas esclavizadas durante ese período como ya expusiera en párrafos anteriores.

Las fugas de personas esclavizadas en las haciendas cañeras, y que provocaran movilizaciones hacia Esmeraldas, tuvieron lugar en el contexto de las revueltas y sublevaciones que se iniciaran a raíz del cambio de dueños de estas propiedades, luego de la expulsión de los jesuitas (1767); éstas se sostuvieron –con períodos de mayor o menor intensidad– hasta mediados del siguiente siglo, cuando en 1851 se decreta la manumisión de las personas esclavizadas. Así, en el largo período de 1789-1851 se tiene algunas referencias de posibles contactos y/o relaciones entre las personas de ascendencia africana vinculadas a las haciendas cañeras, aquellas de los reales de minas de Esmeraldas, y sus “hermanos” y “hermanas” libres también de Esmeraldas, a saber:

- La mención que hace Fernando Jurado a que, luego de la expulsión de los jesuitas, (1767), “algunos negros de Ibarra huyen a Esmeraldas” (1995, 19). El autor no proporciona ningún otro dato ni explicación.
- La relación creada entre las personas esclavizadas de Cuajara (Valle del Mira) y “los grupos asentados en las montañas de Malbucho”. Ésta se dio en el contexto de las rebeliones de las y los esclavizados en contra del dueño Carlos Araujo (1783-1793), y, se estableció gracias a un “circuito comercial” creado entre ambos grupos; circuito en el cual las y los Cuajareños aportaron con raspadura y aguardiente (Chaves 2010). Cabe destacar, por un lado, que si bien estas personas fugadas de la hacienda de Cuajara conformaron un palenque en Turupampa, lugar algo distante de esa gran propiedad (Peters 2005), no se deslindaron de ella; era común que

retornasen continuamente a la hacienda con el fin de reclamar el “derecho a la tierra” y a seguir promoviendo la rebelión (Chaves 2010).¹³⁷ Por otro lado, ellas lograron mantener el control de las montañas de Malbucho entre 1780 y 1815, zona estratégica, de obligado paso hacia territorio esmeraldeño y que comunicaba las haciendas cañeras con los reales de minas de los ríos Santiago, Cachaví y Bogotá (Rueda 2015 y 1999; Chaves 2010).

Lo anterior es referencia central para lo que aquí interesa, teniendo en cuenta que las montañas de Malbucho eran, además, zona de “cimarrones de las haciendas del valle del Chota [léase Chota y Mira] y esclavos huidos de propiedad del rey y, principalmente, de los reales de minas de Cachaví, Guembi y Playa de Oro del río Santiago” (Rueda 2010, 126).

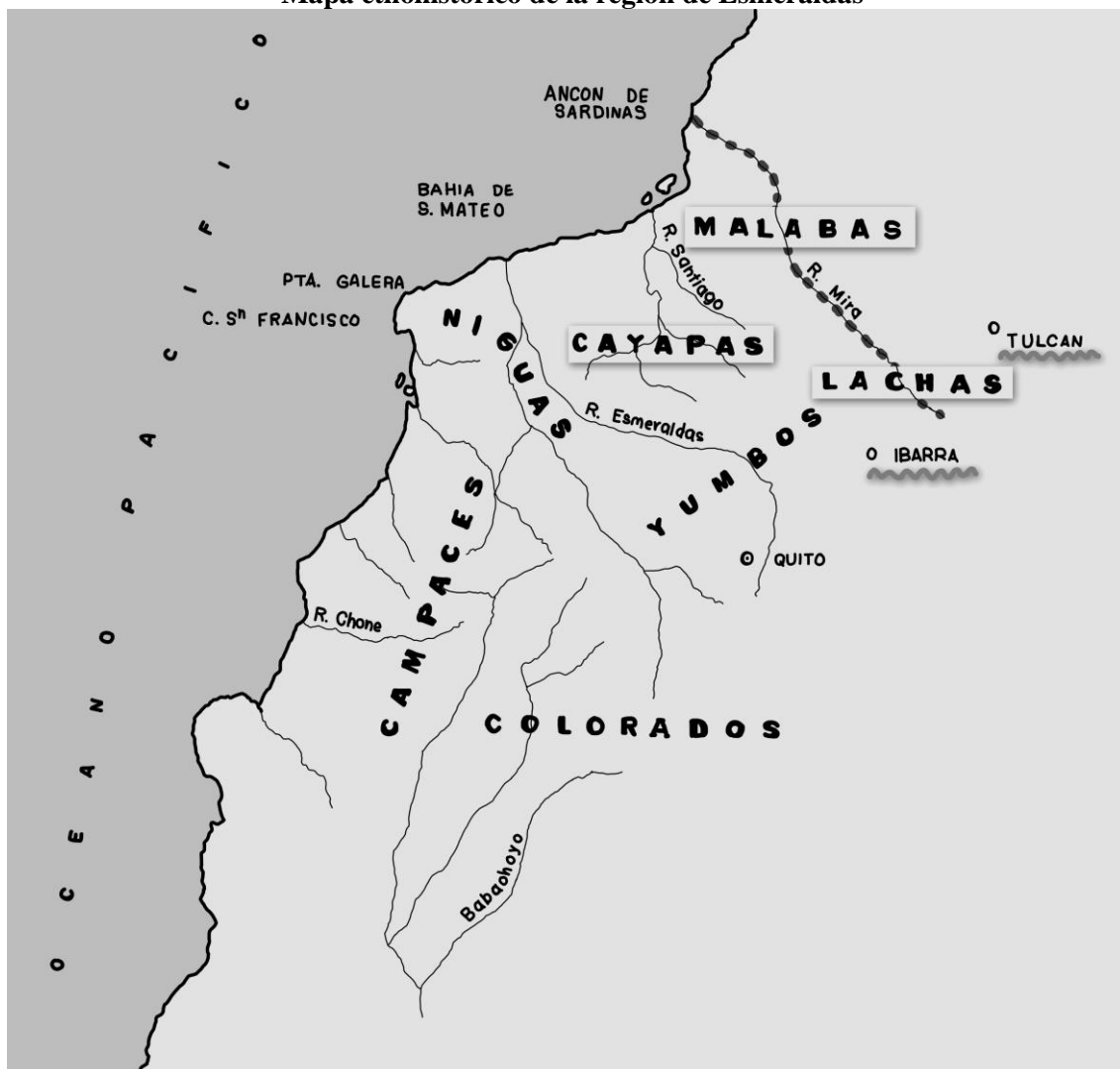
Según otras referencias proporcionadas por Chaves (2010), se podría suponer que el palenque de Turupampa estuvo conformado también por personas esclavizadas que huyeron de la hacienda La Concepción, en el mismo contexto de las permanentes revueltas y rebeliones que protagonizaron contra su propietario Juan Antonio Chiriboga, desde 1789 y que se radicalizaran en 1798, atacando “violentamente a quienes se acerca[ba]n a su ‘palenque’ y [negándose] a reconocer a Chiriboga como su amo legítimo” (Chaves 2010, 135).

A decir de Savoia (1988), Jurado (1988), Stutzman (1979), algunos de los cimarrones y cimarronas de las haciendas de los valles del Chota-Mira posiblemente decidieron continuar su viaje hacia Esmeraldas y refugiarse allí. Ello sería consistente con lo que plantea Jurado (1995, 20) respecto de la llegada “a Esmeraldas de negros de Imbabura” en el año de 1799. Erika Sylva, haciendo alusión a estas movilizaciones, presume que las personas del Valle Chota-Mira pudieron haberse asentado en la zona norte de Esmeraldas, antiguo territorio de los Malabas y Cayapas (2010, 50). Considero una suposición atinada por varias razones: El territorio habitado por algunos de los pueblos originarios de “la tierra de las Esmeraldas”, antes de la llegada de los españoles, se extendía por la zona norte hasta buena parte de lo que hoy son las provincias de Imbabura y Carchi y parte del sur de Colombia (Sylva 2010); de hecho, el límite norte

¹³⁷ Este constante retorno de las y los esclavizados, a las tierras de las haciendas, y, su lucha permanente estaría dando importantes indicios, también, respecto de los particulares y tempranos procesos de reterritorialización que, en esta zona, impulsaran las mujeres y hombres de origen africano y sus descendientes. Este es un tema aún pendiente de trabajar con más detenimiento y profundidad, como lo expusiera ya el Maestro Juan García Salazar (2015c-E).

de ese territorio era el curso del río Mira y la región de Tumaco (Rueda 2001b). Esa zona estaba ocupada por Malabas, Cayapas y, más hacia el nor-oriente, por el grupo de los Lachas (mapa 5); todos ellos controlaban los pisos altos y bajos, pudiendo haber sido el río Mira una de las rutas que unía esos diferentes pisos.

Mapa 5
Mapa etnohistórico de la región de Esmeraldas



Fuente: Josefina Palop Martínez, “Los Cayapas en el siglos XVI...”, p. 235. Tomado de Rueda (2001b).

Elaboración: Propia – (Artes: Germán Coronel)

Por otro lado, y en estrecha sintonía con lo anterior, no hay que olvidar la centralidad que los ríos han tenido y tienen para las personas y grupos afrodescendientes; éstos no solo han sido y son vías de comunicación, sino, como explicara anteriormente Barbarita Lara (2016-CP), son “un cordón umbilical”, “la

columna vertebral” de dichos pueblos, lo que me lleva a suponer que el río Mira –como ruta aprovechada por los grupos originarios de *las tierras de las Esmeraldas* para el manejo de los pisos altos y bajos que estuvieron bajo su control, pudo haberse constituido, tiempo después, también en ese “cordón umbilical” entre los territorios ancestrales de Esmeraldas y Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe; uniendo, además, a este último con el Territorio-región del Pacífico (ver mapa 6).¹³⁸

Mapa 6
Río Mira: cordón umbilical de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe



Fuente: Guía de exposición de “El homenaje – exposición Juan García Salazar, Maestro y Obrero del Proceso”, UASB (2017).

Del mismo modo, tampoco hay que olvidar que para las fechas en que se registran los ingresos de cimarrones y cimarronas de las haciendas cañeras a Esmeraldas, la apertura del “camino de Malbucho” ya estaba en marcha.¹³⁹ Éste iba desde la Villa de Ibarra hasta los puertos del río Santiago, o, del río Mira y de allí hacia

¹³⁸ No hay que olvidar que la propuesta del Territorio-región del Pacífico fue hecho exclusivo para la zona del Pacífico (Esmeraldas, para el caso ecuatoriano), dejando al margen a los valles interandinos (Walsh 2017, comunicación personal), como es el caso del Territorio ancestral del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Resultan interesantes, no obstante, los planteamientos de Walsh, en relación a que “la GRAN COMARCA [bien] podría abarcar toda la zona, incluida la zona del Valle”; lo cual cobra mucho sentido si se tiene en cuenta tanto el curso del río (en este caso, del Mira), así como la trascendencia de los ríos en la vida de los pueblos afrodescendientes, no solo como vías de comunicación, sino como espacios de pertenencia y de construcción de identidad. Este es otro de los temas que, sin duda, demandan mayor atención.

¹³⁹ Más adelante consigno información más detallada sobre este camino

la Tola (Rueda 1999, 2015), y, como se expone más adelante, fue lugar donde trabajaron también estas personas.

Continuando con más indicios, se tiene noticias que para los últimos años del siglo XIX también llegaron a Esmeraldas personas afrodescendientes vinculadas a las haciendas cañeras del Chota-Mira, ya para entonces bajo relaciones de servidumbre, que no es sino otra forma de esclavitud como afirman permanentemente las abuelas/sabias de La Concepción y La Loma. En este período, las movilizaciones parecerían ser de corte más individual, aunque no exclusivamente, como se podrá ver en pocas referencias que recojo en breve, de manera textual. Dos de ellas han sido registradas por el Padre Rafael Savoia; y, otra, es resultado de mis conversaciones con doña Marianita Delgado de la Cruz, abuela/sabia del Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe.

La abuela Mariana Delgado de la Cruz, hija de doña Esther María de la Cruz y de don Segundo Roberto Delgado, es nacida en Ponce Enríquez (parroquia Carolina, cantón Ibarra) en el año de 1930, pero hija “de corazón” de la comunidad de La Concepción (parroquia del mismo nombre, cantón Mira), a donde se trasladó hace más de 60 años al casarse con don Segundo Eloy Padilla, oriundo del lugar y ex – trabajador de la hacienda de La Concepción. Doña Marianita, mujer sabia, curandera con profundos conocimientos especialmente relacionados con el espanto, y, luchadora incansable, al conversar sobre “el tiempo de la hacienda” y del tratamiento que les daban los “patrones”, rememora que:

[...] en l’ hacienda de Chamanal [...], se cogían el ganado pa’ comerse o vender; [...], a eso les reprendía el patrón y les sacaba de l’ hacienda. Ya no [les dejaba trabajar ahí], ya les sacaban, ya *les sacaban, hubo hartísima gente que se fueron para adentro a la montaña, otros para acá a Santo Domingo*, así se fueron yendo esa gente de Chamanal. [...] hasta mi abuelito, el papá de mi mamá [don Pedro de la Cruz], porque mi mamá era de Chamanal, había cogido, le sobaron, dizque le habían sobao, y le sacan y se murió adentro, en la montaña, uhum; y así algunos están muertos en la montaña, que habían sido trabajadores en Chamanal. Otros, *el bisaguelito mío mismo, él dizque se había ido costa adentro, dejándole a la pobre mujer aquí, dejándole a la mujercita aquí* [en el Valle]. (Abuela Mariana Delgado, 2016-CP)¹⁴⁰

¹⁴⁰ Conversación personal, 19 y 26 de octubre de 2016, La Concepción. Según los cálculos que hicieramos con doña Marianita, la partida del bisabuelo debió haber ocurrido quizás hacia 1860. Las cursivas dentro de la cita son mías.

En este mismo sentido, Savoia hace alusión a otros dos casos. El de un señor Cayetano Padilla, al parecer oriundo de La Concepción (Valle del Mira), que se asentara en Wimbí; al respecto escribe:

Don Cayetano Padilla, era probablemente de la Concepción, (Cantón Mira-Carchi) ya que los Padilla de la sierra en general, tienen su origen en éste pueblo. Es posible que Cayetano haya introducido algunas tradiciones religiosas de su pueblo, ya que Simón, su hijo, resulta un importante rezandero. Así mismo el hijo de éste, llamado, Juan que fue síndico por muchos años y Don Otilio, actual anciano síndico, está emparentado con los Padilla por la vía de los Vernaza. (Savoia 1990, 205-206)¹⁴¹

El otro caso es de un señor de apellido Arce; él “quiso matar al dueño de la hacienda de Cuajara quien había cometido abusos, pero falló. Por tal motivo con sus otros dos hermanos y sus respectivas familias se dirigieron a San Lorenzo, en la región de la costa” (Savoia s.f., 143). Este sería el origen de los Arce en San Lorenzo y en Limones (Esmeraldas), señala el Padre Savoia basado en lo que pudo “averiguar en Cuajara como en los otros pueblos mencionados” (143.).

Ambos registros proporcionados por Savoia (1990, y, s.f.), junto con la información analizada por Sylva (2010) respecto del aumento de la población de la zona norte de Esmeraldas durante la segunda mitad del siglo XIX, son consistentes con la hipótesis de que buena parte de la población llegada desde los Valles del Chota-Mira se estableció en la zona norte de Esmeraldas. De hecho, Theodoro Wolf, al describir la población que encontrara en Esmeraldas hacia el año de 1854, en sus memorias de viaje, menciona también esa área como lugar de asentamiento de las personas provenientes del Valle; en sus palabras:

Solo en algunos distritos apartados de la provincia de Esmeraldas existen todavía pueblos, que se componen casi exclusivamente de negros puros, como los describí en mi Memoria sobre aquella provincia (pág. 49). Son los que se formaron especialmente de los esclavos emancipados de las haciendas de Imbabura, á las orillas de los ríos de Santiago, Cachabí, Unibí etc., en regiones, en que no hay mucha ocasión de cruzamiento con blancos... (1892, 525)

West (1957) también hace referencia al “litoral pacífico” como “zona de refugio” tanto para los cimarrones provenientes de las minas de Colombia, cuanto para aquellos que estaban vinculados a la hacienda serrana bajo relaciones de servidumbre

¹⁴¹ Según informa el Padre Rafael Savoia (1990), el señor Cayetano Padilla habría nacido alrededor de 1830, cuando todavía no se había abolido el sistema esclavista.

(citado por Stutzman 1797, 97), aunque no especifique nada en relación a áreas de asentamiento.

Por otro lado, existe un dato aislado sobre movilizaciones por fuga pero, en este caso hacia el territorio de Chota-Mira, y que lo facilita Szászdi (1986); él señala que en 1600 habría ocurrido una “zozobra en punta de Manglares”¹⁴² del barco “San Felipe y Santiago” que viajaba de Panamá al Callao, con “su señor” Alonso Sánchez de Cuéllar a bordo, más 100 españoles, 80 negros esclavos y mercadería. La mayor parte de “negros”, dice, se escapa y se interna por el río Mira; siendo de aquí, según el autor, de donde procederían los negros del Valle del Chota. También Estupiñán Tello (1967) y Jurado (1995) hacen referencia a este naufragio, aunque hay discrepancias tanto en el número de “negros” naufragos, como en su destino final. De acuerdo a Jurado, éstos habrían sido “recogidos por los Illescas” (1995, 13). Sylva (2010) pone en duda esta posibilidad puesto que esa zona no habría sido controlada por aquellos. Es clara la necesidad de seguir indagando en torno a estas pistas.

A más de las fugas, otros indicios remiten a los contactos establecidos entre las personas esclavizadas en las haciendas del Valle, aquellas traídas desde Colombia para trabajar en los reales de minas, y, la población libre de ascendencia africana de Esmeraldas, en el contexto de la construcción del denominado camino de Malbucho.

3.2. Encuentros en la construcción del camino de Malbucho

A fines del siglo XVIII, a nivel internacional se vive una serie de cambios que tuvieron fuerte incidencia en las colonias españolas, generando, en el caso de la Real Audiencia de Quito, una importante crisis socio-económica que golpeó principalmente a las élites norserranas.¹⁴³ Con el fin de hacer frente a tal situación, se intensifican los trabajos de apertura de vías que den salida a los productos de la sierra hacia el mar, de tal manera de poder comercializarlos, de forma más ágil, hacia los mercados de Lima, Nueva Granada y Panamá. Se retoman así los dos proyectos viales que desde el siglo XVII se intentó poner en marcha por presión de las élites de la sierra, y que por diferentes razones fueron quedando trancos. Se trata de la ruta Quito – Río Esmeraldas, o, hacia Bahía de Caracas (de interés de las élites de la sierra centro); y, del eje de la Villa de Ibarra hacia el río Santiago, o, el río Mira y de allí hacia el puerto de La Tola

¹⁴² Zona del pueblo Malaba, al norte del territorio controlado por los grupos originarios de “las Esmeraldas”.

¹⁴³ Consúltese para detalles, por ejemplo a Savoia (1988) o a Bustamante (2016)

las y los “Cimarrones Esmeraldeños”, asunto que estaría abonando a mi planteamiento de que los Territorios Ancestrales de Esmeraldas, y, del Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe siempre han estado vinculados de una u otra manera. En este contexto, ocurren los siguientes movimientos y contactos de las poblaciones de ascendencia africana de ambos territorios:

- 1799 – 1802, llegada de “negros de Imbabura y de la actual Colombia” a Esmeraldas y que se vincularían al proyecto vial. Según Jurado, hacia 1800, el Barón de Carondelet, para entonces presidente de la Real Audiencia de Quito, “compró 53 familias de esclavos y 120 mulas en 31.000 pesos, para que sean la fuerza laboral en el camino a Esmeraldas” (1995, 20). El Padre Savoia coincide con Jurado, al tiempo que especifica, por un lado, que estas familias fueron traídas desde Popayán, y, por el otro, que para la misma época se envió del valle de Salinas a 120 trabajadores (¿también trabajadoras?, no se sabe), de los cuales una “buena parte” podrían haber sido “negros” (Savoia 2002).
- Fines del siglo XVIII: “fugas anuales de los trabajadores negros de la carretera [de Malbucho]” (Miranda 2005, 45) que se explicarían, a decir de este mismo autor, por la relación establecida entre las poblaciones esclavizadas traídas de los Valles Chota-Mira, y, de otras zonas del norte de “la tierra de las Esmeraldas” para trabajar en la construcción de esta ruta, con los “esmeraldeños libres” que también se incorporaban en estas labores, pero como “gananciosos”.¹⁴⁵
- Hacia 1802: llegada de nuevo grupo de personas afrodescendientes, llevadas por el entonces presidente de la Real Audiencia, el Barón de Carondelet, quien “pone unos 250 negros en el camino a Esmeraldas sobre todo en Lita, con 100 campesinos de Pimampiro [...], otros de Salinas” (Jurado 1995, 20).
- Entre 1802-1803: proceso de “colonización forzosa” de la zona de Malbucho con afrodescendientes que “vivían en “los ingenios de azúcar”, entre otras personas

¹⁴⁵ Refiriéndose al tiempo del sistema hacendatario y la dinámica de la hacienda cañera para la época (“patrón” – “peón”), las abuelas/sabias de La Concepción y La Loma (Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe) denominan “gananciosas” a aquellas personas que iban a trabajar en la hacienda, en tareas puntuales y solo algunos días, a cambio de cierta paga.

(Savoia 2002, 66). ¿Fue ésta una estrategia de las autoridades para contrarrestar el control que de las montañas de Malbucho tenía la población cimarrona de Cuajara y de los reales de minas, tal como lo referí en párrafos anteriores?

- Hacia 1805: Espinoza de los Monteros, “vecino de Ibarra [y] comisionado de Carondelet, tenía concentrado 100 esclavos imbabureños con sus familias en el pueblo de Lita, destinados al camino. (Jurado 1995, 21 con base en información de Thomas Fiehrer).

Las referencias hasta aquí expuestas, están en íntima relación también con los traslados que algunos dueños de las haciendas cañeras hicieron de “sus” trabajadores y trabajadoras afrodescendientes hacia los reales de minas que también controlaban.

3.3. Entre la caña y el oro:

En efecto, la intensificación de los trabajos para abrir la ruta Ibarra – Río Santiago, a decir de algunas autoras y autores, fue lo que desencadenó la “apertura de la frontera minera” en la zona del río Santiago¹⁴⁶ (Rueda 2010), teniendo entre sus protagonistas principalmente a familias mineras de Popayán, Barbacoas, etc., y en menor medida también a familias de Quito e Ibarra vinculadas a las haciendas cañeras del Valle del Chota, como fue el caso de las familias Araujo, Valdivieso, Chiriboga, entre otras (varias emparentadas entre sí) que fueron adquiriendo control también en las minas de los ríos Santiago, Bogotá y Mira (Chaves 2010). Fue el caso, por ejemplo, de Carlos Araujo (propietario de la hacienda de Cuajara) que tenía, ya desde 1793, “reales de minas en el curso del río Bogotá”; y de Pedro Muñoz (vinculado al complejo cañero en el valle del Chota a través de su suegro Pedro Calisto), que poseía reales de minas en las tierras de Cachaví en el curso del río Mira.¹⁴⁷

Estos terratenientes recurrieron a trasladar, desde sus haciendas cañeras, a cuadrillas de personas esclavizadas para trabajar en las minas de oro que estaban bajo su control; así se registran nuevas movilizaciones desde los Valles del Chota-Mira hacia la

¹⁴⁶ La provincia cuenta con tres fundamentales sistemas hidrográficos (río principal y sus afluentes): el del río Esmeraldas (el principal), el del río Santiago y el del río Mira (estos últimos, en la zona norte)

¹⁴⁷ La familia Calisto controló el complejo de haciendas Cañeras ubicadas en el Valle del Chota; mientras que los Araujo y Chiriboga, controlaron Cuajara y la Concepción (Valle del Mira), respectivamente.

zona nor-oriental de la actual provincia de Esmeraldas. Por la importancia que tenía contar con una ruta que comunique sus haciendas cañeras con las minas, Carlos Araujo y compañía también deciden movilizar fuerza de trabajo esclavizada hacia el camino de Malbucho, como se vio anteriormente, lo cual facilitó, sin duda el establecimiento de “importantes y fluidas relaciones” de esta población afrodescendiente “en la zona de influencia de la hacienda de Cuajara y en el camino de Malbucho hacia la costa” (Chaves 2010,132), y por tanto, posiblemente lazos y redes de comunicación, de circulación de información también hacia el interior de Esmeraldas.

Estos “datos sueltos” ya proporcionan importantes indicios respecto de la relación existente entre ambos territorios ancestrales. Surgen, sin duda, muchas preguntas respecto de, por ejemplo, qué rutas nuevas establecieron para la circulación de información y comunicación entre la sociedad libre de Esmeraldas y aquella esclavizada en el Valle interandino; o si, en su defecto, aprovecharon aquellas vías seguramente abiertas en siglos pasados por los pueblos originarios de Esmeraldas; qué estrategias de comunicación y formas/tipos de relacionamiento establecieron entre ambos territorios, más allá de que Esmeraldas se constituyese en “receptor” de cimarrones y cimarronas provenientes de los Valles del Chota-Mira; cuál fue el papel de las mujeres en el establecimiento y mantenimiento de tales vínculos, y cuál el de los hombres; qué estrategias desplegaron en cada caso; y, si hubo algún tipo de movilización de las personas libres de ascendencia africana del territorio de Esmeraldas hacia el territorio afroandino; y, de haberse dado, cuáles habrían sido sus objetivos y cómo este “contacto” habría aportado/alimentado en los procesos de lucha, y más aún al proyecto histórico, político, cultural, de vidaexistencia que han venido empujando y construyendo los pueblos afrodescendientes.

Adentrarse en estos procesos podría aportar al importante y necesario camino de repensar la historia que están liderando las afroecuatorianas y afroecuatorianos, y desmontar las nociones y construcciones hegemónicas que han escindido pueblos y territorios. El Maestro Juan (2015c-E) lo dice así:

la provincia de Esmeraldas es una fractura de lo que fue el Territorio-región del Pacífico. El territorio-región del Pacífico iba desde Esmeraldas hasta Panamá, entonces ahí en ese territorio-región vivíamos negros que ahora son colombianos y negros que ahora somos ecuatorianos, pero ese fue un gran territorio con una misma familia, con una misma historia, con un mismo proceso de sometimiento y de cimarronaje que fue fragmentado allá cuando se divide Ecuador de Colombia, pero en la memoria colectiva de nuestros pueblos la lectura sigue siendo que somos originarios del territorio-región del Pacífico.

Y desde esta memoria ancestral han venido caminando en la propuesta de las grandes comarcas territoriales, pensándolas incluso a nivel binacional pues “obedece a la historia del mismo pueblo” (Juan García, 2015b-E). Y es también desde esa misma memoria ancestral que Barbarita Lara (2016-CP) habla de la “Cochita Amorosa” que es ese “engranaje”, esa unidad, ese “articularse”, o mejor dicho, mantenerse articulados, porque esa idea y proyecto de la dispersión “¿de dónde vino?”, críticamente se pregunta, me pregunta, pregunta a todos/todas. La “Cochita Amorosa” encierra en sí la noción del *Ubuntu*, es decir, ese sentido del mundo en el que “[...] ‘yo soy porque tú eres’ o mejor ‘yo soy porque nosotros somos’. [...]” (Lozano 2016a, 236).¹⁴⁸

Esmeraldas y el Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe: dos territorios ancestrales singulares, con dinámicas y procesos particulares propios, sin duda; pero también con historias comunes de luchas por y desde su dignidad, de luchas por, para, desde y de vidaexistencia; de historias comunes de creación, de autoafirmación, de autoreparación; historias comunes de procesos y proyecto de vida caminado y caminando bebiendo de la memoria ancestral. Y en este camino y caminar, las abuelas/sabias siempre han sido y son protagonistas, no solo como “guardianas de la memoria” (que encierra sin duda una profunda importancia), mas también como generadoras, transmisoras y creadoras de pensamiento y conocimientos; un pensamiento/saberes construidos en, por y desde sus vidaexistencias, en, por y desde sus cuerposterritoriovida. Con y junto a ellas y sus pensamientos/saberes dialogaré y reflexionaré más detenidamente de aquí en adelante.

¹⁴⁸ Agradezco a Betty Ruth Lozano por la observación hecha respecto de la relación entre las nociones de *Ubuntu* y *Cochita Amorosa*, como expusiera en su informe de “Lectura de pre-defensa” de mi trabajo de tesis doctoral (noviembre 2018).

Capítulo segundo

El pensamiento/saber construido en/desde el estar haciendo- existiendo. Reflexiones desde y con las abuelas/sabias

... ya nosotros ya nos fuimos preparando, aquí con la comadre [Marianela], con la comadre Liz, ya entre nosotras, las dos, las tres, las cuatro con la señora Idiosina, ahí hicimos un conjunto. Ya; lo que a la una le sobraba, la otra también ahí, lo que a la una le faltaba, la otra también decía: -"esto hagámosle", y así hemos compartido nosotros esta capacidad de seguir en adelante y ayudar a muchas mujeres [...]. *Aprendimos nosotros mismo de lo [de] nosotros mismo.*

*Señora Olga Vite, Comadrona de Meribe*¹⁴⁹

Una de las siembras más productivas, y de más largo alcance que nuestros mayores hicieron en los territorios ancestrales es, sin ninguna duda, la siembra del saber y del hacer cultural que nuestros ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza.

Abuelo Zenón¹⁵⁰

1. Para iniciar

En el capítulo anterior, caminando a contrapelo de los relatos oficiales, propuse una contextualización socio-histórica de los Territorios Ancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe, desde las propias narrativas de las y los afrecuatorianos, buscando, así, aportar a los indispensables procesos de (re)construcción de historias plurivocales, impulsados por dichas personas y sus pueblos. Es un recorrido que, entre otros aspectos, destacó la centralidad y gran importancia del pensamiento/conocimiento producido por las abuelas/sabias de “ayer” y “hoy”, en las luchas e insurgencias de, para y por la vidaexistencia (protagonizadas por ellas y sus pueblos), y, por consiguiente, en la construcción de su proyecto histórico, político-

¹⁴⁹ Conversación grupal, Meribe, 06 de abril de 2016. La señora Olga es comadrona, que “é lo mismo [que partera], sino que ante le’ decían partera”; ahora no’ otro decimo comadrona”, me explica. Por tanto, a lo largo del documento usaré indistintamente ambos términos.

¹⁵⁰ Tomado de Juan García Salazar y Catherine Walsh 2017, 81.

cultural, espiritual y epistémico, así como en la edificación de lo que hoy es el Ecuador. No obstante, ésta es una realidad que continúa invisibilizada, más aún, negada desde la sociedad hegemónica, heredera y conspicua defensora del proyecto civilizatorio moderno/colonial, y, por tanto, de su pensamiento/saber.

En este capítulo, alzando mi voz de protesta ante tal violencia, continúo el viaje de la mano de las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales para dialogar, de forma más estrecha, con su pensamiento/conocimiento. Esto lo hago desde la comprensión y convicción de que, contrariamente a lo que se plantea desde la razón modernoccidental, el pensar/saber generado, (re)creado, sembrado por las abuelas, es un pensamiento/conocimiento con autoridad epistémica; una autoridad presente, actuante al interior de las comunidades afrodescendientes (en unas más que en otras),¹⁵¹ pero que ha sido históricamente negada/rechazada “casa afuera” desde los distintos ámbitos de la dinámica social, en fin, desde dentro del proyecto del Estado (pluri)nacional ecuatoriano. Éste ha desautorizado y deslegitimado, desde siempre, las voces (léase pensamiento, conocimientos, etc.)¹⁵² de los pueblos afroecuatorianos y en especial de las abuelas/sabias; y, a ellas como sujetas constructoras de conocimiento, entronando a otros (los “blanco”-mestizos) como los únicos sujetos pensantes.¹⁵³ ¿Por qué y cómo lo hacen? ¿Qué se esconde detrás de estas negaciones, *borramientos* y deslegitimaciones?

Estas son algunas preguntas que guían las reflexiones del presente capítulo, realizadas con/junto a las sabias abuelas y su pensamiento/conocimiento, en diálogo con otras autoras y autores. Son ellas –las abuelas– las que me acercan, en un primer momento, a los principales elementos que configurarían su pensar/saber; es decir, al cómo y desde dónde lo construyen, a la apuesta, finalidad o propósito del mismo (en otras palabras, el ¿para qué?), y, a los ejes o núcleos en torno a los que prioritariamente, producen su pensamiento/conocimiento, y, empujan sus luchas desde el “largo ayer”. Transitado este camino y en estrecho vínculo con lo anterior, las abuelas me aproximan, también, a algunos de los elementos de su pensar/saber que estarían tensionando y desestabilizando la noción moderno-colonial de lo que es pensamiento y conocimiento; una noción que se ha impuesto e impregnado de tal forma que, en general, se la da por

¹⁵¹ Aunque cabe anotar que “casa adentro” aún se tienda a visibilizar más el pensamiento/saber de los varones, y considerar a las abuelas principalmente como “guardianas”, más que como generadoras de conocimiento.

¹⁵² Con “voces” me estoy refiriendo a pensamientos, propuestas, proyectos, y conocimientos.

¹⁵³ El uso del *masculino* aquí es intencional.

sentada sin interrogar(nos), por tanto, ¿Qué es el pensamiento/conocimiento, más allá de lo que “los padres blancos”, como los llama Audre Lorde (2003), nos han dicho que es?

Con este andar y a múltiples voces (abuelas, otras y otros autores, y, la mía propia), vamos profundizando, luego, en los procesos de desautorización y deslegitimación que, desde la sociedad hegemónica y el Estado en su conjunto, se ha hecho de su pensamiento/saber, como he anotado párrafos arriba. A las preguntas referidas anteriormente: ¿Por qué y cómo lo hacen? ¿Qué se esconde detrás de estas negaciones, *borramientos* y deslegitimaciones?, se suman otras interrogantes que sirven de guía para esta discusión; a saber: ¿Quién(es) y desde dónde se decide cuáles son o no las “voces autorizadas”? ¿Qué implicaciones tiene, social, política y académicamente, el pensar, aprender, reflexionar con, junto a, y, desde las voces que han sido desautorizadas y deslegitimadas; o, dicho de manera más amplia, con y desde pensamientos/conocimientos *otros*?¹⁵⁴ En fin, ¿Qué implicaciones tiene, social, política, académica y vitalmente, el pensar, aprender, reflexionar con y junto a las abuelas/sabias de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y del Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe, y, su pensamiento/saber que continúa siendo deslegitimado y desautorizado por y para el pensar “académico”?

Son interrogantes que me llevan, finalmente, a las interpelaciones y desmontajes que el pensamiento/conocimiento, producido por las abuelas de “ayer y hoy”, ha venido haciendo de las “estructuras fuerza” (Escobar 2014) fundantes del pensamiento modernoccidental o moderno/colonial; y que implican, por supuesto, profundas interpelaciones y tensionamientos también a mis planteamientos/concepciones iniciales, así como una ofrenda y enseñanzas que me (nos, les) hacen para continuar en los necesarios procesos de desaprendizajes y reaprendizajes. Con estas reflexiones cierro el presente capítulo.

2. “Aprendimos [...] de lo [de] nosotros mismo” y de las ancestras

Con esta frase me responde la abuela Olga Vite Preciado cuando, en uno de nuestros primeros encuentros grupales en la comunidad de Meribe, les preguntara cómo

¹⁵⁴ El concepto de “Pensamiento *otro*” es propuesto por el escritor y ensayista marroquí Abdelkebir Khatibi (2001) para referirse a los pensamientos que se deslindan y buscan desestabilizar el pensamiento y saber modernoccidental, como ocurre con el pensamiento/conocimiento de las abuelas/sabias afroecuatorianas.

aprendieron todo lo que saben. La abuela Olga, de 63 años de edad,¹⁵⁵ nació en la comunidad de Chontaduro (parroquia del mismo nombre, cantón Rioverde), trasladándose a vivir en Meribe una vez que se casó. Es aquí en donde aprendió a partiar, primero, con la comadrona que la atendió en sus partos y luego junto con sus “compañeras” y/o comadres Marianela Quendambú Arroyo, Liz Marina Quintero Monaga e Idiosina Arroyo Cabezas, parteras y/o curanderas de esta comunidad, con las que sigue trabajando y compartiendo sus saberes, y, con quienes, de manera principal, mantuve mis diálogos grupales en Meribe.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Es la edad que me reporta en el año de 2016, época en que mantuvimos nuestros diálogos. Tómese en cuenta que, de aquí en adelante, seguiré la misma lógica; es decir que las edades de las abuelas/sabias, consignadas en este trabajo, serán aquellas referidas en las fechas de nuestros encuentros.

¹⁵⁶ De acuerdo a las descripciones hechas por las mismas abuelas del lugar, Meribe es una comunidad perteneciente a la parroquia de Chumundé (cantón Rioverde), emplazada en las riberas del río Verde (en un área muy próxima a la desembocadura del estero de Meribe). Su conformación, como centro poblado, se remonta hace aproximadamente 50 años atrás, cuando varias de las familias que vivían en fincas aledañas, dentro de la misma zona conocida como Meribe o en áreas más o menos cercanas, empezaron a radicarse alrededor del terreno destinado a la escuela (donado por los Tenorio-Angulo, en la finca de su propiedad), emplazando sus casas en los pequeños solares (cedidos, esta vez, por la familia Estupiñán Ayoví, segundos propietarios). Aquellas familias no se desvincularon de sus fincas; allí siguieron trabajando por igual mujeres y hombres; en su monte arrancaban el bejuco, recogían la tagua, y, aserraban madera porque “eso era lo que vendían”, al igual que el chontaduro, el verde y el guineo que se los entregaba en Guayabillo o Palestina, entre otros lugares. Cultivaban también otros productos destinados al autoconsumo (yuca, maíz, arroz, haba, fréjol, etc.), complementando la dieta familiar con la cría de animales domésticos, y, con animales de monte y de río; por ello doña Nelly Estupiñán Ayoví, recuerda que su madre doña Amelia Ayoví solía decir que “en el tiempo de antes dios estaba bajito, ahora con tanta maldad que tenemos, se nos ha alejado tanto dios que ya ni la comida la encontramos como antes” (comunicación personal, 21 septiembre 2016). Así como la tierra ha sido y sigue siendo central para su población, la abuela Amelia Ayoví, anota que “sin el río no vive nadie [...] el agua es la primera flor de nosotros en nuestra vida. [...] en ese tiempo no había carro, así que mi diosito nos dio el río para que bajáramos nuestros artículos, para abajo” (comunicación personal, 23 septiembre 2016). Hoy el río sigue siendo central en sus vidas, entre otras razones, porque constituye aún su principal vía de comunicación con comunidades vecinas y con la cabecera parroquial. Del mismo modo, lo son sus fincas, pues la mayoría de la población se dedica a la agricultura, aunque algunas personas trabajan también como jornaleras. Meribe sigue siendo una comunidad unida, donde la gente aún “se da la mano”, se apoya mutuamente en diversas circunstancias, aunque, a decir de varias personas, poco a poco se ha ido perdiendo el trabajo mancomunado; hoy en día prima el trabajo solo familiar.

Foto 1
Abuela Olga Vite Preciado (der.) y Danne Colobón (izq.)



Fotografía: Katty Hernández Basante.
 Meribe, 06 abril 2016 (en casa de O. Vite)

Éstos y los demás diálogos con las abuelas/sabias en territorio los inicié luego de mis visitas diarias a las abuelas-ya ancestras, cuyas voces vivas reposan en el Fondo Documental Afroandino “Juan García Salazar”, como lo expliqué en el capítulo introductorio. Dichas visitas constituyeron, para mí, un paso nodal, pues fueron ellas las que, en un primer momento, me guiaron e incluso *acompañaron* en las conversaciones que mantuviera con las abuelas de Meribe, Paufí, (Esmeraldas), La Concepción y La Loma (Valle del Chota), quienes, junto con las primeras, al tiempo que fueron interpelando varios de mis planteamientos iniciales, me fueron introduciendo, con sus reflexiones y relatos, a su pensamiento/saber, al pensamiento/saber de las abuelas/sabias afroecuatorianas.

Dos puntualizaciones son necesarias en este momento. La una, recordar que el pensamiento y conocimiento construido por las abuelas afroesmeraldeñas y afrochoteñas, no pueden ni deben ser entendidos de manera escindida de las dinámicas de sus respectivos pueblos, ni de sus diversas luchas llevadas adelante desde el largo ayer, como tampoco de los particulares procesos históricos, políticos, culturales, espirituales, económicos y sociales vividos en cada territorio, pues la singularidad de tales dinámicas y procesos, sin duda, han ido definiendo especificidades en sus respectivos saberes y pensamientos. Todo pensamiento y conocimiento es producido “en lugar”, anota Albán (2013); al tiempo que aquellos también construyen los sentidos y significados de “el lugar”. No obstante, y este es el segundo elemento que quiero resaltar: las hijas e hijos de la Diáspora Africana –como es el caso de los pueblos

afrochoteño y afroesmeraldeño– también comparten historias o experiencias vitales en común (ver capítulo anterior), todas ellas entrelazadas entre sí, y, surgidas por la violencia del proyecto civilizatorio moderno-colonial.¹⁵⁷ Pero más aún, y discrepando con postulados de varios autores, he de decir, en diálogo con Henry (2000), Friedemann (1992), Peters (2005), Arrocha (1999) y Maya Restrepo (1996), que las memorias ancestrales de los pueblos afrodiaspóricos –aunque fragmentadas y fuertemente golpeadas– comparten, dentro de su diversidad, unas bases filosóficas comunes y propias a partir de las cuales dichos pueblos habrían ido (re)construyendo sus vida-existencia(s), sus prácticas culturales, sus cuerpoterritorio, sus pensamientos y conocimientos específicos, como lo han hecho las abuelas de “ayer y hoy” de ambos territorios afroancestrales del Ecuador.¹⁵⁸

2.1. Todo lo sembrado “se me quedó aquí y hasta la vé no m’ he olvida’o”

Así pues, “arrancadas” de las tierras natales, sus ancestras y ancestros no vinieron “vacíos”, puesto que, explica el Abuelo Zenón, “[...] sin que nuestros esclavizadores lo supieran, trajimos guardado en nuestros corazones una nueva y particular forma de ver la vida, que es la que sigue animando nuestra relación con la

¹⁵⁷ Entre las experiencias vitales compartidas por las hijas e hijos de la Diáspora Africana están, por ejemplo: su invención como *negros-negras* y su desplazamiento a la zona del “no-ser” desde el autoinventado como *blanco*; su desterritorialización obligada y dispersión por tierras lejanas, su experiencia de una continua opresión racial, basada en lo que Du Bois denomina “la línea de color” (2001); y, claro está, sus luchas de liberación, de autoafirmación de su humanidad; sus luchas por/para/de vida-existencia que constituyen también luchas epistémicas; en otras palabras, las luchas que –a lo largo de la historia– han sostenido la defensa y construcción de su propio proyecto histórico-político, cultural, epistémico, social; es decir, su proyecto de vida como pueblos.

¹⁵⁸ Es en diálogo, principalmente, con Paget Henry (2000, 5) que planteo lo de “bases filosóficas propias y comunes”, basándome en la defensa que hace respecto de la existencia de un “legado filosófico africano” entre los pueblos Afrocaribeños y, por tanto, dentro de la filosofía afrocaribeña cuyo desarrollo, dice el autor, se habría dado dentro de tres grandes fases; siendo la primera aquella marcada por los legados de la “filosofía africana tradicional” o “el idealismo de las religiones africanas tradicionales” (5). Teniendo en mente la noción - propuesta de la “Gran Comarca del Pacífico” (revisada en el capítulo anterior), el planteamiento del “legado filosófico africano” existente entre afrocaribeños, podría hacerse extensivo a la realidad de los pueblos afroecuatorianos; ello, en modo alguno, significa perder de vista los particulares procesos y contextos históricos, geográficos, políticos, sociales, culturales, religiosos, económicos de cada pueblo. Tampoco implica perder de vista la incidencia de tales contextos en los propios procesos de (re) creación cultural, de generación, (re)producción de pensamiento/conocimiento, etc. Catherine Walsh y Edizon León (2006, 212) llaman la atención, por ejemplo, en la fuerte influencia de la religión e iglesia católica entre los pueblos afroandinos y las destructivas implicaciones sobre “los legados espirituales de los descendientes africanos”, a diferencia de lo experimentado en el Caribe. Añado, aquí, que tal influencia e impactos tampoco fue homogénea entre los pueblos afroesmeraldeño y afrochoteño, lo cual, junto con las demás dinámicas particulares, han ido marcando la singularidad de cada colectivo. Son singularidades que, sin embargo, estarían entrelazadas por esas “bases filosóficas propias y comunes”; de allí que a lo largo del texto me referiré de manera indistinta a: pensamiento de las abueleas/sabias “afroecuatorianas” o “de ambos territorios afroancestrales”, etc. Haré notar sus especificidades solo en aquellos casos que sean estrictamente necesarios.

tierra y con la naturaleza” (en García y Walsh 2017,68); y es la que sigue iluminando, en el ahora, los procesos de producción y (re) creación del pensamiento/saber tejidos por las abuelas, como ellas lo exponen.

¿Cómo y desde dónde se los construye? ¿Cuál es su apuesta, finalidad, y propósito? En otras palabras, ¿Es un pensamiento/conocimiento de qué y para qué?, y, ¿Cuáles son las dimensiones, núcleos o ejes en torno a los que, prioritariamente, las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas producen pensamiento/saber y empujan sus luchas? Estas son algunas de las interrogantes que subyacen a nuestras conversaciones; y, en torno a aquellas, múltiples son las reflexiones hechas por estas mujeres sabias (y por otras luchadoras más jóvenes), a partir de las cuales van delineando los elementos centrales que conformarían su pensamiento/saber.

“Son conocimientos que vienen arrastrándose desde antes”, plantea Danne Colobón, lideresa afroesmeraldeña de la REDDESC; acto seguido añade que “[...]. A veces uno dice: ‘no me lo enseñó mi mamá, no me lo enseñó mi abuelita, pero quizá l’ escuché en otra persona’, y vino-vino rotando [...] y ellas van dejando” (2016-CP).¹⁵⁹ Las palabras de esta lideresa, hija y hermana de señoras que saben partear, se entrelazan con la voz de la abuela Idiosina Arroyo, partera y cantora de la comunidad de Meribe, quien, en uno de nuestros encuentros (abril 2016) resalta:

Mi papá era poeta en arrullos; me decía: ‘cante m’hija, yo me vo’ a morí, ya no soy semilla. Se me murió mi padre y todo el sabé de mi padre se me quedó aquí [señala su cabeza]. [...] Mi abuelita era partera y ella me ayudó a conocé, y todo se me quedó aquí. Mi abuelita [también] m’ enseñó de lo’ problemas del aborto, [...] me enseñó alguna’ cosa y yo hasta la vé no m’ he olvida’o [...] mi tía Lucrecia me quería enseñá curá espanto, mal aire; yo le dije: ‘tía, eso no lo vo’ aprendé porque no me da la cabeza; pero mis hija’ si aprendieron.’¹⁶⁰

La semilla del arrullo, la semilla del partear y aquella de curar –que antaño recibió y cultivó el padre, la abuela y la tía de la señora Idiosina buscaron *tierra fértil* donde volver a germinar y poder ser nuevamente cultivadas entre las nuevas generaciones, para que éstas, a su turno, las vuelvan a diseminar y así cada vez – mediante los largos hilos de la palabra que une presente y pasado– ir(se) (entre)tejiendo (con) el futuro “[...] para seguir siendo nosotros mismos, como comunidad, como familia, como pueblo afroecuatoriano” (García 2010, 158). No es gratuita la mención

¹⁵⁹ Danne Colobón, conversación personal junto con doña Liz María Quintero, Meribe, 08 de abril de 2016.

¹⁶⁰ Conversación personal, Meribe, 08 de abril de 2016. En el próximo capítulo dialogo más a fondo con la abuela Idiosina; allí la presentaré detenidamente.

que hace la abuela Idiosina a la idea de *la semilla*, como tampoco lo es el pedido que su padre le hiciera muchos años atrás: “cante m’hija, yo me vo’ a morí, ya no soy semilla”. Se trata de un encargo que también le hiciera su abuela, y que doña Idiosina acogió y respetó porque todo lo sembrado “[...] se me quedó aquí [...] y yo hasta la vé no m’ he olvida’o”.

Sembrar es, justamente, lo que hicieron las ancestras y ancestros desde el momento mismo de la llegada forzada a tierras que hoy son el Ecuador; sembrar “para seguir siendo” (García 2010, 158) en un contexto que los deshumaniza. Ello conlleva una apuesta que va más allá de la idea de solo seguir sobreviviendo; ha sido/es ante todo un acto, proyecto y praxis de (re)afirmación de su “condición de persona[s]” (Gordon 2000),¹⁶¹ de “afirmación y (re)construcción de existencia” (Walsh 2006), así como de reconstrucción de comunidad; en fin, de afirmación de *vidaexistencia(s)* en tanto personas y como colectividad, desde una comprensión amplia y abarcativa. En este sentido, afirma el Abuelo Zenón:

Una de las siembras más productivas, y de más largo alcance que nuestros mayores hicieron en los territorios ancestrales es, sin ninguna duda, *la siembra del saber* y del hacer cultural que nuestros ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza. (En García y Walsh 2017, 81. Énfasis añadido)

La semilla del “saber y del hacer cultural” que también fue traída, sembrada y cultivada por las ancestras; y, dejadas en herencia a sus descendientes, como lo hiciera la abuela de la señora Idiosina con ella misma, y, su tía con las hijas de aquella. Y como lo hiciera, según relata Argentina Chiriboga en su novela *Jonatás y Manuela* (2010, 31), una curandera hace cuatro siglos, al escuchar “los ayes de un esclavo joven mordido en la pantorrilla por una culebra [...]”. Esto sucedía mientras desde Cartagena de Indias una caravana de personas esclavizadas, en la que iba Ba-Lunda, era trasladada rumbo al sur para ser vendidas, como “piezas”, en diferentes destinos. Sin dudarlo “[La] curandera buscó entre el follaje la contra de la equis; hizo con ella un emplasto y lo aplicó a la herida. [...]” (31). Ba-Lunda nunca olvidaría lo que vio-aprendió en aquella ocasión; ya en tierras choteñas, donde fue vendida y renombrada como Rosa,

¹⁶¹ Gordon no habla en términos de individuo. Su proposición respecto de las luchas de (re)afirmación de la “condición de persona” encierra un sentido de *Ser* (que cuestiona y va más allá de la noción hegemónica de Humanidad). Su planteamiento apunta a un sentido fundamentalmente de *Existencia* que, como él mismo la define, es: vivir y Ser (2000).

El recuerdo de la curandera despertó en [ella] su interés hacia una ladera con grama [...] Por las noches, después del baño, caminaba hacia allá, recogía con Juana¹⁶² las hojas verdes y se las aplicaba en las ampollas de las manos y los pies. Era como si los poderosos espíritus de África la dirigieran a esas plantas. (40)

Con todas aquellas semillas sembradas en y desde sus *cuerposterritorio* y a las que han ido injertando otros saberes a lo largo de sus vidas, las abuelas-ya ancestras y las de hoy han venido, también en el ahora, generando, (re)produciendo, cultivando su pensamiento/saber; y, por medio de la palabra, resembrándolo entre las y los renacientes. Esto hace de él un pensamiento/conocimiento que viaja en el tiempo y va cruzando generaciones, al tiempo que se va (re)creando en cada contexto al ir “apropiando” otros saberes y nuevos lugares “en el largo camino de la Diáspora” como anota Juan García (2011), pero sin perder su referente ancestral. Los saberes de los pueblos afrodescendientes, explican Walsh y León, “[...] representan y construyen lógicas y formas de pensar y actuar que encuentran su base –en parte– en la memoria ancestral y la ancestralidad [...]” (2006, 214. Traducción propia).

Por otro lado, así como atraviesa generaciones, el pensar y saber de las abuelas/sabias también cruza distintas dimensiones de la vidaexistencia(s), como plantea la abuela Idiosina párrafos arriba y cuya voz armoniza con las reflexiones de otras varias mujeres sabias con quienes también he dialogado. En sus distintas narrativas y explicaciones, los conocimientos curativos, la partería, las prácticas de acompañamiento al “bien morir”, y, la espiritualidad, emergen como los principales (aunque no únicos) ejes en torno a los cuales, desde el largo ayer, ellas han ido trenzando sus luchas y construyendo su pensamiento/saber,¹⁶³ a mi parecer, en y desde sus *cuerposterritorio*. Son ejes o ámbitos del pensar/saber y luchar cuya producción y práctica no está escindida entre unos y otros; son ámbitos o campos que se inter-fluyen, que no tienen fronteras rígidas ni excluyentes; al contrario, se abrazan, se encuentran, se entreveran entre sí.

Del mismo modo, son ejes del saber/pensar y luchar que se van trenzando en, a la vez que van tejiendo, los procesos de construcción y sostenimiento de comunidad. En

¹⁶² Hija de Ba-Lunda, y, cuyo nombre era Nasakó, antes de que se lo cambiaran igual que a su madre.

¹⁶³ Otros ámbitos centrales del saber de las mujeres afrodescendientes, entendidos también desde su lógica insurgente y de re-existencia, están relacionados con “la oralidad y la poesía”, y, con el quehacer culinario, como profundizan, respectivamente, Betty Ruth Lozano, mujer negra colombiana, como ella misma se autodefine, feminista decolonial, académica y activista política; y, Adolfo Albán, intelectual afrocolombiano, en sus particulares trabajos doctorales (2016; 2007).

este sentido, las abuelas/sabias afrodescendientes –principales *gestadoras* de estos pensares, saberes y haceres– son centrales en el tejido y mantenimiento de los lazos comunitarios. Tal es el caso, de las “parteras o comadronas” anota Betty Ruth Lozano, pues “[...] no son simplemente ayudantes de la virgen María en el acto de socorrer a una mujer parturienta, como ellas lo expresan. El papel de estas mujeres es fundamental tejiendo vínculos comunitarios” (2016, 164); como lo es también la práctica del apoyo mutuo, o del compartir alimentos (crudos y/o preparados) –en un ejercicio del *dar*, *recibir* y *devolver*– fomentada y sostenida, por ejemplo, por parte de las abuelas afrochoteñas; y, tal como es el papel de las rezanderas y cantoras de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y el Chota, quienes son un puntal en el tejido de lazos comunitarios ya no solo entre las personas que están *a este lado de la vida*.¹⁶⁴

2.2. Se sabe sólo cuando se “sabe-hacer”

¿A qué remiten y apuestan, entonces, estos diferentes ejes o núcleos de pensamiento/saber y luchas de las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas?, ¿De qué manera y desde dónde los han ido cultivando? ¿De la mano de quién lo han hecho, o, éste ha sido un andar en solitario?

Las abuelas Marianela Quendambú Arroyo y Olga Vite Preciado, de la comunidad de Meribe, posicionan elementos claves relativos a estas interrogantes, al reflexionar respecto de su largo andar como parteras.

Al igual que doña Olga, la abuela Marianela, curandera y partera de 71 años de edad, y, madre de 15 hijos, aprendió el arte de partiar al llegar “a este río”, ya no recuerda muy bien hace cuánto tiempo atrás, procedente de Las Palmas. Aunque en la actualidad no ejerce la partería, “porque las manos las tengo ya amortiguadas” (Comunicación personal, Meribe, 08 de abril 2016), ella y su comadre Olga siguen compartiendo, en todo momento, sus saberes, como lo hacen en una de nuestras pláticas grupales mantenidas en la comunidad.¹⁶⁵

¹⁶⁴ En los próximos capítulos me referiré con más detalle tanto al estrechamiento de lazos comunitarios gracias a la circulación de alimentos (cuarto capítulo), y, al vínculo comunitario más allá de la comunidad entre personas *vivas* (tercer capítulo).

¹⁶⁵ Realizada el 06 de abril de 2016, con la participación también de las abuelas/sabias Liz Marina Quintero e Idiosina Arroyo, ambas igualmente parteras. El encuentro fue en casa de la abuela Liz.

Foto 2
Abuela Marianela Quendambú Arroyo, partiendo un palo de rámpira para tejer



Fotografía: Kattya Hernández Basante.
 Meribe, 07 abril 2016

En dicho encuentro me comparten sus experiencias y me explican cómo, desde cuándo, junto a quién(es) han ido cultivando sus conocimientos y su “saber-hacer”. Así lo exponen:

Abuela Olga: [...] yo aprendí con mi familia mismo, con mi hija y con una hija de mi esposo, con una entenada, y con una sobrina de mi esposo mismo, porque a tiempo qu' ellas estaban dando a luz no había, no había quién nos atendiera, no había médico, no había enfermera, nada, y ya me mandaron a ver; yo ya fui, ya la chica estaba dando a luz, y

-“¡Ya pué, aquí no hay más nadie sino que Ud.”, me dijeron.

-“¡Ya, pué!”, les dije, porque el único partero que tenemo' é Dios.

Dios é quien nos abre la puerta y Dios é el que nos alumbra, y él é el que nos da la facilidad [para que] nosotros quedemo' bien con una qu' esté dando a luz, con una chica qu' esté dando a luz. Entonce ahí yo ya me fui implementando, ya fui conociendo, ya tuve conocimiento y ya vide que uno si puede, con la ayuda del Señor, uno si puede ayudar a la otra compañera. Entonce dende ahí yo ya me fui yo poquito preparando, ya me fui preparando. Ya cuando me tocó a mi sobrina también, fue lo mismo, ya a ella también la ayudé, dio a luz, con el favor de Dios, salió bien [...].Y de ahí sí, hemos atendido a muchas, a muchas mujere'; hemos ayuda'o con el poder de Dios, hemos ayuda'o. Entonce ahí ya uno, ya nosotros, ya nos fuimo' preparando, aquí con la comadre [Marianela], con la comadre Liz, ya entre nosotra', las dó, las tré, las cuatro con la señora Idiosina, ahí hicimo un conjunto. Ya; lo que a la una le sobra, la otra

también ahí, lo que a la una le faltaba, la otra también decía: -"esto hagámole", y así hemo compartido nosotros esta capacidad de seguir en adelante y ayudar a muchas mujere' qu' hemos ayuda'ó. Entonce eso fue la capacitación que nosotros tuvimo, entre nosotros mismo. *Aprendimo nosotros mismo de lo [de] nosotros mismo.*

[...]

[Pero también] *Nosotros tuvimo unas comadrona que ¡ellas! ¡sí eran efectivas!* Principalmente yo tuve a la mamá de mi esposo qu' ella eran parteras, y mis tías, qu' eran las tías d' él, ellas también eran parteras. Ya; entonce, por eso en medio, nosotros también que dábamo a luz, también sabíamo cómo ellas nos preparaban. ¿Digan si no era así, comadres?

Abuela Marianela: Así é

Abuela Olga: Por la validez d' ellas también, por su capacidad d' ellas, nosotros también víamo cómo ellas nos atendían, víamo cómo ellas hacían; ¿tonce nosotros también por eso, también, fuimo tomando un poquito de preocupación y también fuimo aprendiendo d' ellas mismo.

Abuela Marianela: En verdámente si hay casos oportuno' que le sirven a uno para formar una experiencia, ¿no? Mi abuelito era partero; gracias a Dios, así fuera [que estuviese] muerto [la criatura], pero, con el favor de Dios, él lo sacaba. Eso me gustó mucho, mi abuelito, solamente, él invitaba al Señor y a un Santo: San Antonio. Le decía:

-"San Antonio, como los dó, pué; y ahora ¿Qué vamo' a ser? ¡Esto está muy mal!".

Me acostumbré yo también a la idea de mi abuelito porque todos decíamos que mi tía se moría, porque la barriga la tenía infladísima, ya tenía el niño ya cuatro día' muerto, [...], entonce, gracia a Dios, Diosito lo ayudó y lo sacó.

Yo también gracia' a Dios tengo unos cinco años atrás que Diosito me bendijo. Una señora comadrona partió una señora; el niño le salió vivo, pero se le fueron las placentas p' adentro, porque se las cortó muy cortitas. [...] me la trajeron. Bueno, yo digo que, al doctor uno tiene que pagar hasta para que lo maten. Entonce nosotros no tenemos ningún título, simplemente la fe ante Dios, eso nos ha valido mucho, pero bendito sea el Señor, que como dice una canción: "Un bizcocho hasta las sei'" y con una oración que yo me sé, lo sacamos la placenta. [...] la señora está viva y el niño también. Eso me lo lucí ante Dios y gracias a Dios, [y a] los consejo' de las compañera', como lo dice la comadre.

[...]

Solamente Dios puede decir: -"¡Bueno!, ¡Hágase!", su voluntad, Padre, ¿no? Y hacemos nosotros lo que podemos, pero gracias a Dios hasta aquí yo he sacado mujeres que ya tienen hijos y van pa' tené nieto, y ¡nunca jamás a ninguna de las cuatro qu' estamos presente, no se nos ha muerto un niño o una señora!, porque Dios ha estado por delante. Gracias a Dios, nuestros montecitos, por ahí, nos han dado la mano; y la fe ante Dios.

[...]

Abuela Olga: La unión entre nosotros. Hemos ayudado a muchas mujere, hemo ayudado y con el favor de Dios, como dice la compañera, no, hasta aquí no hemo pasado por una

situación grave, porque la má' dura es que una esté atendiendo una paridora y qu' esa paridora se nos vaya a fracasá. (6 abril 2016)

Varios son los elementos que, en esta reflexión dialógica, entretujan las abuelas Marianela y Olga; a partir de ellos me introducen en los distintos aspectos centrales que configuran el pensamiento/saber y el posicionamiento que ellas y otras abuelas/sabias han ido construyendo. Uno de aquellos –y en el que enfatizan– es la forma de producción corporeizada, encarnada y cotidiana del pensamiento/conocimiento. Este se construye y se va perfeccionando en y a partir del ejercicio diario del hacer, de la praxis cotidiana, constante; en/desde la experiencia histórica de vida y del día a día; una experiencia que se vive y ocurre en y desde un lugar concreto; en otras palabras: es/está localizada (espacial – geográfica, corporal y existencialmente), al tiempo que está en constante relación con unos otros (personas, pensamientos, sentimientos, vivencias, entorno, etc.). El pensar y el saber, entonces, sugieren las abuelas Olga y Marianela, se va construyendo y cultivando en y desde el *cuerpoterritorio*; en y desde el “estar siendo - haciendo”; en y desde el estar ayudando a dar a luz a la propia hija, entenada, sobrina del esposo y muchas otras “paridoras”, asumiendo así el pedido y encargo que le hicieran sus familiares, de ayudar a que las nuevas criaturas vengan a este mundo, porque fue “ahí [que] yo ya me fui implementando, ya fui conociendo, ya tuve conocimiento y ya vide que *uno si puede*, con la ayuda del Señor, uno si puede ayudar a la otra compañera” (Abuela Olga, diálogo grupal, 06 abril 2016).¹⁶⁶

Aunque el proceso de aprendizaje (p. ej. el de la partería) inicie, en unos casos, con sus propios embarazos y viendo-aprendiendo de la atención que les brindaban sus “[...] comadrona’, que ¡ellas! ¡Si eran efectivas!”, según relata la abuela Olga (antes citada); y, en otros comience, como explica la abuela Corona Carcelén, partera de 84

¹⁶⁶ La partería es, como ya anotara, uno de los ejes o núcleos prioritarios en torno a los cuales las abuelas/sabias han ido construyendo su pensamiento/conocimiento. Ahora bien, este “ámbito” del saber/pensar (que en modo alguno está desligado ni actúa de manera escindida del resto de “ámbitos” como ya he anotado), en lo que respecta al territorio afroesmeraldeño, no es privativo de las mujeres. “Mi abuelito era partero”, anota la abuela Marianela, y como ella, varias otras abuelas/sabias afroesmeraldeñas también heredaron este saber de su abuelo o padre. Así mismo, en varias ocasiones ellas trabajan con el apoyo de su compañero o algún otro pariente varón en momentos y circunstancias/complicaciones específicas en el proceso del parto, como es el caso de las *ligas*. La situación difiere en el territorio ancestral del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, en donde la partería parece ser un conocimiento cultivado solo o casi únicamente por las mujeres, según me orientan las abuelas/sabias en territorio, las abuelas cuyas voces vivas están en el Fondo Afroandino, y, según algunos estudios relativos a la zona y que directa o indirectamente abordan esta “temática” (durante este proceso de diálogo solo he tenido referencia de un partero que antaño existía en la comunidad de Salinas). Para quien tuviese interés en ahondar en conocimientos de la partería puede consultar, entre otros: CECOMET 2011; Lozano 2017; Mina Arroyo 2013; Naranjo 2005.

años de edad, oriunda de la comunidad de la Loma, (Valle del Chota), “cuando era guagua mimo... viendo lo que hacía parí mi mami [porque] a todas las que hacía parí mi mami, yo, calladita, calladita, m' iba atrás, atrás, atrás. [...] yo sabía 'tá viceeeendo lo que hace, viendo lo que hace” (2016-CP);¹⁶⁷ las abuelas reconocen su saber solo una vez que, con sus *propias manos* han ayudado a muchas “mujeres que ya tienen hijos y van pa' tené nieto, y ¡nunca jamás a ninguna de las cuatro qu' estamos presente, no se nos ha muerto un niño o una señora!” (Abuela Marianela, diálogo grupal, 06 abril 2016); o, dicho de otro modo, solo cuando, *en carne propia*, experimentan que “uno si puede” hacer, y, además, salir con bien.

Haber visto o escuchado, por ejemplo en el caso de la partería, cómo se prepara a la paridora, qué montes se utilizan en tal o cual ocasión, cómo “se acomoda la barriga”, cómo sacar la placenta, etc., es parte indispensable del largo y complejo proceso de aprendizaje; pero, *se sabe* realmente (aunque nunca se deje de seguir aprendiendo) solo cuando “uno si puede” hacer, cuando se lo sabe hacer sin que “esa paridora se nos vaya a fracasá”, insisten las abuelas en sus reflexiones. “Saber-hacer” es una manera muy otra de producir pensamiento/conocimiento; una manera distinta y distante de la idea erigida/defendida desde el proyecto civilizatorio moderno/colonial; de allí que “saber-hacer”, dice Sylvia Marcos, y “saber-sobre” sean “dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemes* antitéticas” (2014, 24).

Adicionalmente y muy relacionado con lo anterior, el “saber-hacer” es un proceso que no ocurre en solitario, según los planteamientos generalizados de las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, y expuestos también, párrafos más arriba, por las abuelas Olga y Marianela. De sus palabras salta a la vista que el pensamiento/saber se (re) produce y cultiva en el estar siendo-haciendo cotidiano, pero colectivo. Se trata entonces de un “saber-hacer” no individual sino colectivo, de un proceso que se basa en la circulación de ese saber. La abuela Olga lo sintetiza en los siguientes términos: “Aprendimo nosotros mismo de lo [de] nosotros mismo; [...] y de] la validez d' ellas también [de las comadronas]. Por su capacidad d' ellas, [...] también fuimo aprendiendo d' ellas mismo”.

En otras palabras, las abuelas/sabias construyen, (re)crean y cultivan su pensamiento/saber *en y desde el estar siendo-haciendo cotidiano y colectivo* tanto en el

¹⁶⁷ Conversación personal, 30 de noviembre de 2016, Valle del Chota - Mira. Corona es el alias con el que es conocida la señora María Emperatriz Carcelén Congo. En el cuarto capítulo dialogaré con ella de forma más detenida; allí la presentaré con más detalle.

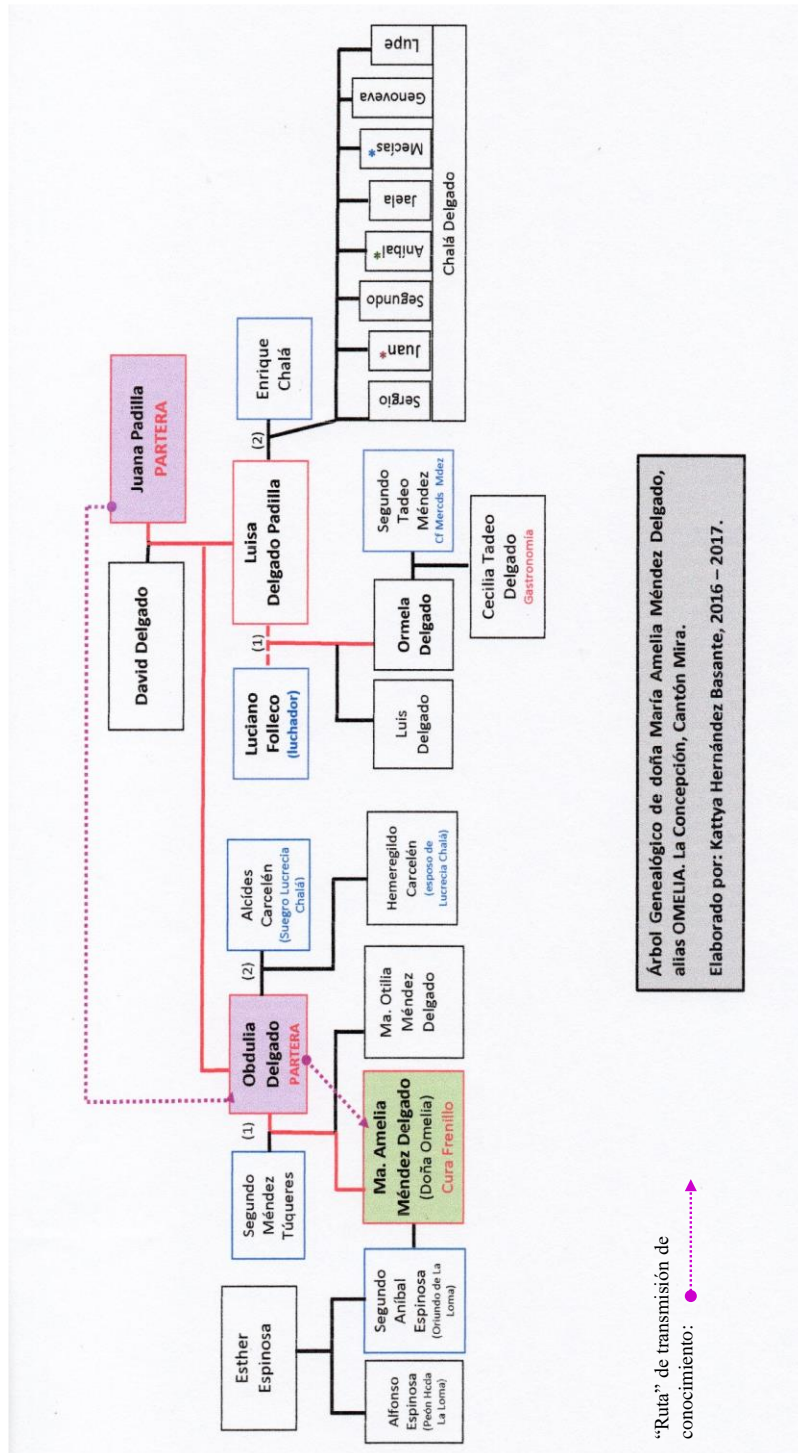
ahora como desde el largo ayer, por lo que es, además, un pensamiento/conocimiento de vida larga, *sembrado* por sus ancestras y ancestros y que se ha venido compartiendo, transmitiendo, (re)produciendo, (re)*sembrando* generación tras generación. Así lo hizo la señora Juana Padilla, abuela/sabia de La Concepción, partera y cantora a quien muchas personas aún recuerdan. Ella enseñó a partear a su hija Obdulia Delgado Padilla, y esta última, que también sabía curar, sembró en la señora María Amelia Méndez Delgado, su hija, los saberes curativos que había cultivado (ver árbol genealógico en la siguiente página).

Es, pues, un pensar/saber que tiene sus raíces o sus bases en la “filosofía y enseñanza de las y los mayores” (Walsh con García 2015, 82), o, lo que es lo mismo, en la memoria ancestral o colectiva de sus pueblos. Por ello, anota el Maestro Juan García:

Los mayores nos habían dicho que todo: lo que necesitábamos para aprender de nosotros estaba en nosotros mismos, la memoria individual de los guardianes de la tradición, es parte de la memoria colectiva, ellos la guardan y la recrean para que no muera, *pero a todos nos pertenece*. [...]. (García 2004 en León y Santacruz 2013, 197. Resaltado añadido)

Lo hasta aquí expuesto, en diálogo con las abuelas y otras voces, pone en jaque al menos dos elementos absolutamente interrelacionados y que constituyen parte de los pilares o núcleos sobre los que el proyecto civilizatorio moderno/colonial ha levantado su noción de pensamiento/saber. Por un lado, desafía la idea de que el pensar/conocer sea un acto individual sin “herencias” del ayer (ni propias ni ajenas), privativo de la “genialidad” de unos pocos, y, por lo tanto, perteneciente (el conocimiento) solo a unos cuantos (de allí la defensa del *derecho de autoría*). Y, por el otro lado, al resaltar la centralidad de la experiencia diaria y de la forma corporizada, encarnada de los procesos de producción de pensamiento/saber, es decir de las formas de ver, aprehender, sentir, relacionarnos con, y, “ser-en-el-mundo”, el “saber-hacer” (forma muy otra de generación de pensamiento/conocimiento) pone en *tierras movedizas* el supuesto modernoccidental de que el pensar/saber es un ejercicio exclusivamente de abstracción, es decir, gestado solo en y desde la razón pura, como se defiende desde “la filosofía cartesiana que desdobra al sujeto que piensa en cuerpo y razón” (Lozano 2016a, 31).

Imagen 2
Árbol Genealógico mostrando la "ruta" de la siembra del saber de generación en generación



Fuente: Diálogos personales con las abuelas María Amelia Méndez Delgado (jul 2016), y, Justavina Folleco (octubre 2016); y, con las señoras Cecilia Tadeo Delgado y Sandra Tadeo (entre julio y noviembre de 2016).

Elaboración: Propia

Expresado de manera distinta, el pensamiento/conocimiento de las abuelas/sabias está interpelando la tradicional deificación del *individuo* (*ego*) y del *logos* hecha desde el pensamiento modernoccidental, la misma que es insoluble de las escisiones cartesianas como la de mente/cuerpo que sirvió de base para, en diálogo con Tavares, fijar al cuerpo por fuera del ejercicio del pensar, y, hacer de este último una actividad incorpórea (2012); es decir, hacer de él un acto meramente racional y cuya producción no pasa por el cuerpo, concibiéndolo, entonces, como un “algo” des-corporizado así como des-localizado.¹⁶⁸

Ahora bien, el pensamiento/saber de las abuelas sabias interpela aún más allá: pone en tela de juicio no solo la escisión mente/cuerpo, sino la lógica binaria en su conjunto sobre la que se levanta el pensamiento modernoccidental (racista, patriarcal, heterosexual, euro y adulto céntrico, etc.). A estos binarismos múltiples, Escobar (2013) los bautiza como “dualismos ontológicos” propios de la “Euro-modernidad”,¹⁶⁹ y, añado yo, propios de su lógica de fragmentar, dividir, separar (categorizar) para entender y controlar la “realidad”, la naturaleza, el territorio, el mismo cosmos, entendidos todos como realidades externas al ser. A lo largo de este trabajo se irán haciendo evidentes varias de tales interpelaciones; para ello es menester, en este momento, volver con las abuelas/sabias “de hoy” y de “ayer”, y, su pensamiento/conocimiento.

¹⁶⁸ Son cuestionamientos que han sido levantados, por ejemplo, por el feminismo negro desde los tempranos 1970, desde dónde, teniendo como referencia central la propuesta del *feminist stand point*, se resaltó la centralidad de las experiencias de vida en los procesos de construcción del conocimiento (Bairros 2014), con lo cual puso ya en cuestión tal descorporización de la generación del saber, al tiempo que defendió la existencia y posibilidad de formas otras de producción del mismo. En esta línea han abonado también y más recientemente los feminismos decolonial, comunitario, afrodescendientes, “del tercer mundo”, reivindicando no solo la existencia de pensamientos/saberes otros, sino también de formas otras de producirlos, y, sujetos otros de producción de pensamiento (visibilizando fundamentalmente a mujeres indígenas y afrodescendientes, las eternas sub-subalternizadas). Con esto último interpelan, además, el racismo y la visión patriarcal, que son la columna vertebral sobre la que se levanta el pensamiento hegemónico modernoccidental. Coinciden en esta dirección los planteamientos y propuestas levantados por el grupo – programa de investigación “modernidad/colonialidad”, y, desde los Pueblos indígenas y afrodescendientes, aunque a todos ellos aún se les impute –y con razón– su centralidad en las “cuestiones de raza”. Si bien el pensamiento crítico latinoamericano y el feminismo hegemónico (del *norte* y latinoamericano) también ponen en cuestión la centralidad que se le da a la razón dentro de la noción hegemónica de producción de conocimiento, ninguno de los dos ha logrado desprenderse de ésta; dentro del primero no se ha podido romper con las cadenas de la lógica “falocéntrica”, y dentro del segundo, con aquellas de la lógica “racista”.

¹⁶⁹ En palabras de Escobar, los “dualismos ontológicos” son “rasgos determinantes de la Euro-modernidad” (2013, 17). Entiende a esta última como una formación particular de modernidad entre muchas otras formas de modernidad existentes y que no necesariamente están basadas, como lo está la Euro-modernidad, en una “tradición dualista e instrumental” (Escobar, 2010, 2014; Restrepo, 2011).

2.3. El pensar/saber desde el “estar *haciendo-existiendo* cotidiano y colectivo”

Construido de manera colectiva en y desde la experiencia vivida, como han resaltado las abuelas de Meribe Olga Vite Preciado y Marianela Quendambú Arroyo en páginas anteriores,¹⁷⁰ me gustaría añadir aquí que éste es además un pensamiento de vida larga, gestado, generado, (re)creado fundamentalmente desde el *estar haciendo-existiendo cotidiano y colectivo*. Pero ¿Por qué propongo este giro del *estar siendo-haciendo*, hacia el *estar haciendo-existiendo*? ¿Acaso el “estar siendo-haciendo” y el estar “haciendo-existiendo” no son lo mismo? Sin pretender ahondar en el asunto, pero si a manera de esbozo de algunos elementos, me atrevo a sugerir que no, que no serían lo mismo si se piensa –como es obligatorio hacerlo– en el contexto en el que históricamente se ha desenvuelto tanto la vida de las personas esclavizadas de origen africano como la de sus descendientes, y que Gordon lo denomina como “contexto vivido de la preocupación” (2000, sin paginación en la versión digital consultada).¹⁷¹

Se trata de un contexto que les ha negado su condición de personas y de sujetos con y de la historia; que les ha imaginado, nombrado y colocado históricamente como “no-seres”, como “no-humanos”, o, dicho de otra manera, que, directamente, les ha deshumanizado, pues “[...] la deshumanización era un componente constitutivo de esta misión [civilizatoria del proyecto moderno/colonial]” (Walsh 2015, 9).¹⁷²

¹⁷⁰ Ver páginas 106 a 108, donde reproduzco un fragmento del diálogo mantenido con ellas y otras abuelas, el día 06 de abril de 2016, en la comunidad Meribe.

¹⁷¹ Gordon con esto hace mención a la obligación (“exigencia”, dice él) de reconocer el “contexto vivido” de las personas/comunidades de origen africano que viven esa situación de preocupación referida a cuestiones de la existencia. “La situación del esclavo [esclavizado] solo puede entenderse, por ejemplo, reconociendo el hecho de que el esclavo la experimenta; lo que implica considerar al esclavo como una perspectiva en el mundo” (2000, n/d. Traducción propia). Este planteamiento entra en sintonía con el énfasis que hace Patricia Hill Collins en “el punto de vista” de las mujeres negras o en la “perspectiva de las mujeres negras sobre su opresión” (Jabardo 2012,37) dentro de los procesos de construcción de pensamiento/conocimiento, una perspectiva que, además, la reconoce como “parcial”, como lo es la perspectiva de cualquier otro grupo (Collins 2000), incluyendo la perspectiva o punto de vista del pensamiento modernoccidental.

¹⁷² Esta deshumanización responde a la *diferencia ontológica colonial* (Maldonado-Torres 2007), construida en y por el patrón de poder moderno/colonial nacido allá en las Europas del siglo XVI, con total vigencia en el ahora y que, basado en la ficción de la *raza* y en la noción eurocéntrica de *género* (dimorfismo sexual, dicotomía hombre/mujer y heterosexualidad normativa), instauró, a nivel mundial, una nueva forma de clasificación social; instauró también una nueva forma de organización geo-política, económica y cultural, así como el control de los diferentes “ámbitos de la existencia social” (trabajo, sexualidad, naturaleza, subjetividad, y autoridad) (Quijano 2007; Lugones 2008, 2012; Mignolo 2014). Maldonado-Torres (2007, 147) plantea la existencia de una *diferencia colonial* tanto epistémica (propuesta por Mignolo) como de orden ontológico, es decir, referida “más centralmente al ser”, estando ambas estrechamente relacionadas con el poder, con el sistema de explotación, dominación y control

¿Qué significa esto, en particular, para las ancestras, abuelas/sabias y demás mujeres afrodescendientes? Si bien tal negación de humanidad la sufren hombres y mujeres afroecuatorianos, fundamental es decir que ambos no viven ni experimentan tal deshumanización de la misma manera. Desde el momento mismo que la *diferencia colonial* (producto de la colonialidad en su amplia concepción) se construye y se sostiene en el nudo que ata de manera indisoluble las ideas de *raza* y *género*, ésta actúa diferencialmente en cada uno.¹⁷³ Así lo expuso la abuela *Lorenza*, hija de ex trabajadores y ella misma ex trabajadora de la hacienda La Concepción, en una mañana de octubre en que conversábamos de nuestras vidas:¹⁷⁴

“El [hijo] fue en producto no propio ni voluntariamente, forzado la voluntad, [...] forzado la voluntad. [...] ese era de Carpuela, [...] porque mi abuelita vivía en Carpuela [...], fui a visitálo y de ahí, ahí forzó la voluntad ese. [Silencio corto] ¡Maldito, maldito desgraciado! Ha d’ estar en los infierno y muerto [...].
A m’ hijo [...] si le quiero harto harto yo, porque él fue [...] fruto de mi vida”

Así lo explicaron también, en su diálogo, la señora “O” y los señores “V” y “M”, antiguos trabajadores de la hacienda de La Loma (Valle del Chota – Mira), en la época del “patrón Alfonso” Vásquez¹⁷⁵:

V: Todo enamorado era, oiga. [...], era pícaro. Era jodida la vida, oiga. [...]. Aquí dejó wawas tan.

instaurado a nivel mundial por la modernidad/colonialidad; de allí que “la diferencia colonial, de forma general, [sea], entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser” (147).

¹⁷³ *Raza y género* deben ser entendidas desde su inseparabilidad en tanto constituyen pilares de la misma “matriz de opresión” o “matriz colonial de poder”; y, su definición debe superar la visión categorial desde la que usualmente han sido tratados y que ha definido a raza y género como dos categorías independientes, pero además homogéneas, cada una, en su interior (Lugones 2008, 2012). Por otro lado, tómesese en cuenta que aquí me estoy refiriendo a la idea de *género* construida desde la euro-modernidad (marcada por el dimorfismo sexual, la dicotomía hombre/mujer y la heterosexualidad normativa), noción radicalmente opuesta y antagónica con las concepciones de género de las “cosmologías ancestrales Mesoamericana, Andina y Africana” (Walsh 2015a), cuyas estructuras son más abiertas, flexibles, basadas en el tránsito/convivencia de los “mundos” masculinos y femeninos (Marcos 2010). Esto último no significa que dichas estructuras de género no fuesen asimétricas ni estuviesen basadas en una “organización patriarcal” (Segato 2012).

¹⁷⁴ Su nombre real es otro; aquí lo he cambiado para proteger su intimidad; por la misma razón omito otros nombres y lugares, así como detalles que no alteran el sentido de sus palabras. Diálogo personal, Valle del Chota – Mira, 13 Octubre de 2016.

¹⁷⁵ Las iniciales “O”, “V” y “M” son originales del texto citado; el resto de nombres (a excepción del de Alfonso Vásquez) los omito por respeto a la privacidad de las personas. En el cuarto capítulo me refiero con más detenimiento a las haciendas de La Loma y La Concepción (Valles del Chota – Salinas – Mira) donde, como recuerdan las abuelas/sabias y abuelos: aún “éramos como esclavos”. Por ahora señalar que las personas protagonistas de esta entrevista trabajaron desde su temprana juventud en la hacienda La Loma, en aquel entonces ya en manos de Alfonso Vásquez. Éste la compró a doña Luisa Herrera, para quien trabajaron los padres y las madres de las personas aquí entrevistadas.

O: Él disque les llamaba, así a este jardín que había de todo, café, de todo. Disque les llamaba a que vengan a coger café y disque seguía tumbándoles. [...]

M: [...]. Verá, yo tenía una negrita, tenía 18 años yo ahí, tenía una negrita que se llamaba Pxxxx, entonces yo ya tenía algo con ella pues, ya éramos novios y esto era así mismo tapia alta, cerrado. Y yo le veo que dice [el “patrón Alfonso”]:

-‘mandale a la Pxxxx, que vaya a traer, que vaya a la [casa de la] hacienda donde la Jxxxx’, doña Jxxxx era la cocinera, ‘que vaya a traer un periódico para leer’.

Y yo siguiéndole a la Pxxxx [a la novia] pues, de ahí ya vino con el periódico y le da:
-‘tome patrón’, le dice.

Le da el periódico y [el “patrón”]:

-‘ve Pxxxx, ve Pxxxx, da un pite de *churumba*’ (?).

-‘no patrón, no’.

-‘camina, camina’,

Le coge y al suelo, al suelo. [...] (Guerrón et. al. 2013, 131)

Sus narrativas y pensamientos resaltan, de manera directa, las experiencias particulares de múltiple opresión y violencia que viven las mujeres afrodescendientes, y, que responden al hecho de que, si bien “[...] dentro de la modernidad eurocéntrica capitalista, todas las personas [son] racializadas y *generizadas*, no todas son dominadas ni victimizadas en ambos términos o aspectos” (Lugones 2016, 17. Traducción propia). No hay que perder de vista, además, que esta “*genereización*”, en el caso específico de las mujeres de origen africano implicó una exclusión y negación adicional: el ser negadas como *mujeres* desde el momento mismo que la noción hegemónica de *mujer* tiene como su referente universal y único a la “*mujer blanca*” (hooks 1981, en Jabardo 2012),¹⁷⁶ así como la noción de “*humanidad*” o “*ser humano*” –construida desde la diferenciación racial– tiene como modelo único al “*hombre blanco*”, lo cual deja claramente establecido cómo el “*género*” y la “*raza*” forman parte de una misma “*matriz de dominación*” (Collins 2000) o de la “*matriz colonial de poder*” (Quijano 2007)

Así pues, mientras las mujeres indígenas y afrodescendientes viven opresiones signadas de manera indisoluble por razones de raza y género, entre otras;¹⁷⁷ las mujeres “*blancas*” (blanco-mestizas) no viven el racismo, por tanto, tampoco la

¹⁷⁶ Vale recordar que la “*mujer blanca*” fue construida, desde el pensamiento moderno/colonial, como la primera periferia del “*hombre blanco*”. Como sostiene Walsh, apoyada en Horswell, desde el patriarcado moderno/colonial, sustentado en una lógica binaria, concibe “a lo femenino como una perturbación del orden ‘masculino’ y una amenaza a las ‘fronteras’ que el sujeto español varón demarcó en el *performance* de su identidad de género” (2015a, 107).

¹⁷⁷ Por ejemplo, por cuestiones de clase, edad, opción sexual, nivel educativo, etc. que, junto con la cuestión de raza, constituyen parte de la multidimensionalidad de la opresión que ha ido definiendo las particulares experiencias de vida de las mujeres racializadas.

deshumanización; esto marca una experiencia profundamente diferencial y específica vivida por unas y otras que pone en evidencia la “construcción diferencial del género en términos raciales” (Lugones 2008, 99), la misma que ha redundado, además, en una construcción absolutamente jerarquizada de las relaciones intra-género. Del mismo modo, aunque mujeres y hombres afrodescendientes compartan una vivencia marcada por el racismo imperante, entre ellas y ellos existe también una experiencia diferencial que responde, esta vez, a “una construcción diferencial del ‘sujeto racializado’ en términos de género” (99).

Como lo evidencian las narrativas y reflexiones expuestas párrafos arriba por la abuela *Lorenza*, y, la abuela y abuelos “O”, “V” y “M”, son experiencias de opresión y violencia que las viven de manera particular las mujeres afrodescendientes (niñas, jóvenes, adultas, mayores) “casa afuera”, pero también “casa adentro”. Trabando conversación con Libia Grueso (2007) y Betty Ruth Lozano (2016a), las violencias *casa adentro* (comunidad, familia, movimiento afroecuatoriano) responderían al contexto y proceso mismo en el que las personas esclavizadas de origen africano y sus descendientes se vieron obligadas a “reorganiza[r] su mundo” (Lozano 2016a, 63) en las *Américas*. Se trata de un proceso que estuvo marcado por la imposición del “[...] poder patriarcal que fue un atributo del amo [...], que se ejerció [...] [por parte de éste] sobre el negro-negra, sobre todas sus relaciones sociales y económicas, hasta en las de la sexualidad. [Y en el que] la familia como ‘grupo con sentido de pertenencia’ se determinó desde la posición del amo” (Grueso 2007, 147 en Lozano 2016a, 63), pero también, añadido, desde la posesión de éste respecto de la población esclavizada reducida a *mercancía, cosa, objeto*.

Tal poder patriarcal, según Lozano, es asumido, al menos en parte, por la población esclavizada, y, reconstruido en el proceso de reconstitución de “los vínculos comunitarios y familiares” en el contexto de la experiencia colonial, emergiendo así lo que la autora denomina como “*patriarcado negro-colonial*” (2016a, 63 – 64) vigente aún hoy en día.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Betty Ruth Lozano lo denomina así, puesto que éste surge de la experiencia colonial; pero también porque se diferencia del patriarcado ejercido por el amo tanto sobre mujeres y hombres esclavizados (aunque de distinta manera), porque en el *patriarcado negro-colonial*, “a pesar de la violencia ejercida contra las mujeres, éstas tenían un liderazgo sobresaliente en sus comunidades que está siendo minado pues los actores externos neo-coloniales solo negocian y transan con los hombres, en un reforzamiento–potenciación de ese patriarcado negro colonial” (2016, 64). Siguiendo mi diálogo con Lozano (2014 y 2016) y Grueso (2007), pero invitando también a Sylvia Marcos (2010) y Rita Segato (2012, 2011), es importante puntualizar que así como no hay un sujeto “mujer” ni un feminismo

Ahora bien, en este contexto de deshumanización y de violencias –compartidas unas con sus pares varones “casa afuera”, y, particulares otras (experimentadas fuera de su comunidad, pero también a su interior y a nivel familiar)– las abuelas de “ayer” y de “hoy”, así como sus renacientes mujeres, nunca han acallado su grito de rebeldía; al contrario, desde el largo ayer han ido configurando y desplegando sus luchas, al unísono hacia el interior como hacia el exterior, demandando, como señala la lideresa afrochoteña Barbarita Lara, “vivir en paz y una vida sin violencia” (2016-CP);¹⁷⁹ encontrándose así con los planteamientos de lideresas afrodescendientes del territorio-región del Pacífico colombiano, quienes postulan que “el derecho a ser” encierra también “el derecho a una vida sin violencias [...] [lo] que debe llevar a los hombres negros al cuestionamiento de la masculinidad construida en el proceso colonial esclavista que los deshumanizó” (Lozano 2016a, 235).¹⁸⁰

En el despliegue histórico de sus luchas, las mujeres afrochoteñas y afroesmeraldeñas han cuestionado y “cimarroneado”, de diversas maneras, también las negaciones, silenciamientos, marginación, exclusión, explotación que como pueblos afroecuatorianos siguen experimentando en tanto sujetos/comunidades “racializadas”, por parte de la sociedad hegemónica, principal aunque no exclusivamente. De allí que sus luchas más específicas como mujeres afroecuatorianas ni están ni las entienden desligadas de aquellas orientadas a defender/empujar el proyecto histórico-político, cultural, espiritual, epistémico de sus pueblos; al contrario, con sus luchas “casa adentro” y “casa afuera” (que van de la mano) continúan bregando por y para el sostenimiento de tal proyecto y para la reconstrucción de sus vidaexistencia(s). Ahora bien, desde la comprensión de las mujeres afroecuatorianas, coincidiendo con muchas otras mujeres de la Diáspora Africana en Latinoamérica, el mencionado proyecto demanda también que en el interior de sus pueblos se emprenda una urgente

universales, tampoco es posible pensar en un único patriarcado definido de manera universal. Y, dado que los patriarcados se configuran también socio-histórica, estructural y culturalmente, es fundamental, “descubrir los matices y particularidades en la construcción de cada sociedad patriarcal” (Marcos 2010, 117), evitando, añade esta autora (y con lo cual estoy plenamente de acuerdo), analizarlos desde una lógica del *más* (relegadas) y del *menos* (relegadas), del más intensos, menos intensos, etc.

¹⁷⁹ Conversación personal, La Concepción 05 de junio de 2016.

¹⁸⁰ *El derecho a ser*, explica Betty Ruth Lozano, es “uno de los más importantes derechos colectivos planteados por el movimiento social afrocolombiano” (2016, 235), un derecho que, como argumentan las “mujeresnegras” del territorio-región del Pacífico no puede dejar por fuera la lucha contra todas las violencias que históricamente y en el ahora siguen marcando sus vidas. Creo oportuno anotar, aquí, siguiendo mi argumentación del capítulo anterior, que no hay que perder de vista que los territorios afroancestrales Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, y, los del territorio-región del Pacífico estarían estrechamente vinculados entre sí, en tanto todos conformarían parte de la Gran Comarca.

“superación del *patriarcado negro-colonial* reforzado hoy en día por los procesos neo-coloniales” (Lozano 2016a, 235).

Así, pues, luchar contra todas las violencias y silenciamientos también “casa adentro” es esencial para confrontar la negación, el silenciamiento, la marginación, las violencias, en una palabra, para confrontar la *diferencia colonial* que las y los deshumanizó y que desde entonces hasta el ahora ha marcado las condiciones de vida de las personas y pueblos afroecuatorianos y afrodiaspóricos en general.¹⁸¹

Esto es nodal. Al ser negada la humanidad de las personas de ascendencia africana, esto es, al ser negada su condición ontológica, es decir su condición de Ser,¹⁸² también fue negada su existencia como personas y pueblos con identidades, culturas, pensamientos/conocimientos y proyectos de vida existencia propios; es lo que históricamente ha acontecido en lo que hoy es el Ecuador con las y los Afrodescendientes. Imaginados, vistos, tratados como “no-seres”, reducidos a entes insignificantes, abyectos, a casi inexistentes; esa es la manera en que fueron concebidos desde el imaginario “blanco”-mestizo y su idea/ideal de nación ecuatoriana.¹⁸³ Un ideal de nación sustentado en un “racismo antinegro”, en términos de Gordon (2000), que

¹⁸¹ Creo fundamental puntualizar, en este momento, que el denominado “movimiento feminista ecuatoriano” (que en modo alguno representa, menos aún acoge a todas las mujeres) tiene un similar y un profundo reto en términos de mirarse y actuar, con urgencia, en su “casa adentro”, en cuyo caso la lucha debe orientarse al desprendimiento de la lógica moderno/colonial que sigue “pintando” su pensar/hacer de racismo, heterosexismo, clasismo, adultocentrismo, etc., propios del pensamiento modernoccidental. Con esto en modo alguno quiero desconocer los aportes de este “movimiento”, del cual, como anoté en páginas introductorias, he sido parte, aunque siempre desde una mirada/práctica muy cuestionadora. Considero necesario y urgente volver a levantar mi voz –enriquecida del diálogo con feministas decoloniales, comunitarias, antirracistas, así como del mantenido con las abuelas/sabias afroecuatorianas– sobre la imperiosa necesidad y obligación que tiene el movimiento feminista del país de emprender un serio y profundo camino de autointerpelación y giro de tuerca “puertas adentro”, al tiempo de abrirse al diálogo y acoger con humildad las críticas que le han sido hechas, desde hace vario tiempo atrás, por organizaciones y movimientos de mujeres indígenas, afrodescendientes, de sectores populares del país (p. ej. CONAMUNE, Red de Mujeres Kichwas Rurales de Chimborazo). Esto significa confrontar las certezas político-epistémicas construidas sobre y desde el pensamiento modernoccidental, confrontar y desmontar las múltiples opresiones que se sigue (re)produciendo y reforzando en su interior; desmontar las luchas autocentradas en la “emancipación” del sujeto *mujer* erigida a imagen y semejanza de la “mujer blanco”-mestiza (de clase media, heterosexual, estudiada, urbana), construyendo a las mujeres afrodescendientes, indígenas, mujeres “de color” o “racializadas”, mujeres rurales, en “no-mujeres”. Significa no virar la mirada a los privilegios que se tiene como mujeres “blanco-mestizas” y “mestizas”; al contrario, se requiere desde dentro mismo ir destruyendo ese “lugar de privilegio” de clase, de raza, ese “lugar de poder”, ese “lugar del opresor”, como anota Yuderlys Espinosa (2014, en Barroso 2014, 25). Esto exige (nos exige como mestizas) ver de manera relacional cómo esos privilegios propios siguen creando y (re)produciendo sujetos/as subalternizados/as (Espinosa 2014 en Barroso 2014, 25), y, actuar decididamente en contra de ellos; saber aprovecharlos como herramienta para el cambio radical (interno y externo, como movimiento, y, en lo personal) abriéndose a un verdadero diálogo intercultural, y, de desaprendizajes y reaprendizajes.

¹⁸² Desde la filosofía Afrocaribeña se plantea un profundo cuestionamiento a la noción de “humanidad”, “ser humano” a la que me acercaré en el último apartado de este capítulo.

¹⁸³ Para detalles sobre este tema, remitirse al capítulo uno.

“defiende un mundo que finalmente estaría mejor sin negros. [De allí que] Los negros [y las negras], desde ese punto de vista, deben justificar permanentemente su continua presencia” (Gordon 2000, sin paginación en la versión digital consultada. Traducción propia).

Y deben, por tanto y del mismo modo, luchar continuamente por su existencia; es decir, por “vivir y ser” que es, lo que etimológicamente significaría este término, de acuerdo a Gordon (2006, 20-21 en Walsh 2019, 124). Pero todavía más: existir es “emerger”, “salir de la indistinción o de la insignificancia”, es “tomar total consciencia de estar vivo y lo que eso significa” (Gordon 2006, 20-21 en Walsh 2019, 124), tal como en el siglo XVI lo hiciera Ba-Lunda al planear y llevar adelante cuidadosamente el asesinato de su esclavizador jesuita y posibilitar así la huida de muchos y muchas esclavizadas de una de las haciendas cañeras del Valle “sangriento”, según lo relata Chiriboga en su novela Jonatás y Manuela (2010); tal como en 1778 lo hiciera Martina Carrillo, esclavizada en la hacienda de La Concepción (Valle del Chota) al interponer un juicio ante las autoridades por los abusos y crueldad con que eran tratados por el administrador de la hacienda;¹⁸⁴ tal como lo hiciera Sojourner Truth en 1852 en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron con su discurso “¿Acaso no soy una mujer?”,¹⁸⁵ y, tal como ya en el siglo XX, lo hicieran las abuelas-ya ancestras Mercedes Méndez y Carmelina Delgado; y, años más tarde, la abuela Mariana Delgado de la Cruz (todas de la comunidad de La Concepción), al confrontar, respectivamente, al dueño (el “patrón”) y mayordomos de la hacienda de La Concepción, ante los abusos cometidos en contra de las trabajadoras y trabajadores (“peones”/ “peonas”).¹⁸⁶

En otras palabras, es reconocerse –en medio de esa degradación, de ese estar rota y desgarrada por dentro y por fuera, incluso casi ajena a sí misma– es, decía, reconocerse/saberse que se es persona; y desde allí, desde esa confusa claridad, dejar salir, como anota Maldonado-Torres, el “grito/llanto” en contra de la deshumanización – negación (2007). Ese grito que las ancestras y ancestros afroecuatorianos, como sus descendientes, lo han multiplicado desde sus cuerposterritorio y lo han hecho viajar, en

¹⁸⁴ Remitirse a capítulo 2 para detalles.

¹⁸⁵ En su discurso confronta y desmonta la noción hegemónica de la categoría “mujer” definida como sinónimo de “mujer *blanca*” (occidental, letrada, heterosexual, clase alta – media, urbana); con lo que, por un lado, niega o construye a afrodescendientes, indígenas y demás mujeres “racializadas” como “no-mujeres” (Jabardo 2012), al tiempo que vela las múltiples e inseparables opresiones que ellas experimentan.

¹⁸⁶ En el cuarto capítulo me detengo un poco más en la lucha y reclamos hechos por parte de la señora Mercedes Méndez y otras abuelas de las comunidades de La Concepción y La Loma.

el tiempo y de distintas maneras, por ríos, montañas, mares y valles, tejiendo con y desde él sus luchas y proyecto de vidaexistencia(s).

Es en ese contexto, desde una experiencia de opresiones, violencias, deshumanizaciones, negaciones, silenciamientos, y también desde una experiencia de agencia insurgente, de “cimarronajes” de diversa índole, en otras palabras, desde sus luchas de vidaexistencia, protagonizadas en y desde sus cuerposterritorio, que las abuelas-ya ancestras y las “de hoy” construyen su pensamiento/conocimiento.¹⁸⁷ Por eso, e inspirada en sus enseñanzas, sostengo que la generación de su pensar/saber se da en el “estar *haciendo-existiendo* cotidiano y colectivo”, pues es un pensar/saber que se lo gesta en y desde el estar construyendo vida, persiguiendo vida, procurando vivir bien la vida. En fin, que se lo produce en y desde el estar (re)construyendo y (re)afirmando la vidaexistencia(s) propia y colectiva,¹⁸⁸ como lo explica la abuela Liz Marina Quintero Monaga, nacida hace 76 años en Cayapas, y viviendo en la comunidad de Meribe algo más de 67 años. En estas palabras lo plantea ella, al reflexionar sobre su vida:

Bueno, digo yo, el momento más importante en mi vida [silencio], soy una persona muy humilde, muy tranquila, yo digo, gracias al Señor comparto con los compañeros, yo doy un matecito de agua, yo curo una culebrita, yo parteo a las personas, [a] las madres, entonces *me lleno de satisfacción, me lleno de contento*. Yo digo, yo nunca pensé que yo iba a ser tan útil, pero hoy en el día me buscan personas que yo no pienso, especialmente el doctor de aquí de nuestra comunidad, él se va y me dice: -‘señora Marina, en sus manos dejo mis enfermos’. Yo le digo, -‘¿Yo, doctor? ¡Pero si yo no soy nada!, ¡yo no soy nada, doctor!’ [risas], le digo yo. Sí, bueno, yo hago lo que pueda. Pero gracias a Dios, viene una persona con dolor de cabeza, viene una persona con hemorragia... un corte, [...] ¡yo he salvado! [...] yo he salvado señora con sobrepardo [...] la salvé en el nombre del Señor [...]. Y es que no dejamos morir a nadie. Es un orgullo servir; nunca pensé que podría servir así. (Diálogos personales. Meribe, 07, 08 abril; y, 20 septiembre de 2016)

La abuela Liz Marina es curandera, chigualera, catequista y acompañante al *bien morir*, y, además, es la partera *mayor* de Meribe y de la zona o la comadrona de “más fuerza”, como le reconocen sus compañeras, debido a sus profundos conocimientos, su prestigio y reconocimiento que han traspasado las fronteras de su comunidad y se han extendido por los alrededores, río arriba y río abajo. Por ello, el “haber parteado” y

¹⁸⁷ Remitirse al primer capítulo para detalles respecto de las luchas protagonizadas por las ancestras afroecuatorianas, desde su llegada forzada a estas tierras.

¹⁸⁸ Agradezco a Catherine Walsh las reflexiones compartidas durante las reuniones de tutoría, en relación a formas de construcción de un pensamiento que apuesta por, como Catherine anotaba: “seguir la vida, mejorar la vida, vivir la vida, vivir bien la vida”, y, su vinculación con las luchas de las mujeres afrodescendientes (17 diciembre 2014 y 15 diciembre 2015). En tales reflexiones me apoyo para sugerir que es un pensamiento/conocimiento que se gesta en y desde el estar construyendo, persiguiendo, procurando vida y vivir bien la vidaexistencia(s).

ayudado a traer al mundo a “ya ni me recuerdo cuántos niños”, así como “ayudar al bien morir”, o, “sanar con puro vegetal” como lo hacían antes, la llena de orgullo y satisfacción. Como también de un profundo respeto por parte de la comunidad, tanto por sus conocimientos, como por su generosidad. Su casa está siempre abierta no solo para sus hijos e hijas (cinco en total, uno fallecido), nueras/yernos, sus doce nietas y nietos, y, su bisnieto, sino para acoger, con el corazón y los brazos abiertos, a quien llegue allí; y ella misma, siempre dispuesta también a ayudar, ya que cuando:

[...] algunas me han venido a buscar; así, sea de día o sea de noche, hasta arriba he ido a partiar. [...]. [Aunque] ahorita ya le digo, yo ya no voy porque ya no puedo andar *ramiando*, ya lloviendo, los nervios, todo. Pero cuando ya me toca un parto [en lugares más cercanos], no tengo nervios, no tengo presión...” (07 abril 2016).

2.4. El camino del pensar/saber y sus complejas relaciones intersubjetivas

Y es que este camino (del partear, curar, ayudar a “bien morir”, arrullar) no lo han hecho en solitario, reflexiona la abuela Liz Marina, coincidiendo con el pensar de sus compañeras Marianela, Olga e Idiosina, porque a más de andar acompañadas entre ellas, y, de seguir contando con la protección y compañía de sus antepasadas y antepasados, de quienes aprendieran todos estos saberes, “Dios mismo es [el] que nos ayuda. [...] ¡Con la ayuda de Dios! [trabajamos] [...] [También] nosotros trabajamos con la Virgen; la Virgen es la redentora, ¡pues! [...]. Ellos son los que nos ayudan, ellos son nuestros guardaespaldas”, me explica la abuela Liz Marina (Diálogo personal. Meribe, 07 abril 2016). Así, de ella aprendo, entre muchas otras cosas, que el *pensamiento/saber de vidaexistencia*, gestado, construido, (re)creado y sembrado por las abuelas de ayer y hoy, en el “estar haciendo-existiendo cotidiano y colectivo”, convoca profundas y complejas relaciones intersubjetivas. Son relaciones que van más allá de la interacción “uno – uno”, pues no se limitan al vínculo, por ejemplo, “comadrona – paridora”; o, “curandera – persona enferma”; sino que implican un proceso e involucramiento más colectivo, comunitario, de apoyo mutuo, de confianza, por eso, “lo primero que la partera construye en la comunidad es la confianza en su saber y esto se lo logra cuando la gente sabe que uno es una buena partera”, dicen otras abuelas/sabias del norte de Esmeraldas (CECOMET 2011, 25). También las curanderas tejen estos lazos de confianza, cuando la comunidad reconoce su capacidad de curar. Pero dichas relaciones conjugan mucho más, explica la abuela Rosita Torres Carcelén, partera de 71

años, oriunda de la comunidad de La Loma (Territorio ancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe); envuelven “amor y cariño” me dice, y luego añade que:

Como le repito, yo ya tengo hijos, casados, familias, tengo familias que les he dado vida. Por una parte, le dan gracias al Señor que Dios me ha ayuda'o a esa inteligencia y todo lo demás ¿Qué más me toca? Onde me toca [me voy], me vienen a llevá, ¡acepto! Pero así como le cuento, el que sabe lo qu' es trabajo, me han pagado como le merece, el que no, pues ‘Dios les pague’ ese amor, ese cariño, ‘tome aunque sea un dólar’, les he recibido con amor, con cariño.

[...]

Esa pequeña habilidad me dejó Dios Bendito, para bien. Dijo: -‘bueno, te enseñaré a esto’. (Diálogo personal. La Loma, 25 noviembre 2016)¹⁸⁹

Y acogiendo este “encargo”, la abuela Rosita, lo hace con “amor”, con “cariño”. No se trata del amor romántico, sino de una fuerza generativa, o, en palabras de Lorde (1984), de un “poder creativo” o “energía creativa” que comunica y conecta hacia el interior de uno/una misma y con los demás, que acrecienta “el deseo de apoyarse mutuamente” (37) y de tejer lazos, así como de movilizar relaciones como una fuerza para la acción, la transformación, la liberación, la creación.

Pero aún hay más, el pensamiento/saber construido por las abuelas/sabias invoca relaciones intersubjetivas que van incluso más allá del ámbito comunitario *tangible* o de las relaciones entre “seres tangibles” (en términos de Juan García). Dichas relaciones se establecen, igualmente, con la naturaleza en su conjunto, por tanto también a nivel del Panteón de sus Deidades, de allí que, de manera directa y cotidiana, estén presentes sus santos, sus ancestras y ancestros, dios y la virgen. Estos últimos son quienes les han dejado “esa habilidad”, quienes han “bendecido [sus] manitas”, en fin, quienes son sus “guardaespaldas”.¹⁹⁰ Esa es la razón por la cual, según me orienta la señora Ana Luz

¹⁸⁹ Cuando la abuela/sabia Rosita habla de “hijos”, “casados”, “familias” se está refiriendo fundamentalmente a las familias que ha ayudado a traer al mundo sus criaturas; del mismo modo, con “hijos” se está refiriendo a todas aquellas personas que ella hizo nacer. En el siguiente capítulo converso un poco más largo con ella; ahí la presentaré de forma más amplia.

¹⁹⁰ De acuerdo al filósofo Afrocaribeño Paget Henry, entre los diversos grupos de habla Bantú, así como entre los Yoruba existe, lo que él denomina: el “Panteón de dioses/diosas, espíritus ancestrales y demonios”, el mismo que constituye la dimensión más cercana y familiar de la espiritualidad Bantú y Yoruba (obviamente con sus particularidades). En la cúspide de este panteón está el “Dios creador”, seguido por “las deidades”, luego por “los espíritus ancestrales”, y, en la base, los “demonios” (2000, 26). Teniendo en cuenta que, de acuerdo a los estudios realizados por el sociólogo africano Jean Kapenda, la población afroecuatorialiana sería originaria de “los Reinos de la región Congo – Angola”, actual región Congo-Angola (2006), zona de gran presencia de la lengua bantú, bien podría pensarse en la influencia de la espiritualidad Bantú dentro de los procesos de (re)constitución de la espiritualidad de los pueblos afroesmeraldeño y afrochoteño, cada uno, claro está, también con sus propias particularidades en razón de los específicos procesos histórico, políticos, sociales, y de mayor o menor grado de imposición de la religión católica que debieron enfrentar. No se puede tampoco ignorar, en estos procesos, la presencia afrocaribeña (desde inicios del siglo XX), sobre todo en el territorio afroancestral de Esmeraldas.

Peralta, comadrona nacida en Selva Alegre (cantón Eloy Alfaro), pero residiendo en Rocafuerte desde hace mucho tiempo:

Uno siempre tiene que consultar con Dios. Para partear, por ejemplo, me vienen a ver, agarro mi maletín y me voy, [...] diosito tiene que acompañarme porque qué voy a decir: -‘Sí, yo lo salvo’, ¡no!, porque Dios es el que sabe, porque si él no quiere, yo de aquí no me muevo, porque saliendo de aquí, ¡tras!, me quiebro una pierna y ¿para dónde voy?, en vez de yo irme, me llevan. Entonce hay que consultar con Dios; entoce yo llego y [con] Dios y la Virgen santísima del Carmen, ¡nace!; porque nadie se avienta con Carmen. (Conversación personal. Rocafuerte, 10 abril 2016)¹⁹¹

Con sus planteamientos, las abuelas/sabias afroesmeraldeñas y afrochoteñas amplían, abren, expanden, complejizan, por un lado, la noción de intersubjetividad, al incluir en ellas también a *existencias intangibles* que conviven en la cotidianidad;¹⁹² por el otro, expanden su “campo” de acción, extendiéndolo a la naturaleza, al cosmos en su totalidad; y, por otro, amplían, así mismo, la noción de pensamiento/conocimiento más allá de las fronteras de la razón (tan defendidas y resguardadas por los “padres blancos”). Éste involucra y se construye también desde los sentidos, la emoción, la espiritualidad o la fe, como refiere la voz viva de la abuela Enma Espinoza del Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, al recordar a su comadrona “la señora Úrsula [quien] tenía ¡un conocimiento!, que yo le tenía fe como si fuera que estaba ahí la santísima Virgen con ella” (1982. Fondo Documental Afro-Andino).¹⁹³ Aspecto fundamental el de la fe, tanto antes como en el ahora, ya que:

La falta de fe en la paridora y en la gente de la casa es la primera dificultad que encuentra una partera cuando está acompañando a una embarazada, por eso *la tradición enseña* que ‘lo primero que se le tiene que dar a la mujer que está pariendo es fe en el saber de la partera y esa fe nace en el respeto que la comunidad le tiene a la partera, *sin el respeto no hay fe y sin la fe no hay saber*’. (Parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas - CECOMET 2011, 25. El resaltado es añadido)

La centralidad de la fe, de la espiritualidad o de lo sagrado está también en el saber y práctica curativo; la sabedora tiene que encomendarse a Dios, porque, como anota la abuela-ya ancestrera Banguera Torres, cuando “Ud. le hace la ceremonia, le pone

¹⁹¹ En el próximo capítulo también dialogaré con la señora Ana Luz; será allí cuando detalle un poco más sobre su persona.

¹⁹² Forman parte de éstas, entre otros, los *avechuchos* o malos espíritus (CECOMET 2011, 56) como se los denomina en Esmeraldas; así como los *estigmas* o *apariciones*, como se refieren en el Valle del Chota – Mira – Salinas.

¹⁹³ Entrevista a Emma Espinoza. [Ciudad Ibarra, cantón Ibarra, provincia Imbabura]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1982]. [Tradición Oral_MP3]. (IIBA_7-EE-2). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

su fe en Dios que con eso lo alienta al enfermo” (1983. Fondo Documental Afro-Andino);¹⁹⁴ del mismo modo, la persona que está enferma tiene que tener fe porque “la fe es la que vale, con cualquier monte. [Por eso] yo le digo a mi esposo: -‘si no tienes fe, nunca te vas a curar’”, resalta la señora Luisa Hurtado, de la comunidad de Paufi, Esmeraldas (comunicación personal, 14 abril 2016), fe en quién te cura, así como “en el sagrado poder de curación de elementos físicos como el agua, el fuego y las plantas [...]” (Alexander 2005, 299). Lo propio sucede con los conocimientos para ayudar al *bien morir*, porque “‘solo saber el canto no vale, sino [que se debe] cantarlo de todo corazón y creer en él’, explican las cantoras” del Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (Peters y colaboradores 2005,174).

Los planteamientos de las abuelas “de ayer y hoy” entran en sintonía con los de Henry (2000) y Alexander (2005), quienes, refiriéndose a otras geografías (El Caribe), igualmente recalcan la centralidad que tiene la espiritualidad o lo sagrado dentro del pensamiento de origen africano, así como su conexión con las diferentes dimensiones de la vida cotidiana (económicas, políticas, culturales y biológicas). Ello lleva a pensar que en y desde los pensamientos/conocimientos de ascendencia africana, la fuerza de la espiritualidad no es algo lejano o ajeno; al contrario, “lo sagrado está encarnado” (Alexander 2005) en el diario vivir de las personas, tal como lo han explicitado, líneas más arriba, las abuelas/sabias. Y, ya en el ámbito más colectivo, aquella (la espiritualidad) “es concebida en términos de fuerza o agencia” (Henry 2000), es decir como fuerza creativa, con capacidad transformadora, o, en palabras de Sylvia Marcos (en diálogo con mujeres indígenas mexicanas), como fuerza política en tanto otorga sentido y orienta las luchas políticas y sociales de los pueblos, pero además por su capacidad y rol unificador y de dar sentido de pertenencia a las colectividades (2010).

Todos estos aspectos (sentido de pertenencia, motor para la acción, guía para las luchas, etc.) hacen que espiritualidad y ancestralidad se abracen como base sustancial del pensamiento/saber de vidaexistencia construido por las abuelas y pueblos afroecuatorianos en general. Ambas, como “fuerza y agencia” de la existencia misma, posibilitan tejer y mantener los lazos de continuidad entre el presente, el pasado y el

¹⁹⁴ Entrevista a Banguera Torres. [Comunidad Borbón, parroquia xxx, cantón xxx, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (BE_R7). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

futuro gracias al poder de la palabra hablada;¹⁹⁵ posibilitan (re)construir el “sentido y sentimiento de pertenencia” colectiva (García en diálogo con Walsh 2017); y, proporcionan guía y orientación para las luchas de vidaexistencia y “los procesos de autoreparación”, como señala el Maestro Juan García (2015c-E), emprendidos por las “comunidades negras” ante el desarraigo “de los troncos familiares del África”, ante “el proceso de esclavitud que nunca más los esclavistas lo volvieron a mencionar” y ante toda la historia de violencias, negaciones, silenciamientos y *borramientos* que continúa hasta la actualidad y que, insiste el Maestro (2015c-E): “el estado Ecuatoriano no reparó”. Desde esta comprensión, y entablando diálogo con Walsh y León:

La ancestralidad actúa como una fuerza interior –lo que los [y las] mayores llaman ‘energía cultural y espiritual’– que permite la recuperación, reafirmación, cultivo y (re)construcción cultural tanto del pensamiento Afro-Andino y *cimarrón*, como del [sentido de] pertenencia. En este sentido, la ancestralidad es una filosofía estratégica y política, una filosofía que orienta las demandas y las reivindicaciones. En conversación con Khatibi (2001), la ancestralidad provee la base para la construcción de una ‘otra’ filosofía o de un ‘otro’ pensamiento, un pensamiento que emerge de la diferencia, la diferencia establecida con la esclavitud y la colonización, pero también la diferencia que existía antes. Es un pensamiento que es estratégico social, cultural y políticamente, un pensamiento que conecta el pensar con el ser y la acción. (2006, 218. Traducción propia)

Un pensamiento, en el caso particular del “saber-hacer” propio de las abuelas, que conecta además el pensar con la existencia misma, en tanto construye, sostiene y apuesta por las vidaexistencia(s). Esto me lleva a proponer, apoyada en lo expuesto páginas arriba y en diálogo con aquellas así como con otras/otros intelectuales afrodescendientes o no, que el pensamiento de estas sabias abuelas es por tanto un pensamiento de vidaexistencia, propuesta que se encuentra estrechamente con los planteamientos de Lozano (2016a), quien define al pensamiento/conocimiento de las “mujeresnegras” del territorio-región del Pacífico como “conocimientos para la vida” o “ciencias para la vida”; y, en cierta manera, también con los planteamientos de León (2015) y Chalá (2013), los mismos que, centrados exclusiva o casi exclusivamente en las voces de los hombres afroecuatorianos, caracterizan al pensamiento afroecuatoriano, respectivamente, como “pensamiento cimarrón o de la existencia”, y, “sabiduría cimarrona [que] *es el vaso comunicante con la vida*”.

¹⁹⁵ Una continuidad que dice relación al pasado como presente, con proyección hacia el futuro (Zapata Olivella [1983] 2010)

A partir de las reflexiones hasta aquí desarrolladas, no puedo, entonces, dejar de preguntarme ¿Qué fisuras, descentramientos, dislocamientos epistémicos estarían provocando las abuelas con su pensamiento/saber de vidaexistencia? ¿En qué medida este pensamiento/conocimiento propio, construido por ellas, “en lugar”, en su día a día y en permanente diálogo intersubjetivo con otras personas, con la comunidad, con otros pueblos, con la naturaleza, con el cosmos mismo, con sus antepasadas y antepasados, con otras *existencias intangibles*, etc., guarda claves para la decolonialidad? Y, aunque parezca poco relacionado con estas interrogantes (pero creyendo que no es así), tampoco puedo dejar de preguntarme ¿Qué lugar han ocupado/ocupan, y, dónde han estado y están las voces (léase el pensamiento/conocimiento, propuestas) de las abuelas afroecuatorianas “de ayer y de hoy” en la *puesta en escena* (y sus previos) de una nación –la ecuatoriana– imaginada a partir de los cánones hegemónicos enarbolados por la sociedad “blanco”-mestiza heredera de la dominante *casta criolla*?

3. De la geocoropolítica hegemónica del conocimiento hacia las voces ~~(des)~~ autorizadas de las abuelas/sabias afroecuatorianas¹⁹⁶

Es evidente que las voces de las abuelas/sabias no han estado ni están presentes porque han sido descalificadas históricamente por y desde la sociedad hegemónica y el estado (pluri)nacional en su conjunto, porque “lo que es cultura, las actividades culturales, es [llamado] folklore, lo que es la casa, es la choza. [¿Y lo que son conocimientos de salud?, pregunto] es brujería”. Más o menos en esa línea es cómo se ha concebido desde fuera al pensamiento afroecuatoriano, sentencia Barbarita Lara Calderón en la mañana del 05 de junio de 2016, mientras conversábamos en su casa, en La Concepción. Más todavía, coincidimos en que este pensamiento/conocimiento ha sido profundamente silenciado, ignorado y negado debido a que, añade Lara Calderón:

no está [...] en los códigos del poder ese conocimiento; porque *como no está escrito, [que] es el código del poder, por lo tanto no es conocimiento*. Y aún hasta ahora [nos insisten]: -‘es que tienen que escribir, para que sea validado’. Pero ¿Validado por quién? [...] ¡una angustia total! Por ejemplo, ahorita estamos construyendo los módulos de la Etnoeducación, pero con los contenidos; pero paralelo a ello surgió la otra necesidad de que hay que escribir la historia de los procesos que se han venido aplicando para llegar a este momento que estamos, porque si no se va quedarse perdido, entonces, dice el que nos está acompañando, el técnico:

¹⁹⁶ El tachado ~~(des)~~ dentro del título es intencional.

- ‘¡es que Uds. no escriben! Es que tienen que escribir para que sean reconocidos. [...] los que vinieron trabajando este proceso van a quedar desconocidos, es que Uds. no escriben’.

Pero entonces ahí la concepción de nosotros es: *¿Pero para qué escribir!?* Si nos reconozcan, que nos reconozcan si es que les da la gana, si son honestos. Entonces los que pueden escribir, que reconozca, pues: - ‘este aprendizaje yo aprendí de esta persona, de esta persona, para yo poder decir esto’. Es así nomás de sencillo, pues. Entonces con ‘pistola’ dicen: -‘Si no escriben, esto va a quedar en la nada’. [...] *Es decir, que todo lo que no está en el código [del poder] de transmisión, estos saberes, estos conocimientos [¿Dónde quedan?, gesticula con sus manos a manera de pregunta]* (Lara Calderón 2016-CP).

Los planteamientos críticos que hace Lara Calderón al orden y lógica hegemónicos, impuestos por el proyecto moderno/colonial, son rotundos. Al preguntarse y preguntar al resto (a Uds. lectores/as, y, a mi) *¿Para qué escribir?*, hace un triple movimiento: tensiona la centralidad y la autoridad que el pensamiento modernoccidental y occidentalizado le ha asignado a la palabra escrita como “vehículo” universal y único legítimo de transmisión de pensamiento/saber; interpela la negación y deslegitimación que desde aquel proyecto se ha hecho del poder y autoridad de la oralidad o palabra hablada; al tiempo que la visibiliza y reafirma como una forma propia y otra, una lógica otra –no impuesta– de transmisión de saberes y conocimientos, y, de (re) producción de pensamiento; una forma/lógica otra vigente y con legitimidad al interior de las comunidades afroecuatorianas, afrodiaspóricas y de muchas otras alrededor del mundo, teniendo en cuenta que la oralidad es una de las formas más longevas de transmisión de conocimientos, así como de “filosofías, pensamientos, enseñanzas”, como lo exponen también Catherine Walsh y Juan García al reflexionar sobre el “peso” de la escritura en estas comunidades. En sus planteamientos señalan que:

La escritura tampoco ha tenido importancia o función histórica al interior de estas comunidades; la palabra escrita, desde luego, no es el mecanismo por medio del cual las comunidades típicamente transmiten sus filosofías, pensamientos, conocimientos y enseñanzas. Ambos –la escritura y el Estado– son considerados como fuerzas casi afuera de imposición. Mientras el Estado pretende regular y ordenar la gente, la escritura la re-presenta para un mundo que no es –o no solo es– propiamente de la comunidad (Walsh y García 2015, 81)

No se trata de descalificar el valor de la escritura, que es también aprovechada y “cultivada” por y al interior de las comunidades afroecuatorianas (J. Pabón, 2017) después de muchas centurias de que este “derecho a la letra” les fuera negado (García

en diálogo con Walsh 2017, 24); mas sí se trata, por un lado y como lo hace Lara Calderón (2016-CP), de tensionar su imposición como única forma legítima de transmisión de saberes; y por el otro, como lo explica Juan García, de continuar con el legado y “mandatos ancestrales” que son “una doctrina y un conjunto de filosofías, [...], leyes no escritas, que se tienen que respetar para garantizar la continuidad del ser de origen africano en el mundo de la diáspora, que por ser de desarraigos permanentes, se tiene que crear y recrear constantemente” (García en diálogo con Walsh 2017, 102), y que son “ante todo, enseñanzas que el individuo recibe de sus mayores y [que] se transmiten de generación en generación, hasta convertirse en una forma de pensar y de vivir” (103).¹⁹⁷ Lo que Lara Calderón pone en cuestión, entonces, es el desplazamiento, deslegitimación y negación que el pensamiento modernoccidental hace de sistemas otros de pensamiento, sistemas propios que han sido y siguen siendo desarrollados por diferentes pueblos del mundo y de nuestra *América*.

De allí que, aparejado a lo anterior está la otra interrogante que plantea, párrafos más arriba, la lideresa y luchadora afrochoteña Barbarita Lara Calderón: “¿Validado por quién?”, ante los argumentos esgrimidos por “el técnico” justificando su insistencia en la importancia de escribir. Con dicha pregunta, ella pone en cuestión el derecho que los otros, los representantes del discurso oficial y del pensamiento/saber modernoccidental y occidentalizado, se han auto-atribuido para decidir qué es y qué no es válido, qué entra y qué no entra dentro de las “categorías” de pensamiento y de conocimiento autorizado. ¿Autorizado para quién?, ¿Autorizado por qué?, ¿Autorizado desde dónde? son otras interrogantes que cabe hacerse y que Lara Calderón va desgranando cuando, en contrapunto a los planteamientos del “técnico”, ella evoca y coloca en el centro la autoridad propia para autovalidar(se), autoreconocer(se) y autodecidir como mujeres y pueblos afroecuatorianos qué tiene y qué deja de tener validez, apoyadas y apoyados en las enseñanzas y mandatos de sus mayores. Unos mandatos que además, recuerda “casa adentro”, obligan a ser “honestos” y reconocer el carácter colectivo del pensamiento/conocimiento propio, y, devolverlo, bajo esa misma lógica, a las siguientes generaciones, porque esa palabra no es propiedad de nadie; “así nomás de sencillo”, argumenta firmemente.

¹⁹⁷ Barbarita Lara Calderón y muchas otras lideresas, intelectuales, líderes comparten el pensar/sentir del Maestro Juan, y siguen trabajando con las nuevas generaciones para fortalecer, entre ellas, la filosofía, pedagogía y forma propia de construcción/transmisión del pensar/saber. El proyecto/proceso de Etnoeducación es una parte de esta apuesta “casa adentro”; sin olvidar su proyección “casa afuera”, como Olguita Maldonado y Barbarita Lara explicaran en el capítulo anterior.

Con tales planteamiento, Lara Calderón no niega el pensamiento/saber modernoccidental (cosa común en éste con respecto a pensamientos, conocimientos y lógicas otras), mas sí lo cuestiona y lo descentra, al tiempo que está desmontando el “lugar negativo” (en términos político, social, cultural, existencial y epistémico) en el que han sido colocadas las personas y pueblos afroecuatorianos producto de, en términos de Gordon, la “opresión racial” (2000); una negación, hay que añadir, que tiene un carácter diferencial en el caso de las mujeres afrodescendiente como sujetas generadoras de pensamiento/conocimiento (y sobre su mismo pensar/saber), resultado del sistema moderno-colonial de género (Lugones 2008), o, del vínculo irrompible del racismo y del patriarcado occidental; ambos, dice Mignolo, “pilares de enunciación” (2014) o instancias enunciativas sobre las que se estructuró la matriz colonial de poder.¹⁹⁸ O, en otras palabras, los cimientos a partir de los cuales se van estructurando y controlando –de manera inseparable– los distintos dominios o “ámbitos de la existencia social”, siendo uno de ellos, el ámbito de la “subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento” (Quijano 2007, 96).

Como he(mos) venido argumentando a lo largo de estas páginas junto con las abuelas, en conversación también con otras autoras y autores, el pensamiento/saber por ellas construido (y el de sus pueblos) ha sido silenciado y negado a lo largo de los tiempos, eliminado, lanzado fuera, expulsado del marco referencial de la idea y *puesta en escena* del estado-nación ecuatoriano (y sus instituciones) que al igual que el resto de “Estados nacionales descolonizados no pudieron [¿ni se propusieron?] salir del juego impuesto por el imperio” (Mignolo 2006, 213), lo que incluye, por supuesto, el juego epistémico, pues, encontrándome con Yuderkys Espinosa (activista, académica y feminista decolonial Afrodominicana), no hay que olvidar que, justamente, “las epistemes moderno occidentales”, junto con la idea de “democracia liberal”, constituyeron (aún hoy) las bases a partir de las cuales los estados-nación en nuestra *América* estructuraron “la vida” (2014, en Barroso 2014). Es lo que, de hecho, ha

¹⁹⁸ No hay que dejar de lado, sin embargo, el silenciamiento que del pensamiento/conocimiento se ha hecho también a nivel *intraémico*, con base en el *patriarcado negro-colonial*, como lo analiza Betty Ruth Lozano (2016). Desde diversas organizaciones de mujeres afroecuatorianas, como la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) del Ecuador, se ha cuestionado y cuestiona el silenciamiento que sus *hermanos* “casa adentro” y en el Movimiento Afroecuatoriano se ha hecho de las voces específicas de las mujeres afroecuatorianas, quienes han sido subsumidas a un sujeto afrodescendiente homogeneizado. Así lo expusieron distintas lideresas, por ejemplo, en la Mesa “Mujeres e Identidad: mujeres y políticas públicas en los Estados multiculturales e interculturales”, llevada a cabo dentro del Seminario Regional “Situación de los Pueblos Afroandinos”. Realizado en Quito, del 30 de septiembre al 02 de octubre de 2014, Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador.

ocurrido en el Ecuador; como estado-nación se ha alimentado siempre y de manera exclusiva del saber/pensar modernoccidental, incluso hoy que es reconocido como un estado intercultural y plurinacional; evidenciando que tal declaratoria no deja de ser más que *palabras (escritas) que se lleva el viento*.¹⁹⁹ Se trata de un sistema de pensamiento/conocimiento que se ha autoerigido como “universal”; más aún, y aquí entablo conversación con Walsh: “un sistema de pensamiento ya aceptado como ‘universal’; un sistema que tiene un lugar de origen y un color: la razón blanca de Occidente” (2008, 88), y, agrego, tiene también como representante central –en esta misma franja de color– un solo género, con lo que cabría, entonces, referirse a la “razón blanca *patriarcal* de Occidente”.

Tal *borramiento*, expulsión, silenciamiento y negación del pensamiento/conocimiento de las abuelas/sabias afroecuatorianas (y en general, el afroecuatoriano) responde, en conjunción con todo lo analizado en el acápite anterior, justamente a esta fijación de Europa (y luego de Estados Unidos) como los epicentros de la generación del saber (por tanto, de “civilización”, “desarrollo”, “progreso”), dejando con ello por fuera a las demás geografías del mundo, consideradas por esa “razón blanca patriarcal de occidente” como atrasadas, subdesarrolladas y con poca e incluso ninguna capacidad de producir pensamiento/conocimiento “verdadero”, “racional”, colocándolas de esa manera como territorios, lugares, espacios con niveles de “subdesarrollo cognitivo” (Banchetti-Robino y Headley 2006). Salta, pues, a la vista que la negación, ocultamiento y silenciamiento del pensamiento/conocimiento de las abuelas responde a ese “juego” de poder de la geopolítica del conocimiento, que no es sino, como lo explica Mignolo, “la relación entre los lugares (tal y como se concibieron en términos geohistóricos) y su pensamiento [...]” (Mignolo 2007, 12), haciendo, desde la geopolítica hegemónica del conocimiento, que occidente aparezca como centro privilegiado de producción de saber “verdadero”, su forma logocéntrica de construcción del mismo, como “superior”; y, por tanto, su conocimiento (científico) como único “legítimo” y “válido” a nivel universal; todo ello, mientras se inferioriza y menosprecia otras geografías, y, se niegan, ignoran y silencian sus formas otras de producción de

¹⁹⁹ Tal reconocimiento se da en la Constitución de 2008. La propuesta de Etnoeducación concebida, trabajada y empujada por los Pueblos Afroecuatorianos es una clara interpelación a, y ruptura con, este “monólogo epistémico”, pero sobre todo es una propuesta que busca dar “un giro de tuerca” a tal realidad/imposición. La Etnoeducación, al tener una proyección también “casa afuera”, da un paso más allá de la igual muy importante propuesta trabajada e impulsada varias décadas atrás por los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del país: la Educación Intercultural Bilingüe, vigente en el país.

saber y su conocimiento mismo (Albán 2013; Banchetti-Robino y Headley 2006; Lara Calderón 2016-CP).

Por otro lado, pero no desvinculado de lo anterior, al erigirse el conocimiento modernoccidental como el único con validez universal, e imponerse como tal por sobre los demás sistemas de pensamiento y de generación de conocimiento, como el referente único a partir del cual comprender, construir y proyectar “el mundo” y “la” vida,²⁰⁰ “los padres blancos” estratégicamente deslocalizan el pensamiento/saber, imponiendo una doble “jugada” para su provecho: al tiempo que se levanta y fija a un lugar determinado como el único con autoridad epistémica, se crea el espejismo de que el pensamiento/conocimiento se produce de manera desterritorializada, fuera de un espacio y al margen de fuerzas geohistóricas y geopolíticas determinadas, o, más directo, como dice Mignolo, que se crea geohistórica y geopolíticamente desubicado (2006, 198). Walsh, en este mismo sentido, entiende “por ubicación geopolítica [...] no solo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (Walsh 2002b, 175 en Albán 2007, 39). Desde esta “razón blanca patriarcal de Occidente” impregnada en, y cultivada por, la dinámica y lógica del estado ecuatoriano (hoy reconocido como estado intercultural y plurinacional) y de la sociedad hegemónica “blanco”-mestiza, silenciar, ignorar, negar el pensamiento/conocimiento –de vida larga– producido, por las abuelas/sabias afroecuatorianas en lugares concretos y específicos –entendidos éstos, como lo hace Walsh (2002b en Albán 2007), más que solo “el lugar en el mapa”– es también negar y borrar a los territorios ancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe como lugares de generación y producción de pensamiento/conocimiento. Desde y para aquella “razón”, estos territorios y muchísimos otros, como ya señaló Lara Calderón (2016-CP) páginas arriba, son lugares sin autoridad epistémica, y, su pensar/saber/hacer es reducido a meras creencias y actos de folklore,

Quizás hoy en día, pocas personas se permitirían tachar de “folklore”, “magia”, menos aún de “brujería” a los conocimientos *otros*, no porque necesariamente no lo pensasen sino porque no sería “políticamente correcto”. Pero, aunque las y los

²⁰⁰ Utilizo intencionalmente las comillas en “el mundo” para llamar la atención, en diálogo con Arturo Escobar (2013, 2014), que, por un lado, el mundo no es un algo dado, ni exterior ni ajeno al “ser humano” ni a las “múltiples interrelaciones que lo constituyen”, ni una “realidad objetiva” sobre el cual se actúa para conocerlo, dominarlo, etc., como se ha construido desde “la tradición moderna”. Y, por el otro, para enfatizar que ese mundo es *pluriverso*, o dicho de forma distinta, que existen “muchos mundos”, y no solo un mundo que es visto desde diversas perspectivas (Escobar 2014).

defensores acérrimos del conocimiento modernoccidental, como único válido y legítimo, pretendan camuflar la persistencia de la colonialidad (del poder, del ser y del saber) que sigue rigiendo los destinos del país, el “subconsciente siempre les acaba traicionando”, como dice el dicho. Recojo, a manera de ejemplo, un extracto de una entrevista realizada por Diario El Comercio al Director de investigación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, titulada “Las plantas son potencial fuente de medicamentos”, y, publicada el día domingo 14 de enero de 2018. En ella el mencionado director se refiere a la relevancia que en décadas pasadas adquirieran los estudios etnobotánicos en el país, su desplazamiento posterior (años de 1990), y, su reciente reactivación orientada, más que al “uso de la planta por la planta”, al “extracto de la planta para usarlo como medicamento o como nueva fuente de combustible”, una vez que han advertido “que algunas de las posibles soluciones a los problemas de salud y alimentación actuales pueden encontrar su respuesta en los recursos naturales”. (¡Vaya, qué novedad! Pienso y sonrío irónicamente mientras leo esto). Más adelante habla, entre otros temas, sobre las áreas prioritarias de los estudios etnobiológicos a nivel país, sus objetivos, las razones que han empujado a tal reactivación, la visión actual que está detrás de tales investigaciones, así como la proyección y orientación a futuro de las mismas. No faltó una pregunta respecto de “la dinámica actual del trabajo [...] entre los científicos y las comunidades locales [...] portadoras de conocimientos ancestrales” (interrogante más bien nueva y ¡sin duda necesaria! en este tipo de entrevistas). He aquí su respuesta:

Esa condición ha mejorado, pero no es la ideal. Las comunidades tienen el derecho de reclamar el saqueo al que han sido sujetas. Hasta finales de los años 70 no había una legislación en el país que impida ese saqueo. Ahora las comunidades están más atentas frente a este potencial robo de conocimientos. Lo que sí hay que aclarar es que muchos de *estos conocimientos son empíricos, no tienen una comprobación científica de que sirvan para algo específico*. Una cosa son los remedios, y otra cosa es un medicamento. *El remedio no tiene el proceso de comprobación terapéutica*, el medicamento ha pasado por ese proceso. *La medicina tradicional es valiosa, pero apela mucho al efecto placebo*. (“Las plantas son” 2018, 4. Cursivas incluidas)

¡Ahhh! ...¿¡Es necesario comentar!?

Bueno, algo que si quiero puntualizar es que, por supuesto, las prácticas y los conocimientos curativos ancestrales de los pueblos afroecuatorianos no rondan en la mente del entrevistado (¿y en la del entrevistador?, quizás tampoco); así queda evidenciado cuando, al referirse a las conclusiones de un evento internacional sobre

etnobiología (realizado en 2017 en el país), enfatiza que ésta no puede ser pensada como “solo la recuperación de los usos ancestrales”, y, recalca, “esa es una visión indigenista”. Cuánta razón llevan Walsh y León (2006) cuando, analizando la dinámica del Ecuador (y de otros países andinos), ponen en evidencia la “doble subalternización” que ha experimentado y experimenta desde siempre la población afrodescendiente, y, que ha sido/es “ejercida tanto por la dominante sociedad blanco-mestiza, cuanto por la gente indígena” (214). Esta es, dicen, “una historia que para la gente Afro ha significado una continua lucha con el racismo y la racialización, y, por la existencia en contra de esta doble subalternización, que tiene sus raíces en el orden racial que la colonialidad del poder estableció” (214. Traducción mía).

Esto me trae de vuelta con las abuelas de los Territorios afroancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Es en el contexto descrito párrafos arriba, en ese que se sigue legitimando al pensamiento/conocimiento modernoccidental como el único válido y “verdadero”, y, con ello, al hombre blanco occidental y sus descendientes como los únicos sujetos de la razón, que las abuelas/sabias –luchadoras incansables y generadoras de pensamiento/conocimiento insurgente de y por/para la vidaexistencia– han sido (y lo son aún en el ahora) menospreciadas, descalificadas y deslegitimadas como sujetas y agentes de conocimiento, y, en consecuencia, sus voces subalternizadas y desautorizadas, o, reducidas a voces sin “estatus dialógico”, como diría Gayatri Spivak (2003).

Se conjugan, así, la geopolítica y corpo-política hegemónicas del conocimiento que niegan la legitimidad de lugares y sujetos/sujetas otros en tanto que productores, generadores de pensamiento/conocimiento; es decir, se niega e impugna su “legitimidad epistémica” (Mignolo 2009). Y es, justamente, en y desde el ojo o núcleo de tal conjunción que las voces de las abuelas son y quedan desautorizadas por y dentro del *mundo* de la “razón blanca patriarcal de Occidente”, o, dicho de otro modo, son aquellas voces que se han erigido como las autorizadas, desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento eurousacentrado, voces masculinizadas y blanqueadas, las que van borrando, eliminando, deslegitimando a las abuelas/sabias y a los territorios afroancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe como lugares y sujetas desde, con y junto a quienes pensar.

¿Por qué, sino, las crónicas o relatos de los viajeros constituyen *voz autorizada* para narrar y reconstruir “la historia”, mientras las narraciones que nacen de la memoria

ancestral de las abuelas (y de sus pueblos) son consideradas como meras leyendas?;²⁰¹ ¿Por qué en el marco de los esfuerzos estatales por empujar procesos interculturales e integrales de atención de la “salud materno-infantil”, son solamente las abuelas parteras –afrodescendientes, indígenas, campesinas de muchos territorios del país– las que se ven obligadas a ser “capacitadas” y *cualificadas/acreditadas* desde la institución pública de salud, para poder seguir ejerciendo su profesión, y, no así invitadas las y los médicos, enfermeros, etc., a procesos de capacitación por parte de las parteras y parteros?²⁰²

El silenciamiento y deslegitimación de las voces de las abuelas/sabias, como voces autorizadas del y para el conocimiento, responde tanto al hecho de que son mujeres afrodescendientes, mujeres “racializadas” o “mujeresnegras”, prestándome el término de Lozano que tan bien expresa “la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra” (2016a, 10); es decir, responde al hecho de que las abuelas “de ayer y de hoy” *hablan* (producen su pensamiento/saber) desde el “lado oculto” de la modernidad, desde el lugar al que ésta echó a los “no-blancos”, “no-occidentales”, “no-cristianos” (personas, pueblos, culturas), “no-hombres”, “no-heterosexuales” y un largo etcétera; en fin, son voces que *hablan* desde lo que, siguiendo a Mignolo (2003), Grosfoguel (2008; 2013) llama “el lado subalterno de la diferencia colonial”, construida, no hay que olvidar, a partir de la invención de la raza como clasificador social; mientras que las voces autorizadas del pensamiento moderno/colonial ocupan, y hablan desde, el lado preferencial, dominante dentro del entramado del poder, añade este autor (2008); aunque, por supuesto, oculten esa su posición.

²⁰¹ Lo propio hay que decir respecto de la memoria ancestral de pueblos y nacionalidades indígenas.

²⁰² Desde hace un par de décadas atrás, el Ministerio de Salud Pública del Ecuador ha venido impulsando, a nivel nacional, un programa de capacitación a “parteras tradicionales” orientado, fundamentalmente, a *enseñarles* cómo llevar a cabo procedimientos “limpios” durante el parto, identificar situaciones de riesgo durante el período de gestación y en el parto mismo, y, en la necesidad de –frente a tales circunstancias– transferir a la parturienta a los centros de salud locales para ser atendidas por “profesionales de la salud”. Estos procesos, en modo alguno, se han constituido en espacios de un diálogo intercultural de saberes; la lógica que prima es más bien vertical, unidireccional y de imposición de un saber y un hacer exclusivamente biomédico: Las y los “profesionales de la salud” (la voz autorizada) enseñan a las parteras cómo acompañar a la embarazada y “partear” de forma “adecuada”. Los problemas y negativos “efectos secundarios” que tal intervención está provocando, como exponen las abuelas parteras afroesmeraldeñas con quienes he dialogado, son múltiples; es urgente, sin duda, hacer junto con las abuelas/sabias y comunidades en general un análisis específico respecto de esta situación, tarea que rebasa el alcance de este trabajo, más no mi interés. No obstante, aquí me permito sólo llamar la atención respecto de cómo las abuelas/sabias parteras –centrales “agentes de salud” y muchísimo más– a nivel comunitario (y no solo) que cuentan con largos años de experiencia y de venir cultivando este conocimiento ancestral, son, nuevamente, deslegitimadas y desautorizadas.

Se trata de un entramado de poder en el que, como ya dijera páginas arriba en diálogo con Collins (2000), Lugones (2008; 2012), Mignolo (2014) y Lozano (2016a), el racismo y el patriarcado actúan de manera indisoluble como sus pilares enunciativos centrales (aunque no únicos); lo que me lleva a plantear que el silenciamiento y deslegitimación que se hace, desde la *razón blanca patriarcal de occidente* o pensamiento modernoccidental, de las voces de las abuelas afroecuatorianas como voces autorizadas del pensamiento/saber, responde tanto al “racismo epistémico [que] desconoce las capacidades epistémicas de ciertos grupos de personas” (Maldonado-Torres, 2004, 34), como sucede con las hijas e hijos de la Diáspora Africana, puesto que no les reconoce “como seres plenamente humanos” (34) o más bien, directamente las y los deshumaniza y los ubica en la zona de la “no-existencia”. Y, responde así mismo al *androcentrismo epistémico* fundante también del pensamiento modernoccidental que, entrelazado e intrincado con el anterior y con la “ideología de la brujería” (Federici 2016, 273), acabaría demonizando también a las mujeres sabias de origen y/o ascendencia africana (al igual que a los hombres), como otra estrategia para su deshumanización, negación y exclusión (Federici 2016; Maya Restrepo 1993; Borja 1998); y, con ello, para su degradación, borramiento, negación, eliminación como sujetas y agentes de pensamiento/conocimiento; y, la consiguiente deslegitimación, silenciamiento y desautorización de su pensar/saber.²⁰³

²⁰³ Vale recordar que Federici, en su libro *Calibán y la bruja* (2016), sostiene que la “cacería de brujas”, lejos de corresponder a la oscurantista Europa medieval (como se defiende desde la Ilustración), constituyó una de las principales “estrategia[s] del naciente sistema capitalista” (s. XVI – XVIII), ya que con su puesta en marcha (primero en Europa), se desplegó, por un lado, todo un sistema de disciplinamiento en especial –aunque no solo– del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres “proletarias”, haciéndolos así funcionales a tal sistema (267); y, por otro, se desarrolló un eficaz sistema de control y degradación del conocimiento especializado de las sabedoras, al vincularlo “a prácticas del mal” (267), poniendo así en estrecha y negativa relación el saber y la sexualidad femeninas, como estrategia también para desplazarlas del ámbito del conocimiento. Argumenta, la autora, que el concepto de “bruja” (erigido primero en relación a la mujer europea de clase baja) surge apenas en la “baja Edad Media” (s. XI – XV), y que “fue después de mediados del siglo XVI, en las mismas décadas en que los conquistadores españoles subyugaban a las poblaciones americanas cuando empezó a aumentar [los juzgamientos de mujeres] como brujas. [...]” (226), llegando a su punto más álgido entre 1580 y 1630, que es cuando emergen las “instituciones económicas y políticas típicas del capitalismo mercantil”, así como a “la trata de esclavos y los cercamientos” de tierras, de cuerpos, de conocimientos (226). La cacería de brujas y la demonización, en general, instauradas en el llamado “Nuevo Mundo” en contra de mujeres y hombres de los pueblos originarios, y, posteriormente en contra de la población esclavizada, constituyó, enfatiza Federici, “un medio de deshumanización”, al mismo tiempo que una forma de “justificar la esclavitud y el genocidio” (289). Ahora bien, junto a su tesis central, reivindica también, por un lado, “la figura de la bruja [...] en tanto encarnación de un mundo de sujetos femeninos que el capitalismo no ha destruido [...]” (22); y, por el otro, la capacidad de agencia y de lucha de las y los “colonizados”, cuya resistencia no pudo ser destruida pese a tal “cacería de brujas” (289). Con esto, entra en sintonía con Maya Restrepo (1993) y con Borja (1998), cuyos análisis se centran, justamente y de manera respectiva, en la manipulación y resignificación que hicieron las mujeres “afro neogranadinas” de la figura de la bruja; y,

Pero hay aún más: tal silenciamiento y deslegitimación de sus voces responde también a que los *cuerpos* (no entendidos desde el binarismo cartesiano) de las abuelas han estado y están siempre arraigados al territorio, puesto que el cuerpo es parte de aquel y el territorio él mismo, a su vez, es cuerpo y es parte de este último, siendo, por tanto, desde allí, desde sus *cuerposterritorio*, que construyen, generan, cultivan y (re)siembran su pensamiento/conocimiento. Dicho de otra manera y como orientaran las abuelas, y reflexionara con ellas en la primera parte de este capítulo, su pensamiento/conocimiento es construido por ellas “en lugar”, en y desde el “estar haciendo-existiendo”, en y desde su propia experiencia vivida o *vidaexistencia* (como personas y pueblos), que es la forma en que se construye todo conocimiento, aunque desde la razón blanca patriarcal de Occidente se desconozca y niegue a “la experiencia como base legítima para la construcción de conocimiento” (Bairros 2014, 186) en razón de que erige al acto de pensar/saber como un algo abstracto, que ocurre en una “realidad” inmaterial, que se da de manera descorporizada y desterritorializada, por tanto, un pensamiento/conocimiento sin lugar, sin rostro, sin cuerpo, escindido de la geo-corpo-política del *sujeto pensante*, creando con ello el espejismo de su supuesta universalidad, objetividad y neutralidad.²⁰⁴ Espejismo, sí, puesto que la razón, lejos de existir en un “reino de lo trascendental” como se cree desde el pensamiento moderno/colonial, está “envuelta, inmersa en nuestras prácticas” cotidianas (Banchetti-Robino y Headley 2006, 6), es decir, en el estar – siendo – haciendo - existiendo.

Sobre este particular ya llamaron la atención, varias décadas atrás, las pensadoras y activistas del feminismo negro con su propuesta epistémica del *black*

de la figura del demonio, en el caso de las poblaciones “indígena” y “negra” en el contexto de la Nueva Granada, como formas de “reinterpretación de las creencias cristianas” desde sus propias referencias culturales (Borja 1998, 20), de “reconstrucción étnica” (Maya Restrepo 1993, 264), y, sobre todo, de resistencias ante los embates del poder (ambos autores).

²⁰⁴ El uso del singular y del masculino –al referirme al *sujeto pensante*– es intencional, para evidenciar cómo, desde el pensamiento modernoccidental se erigió al hombre blanco europeo como el único sujeto que piensa, al tiempo que se construyó a la mujer blanca europea como su primera *exterioridad*, desplazándola del *mundo* de la razón hacia el *mundo* de la pasión. Cabe en este momento recordar que una de las características centrales del llamado “siglo de las luces” (XVIII), en el que emerge el pensamiento moderno/colonial, simplificando el asunto, es la férrea creencia en la razón y en la ciencia como “motores” de un mundo moderno, civilizado, desarrollado, pero sobre todo, consideradas ambas (razón y ciencia) como verdades absolutas e incuestionables puesto que no estarían “contaminadas” de emociones, sentimientos, deseos (pasión), “creencias”, intereses, o de la experiencia de vida misma del sujeto que piensa y produce el saber (a esta incuestionabilidad de la producción/pensamiento científico es lo que Lewis Gordon (2011) denomina la *Teodicidad textual*). Estos planteamientos se sustentan, justamente, en la escisión mente/cuerpo propio, como dice Sylvia Federici (2016), del modelo del dualismo cartesiano (s. XVII-XVIII) en el que “la mente se convirtió en la soberana” y su tarea principal (la de la mente) se orientó a “dominar el cuerpo y el mundo natural” (205), concebidas también como dos exterioridades de la mente. Así pues, se funda otra creencia propia del pensamiento moderno/colonial: el mito de la neutralidad y de la objetividad del conocimiento.

feminist stand-point (Collins 2000) desde donde defienden, a contrapelo y en crítica directa al pensamiento modernoccidental, que todo conocimiento implica un “punto de vista” particular, o lo que Donna Haraway expusiera, a su vez, como “conocimientos situados” y “encarnados” (1995) o lo que, siguiendo a Grosfoguel, se llama “lugar de enunciación” (2013). Un lugar, un punto de vista, un estar situado que trascienden la noción puramente espacial y de corporalidad individual (no relacionada), y que, más bien, remiten, dialogando con diferentes autoras/es, a la ubicación que ocupan las y los sujetos de conocimiento dentro del complejo entramado de las relaciones de poder que sostienen y son sostenidas por el proyecto civilizatorio moderno/colonial (Walsh 2002 en Albán 2007, Grosfoguel 2008, 2013, Mignolo 2009); ubicación que para unos significará autoerigirse como las únicas voces autorizadas del pensar/saber, desde donde, a la vez, inferiorizar, ocultar, deslegitimar y desautorizar voces otras con el objetivo, incluso, de hacerlas desaparecer.

Poner en evidencia la forma en que, dentro del “sistema-mundo”, está organizado y distribuido el control de y sobre el conocimiento, es decir, desentrañar la geo-corpo-política hegemónica del saber, es central en la lucha decolonial, que implica una lucha también orientada a “desplazar la autoridad epistemológica, dado que esta autoridad es lo que realmente importa en el esfuerzo por hacer que se escuche el conocimiento insurgente” (Angeleri 2009, 6 en Espinosa Yudeskys 2014, 319). Ello exige, ciertamente, el descentramiento de los lugares y sujeto hegemónicos de la razón, la desestabilización y desplazamiento de las voces erigidas como las únicas autorizadas y con legitimidad dialógica, y la relocalización –geográfica, histórica y subjetiva– de la producción del pensamiento/conocimiento, es decir, la reubicación de la geopolítica y corpo-política del conocimiento (Albán 2007). Pero debe ser un descentramiento y desplazamiento no parcial como se hiciera desde el feminismo hegemónico que si bien avanza en la reubicación del sujeto *mujer* como sujeto del saber, el problema y pregunta es ¿De qué mujer? O como se hiciera desde el pensamiento crítico y el nuevo pensamiento crítico latinoamericanos con el desplazamiento del sujeto hegemónico del saber hacia aquellos sujetos varones que históricamente han sido subalternizados; unos desplazamientos también parciales puesto que, en el primero se dejó fuera a los hombres “racializados”; y, en ambos, a todas sus pares mujeres (Hernández 2015a); con lo cual se vuelve a legitimar, como sujetos del saber, únicamente a los varones (aunque, esta vez ya no solo al hombre blanco occidental, letrado, adulto, etc.). En estos

desplazamientos y reubicaciones parciales de la corpo-política del conocimiento, se confirma lo que tan acertadamente plantea Lugones (2008) respecto de que, al concebir al género y a la raza como categorías independientes, cerradas y homogéneas en su interior (como lo hace el pensamiento modernoccidental), se acaba siempre seleccionando, al interior de cada una de tales categorías, “al dominante del grupo, como el referente, como el deber ser”, en detrimento de quienes quedan “en medio”, en la “intersección” de ambas categorías (24-25), es decir, de quienes viven las múltiples e indisolubles opresiones como ha ocurrido con las abuelas/sabias afroecuatorianas “de ayer y hoy”, así como con sus descendientes mujeres.²⁰⁵

Es desde los feminismos negro, decolonial, antiracista, comunitario, indígena, etc., que tales descentramientos y desplazamientos se han ido ensanchando: las voces (des) autorizadas de las mujeres campesinas, urbano marginalizadas, indígenas, afrodescendientes se ponen/están en el centro,²⁰⁶ al igual que sus pensamientos y conocimientos, que han estado siempre cultivándose y (re)sembrándose desde la exterioridad del poder, lo que no significa que no estén “pintados”, al menos en parte, también por el pensar/saber hegemónico, así como, en el caso del pensamiento de las abuelas y sus pueblos, por memorias otras de las cuales igual han ido “apropiando” aquello que les ha sido de utilidad, según refiere el Maestro Juan García Salazar. Se trata, como anotara ya, de un pensar/saber ancestral, dinámico, abierto, que se ha ido (re)produciendo y (re)creando gracias al poder de la palabra, aunque no sin dificultades, contradicciones y olvidos; se trata, en diálogo con Lozano, de un pensamiento/saber insurgente construido por las abuelas desde el “lugar de la no-existencia” al que fueron arrojadas por la modernidad/colonialidad. Así lo expresa Lozano (2016a, 36):

En la historia del *sistema moderno-colonial de género* a las mujeres negras les ha sido negado el estatuto de lo humano, siendo arrojadas a la *exterioridad*. Desde su ubicación en ese lugar de la no-existencia han desplegado su potencial epistémico. Esos saberes, prácticas, conocimientos y epistemologías producidas por las mujeres negras a lo largo de su presencia en Abya Yala son *insurgencias epistémicas*, ignoradas por no corresponder a quien se supone es el sujeto del conocimiento.

²⁰⁵ El cuestionamiento que hace Lugones a las categorías de género y de raza, rige totalmente para aquellas de clase, edad, sujetos con discapacidad o capacidades especiales, sexualidad, etc.

²⁰⁶ Al escribir (des) autorizadas quiero hacer notar, centrándome en las abuelas, tanto la deslegitimación y negación del “estatus dialógico” que se ha hecho y hace de sus voces, desde el pensamiento modernoccidental y occidentalizado, así como su calidad de voz autorizada y con autoridad siempre tenida dentro de la comunidad, aunque no por todos reconocida o al menos visibilizada. Se trata de una autoridad construida por y desde el respeto a sus conocimientos; de una autoridad “comunitaria – espiritual”, dice Lozano refiriéndose a las parteras del territorio-región del Pacífico (2016).

Claves son los planteamientos que hace Lozano y coincido plenamente con ella, puesto que, al evidenciar la permanente agencia epistémica de las mujeres de origen africano y sus descendientes “a lo largo de su presencia en Abya Yala”, se pone en claro, también, que ni las ancestras ni los ancestros africanos, traídos a la fuerza a estas tierras, llegaron *vacías* y *vacíos* de saber, de pensamiento, de memoria(s) ancestral(es), como lo han expuesto de diversas maneras, a lo largo de estas páginas, las abuelas/sabias, el abuelo Zenón, el Maestro Juan García Salazar, con quienes he venido dialogando, aprendiendo, y, con quienes concuerdo plenamente. Se trata de un posicionamiento contrapuesto a aquellos argumentos que sostienen que las culturas de los pueblos afroesmeraldeño y, principalmente, del afrochoteño se construyó históricamente en el llamado “Nuevo Mundo” a partir de las culturas indígenas y blanco-mestizas, negando así cualquier raíz afrodescendiente, y, con ello, negando la historicidad de las personas esclavizadas y sus descendientes (Maya Restrepo 1996; Arocha 1999), y, por tanto, impugnando su razón, y, como señala Arocha, su humanidad, porque:

[...] negar sus memorias equivale a impugnar la humanidad de [las y] los esclavizados y sus descendientes. El hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los amos les hubieran amputado la capacidad de recordar, y, menos aún, de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural (1999, 27)

En efecto, aunque sus memorias colectivas fueron fragmentadas, *retaceadas* por la violencia de la trata, las ancestras y ancestros trajeron “en el zumbo de la cabeza”, como anota el Abuelo Zenón, la semilla del “saber y del hacer cultural” propios (en García y Walsh 2017, 81) que la fueron sembrando, y amalgamando con memorias otras, en los nuevos territorios que también los fueron haciendo suyos, cargándolos de significados y de sentidos, o, en palabras de Juan García: “apropiándolos” mediante las “siembras ancestrales” iniciadas desde su llegada a estas tierras (García 2012; García en diálogo con Walsh 2017), confrontando, y más aún, insurgiendo, así, las históricas pretensiones y acciones de *vaciamiento* epistémico y de la existencia misma, impuestas por el colonizador y sus herederos criollos y, luego, “blanco”-mestizos, o, dicho de otra manera, impuestas y desplegadas por el proyecto civilizatorio moderno/colonial y la

colonialidad aún actuante.²⁰⁷ Por ello, el antropólogo afrochoteño José Chalá señala que:

La historia socio-cultural de la afrodescendencia en las Américas es, de modo global, la historia del **cimarronaje ideológico** que les permitió (re)interpretar a la razón occidental, a la ciencia positivista y la técnica; además, (re)interpretaron a la Europa de la espada, la cruz y el látigo, a través de la memoria histórica colectiva, dando muestras de la vital y heroica creatividad, a fin de poder reelaborar nuevos modos de sentir, pensar, amar, nombrar, ser y saber hacer. (2013, 79. El resaltado es original)

Este *cimarronear* las imposiciones, negaciones, violencias, desautorizaciones, silenciamientos de sus voces y de sus existencias, y, en ese contexto, seguir creando, construyendo, (re)produciendo, sembrando un “saber-hacer” propio y de *vidaexistencia*, desde la *exterioridad* a la que fueron arrojadas las abuelas/sabias afrodescendientes, pero también resignificando y reapropiando saberes (incluyendo parte de aquellos impuestos), hace, justamente, de las prácticas culturales cotidianas y comunitarias, y, del pensamiento/conocimiento construidos por aquellas, un pensar/saber/hacer insurgente o, en términos de Lozano (2016a), que éstos sean “insurgencias epistémicas”. ¿Por qué? entre otros aspectos, básicamente porque –lejos de solo adaptarse y/o resistir, en términos reactivos, a las violencias, opresiones y embates del poder– el pensar/saber/hacer generado por las abuelas (y las formas de su construcción) han constituido en sí “una *potencia creativa* [...] con y desde la que se ha luchado por la liberación y la ‘*reexistencia*’” (Hernández 2015b, 3); una potencia creativa que, desde el largo ayer, se ha movido, generado y gestado (y lo sigue haciendo) desde las fronteras – e incluso desde el exterior y otras desde el interior mismo– de la lógica y del pensamiento/saber modernoccidentales (12), al tiempo que lo ha ido burlando, fisurando, desestabilizando. He allí, en ese “doble” movimiento, el carácter insurgente del pensamiento/saber producido y (re)creado por las sabias mujeres afrodescendientes, desde hace más de cuatro siglos; y he allí, también, su carácter de político-estratégico en la concepción, impulso y sostenimiento de sus “luchas decoloniales” que estarían articuladas y articulando un proyecto de largo alcance: el de su liberación, el de la autoreconstitución de su humanidad/existencia negadas por el sujeto colonizador (14);

²⁰⁷ Obviamente, en los procesos de construcción, (re) producción y creación de pensamiento/saber propio de las personas y pueblos afroecuatorianos, no se puede ignorar las influencias e incidencias de los saberes impuestos por el “colonizador” y sus herederos; como tampoco se puede ignorar –menos aún negar, aunque así se lo ha hecho siempre desde la sociedad hegemónica– que las influencias/incidencias son de *doble vía*. Es decir, que el pensamiento/saber de los pueblos afroecuatorianos también ha influenciado, “pintado”, alimentado y enriquecido el pensamiento/saber “blanco”-mestizo ecuatoriano.

luchas “decoloniales” que, como anotan Mignolo (2006)²⁰⁸ y Walsh (2013), iniciaron en el momento mismo de la emergencia/conformación de la matriz colonial de poder, y, que continúan en el ahora tejiendo, en palabras de Walsh, “horizontes decoloniales” (2015b), es decir, luchas que transgreden, subvierten, insurgen, *cimarronean* el poder y la dominación, “para seguir siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo – decolonialmente– a pesar del poder colonial” (Walsh 2013, 25).

Esto me lleva de vuelta a dos de las interrogantes que (me) planteara en los apartados iniciales del presente capítulo, y que considero fundamental retomarlas en este momento; a saber: ¿Qué fisuras, descentramientos, dislocamientos epistémicos estarían provocando a la *razón blanca patriarcal de occidente* las abuelas/sabias con su pensamiento/saber de vidaexistencia construido desde sus cuerposterritorios? y ¿En qué medida este pensamiento/conocimiento propio, construido por las abuelas, “en lugar”, en su día a día y en permanente diálogo intersubjetivo con otras personas, con la comunidad, con otros pueblos, con la naturaleza, con el cosmos mismo, con sus ancestros y ancestras, con *existencias intangibles*, etc., guarda claves para la decolonialidad? Pretender respuestas cerradas a tales interrogantes, a más de imposible, sería una insensatez de mi parte; sin embargo, si me gustaría compartir algunas reflexiones adicionales que han ido surgiendo en este pensar con y junto a las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, así como junto a otras autoras y autores, y, que podrían –ojalá– motivar un diálogo mayor.

4. Con/junto a las voces autorizadas de las abuelas/sabias: sus interpelaciones y claves para la decolonialidad

La decolonialidad, anota Walsh líneas más arriba, es un horizonte; y, en tanto tal invoca y convoca la construcción de –y el transitar por– caminos otros “de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido [...] de(s)colonial” (2013, 24); caminos que implican una “lucha continua”, que remiten a “una larga duración” y que demandan una práctica *creativa* permanente, o, un estar haciendo, siendo, pensando, viviendo, buscando fracturar, desestabilizar, transgredir, y más todavía, insurgir la dominación (Ibíd, 25). Desde esta comprensión de la decolonialidad, el “saber-hacer” (forma muy otra de producir pensamiento/conocimiento) de las abuelas/sabias encerraría claves decoloniales, pues, estaría interpelando, descentrando, dislocando

²⁰⁸ Él las llama “reacción decolonial”

elementos fundamentales y fundantes de la razón blanca patriarcal occidental o de “la tradición racionalista de la modernidad”, como lo llama Escobar (2014).²⁰⁹

En acápites iniciales, y, en estrecha conversación con las abuelas/sabias Liz Marina, Idiosina, Olga, Rosita, Ana Luz, Marianela y Corona, así como con otras pensadoras y pensadores, adelanté que una de tales interpelaciones y desplazamientos remitía a la tradicional escisión mente/cuerpo defendida por el pensamiento moderno/colonial, o, más aún, a la lógica binaria en su conjunto, que es una de las principales “invenciones” de la “tradición racionalista”, según Escobar (2013, 2014). Del mismo modo, y estrechamente vinculado con lo anterior, hice referencia a que el pensamiento/conocimiento de las abuelas, construido “en lugar”, de manera colectiva, con base en la memoria ancestral de su pueblos, y, en/desde la propia experiencia vivida, pone en tierras movedizas el supuesto o “creencia” (para usar el término tan acertado de Escobar, 2014) de que el pensar/saber es un algo que se da solo en y desde la razón pura, o, que responde exclusivamente a un ejercicio de abstracción llevado adelante gracias a la “genialidad” de unos pocos “privilegiados” del saber; con lo cual se desestabiliza también la deificación que, desde el pensamiento modernoccidental, se hace del *individuo (ego)*. Así mismo, al poner en el centro la experiencia vivida como base de y para el ejercicio cognitivo, el pensamiento/saber construido por las abuelas afroecuatorianas está igual tensando la escisión razón/emoción, otro binarismo en el que se sustenta la creencia y pretensión de neutralidad y objetividad del pensamiento moderno/colonial, el mismo que, al descorporizar la razón, la pretende construir como libre de cualquier posible “contaminación de los flujos de la materialidad y de la contingencia de la existencia humana cotidiana” (Banchetti-Robino y Headley 2006, 6); léase: la “contaminación” del mundo de la emoción y de “la carne” (6).

Pero, aún hay más, por un lado, el pensar/saber producido por las sabias afroecuatorianas, como revisara en el acápite anterior, estaría ampliando el campo y la noción de *relaciones intersubjetivas*, al tiempo que estaría poniendo en la escena del proceso de construcción del pensamiento/saber ya no solo el “mundo de las ideas”, como defienden los “padres blancos”, sino el mundo de las emociones, sensaciones, deseos. Y, por el otro lado, a más de hacer del ámbito de la emoción un “actor” central del proceso de la razón, también cobra relevancia en su pensamiento/conocimiento el ámbito de la espiritualidad o de lo sagrado que ha sido, según anota Alexander,

²⁰⁹ La creencia en el individuo, en la economía, en “lo real” y en la ciencia; cuatro elementos o “estructuras fuertes” de la modernidad que están entrelazadas, enmarañadas entre sí. (Escobar, 2014).

desplazado totalmente desde el pensamiento secular (2005), y por tanto también del ámbito de las “academias seculares o neutralizados en los espacios especializados de los ‘estudios de la religión’” (Escobar 2014, 116-117).²¹⁰

Como se ve, desde el “saber-hacer” de las abuelas de ambos territorios ancestrales, la ancestralidad, la oralidad, el pensamiento, la espiritualidad, la razón, la emoción, el sentimiento, el “lugar”, el cuerpo, la experiencia vivida, están todas indisolublemente atadas entre sí. Y aquí radicaría, desde mi perspectiva, otra y quizás una de las más importantes interpelaciones, tensiones, insurgencias y claves decoloniales que encerraría su pensamiento/conocimiento, “incluso sin [ellas mismo] saberlo”, como lo puntualiza Lozano (2016a) respecto de las “mujeresnegras” del Pacífico sur de Colombia. Esta “clave” dice relación al hecho de que su pensamiento/saber, lejos de dividir, escindir, fraccionar, categorizar, fracturar, es un pensamiento/conocimiento (incluida la forma en que se lo construye) sustentado en una lógica en la que todo está integrado, ligado, amalgamado y unido por lo que Henry (2000) y Kasanda (2002) denominan como *fuerza vital*; que Bunseki (2010) llama como *energía superior y más completa*, y que en términos de las abuelas/sabias sería lo que ellas nombran como *voluntad de dios*.

Es una fuerza, una energía, una voluntad que no se limita a la noción de “voluntad o fuerza divina” erigida por el cristianismo y que asigna dicha fuerza exclusivamente a un “único Dios”, visto además como “todopoderoso”. Al contrario, desde la filosofía africana, esa energía, voluntad o fuerza vital, que es a la vez espiritual, es parte de, está dotada por, y, amalgama a toda la(s) *vidaexistencia(s)* del cosmos. En este sentido, entonces, el pensamiento/saber de las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas se construye en y desde una lógica o filosofía del *rasanblaj*²¹¹ o, dicho en español, del *(re)ensamblaje* (Alexander 2015), y, en términos de Barbarita Lara Calderón (2016-CP), con quien vuelvo a dialogar, en una lógica del *engranaje*. “¿Ve cómo se va engranando lo de la tradición oral, los derechos, la etnoeducación, la educación formal, la comunidad?”, destaca mientras me explica la agenda política de las mujeres afroecuatorianas y los procesos que están llevando adelante desde la CONAMUNE, así como otros procesos impulsados a nivel local y nacional, junto con:

²¹⁰ Es importante hacer notar que no se trata de una espiritualidad o de una noción de sagrado vinculada a la lógica de la cristiandad, aunque, claro está, en aquella si existe mayores o menores niveles de influencia por parte de la segunda en la espiritualidad de afroecuatoriana, dependiendo de si se está hablando de las abuelas afrochoteñas o afroesmeraldeñas.

²¹¹ Término en lengua Créole (Alexander 2015).

los líderes y lideresas que estamos pensando, porque toca *pensar desde otra perspectiva*. [...] Es una *Cochita-amorosa*, le decimos nosotros, por eso le digo, simbólicamente le estamos trabajando todos los espacios con la cochita-amorosa. [...] Entonces, partiendo de esa visión, los mayores decían: - ‘Venga’ –cuando están conversando– venga a la cochita-amorosa, venga a la cochita amorosa’

El lugar de encuentro, es un lugar de encuentro la cochita amorosa. [...] Este sistema que estamos planteando es una cochita-amorosa [...]

[...] *el problema es que nos olvidamos que somos parte de esta, de este sistema*. En el momento que rompemos esta cochita-amorosa que está integrada, ahí, entrelazada y articulada, donde hay el aceite para que no se remache, donde hay la luz para que caliente, donde hay *todo*; el momento en que tú te sales, te falta ese aceite, te falta esa luz, te falta el agua, [se rompe el] engranaje. [Y además esa pieza sola ¿qué se hace?, pregunto]

No es nada. Se amojó, [...] ahí tirada, talvés vendrá, si sirve, vendrá el basurero el ropavejero le recogerá, allá. Entonces *es un pensamiento cimarrón*. Los cimarrones pensaban en ese sentido: si tú te juntas, si vienes con nosotros a formar este palenque, ¡bienvenido!, sino pereces, bien sabes; si te quedas solo allá te comen los perros del amo, te comen [...]. Y ellos lo sabían muy bien, si no se unían al cimarronaje, si no se unían al palenque, solos morían empiojados. Y así mismo es al desafiante, entonces eso también estamos haciendo un ejercicio acá [...]. (Lara Calderón, 2016-CP. Los resaltados son míos y denotan los énfasis puestos por lideresa, durante sus reflexiones).

Ese ejercicio, poniendo en diálogo a Lara Calderón (2016-CP) con Alexander (2015), y entrando yo misma en diálogo también con esta última, podría decir que es el ejercicio del *rasanblaj* o *reensamblaje*, que no es sino la búsqueda, llamado y propuesta que se está haciendo –desde muchas geografías, sectores, movimientos, pensamientos– de reunificar todo lo que la modernidad ha separado; una búsqueda o “imaginar”, dice la misma Alexander, que “no está presente solo en la mente. [Aquella] no es un ‘producto’ solo de la mente”, sino que es al mismo tiempo “espiritual y poético”, “poético y erótico” (4-5). Fundamental, creo en este momento, resaltar que las abuelas del Valle del Chota y de Esmeraldas, más que buscar o imaginar esta posibilidad de volver a ensamblar, a engranar, a *amarrar* todo lo que la modernidad fracturó, siguen (como lo han hecho desde siempre, y, con muchas dificultades al igual que influjos) cimarroneando e insurgiendo, con y desde sus prácticas cotidianas y su pensar/saber, esas fracturas, escisiones y categorizaciones a partir de las cuales la *razón blanca patriarcal de occidente* no solo que imaginó el mundo, sino que las impuso en el mundo. Por ello no puedo estar más de acuerdo con Albán, cuando, refiriéndose a las epistemologías fronterizas, entendidas como posibilidad y potencialidad para la decolonialidad, señala que éstas deberían ser buscadas no “en lugares distantes, sino en la cercanía del pensamiento indio, afro, de mestizos empobrecidos” (2006 en Albán 2007, 46), que constituyen pensamientos otros, distintos y distantes de la “razón

instrumental”, aunque ciertamente influenciados por ésta.²¹² Así mismo este pensador afrocolombiano añade, que se debería “reconocer, revitalizar y potenciar todo ese mundo [pensamiento, conocimientos, prácticas] que en el imaginario de muchos opera aún como ‘exotismo, ‘saberes’, ‘haceres’ y ‘folklore’” (Albán 2006, 71 en Albán 2007), tal como la lideresa afrochoteña Lara Calderón (2016-CP) ya lo expusiera en acápites más arriba, y que, como he anotado, todavía forman parte (esos calificativos y denominaciones) de las estrategias para deslegitimar y desautorizar epistémicamente el pensar/saber construido por las abuelas/sabias, así como a ellas en tanto sujetos/agentes de conocimiento.²¹³

Ahora bien, y continuando mi conversa con las distintas voces que aquí me orientan y acompañan, y en especial con las de las sabias abuelas afroesmeraldeñas y afrochoteñas, he de decir que su pensamiento/conocimiento, gestado desde sus propias especificidades históricas, sería, justamente, parte de esos lugares cercanos en donde buscar las claves para ampliar y apuntalar los procesos de *rasamblaj* a los que se refiere Alexander (2015), o, las claves para la *decolonialidad*, como anotan Walsh (2013) y Mignolo (2007, 2008);²¹⁴ pues es un pensar/saber/hacer – vivir que ensambla; que nace,

²¹² El concepto de *epistemología fronteriza* o *pensamiento fronterizo* es propuesto por Mignolo. Lo entiende como aquel pensamiento que “trabaja por la restitución de la diferencia colonial que la traducción colonial trató de naturalizar como orden universal” (Mignolo 2003, 61 en Albán 2007, 46). Por tanto, la epistemología fronteriza, añade Mignolo (2007, 2008), es la “metodología” o “método” del pensamiento des-colonial y de la “opción-descolonial”; o, dicho de otra manera, es “la condición necesaria del desprendimiento epistémico” (Mignolo 2007, 193). Pero ¿Qué significa *desprenderse* de la razón blanca patriarcal de occidente? No es olvidarse “de las categorías filosóficas y científicas”, dice este mismo autor (2009), pues éstas nos atraviesan a todos y todas, y a las sociedades en su conjunto. Mas sí es negarse a aceptar “las reglas hegemónicas del juego filosófico y científico” como las únicas posibles (y válidas añado yo); es también construir y “proponer otras reglas del juego, abrir el pensamiento [...] a la coexistencia de epistemologías y ontologías” (323), es decir, a la coexistencia de pensamientos/conocimientos, y, de sujetos/agentes de conocimientos, o, a lo que Maturana denomina el “multiverso”. Y, *desprenderse*, además, implica “afirmar un paradigma-otro, de coexistencia no-pacífica” (322-323) pues estará siempre atravesado por profundas relaciones de poder en tanto quienes se han erigido como las únicas voces autorizadas, criticarán, marginalizarán, desautorizarán, deslegitimarán tales “paradigmas-otros” por “no seguir las reglas del juego que la autoridad impone” (Mignolo 2009, 323).

²¹³ Albán (2007), en su trabajo, puntualiza de manera crítica cómo desde el pensamiento moderno/colonial se estableció una profunda jerarquización entre *conocimiento* y *saber*, sustentado en la dupla excluyente: “razón/irrazón” (43-44), otro binarismo que forma parte de lo que Escobar (2014) denomina la “ontología dual”, propia del pensamiento modernoccidental. Desde esta lógica, se dotó al primero, dice Albán, “el estatuto de científicidad”, mientras que al segundo se lo relacionó con “la producción de las comunidades consideradas bárbaras o no civilizadas” (2007). Comparto plenamente el cuestionamiento levantado por Albán, no obstante, y como he señalado en el capítulo introductorio, la apuesta que hago –a fin de ir desmontando tal escisión, jerarquización y deslegitimación– es utilizar ambos términos como absolutos sinónimos, es decir, sin pesos diferenciales o jerárquicos entre ellos; de allí que a lo largo de este trabajo me refiera, indistintamente, a pensamiento/saberes o pensamientos/conocimientos, sea en relación a los construidos por las abuelas/sabias “de ayer” y “de hoy”, sea en relación a los producidos por occidente.

²¹⁴ Este autor se refiere más bien a la *des-colonialidad*, entendida como una “energía” que se evade, que no se deja atrapar por la “lógica opresiva de la colonialidad” (constitutiva, ésta, de la

se produce, siembra y (re)crea, justamente, en y desde una filosofía del “todo engranado”, del todo ensamblado y amalgamado; o en otros términos, desde una lógica de la urdimbre, desde la cual, además, apuesta y sostiene la(s) *vidaexistencia(s)*; de allí su centralidad en la mantención, creación y proyección de comunidad (entendida desde un sentido que acoge pero supera la noción de comunidades “humanas”); esa urdimbre que sería lo que Lara Calderón llama la *cochita-amorosa*, el mundo, el cosmos donde todo existe de manera engranada, pero no como partes autocontenidas y finitas en sí mismas y que se suman unas a otras, sino que coexisten de manera inseparable y ligadas por esa fuerza vital presente, actuante, provista y que fluye entre la pluralidad de las *vidaexistencia(s)*. Una urdimbre en la que todo está ligado, además, de manera horizontal, es decir, sin “centrismos” (como el antropocentrismo del pensamiento modernoccidental) desde los cuales se superioriza unas existencias en detrimento de otras que acaban siendo inferiorizadas, construidas como exterioridades de ese supuesto “centro”, y, reducidas así a cosas explotables, dispensables, descartables y desechables, como es la lógica desde la que se construye e impone el pensamiento moderno/colonial.

Y es desde esa lógica de la no separación, de la no escisión o no desagregación, así como a través de sus diferentes prácticas ancestrales, que las abuelas han venido tejiendo sus nociones de cuerpo(s), de vida(s), de existencia(s), de tierra-territorio, no como categorías separadas, como lo concibiera yo en un inicio.²¹⁵ Todo lo contrario, las abuelas las conciben como “realidades” o existencias del cosmos ligadas, todas ellas y de manera indisoluble, por los interflujos de la fuerza vital–espiritual que lo sustenta, de allí que orientada por ellas e inspirada en su pensamiento/saber haya propuesto en este trabajo, los conceptos de *vidaexistencia(s)* y *cuerpoterritorio* para denotar justamente ese ensamblaje, ese engranaje.

En el próximo capítulo, las abuelas/sabias “de ayer y de hoy” reflexionan, narran y recorren, justamente, por parte de los interflujos de esa fuerza vital que cruza y enlaza la(s) *vidaexistencia(s)* entre sí, y éstas con/en los *cuerposterritorio*.

modernidad), al tiempo que desconfia y pone en tela de juicio la “retórica de la modernidad”. Y ligado a ella, plantea el *pensamiento des-colonial* como aquel pensamiento que surgió en el momento mismo de la constitución de la modernidad/colonialidad, “como su contrapartida”, que “se desprende” de la retórica o pensamiento moderno/colonial, y que a la par “se abre [...] a posibilidades en-cubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna [...]” (2008, 180-181).

²¹⁵ Ver detalles en capítulo introductorio.

Capítulo tercero

Los hilos que enlazan la(s) *vidaexistencia(s)* y enraízan el/al *cuerpoterritorio*

1. Comencemos

El pensamiento/conocimiento construido por las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, como revisara anteriormente junto a ellas y a otras voces, encuentra su base, de manera principal (aunque no única), en la ancestralidad y la espiritualidad. Ambas encierran y son en sí mismas, desde la concepción de estas mujeres sabias, una *fuerza* que está presente, viva, actuando, formando y siendo parte constitutiva de las plantas, del monte, de los animales, del agua, de los árboles, de los astros, de la tierra, de los ríos, de las personas y de la comunidad en su conjunto, comprendida esta última en su amplia dimensión y que involucra, además, a deidades, ancestras/ancestros y demás existencias “visibles” y “no visibles” que son y con-forman la naturaleza, el mundo, el cosmos. Por ello, se podría decir que es una memoria-fuerza corporizada, encarnada, arraigada, en fin, enraizada en el *cuerpoterritorio*, es decir, en la existencia misma; y, que es su permanente interflujo (el de esa fuerza) el “hilo” que entreteje, sostiene y potencia la(s) *vidaexistencia(s)* en, del y con el cosmos.

Expuesto de distinta manera, es una filosofía o pensamiento/saber que, lejos de escindir, concebiría el mundo, la naturaleza, el cosmos como un todo engranado y ensamblado; un todo en el que nada es ni marginal, menos aún “exterior” ni ajeno a nada, pues todo es central, y en tanto tal, todo se entrelaza, inter-existe e interconstituye. Entonces cabe preguntar(me)/(se): ¿Cómo se expresa todo aquello en y desde, por ejemplo, los procesos curativos, de partería, de acompañamiento al *bien/buen morir*²¹⁶, y, de *reactualización* de los lazos comunitarios a nivel secular y/o sagrado, que son saberes/prácticas culturales sostenidos, desarrollados, (re)producidos y (re)sembrados principalmente por las abuelas/sabias de ayer y de hoy, y que, con (dis)continuidades, rupturas y (re)acomodos, forman parte de, y siguen vigentes en, la vida de las comunidades afroecuatorianas, pese a la brutal violencia sufrida por siglos? O, expuesto

²¹⁶ La abuela/sabia Liz Marina Quintero Monaga, de la comunidad de Meribe, habla del “acompañamiento al *bien morir*” (Conversación personal. Meribe - Esmeraldas, 07 de abril de 2016). Por su parte, Edizon León, investigador y académico afrochoteño, menciona que en el Valle del Chota se hace siempre referencia al *buen morir* (conversación personal no grabada. Quito, 22 de julio de 2016). Detalles al respecto en próximas páginas.

de manera distinta, ¿Cuáles son los elementos, hilos o aspectos mediante los cuales las abuelas/sabias, en y desde tales procesos, han seguido tejiendo y (re)actualizando la visión cosmogónica, más aún, el sentido cosmogónico que sostiene –y es sostenido por– su pensamiento/saber, o, en otros términos, la interconexión, inter-existencia y *relacionalidad*²¹⁷ entre las diversas existencias del cosmos, y, que ponen en cuestión la noción modernoccidental (y su visión categorial y escindida) de ‘cuerpo’, ‘territorio’ y ‘vida’ de la cual yo partía originalmente?

Esas son las preguntas que guían el desarrollo del presente capítulo. Éste, liderado fundamentalmente por las voces de las abuelas/sabias (las ya ancestras y aquellas presentes en territorio), recorrerá por algunos elementos relacionados con los procesos curativos, de partería y de acompañamiento al *bien/buen morir* que, si bien aquí están separados por razones metodológicas, se encuentran estrechamente interrelacionados pues todos ellos –sin nombrarlo explícitamente– hablarían del fluir de esa *fuerza* y, de esa *interconexión* o *relacionalidad* entre las diversas existencias de la naturaleza.

Por lo anteriormente dicho, es menester tomar en cuenta que la epistemología de los pueblos afroecuatorianos trasciende los hechos puntuales, por un lado, y, por otro, tiene la virtualidad de ratificar su concepción integral del cosmos que, como quedó dicho párrafos arriba, en él intervienen personas, animales, plantas, piedras, y demás existencias de la naturaleza. Armonizan y constituyen un todo en el cual, no existen particiones ni visiones particularizadas del mundo, mucho menos jerarquías, sino una integración de elementos, de existencias en constante devenir y diálogo los unos con los otros.

2. Las fuerzas que no se ven pero que sí actúan/existen

2.1. Ese mal aire y el ojo es que la han tenido tumbada

Mire, ahorita no más me cuentan que mi nuera, ese día pues ya llegó, tenía dolor de cabeza la tarde que vino a cocinarme. Me cuentan que [...] ese mal aire y el ojo es que la han tenido tumbada. [...] Y asustada pues, que yo estaba. Y yo solicitaba [que le digan qué tenía su nuera] y nada, y fue después que me cuentan que una señora, el marido sabe ver, la han chiviado [limpiado con la planta llamada *chivo*] y le ha salido mal viento. La han medido y ha salido el ojo.

²¹⁷ Arturo Escobar (2014) habla de *ontologías relacionales* o la relacionalidad entre los diversos *seres*. Estando de acuerdo con el autor en que nada está desconectado en el mundo, yo he optado por referirme, más que a ontologías, a *existencias relacionales*, interdependientes, entrelazadas de manera indisoluble. En el segundo capítulo expongo el porqué de esta opción.

Así me comenta la abuela/sabia Liz Marina Quintero Monaga, temprano en la mañana del día 07 de abril de 2016, mientras caminábamos hacia la huerta que tienen cerca del dispensario médico de la comunidad de Meribe, y, en la que ella, junto con las abuelas Idiosina, Marianela y Olga, cultivan toda clase de “montecitos para curar” y “para ayudar a las parturientas”.²¹⁸

Ya allí, mientras iba recogiendo una muestra de cada planta, me iba enseñando sus nombres e indicando, de manera general, para qué usan cada una. Entre ellas “apareció” el *chivo de muerto*, planta a la que momentos antes había hecho alusión y que, junto a otras tantas, se utiliza para curar el *mal viento* o *mal aire* que, según explica la abuela Liz:

Foto 3

Abuela Liz Marina Quintero Monaga con la planta de chivo



Fotografía: Katty Hernández Basante. Meribe, 07 abril 2016

[...] es una cosa [que] no sabemos cómo es eso. Si se muere un amigo, ese amigo viene y entonces, decimos nosotros, viene a dar mal viento. Es un mal viento el que usted se pone borrachita, dolor de cabeza, una diarrea, unos vómitos, usted no le da ganas de hacer nada, de solamente estar acostada, durmiendo o sino arrojando. Ese es mal viento. Entonces lo curamos con todos esos montes al mal viento; ya lo curamos. [La persona que ha muerto viene] recogiendo los pasos... ahí le va dejando a usted ya el mal viento; a unos sí [va dejando], pero a otros no. Otros tranquilos se van. (Conversación personal, 07 abril 2016)

²¹⁸ Las abuelas usan el término *monte* o *montecito* para referirse, con frecuencia, a las plantas curativas.

No puedo dejar de preguntarle cuáles serán los que van dejando el mal viento; a lo que ella comenta:

No se sabe. Yo he ido a algunos muertos, ¡para qué! Me dicen: - ‘ve a mi mami que le gustan los muertos’. Me gustan porque yo voy a rezarles. Voy, les rezo y yo vengo a mi casa, yo me acuesto, me levanto, rezo, pero nunca ha venido a decirme un muerto así:

- ‘tú no me rezaste, tal cosa’.

Pero mi marido que se murió sí vino a mi casa. Ese sí vino. Pero él no me dio mal viento. Vino, conversamos, él en una cama, yo en otra. Y vino y me dijo que me había dejado unos tarrones, un palo, otro palo; y, en seguida adonde estaba fui yo, ahí estaba todo lo que él me decía en el sueño, ahí estaba todo. ¡Quiere decir que sí viene un muerto! [Vino] a avisarme porque yo no sabía. Y después siempre me cuidaba cuando estaba conmigo. Antes yo tenía el compromiso, él venía y me cuidaba. Al niño [su hijo] también. Le rondea. Yo sentía que la cama hacía así: ¡*prás!*; me la abría. Yo sentía así.

Y así, amigos, así vienen y sí les hacen el mal viento. Yo tenía un niño que se me murió [de] siete años. Mi niño se me murió y yo no conocía mal viento, y ese niño me hizo mal viento. ¡Un vómito, una maluquez que me cogió a mí! ¡Dios mío! Yo dije: ‘¿Qué es que tengo?’ [Y le decía a mi] Mami: ‘yo me vo’ a morir, mami; yo me vo’ a morir, mami’. ¡Una cosa que me cogía...! Después, de noche me dijo así, pero con un desprecio, me dijeron:

- ‘¡Cúrese con esos montes!’

Sí, [fue] el niño que se me murió. Yo oí que me cure con los montes; y al otro día le dije a mi mami.

- ‘Ay’, me dijo, ‘usted tiene mal viento, m’hija’.

Y me colgó unos montes y *prás, prás* me persignó. Después yo estuve tres meses enferma, me dio *ojo de muerto*, me dio *espanto de muerto*, y tuve que irme a curar donde un señor. Pero sí pega el mal viento. Eso es malo, los niños se mueren con eso. Si no le curan eso es una diarrea, que a los niños no les para (Liz Marina Quintero, comunicación personal. Meribe 07 abril 2016).

De regreso en su casa, cargadas de las muestras de cada montecito que la abuela Liz Marina había recogido,²¹⁹ seguimos conversando sobre el *mal viento* o *mal aire* mientras acomodábamos todo sobre una mesa. Se trata de una enfermedad que, de acuerdo a sus conocimientos, también puede causar la muerte a las personas adultas, de no curarlas a tiempo; más aún cuando se trata del *ojo de muerto* que es como el mal viento, aunque “es que a usted un muerto le ponga ese ojo”. Entonces es imprescindible recurrir “al que ya sabe”, dice la abuela/sabia, acotando que “Yo no sé curar [eso]; no todo el mundo sabe. Hay que darle baño para que salga el ojo de muerto. [...] Ya tiene

²¹⁹ Yo me ofrecía a recoger, bajo sus instrucciones, también parte de los montecitos, pero ella, agradeciéndome muy amablemente, prefirió hacerlo sola. Respeté su decisión, sin insistir más y pensando que quizá la abuela Liz temía que yo tuviese *mala mano*.

que hacerle los remedios fuertes del mal aire; tiene que darle los sobijos y darle los baños, [y la] toma” (comunicación personal, Meribe 07 abril 2016).

2.1.1. La cura del mal aire de muerto

Si bien la abuela Liz Marina no sabe curar el *ojo malo* u *ojo de muerto*, conoce muy bien cómo sanar el *mal viento*; para ello utiliza el *chivo de muerto*, que “es el especial”, y otras plantas que son el *gallinazo*, la *flor amarilla* y el *chirarán*. Con todas ellas “lo cogemos, *pras – pras – pras*, lo persignamos en el nombre del Señor [...], le persignamos, le persignamos y le rezamos un secretito” (conversación personal, 08 abril 2016).²²⁰

y ahí [...]sale, el gallinazo muertecito, seco, seco, seco; negro, negro, negro sale. ‘¡Velo, ese niño tiene mal aire!, ¡la señora tiene mal aire!’. Ese es el que nosotros tenemos la misión de ser, nosotros tenemos el conocimiento, entonces por eso nosotros tenemos ese conocimiento.

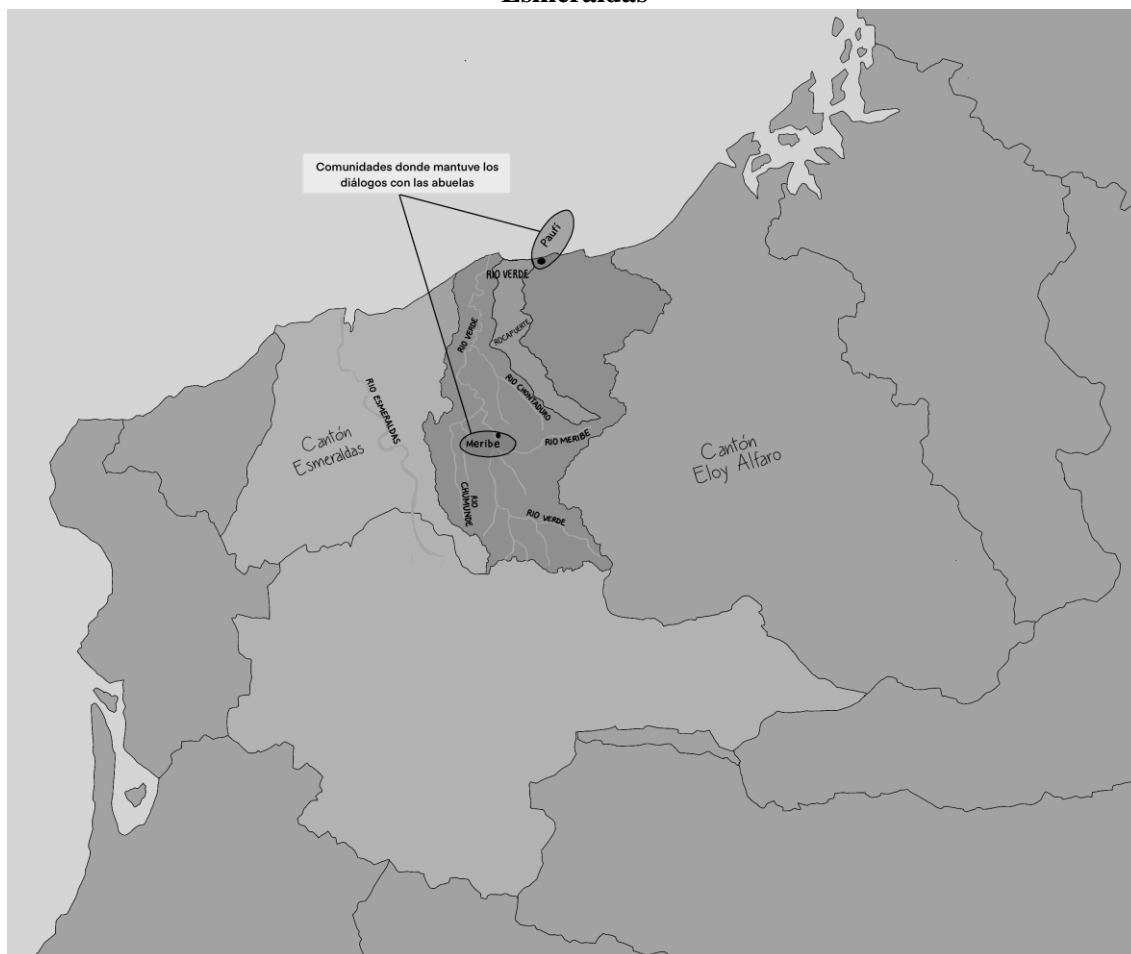
[Esa enfermedad] lo saca el chivo; yo lo hice solamente con persignar, ¡lo curó! [...] Lo sacamos [al mal viento]; después despepitamos un poco de hierbitas; como unas seis plantas cogemos y les quitamos las ramitas, la envolvemos, la envolvemos, viene el aguardiente, el agua bendita... yo le curo con un secretito, ahí le doy y ya a persignar, ¡ya! Sobándole, sí, los tobillos y ahí se les da una tomita. Así curamos.²²¹

Este saber-hacer del que refiere la abuela/sabia Liz Marina, no es privativo de la comunidad ribereña de Meribe; al contrario, está extendido también en la comunidad de Paufí, así como en Rocafuerte (ver mapa 8) y en gran parte de la provincia de Esm

²²⁰ Conversación personal con la abuela/sabia Liz Marina Quintero Monaga. Meribe, 08 de abril 2016.

²²¹ El *sobijo* o la sobada se hace con los montes crudos, moliéndolos en la mano hasta que boten el jugo con el cual le han de sobar todo el cuerpo o la parte que corresponda. Difiere de la *pringada*, que consiste en “golpear” el cuerpo (o las partes correspondientes) con los montes previamente cocinados, y se los usa también cuando se va a hacer un cataplasma, envolviendo la parte afectada del cuerpo con esos montecitos.

Mapa 8
Ubicación de las comunidades de Meribe y de Paufí, Cantón Rioverde – Provincia de Esmeraldas



Fuente: Fuente: GAD. 2016. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Rioverde 2015-2019*.

Elaboración: Propia – (Artes: Hernán Coronel)

Y, aunque a veces los métodos de diagnóstico y de tratamiento de este tipo de “mal aire” encuentren ciertas variaciones, todas las mujeres sabias con las que conversara –ya sea en territorio o en el Fondo– coinciden en las razones de porqué da esta enfermedad, así como en señalar que los doctores no saben ni pueden, con su medicina, curar el *mal aire* o *mal viento* porque, como explica la señora Ana Luz Peralta Velazco, esa no es “enfermedad de Dios” (conversación personal, 10 abril 2016).²²²

²²² Conversación personal con la señora Ana Luz Peralta Velazco. Rocafuerte, 10 de abril de 2016.

La señora Ana Luz, de 59 años de edad, es partera y curandera residente en Rocafuerte; aprendió a partear desde pequeña solo viendo cómo una tía suya ayudaba a las *parenderas*, allá en el sector de Selva Alegre (cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas). “Ahí yo anduve caminando”, dice, y “a los 16 años empecé ya a sacar muchachos”. Recuerda, así mismo, que a sus seis hijos e hijas ella los tuvo a todos en su casa, ya sea con la ayuda de comadronas (entre ellas su suegra) y, en ocasiones, sola. Los conocimientos curativos los obtuvo gracias a otra tía, llamada Simona, quien le enseñó a curar bicho, ojo, espanto y mal aire; enfermedades que pueden causar la muerte de no acudir a la persona indicada ni seguirse un adecuado tratamiento, el mismo que, en modo alguno, pasa por recurrir al médico (Ana Luz Peralta, comunicación personal. Rocafuerte, 10 abril 2016, y, notas de campo, 15 abril 2016). El *mal aire*, dice, se trata:

Con esta botella, se trata el ojo y el mal aire. [En ella] está el chirarán, ahí tiene chivo, monte chivo, flor amarilla, a veces le pongo ruda, l’agua florida y el aguardiente. [Es] la botella curada; pero para las piponas son otras.²²³ Y esta es la curada como, para decir, mal aire.

[...]

En veces se mueren. [...] bastante bebés [hay] que se mueren, hay veces que le’ llevan al médico. [Fallecen] porque no tienen enfermedad de Dios, no tienen enfermedad de médico. Hay niños, como decir, tienen espanto, *mal aire*; le ponen un suero, ¡se mueren! No atinan ellos [los médicos] con lo que tiene el niño, sino que otro medicamento le dan, entonces ahí [...] se acabó. (Conversación personal, Rocafuerte, 10 abril 2016.)

Por ello es importante seguir las enseñanzas dejadas por las antepasadas, quienes desde antaño han curado con estos montes y otros procedimientos, como instruyen las abuelas-ya ancestras Banguera Torres, curandera y partera nacida en Borbón (cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas), y, Josefina Quintero, curandera oriunda de la comunidad de San Javier (cantón San Lorenzo, Esmeraldas).²²⁴ Ambas también manifiestan que para curar el *mal aire* se debe utilizar, principalmente, el *chivo*. Pero, advierte, la abuela Banguera:

Si no le oye así [con el *chivo*], ‘tonce tiene que ir al cementerio, saca tres bolitas de tierra de cementerio, donde está el muerto; y esas tres bolitas se lleva a la casa y las

²²³ *Pipona*: mujer embarazada o, como las suelen llamar: mujer *con barriga*.

²²⁴ Bajo la coordinación del Maestro Juan García Salazar, las abuelas-ya ancestras Banguera Torres y Josefina Quintero fueron entrevistadas, respectivamente, en 1983 y 1985. No se cuenta con más datos o detalles de sus vidas, que los ya consignados. Sus voces, que siguen vivas, reposan en el Fondo Documental Afroandino “Juan García Salazar”.

pone en agua, y de ahí se hace esa agüita clarita y esa agüita le da, pero va con el chivo, el, ¿cómo llama? una flor amarilla que hay pa' curale, sacarle el mal aire del muerto. Ese fue el remedio que l' hice a su hermana [le explica al muchacho que la entrevistaba], no ve que cogió un ahoga'o y ese ahoga'o lo perseguía, lo vía de noche y le dejaba el hedor, y, el cuerpo no le daba. [...]. Cuando viene [el *mal viento*] da un friecito, y le sigue, hace un vientecito y se le eriza el cuerpo, ¡un escalofrío! [...]

[En la botella] vea, Ud. le pone el iscancer hojiancho, [...] lo pone el iscancer menudito, lo pone el iscancer de la virgen. [...] Así es que enseguida del iscancer de la virgen, del iscancer grande, el iscancer de lengua e quinde; ese muñequito, larguito, se llama iscancer lengua e quinde, eso le pone, y, la doncella. Le da de [tomar] lo que lo curé, la primera es de esa; y ahí otro sobijo, se le da la [siguiente] toma; en el otro sobijo, se le da [la última toma]. Son tres sobijos (Abuela Banguera Torres, 1983. Fondo Documental Afro-Andino).²²⁵

Ahora bien, de acuerdo a la abuela-hoy ancestra Josefina, es importante que cuando:

Se le da la toma y se le soba, [se lo haga] ¡rezando el Credo! [...] con esto se lo cura; [...] le tiene que dar sus tres tomas [...] y tres sobijos [...]. Se lo arropa bien arropaito que sude. Ahí le saca la ropa y le pone otra ropa buena, y, con eso alienta. Yo los he alenta'o a mis hijos con eso; yo no buscaba doctor (Abuela Josefina Quintero, 1985. Fondo Documental Afro-Andino).²²⁶

Tampoco se debe buscar doctor(a) cuando una persona *tiene ojo* o le han *puesto el ojo*, pues su curación requiere de un conocimiento especializado que aquel, otra vez, no lo tiene. Pero ¿Qué es *tener ojo* o estar *ojeado*? ¿Cuándo, quién y cómo es que a uno(a) le han *puesto el ojo*?, le consulto nuevamente a la abuela Liz Marina Quintero Monaga, una vez que ella me indicara –tomando de las plantas de muestra que trajéramos de su huerta– cuáles son las que sirven para su tratamiento.

2.2.2. El ojo puesto

Estar *ojeado* no es lo mismo que el *ojo malo* o *de muerto*, me instruye la abuela Liz Marina, porque “el ojo puesto [es] que, así como [ayer] estuvimos alegres, bailando, riendo, así cualquier chiste que usted hace, los niños o las señoras nos quedamos viéndola a usted, entonces ya le ponemos el ojo” (conversación personal, 8 abril 2016).

²²⁵ Entrevista a Banguera Torres. [Comunidad Borbón, parroquia Borbón, cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (BE_R7). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

²²⁶ Entrevista a Josefina Quintero. [Comunidad San Javier, parroquia San Javier de Cachaví, cantón San Lorenzo, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1985]. [Tradición Oral_MP3]. (SJE_s7). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Pasa mucho con las criaturas, acota, por eso cuando

venía esa niña [una nieta], y, nomás [alguien le decía]:

- ‘Ay, m’ hijita, que está bonita la negrita’
- ‘¡No!, Déjemela a m’hija’, le decía yo

[porque] no más era llegaba hoy día y pasado mañana la niña enferma. ‘¿Qu’ es que tiene esta niña?’, vómito, diarrea, y ‘¿Qu’ es que tiene esta niña?’... yo no sabía curar ahí. Una vez la llevé grave adonde Marianela, y ella en seguida: ‘¡Ya vio!, yo le dije que tenía ojo’.

Tenía ojo, pero yo no sabía curar. Me la llevé donde ella, ya tenía como dos dedos y medio de ojo, ella me la *desojea* (Liz Marina Quintero, comunicación personal. Meribe, 08 de abril 2016). [...]

[Para eso] uno le mide de aquí y de aquí [rodeándole con] una cintita; entonces esta cinta no une. Esta cinta aquí llega, aquí une. Cuando yo llegué de la operación, esta cinta no une sino que ¡*pás!* se abre.

Cuando usted se siente que tiene ojo, esta tira no le cierra. Esta tira usted quiere cerrar, usted no puede, le queda aquí abiertota. Dice usted: -‘yo tengo ojo’. Así no más ya ve.

No le cierra, queda así [abierto p.ej.] 2 dedos, y ahí usted le mide para atrás a ver si la misma operación le sale. Ahí tiene ojo. [...]. [Entonces] aquí lo cogemos, medimos, aquí no cierra, mire. Aquí cogemos una liguita y aquí cruza. Y cuando ya la cogemos [a la cinta], la ponemos aquí, la doblamos, la volvemos a doblar.

Bueno, tenemos nosotros nuestra creencia, aquí:

- ‘*Padre, Hijo y Espíritu Santo*’ [hace la señal de la cruz].

Aquí le hacemos una operación: *pa, pa, pa*. Ahora ya cogemos y medimos, ya vimos que no tenía; esta cinta se cruzó, ahora vamos a ver si es que le sale aquí el ojo.

Foto 4

Abuela Liz Marina Quintero mide para saber si se *tiene ojo*

Fotografía: Kattya Hernández Basante,
Meribe, 08 abril 2016

Aquí nosotros lo medimos, esta cinta... la cinta no nos quiere cerrar, ¿Por qué no cierra esta cinta? [Ahí] le volvemos a hacer otra operación... le doblamos vuelta, nuevamente le hacemos la señal de cruz, y ahora sí, aquí vamos a cerrarlo, ya le vimos si tenía o no tenía ojo. Aquí vamos a cerrarlo: *pa, pa, pa*, le rezamos el secreto, *tas, tas, tas*, ya está, ya lo persignamos, ya cogimos, y ahora sí lo volvemos a medir.

Este ojo... es cosa misteriosa... Cuando ya vemos, ya lo curamos [con] los sobijos, ya vamos a ver, ¿está cerrado! [Si no cierra después de los sobijos] se vuelve a ver, está mal curado. Ya le damos los sobijos; después de los sobijos le damos una toma, ya hoy día lo vemos, mañana se tiene que bañar con otros vegetales que le mandamos. Así es el ojo (Liz Marina Quintero, comunicación personal. Meribe 8 abril 2016).

En la comunidad de Paufí, la abuela Dominga Isabel Hurtado Casierra, de 77 años de edad, oriunda del norte de Esmeraldas pero viviendo en Paufí desde hace más de cuarenta años (notas de campo: 15 marzo y 11 abril 2016), es partera y curandera, principalmente, de espanto, ojo, bicho y mal aire. Al conversar respecto de sus conocimientos como curandera, ella argumenta, al igual que la abuela Liz Marina, que *el ojo* puede dar a personas de toda edad, pero que las niñas y los niños suelen ser más afectados porque:

[...] el ojo viene de la gente; a los niños la gente, si son bonitos, la gente los está mirando, ahí los está mirando, así es que cuando los niños ya están con fiebre, con diarrea, con vómito, con todo, ya cayeron enfermos y ¡eso es ojo, eso es ojo!, hay que curarlos, hay que curarlos de ojo [...]. Ahí lo curan con, es otro truco, ese lo curan con huevo de gallina, con ese huevo lo soban, le van rezando el secreto, lo van rezando y lo van sobando, y lo tienen que sobar 3 días con ese huevo. [...] El huevo después para ver si es verdá que es el ojo, lo parten, lo meten en un vaso, ¡shuuus! sale una hebra. - ¡Ay, este ojo está grande! ¡Ay, ese es un ojo pero grande que ha tenido!', porque es una hebra que sale del huevo; son creencias, ¿no?, pero las creencias valen; la fe es que vale; uno cree. [...] Tres días con el huevo, cada día es un huevo [...] pero siempre las curanderas les gusta con el huevo criollo de la gallina, que es el que es contra, aunque algunos, que no hay, tienen que curar con ese [huevo no criollo]. [Es] una oración diferente para cada cosa [mal aire, espanto, ojo; y se sabe que la persona está con *ojo* porque] es que se flaquea, se ponen flaquito, ahí la gente dice: - 'este es ojeado', porque es flaquito; - '¡ayyy, este es flaquito, este es ojeado!', y le duele el estómago [...]y de repente el fulano se murió, tenía ojo, tenía esto, tenía todas las cosas, se le completaron y murió.

Si Ud. es ojeadora, lo ojeaba sin que Ud. sepa. Ud. lo mira al niño y le coge una gana de verlo y: - 'Ve el niño lindo, el niño tal, lo gordo', varias veces; por lindo, hasta por feo, Ud. lo ojea, ¿oyó? así es [...]. Los ojeadores lo que hacen, la gente que ya saben que ellos ojean, que ya andan preocupados de eso, cuando ya ven y se quedan aficionados viendo a esa persona, entonces cogen y le ponen la saliva para no ojearlo, [porque] yo no los quiero ojear. Es como un ansia que a Ud. le da, como un ansia de estar mirando a esa persona. Ud. siente un ansia, Ud. saca un poquito de [su] saliva y le pone y ya no lo ojea.

Antes, más antes habían las personas que, si había una escalera, las casas tenían escalera, por ejemplo subía una persona, cuando esa persona se fue el niño quedó llorando, quedó así, 'ay' decían los papás, 'ya lo ojeó, ese fue el que lo ojeó', entonces lo que hacían la gente bajaban los escalones, ponían l' aguita y raspaban en los escalones en cruzado y hacían d' esa aguita ardiente y d' esa aguita le daban de tomar, y con eso pues los pasaba ya, le alentaba; la creencia [se ríe]; y ahora ese que le ojeó se fue, tenían que curarlo, ya buscaba un huevo, buscaba un curandero si es que le ojeaba. (Conversación personal. Paufí, 15 abril 2016)²²⁷

La abuela Dominga Hurtado, motivada por su madre, aprendió a curar de don Lorenzo Lagos.²²⁸ En su criterio “¡él si sabía!”, ahora, “¡ya no hay como él!”, aunque “yo tengo otra hermana que es curanderísima, entonces ella si cura de todo, ella vive llenita de la gente que le busca para curar”. Entonces, cuando vienen a buscar a la abuela Dominga para que “les aliente, yo les mando donde ella [hermana]. Es que ya poco curo ahora”, básicamente porque está más volcada a sus actividades como

²²⁷ Conversación personal. Paufí, 15 abril 2016. En ella participaron también dos de sus nueras: Luisa Cabeza Caicedo, y, *Reina* Cortez Reyes, cuyo nombre real es Miriam Cortez Reyes.

²²⁸ Era un reconocido *curandero de culebra*, principalmente; es decir, especialista en curar a las personas que han sido picadas por culebras. Don Lorenzo le enseñó a curar sobre todo espanto, pero también mal aire y ojo, así como algunas cosas para picado de culebra, “para los primeros auxilios”, dice la abuela Dominga.

catequista y “luchando para que no nos boten de aquí”; por eso “poco curo ahora”, insiste (Notas de campo, 15 marzo y 11 abril 2016).²²⁹

No es el caso de la abuela Berenice Nazareno Ulloa, de 78 años de edad, quien, al igual que la señora Dominga, es una reconocida curandera. Oriunda de la comunidad de Chunguillo (parroquia Rocafuerte), pero establecida hace 35 años en el poblado de Rocafuerte, la abuela Berenice sigue atendiendo a quienes llegan a su casa con espanto, mal aire u ojo. Para diagnosticarlo, soba a la persona con huevo “pero siempre rezando el secreto y [diciendo] el nombre de la persona”. El secreto “es una oracioncita, pero no es larga. Siempre encomendando a Dios, siempre encomendando a Dios, porque todas llevan para Dios” (Conversación personal. Rocafuerte, 17 marzo 2016). Desde su larga experiencia y conocimiento, una persona que *tiene el ojo bravo*, como

[...] un compadre [que] tenía yo, ¡vea!, él pasaba por una parte y vía por decir un animal, una vez pasaba y andaba un ternero que corría, cuando están pequeñito pue’ ellos andan córrete, y dice él:

- ‘¡Ajo, ese chivo!’

No demoró, que iba más arribita, *peeen*, ahicito, se murió [el animalito]. Y pasan por mi casa, y habían unas matas de coco bien cargaditas, y dijo:

- ‘¡Ajo esa palma de coco!’

¡Vea!, cuando él iba más arribita, *buruum* los racimo al suelo, y él decía: ‘yo las maté’. [...] ¿Cómo será?, pero se murieron todas la palmas; [es] que ya tienen esaaa, no es qu’ es a voluntad, no, no. [...] Esa ya es cosa de que ya vienen de la naturaleza. [...]. Ajá, entonces lo ojos son bravos, y las manos también. (Berenice Nazareno, comunicación personal. Rocafuerte, 17 marzo 2016).

E igual por naturaleza son quienes tienen *mala espalda*, o, *barriga brava*, refieren las abuelas –hoy ancestras– Banguera Torres y Josefina Quintero, así como las abuelas/sabias de Meribe, Paufí y Rocafuerte, incluida la abuela Berenice, quién, a continuación, instruye al respecto.

2.2. Barriga brava y espalda brava

Abuela Berenice: [...] vea, hay mujeres que tienen *barriga brava*, ¿Por qué? Ella pasa por aquí y, por ejemplo, hay una culebra ahí y [la mujer] va a pasar por ahí, esa culebra ¡ahí se queda muerta, muertecita! ¿Sabe por qué? porque tiene esa barriga brava. ¿Con qué es que vendrá ese niño también pue’? Vea, y pasa [la mujer] y esa culebra ahí queda muerta; hasta qu’ella no vaya allá más lejana, esa culebra de ahí no se mueve y no se

²²⁹ Hago acuerdo que en la comunidad de Paufí, su población está atravesando por un momento difícil relacionado con conflictos de tierra, como se revisó en capítulos anteriores.

revive. [...] No es porque ella es, sino que la criatura tiene algún, viene con algo, con alguna ¡Qué sé yo pue'!, yo no sé, [con] alguna virtud, ¿Qué será? Entonce eso es, eso llaman la barriga brava; pero no es que ella tiene sino qu'el niño.

Foto 5

Abuela Berenice Nazareno, curandera. En su huerta medicinal



Fotografía: Katty Hernández Basante. Rocafuerte, 16 julio 2016.

- ¿Y la mala espalda? [le digo yo]

¿Mala espalda? Eso es, por ejemplo, una mujer está dando a luz y, si tiene espalda brava, espalda mala [cualquier persona que entre donde está la parturienta], esa mujer no puede dar a luz porque esa persona tiene la espalda brava. Yo tenía un cuña' o así; cuando yo estaba dando a luz el primer hijo y yo no podía, la mamá [de él] estaba ahí [...], era partera, y se fueron a ver otra comadrona que vivía más allá arriba, y se acordaron que él tenía *espalda brava*, y lo mandaron al río disque haciendo el pretexto que fuera a llenar agua. Vea, y nomás fue irse y ¡nace el niño!, y cuando ya venía él a la carrera po', cuando ya que 'ngaaa', venía él a la carrera a subise y ¡lo mandaron vuelta de ahí! para que [yo] botara las placenta. Víctor llamaba. Por ejemplo, yo así, cuando estaba dando a luz, a veces estaban lo' niños porque, como nosotros no sabemos si los niños cuál tiene espalda brava o cuál tiene este, lo' hacían salir, lo' hacían ir a otro lado para que pueda dar a luz, entonce así es, así se hace, ujum. [...]. Ahora como todo mundo es a lo' hospitale, son poooca la' que dan a luz en casa ahora. (Comunicación personal. Rocafuerte, 17 marzo 2016)

No como ella que tuvo 17 hijas e hijos, y, todos “[...] con ayuda de partera. Yo no di a luz ni un hijo [fuera] de mi casa, así les tuve. ¡Ni un hijo en el subcentro ni en ninguna parte!, todo en mi casa; dende [desde] el primerito, y eso qu'el primero fue

sietemesino”, puntualiza la señora Bere, que es como todo el mundo la llama (Berenice Cordero, comunicación personal. Rocafuerte, 17 marzo 2016).²³⁰

Y así mismo lo hizo la abuela/sabia Idiosina Arroyo Cabezas, Meribeña de 78 años y cuyos 20 descendientes “fueron [parto] normal; en mi casa”, dando a luz casi siempre solita, aunque recuerda que para la penúltima criatura “llamé a la finada Publia [Lemos Banguera], pa’ que me acomode la criatura y me ayude a parí” porque venía de pie (conversación personal. Meribe, 21 septiembre 2016).²³¹

Foto 6

Abuela Idiosina Arroyo y vista de la comunidad de Meribe desde el río Verde



Fotografías: Katty Hernández Basante. Meribe, 07 de abril y 12 mayo de 2016

Al preguntarle respecto de la barriga brava, como partera y curandera que es (a más de “jefa” del grupo de chigualeras de la comunidad), la abuela Idiosina, en conversa también con la abuela Liz Marina, explica lo siguiente:

Abuela Idiosina: [...] mi mamita tenía la barriga brava, y cuando ya estaba encinta mi mamita no podía curar culebra.²³² Mi mami ¡sí curaba! Ella no podía curar [cuando estaba embarazada] y le hacían dar, los que curaban culebra, sí le hacían dar el baño d’ ella [a la persona picada], sí, pero ella no podía curar. Sí le daba el baño, pero ya es con otros secretos. [...].

[La barriga brava] es que es el niño, lo que está en encinta po’; es que la barriga brava ¡no puede ver a nadie! [...] ella que tenga el *ojo bravo*, o, pongamo’ po’ que

²³⁰ Sietemesino: criatura nacida a los siete meses de gestación.

²³¹ Conversación personal (no grabada), notas de campo. Meribe, 21 de septiembre de 2016. En esta charla me cuenta también que la mamá de la señora Publia, era la “partera, partera”. Las abuelas de Meribe ya no recuerdan el nombre de la mamá de doña Publia.

²³² No podía curar a una persona que acaba de sufrir un picado de culebra.

tenga ella la *espalda mal, brava*, [...] no puede curar culebras ni tampoco lo puede ver al picado, porque lo mata. ¡No ve que es peligroso! Usted es, su mejor amigo que tenga hermanita, Ud. no le vaya a ver así sea su mejor amiguito de la vida, no le vaya a ver, Ud. tiene mal' espalda, no lo vaya a ver, porque si Ud. le va a ver, no lo quiere pues, a ese amigo o a esa amiga, ¡no la quiere, si po'! ¡Así sea el mejor amigo!, porque lo reza; así sea el mejor amigo del alma que tenga, no lo vaya a visitar. Esa' culebras que pican nos debilitan, las culebras nos debilitan porque todos, no todos es que andamos bien, po'.

- Ud. dice, doña Idiosina, que cuando una mujer tiene barriga brava, ¿es por el niño? [le pregunto]

Abuela Idiosina: Si, [y] hay veces que así nomás, así no tenga niño.

Abuela Liz M: Aunque no esté embarazada.

Abuela Idiosina: [...] pero no todas [tienen]. Por eso, si Ud. está picada de culebra, llevo yo y le unto saliva en la picada, ahí si no le duele nada, es porque no tengo mala espalda, pero si le duele, pues tengo mala espalda, tengo que irme de ahí.

- Y teniendo barriga brava ¿Puedo ir a ver a una mujer que está dando a luz? [le consulto]

Abuela Idiosina: ¡Tampoco! Es peligroso. [...] Tampoco no puede entrarse así, pongamo', esta es la puerta y la mujer que está dando a luz está allá [en el extremo opuesto], y esta es la puerta, ella [quien llega] no puede sentarse así, no puede sentarse con la cara para afuera [mirando hacia afuera], ahí la está jodiendo a ella por allá, la está ligando [a la paridora]; es de entrarse de frente. Y tampoco no puede mirar así, tampoco puede mirar por la reja, por la reja no, ¡la liga!

Abuela Liz M: y si hay hombre también, qu' está la mujer dando a luz, se recieeeeente dar a luz. Y ya el niño viene a boca, y ese hombre está, ¡nada!, se le regresa el niño vuelta. Y Ud. está que: -'¿Por qué es qu' esta señora no da luz?', y es que, así era el marido de m' hija.

Abuela Idiosina: Así era mi hermanito; todavía no pasaba la novena, yo estaba dando a luz un hijito mío, y él estaba ahí, y yo si sabía que él tenía mala espalda. Y ¡un aguacero mamacita linda que se largó!, y él decía:

- 'mi ñañita está dando a luz y yo la voy a matar'.

Y esta muchacha [se señala a sí misma] no podía dar a luz hermana, y una pena que me dio con mi hermano, y él también po', decía:

- 'no, yo no voy a dejar matar a mi hermanita, yo no le voy a matar'.

Cogió mi hermano y se bajó abajo, justo allá y ¡el aguacero!, cuando subió mojadiiiiiito chorreando agua del aguacero, que echaban con mate. Mi hermanito no podía llegar donde una mujer que estuviera pariendo; ni onde picado no podía ir. [...]. (Diálogo personal. Meribe, 08 abril 2016)²³³

²³³ Diálogo mantenido con las abuelas Idiosina Arroyo y Liz Marina Quintero, con la participación también de Danne Colobón. Meribe, 08 abril 2016.

“ese es como un misterio, es un secreto”, dice días antes, la abuela Olga Vite (partera de 63 años), refiriéndose a la barriga brava y a la mala espalda.²³⁴

ese es como un misterio, es un secreto, que un picado de serpiente está aquí, o así sea que [una mujer] esté con el mes, con el período, también no puede venir esa persona adonde está un picado de culebra. Donde está un mordido de culebra no puede venir esa persona. Porque cuando tiene mala espalda también le hace daño. Se viene *botadera* de sangre por todo el cuerpo, todos los vellos bota sangre y tiene que curarlo. Por eso cuando hay un mordido de serpiente nadie puede casi venir a esa casa [porque no se sabe quién tiene mala espalda. Y añade:] No es cualquiera, la persona que tenga eso es como decir... que yo tenga mala espalda es... ¿Qué será que quiera decir eso? [...].

O también que esté una mujer dando a luz, también una persona que tenga mala espalda no puede estar ahí. [...] Pero si puede llegar, y [si] ya sabe que es así de mala espalda, usted si llega, entra ahí adentro, pide permiso y la deja curando [poniéndole un poco de la propia saliva] y se va; ya no le pasa nada. (Diálogo grupal. Meribe, 06 abril 2016)²³⁵

Le consulto a la abuela Olga (diálogo grupal. Meribe 06 abril 2016) si es por voluntad propia que la persona que tiene mala espalda o barriga brava le *perjudica* o *liga* a quién está picado de culebra y/o a la paridora (“apagándole” los pujos); entonces ella enfáticamente puntualiza que “No, no es [por] voluntad”, aunque “veces sí es por envidia”.

2.3. Las ligas

Sea por voluntad o no, cuando a una paridora la han *ligado*, es muy peligroso, me instruye la abuela Liz Marina; y, entonces, expone que:

[...] una vez estaba la señora Marianela, estaba que no podía parir, y mi madre [la finada doña Gertrudis Monaga Godoy] vino a partearle y me dice:

- ‘Mari, no puede dar a luz María’.
- ‘¿Y qué le pasa?’, le digo yo, así.²³⁶
- ‘No puede’, me dice, ‘está como que [es]tuviera niña: seca, seca, cerrada’.

Y ahí le digo, yo tenía un compañero, le digo yo [a él]:

- ‘Tal, tal le pasa a mi cuñada, que está como una niña que no tiene, que no botaba nada de secreción’.
- ‘Está con daño, la tienen ligada’ [dice él].

²³⁴ En el capítulo anterior ya he presentado a la abuela Olga Vite; ella es partera, reside en la comunidad de Meribe.

²³⁵ Fue un diálogo en el que participaron también las abuelas Marianela Quendambú Arroyo y Liz Marina Quintero Monaga (parteras y curanderas), y, Danne Colobón, lideresa de la REDESC. Meribe, 6 abril 2016.

²³⁶ La abuela Liz Marina aún no sabía partiar, aunque “ya le había visto a mi mami ayudar a mis cuñadas”, señala.

Y entonces ya se puso él a hacer sus *quirumancias*, [así] le decimos nosotros [a] las cosas de las brujerías. Veá, ese señor se fue y trajo unos menjurjes de unas partes por aquí, por acá, él ya sabe. Y vino, le preparé las aguas, le dimos a la señora en una toma; segunda toma, la señora... cuando el niño ¡pun!, sale. Mandamos a buscar una partera que era buena, buena, [...] llegó, [pero] con los vegetales que le dio él, dio a luz la señora.

Ya desde ahí, yo ya *encomencé*, ya me llamaron ya; ya *partié* una sobrina, después me llamaron otras chicas, sola *partié*. Ahí me puse a aprender y después, gracias al Señor, como yo sabía rezar, bueno, me encomendaba al Señor. Y de ahí ya *encomenzamos* así a ayudar.

[...]

[Cuando las ligan] es una cosa que le hacen daño; a la mamá [es que la ligan] cuando está embarazada [...] para que no pueda dar a luz. A veces [le hacen eso] por mala fe, hay mala fe, envidia. A otra señora, una cuñada mía también le hicieron; ella también estaba así; también nació la niña, ella vivió como hasta los 15 años. 15 años tuvo la chica y ahí murió ya.

- Pero ¿Hay cómo curarle a la mujer ligada? [le consulto a la abuela Liz Marina]

Sí. Hay un secreto; pero sí. [...]. Le digo yo, aquí estas casas que están ahorita, como ya las han cambiado a modernas, aquí una paridora que esté así [ligada], no podemos [ayudarla como antes] porque no hay casas de paja.²³⁷ Hay que hacer con la paja, con todo eso; es un secreto. [Ahora es] bien difícil, si, aquí ahorita es difícil, yo ahorita me pongo a pensar. (Conversación personal. Meribe, 07 abril 2016)

Es difícil porque, así como ya no se encuentra la paja, a veces tampoco hay algunos otros montes, me comenta la abuela Liz Marina en otra oportunidad que hablábamos nuevamente sobre las *ligas*. En aquella ocasión, explica, el procedimiento para curar es el siguiente:

Uno coge, uno coge unos montecitos, unas ramitas, haciendo los secretos, llega a las escaleras, raspa los escalones, pasando uno. Con esas ramitas coge un machete y raspa y ahí coge las ramitas y hace la cruz, y, coge también las hojas. ¡Ahorita que no tenemos! Entonces se hace en cruz, y, se cogen estos montecitos y se prepara con manzanilla, con los monte que yo cogí. Le dimos dos tomas a la señora [se refiere nuevamente al caso de doña Marianela]. Ella no tenía pujo, y, era renegar, renegar. Le digo yo a mi cuñada:

- ‘No reniegue, pídale a Dios que le salga esta barriga, pero no reniegue’.

[...] de lo que le dimos las tomas le vino un pujo, cuando en el segundo pujo que le vino salió el niño, el niño salió queriéndose ahogar y enseguida le dimos oxígeno, lo sacudimos, lo dimos, ya. Y ahora vimos la placenta. Eso sí le salió, pero hicimos un bajito para calentar y que ahí le salga la placenta. Gracias al señor que le dimos la toma de lo que él [Don Vicente, su compañero] preparó y ahí botó. [...].

²³⁷ Hoy las casas son con techo de zinc.

El señor [Don Vicente] raspa las escaleras en cruz, ¡ese es un secreto! También coge las hojas en cruz, ese es un secreto. [Hace en cruz porque] eso es por el nombre del Señor. Ud. trae los montes y ya los preparamos. Eso es para la ligación. [...] Como aquí vivimos, aquí cogemos esos montecitos que preparamos. (Conversación personal. Meribe, 20 y 22 septiembre 2016)

“Aquí cogemos esos montecitos” para las diferentes cosas, anota la abuela Liz Marina, ratificando la dialéctica que entrelaza a todas las existencias de la naturaleza; dialéctica que está omnipresente en la filosofía – vida cotidiana de las abuelas/sabias, y, que se expresa, por tanto, también en los conocimientos/prácticas ancestrales de la *ombligada*, de los *entierros de la vil y/o la placenta*, entre otros. De estos saberes y prácticas hablan las abuelas/sabias “de ayer” y “de hoy”, en el siguiente acápite, evidenciando cómo aquellos han seguido viajando y (re)sembrándose, de forma dinámica y cambiante, de una a otra generación, enraizando la(s) existencia(s) –cuerpo incluido– en/con y desde el territorio, y, este último constituyendo, a su vez, a las primeras.

3. De enraizamientos y mutuas constituciones

3.1. Las *Obligadas*: “esa herencia me hizo mi abuelita”

Cuando ya era madre de familia, la abuela-ya ancestral Paulina Cabeza Chalar,²³⁸ junto con su familia, vino a radicarse en la Provincia de Esmeraldas – Ecuador, asentándose en un *punto* cerca del río Mate (Cantón Rioverde),²³⁹ en donde ella recuerda solían ir “a los manglares de Mate [a coger] pescado, concha, cangrejo, ostiones, [sacando] canoadas de ostiones para vender en [el poblado de] Rioverde” (Abuela Paulina Cabeza Chalar, 1983. Fondo Documental Afro-Andino).²⁴⁰ Según recuerda, sus antepasados vinieron “de costa abajo” (Colombia), pero ella solo conoce

²³⁸ En los archivos del Fondo Documental Afroandino, su segundo apellido está consignado como “Chalar”, mas, como la misma abuela Paulina aclara en otra entrevista, su segundo apellido sería “Chalá”. Entrevista a Paulina Cabeza Chalar. [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (PC_E4). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

²³⁹ El río Mate es uno de los tres ríos que, junto con dos esteros principales, forman el sistema hídrico del cantón Rioverde; aquel cubre un poco más de 19.000 hectáreas. En la zona norte del cantón, marca un límite natural entre la parroquia urbana de Rioverde, y, la parroquia rural de Rocafuerte (Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Rioverde 2016).

²⁴⁰ Entrevista Paulina Cabeza Chalar. [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (APC_E1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

hasta Mira y que sus familias son de apellido Chalá, pues “yo he sido de las haciendas”, recalca.²⁴¹ Estando ya avanzada de edad vive en el Acilo de Ancianos de la comunidad de Tachina (Cantón Esmeraldas), desde donde, rememorando su vida y sus conocimientos/prácticas curativas y de partería, en una nueva entrevista en el año de 1985, relata lo siguiente:²⁴²

[...] yo partié en Lagarto, [...], yo partié en Ostiones, yo partié aquí, saqué los 3 últimos aquí [en el asilo de ancianos].²⁴³ [...]. Yo era, vea, era la paridora; le decía:

- ‘¿Dolor son?’
- ‘Sí’

[...] le daba sus masajitos,

- ‘¿Le pasó, le pasó?’

Ahí m´ estaba. Por eso a mí me buscaban desde Lagarto, desde Ostiones. ¡Ayyyyy, Señor! estas nalgas a caballo [...]. Le hacía aguardiente y poco usaba de tomas. Vuelta, cuando ya vía qué era, ahora sí, la vía, ya era acá, la cogía, y ahora sí l´ iba acomodando, acomodando l´ iba, acomodando l´ iba, acomodando l´ iba, acomodando [la barriga], hasta que salía acá, y *páu*, le echaba mano y ya. [Se ocupaba de la criatura y de la paridora] hasta que quieren su [familia]. Ya Ud. lo baña; sí es de bañarlo, arreglarlo, ya se lo da a la mamá. [Ahí] si quiere se va, y si no se queda ahí [acompañando por unos días a la criatura y la madre].

[...]

Si no sabe la mamá [hacer la cura del ombligo], de ahí hay que enseñarle; la partera [le enseña]. A mí nomá era, yo trabajaba el ombligo y, *prúa*, a los 3 días estaba caído, o al día y medio ya estaba. ¡Mi mano era bien bonita! [...]

- Y ¿Esto de *la ombligada* que llaman? [le pregunta su interlocutor]

La mamá ha de ser pue [quien le ombliga] ¡Claro, pue! No ve que es en la cura que l´ echan, en la cura del [ombligo], porque vea, el niño se cura es con este guayabo; se quema, se le pone azufre por el pasmo, ¡eso no es ombligar! Si ya si lo va a ombligar, baja Ud. esa pangora, [o], ya busca esa, una diablo que hay que le dicen esa de bestia [interlocutor: ¿la uña de la gran bestia?], eso lo raspan y eso es ombligado, ahí es qu´ es ombligado. O con piquigua, nudo de piquigua [para que sea] ¡dura, pue´!, para que sea dura, eso es qu´ es. [...].

[...]

²⁴¹ Entrevista Paulina Cabeza Chalar. [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (APC_E1, y, PC_E4). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

²⁴² A fin de no entrecortar el pensamiento/voz de la abuela Paulina Cabeza Chalar, he dejado en la transcripción solo aquella pregunta que hace el interlocutor para introducir el tema de las *ombligadas*.

²⁴³ Lagarto y Ostiones pertenecen actualmente al cantón Rioverde; la primera es una de sus cinco parroquias rurales, mientras que Ostiones es una comunidad emplazada en la parroquia Montalvo.

Yo, una prima mía es ombligada con pangora, pero ¡arranca!, esa pa' pegarle a los hombres es la diabla; ¡ayy, hum! No ve que ella muerde. ¡Ayyy, esa pangora de la mar! ¿Ud. la conoce?, [le pregunta a su interlocutor], ¡esa, con esa! Se saca la tenacita y Ud. la seca, y cuando ya está seca, y nace el niño, le raspa eso, lo negrito, en el ombligo, y de ahí le pone en el ombligo y ya está ombligado. ¡Ayyyy, es terriiiiible! Nadie lo puede sujetar, nadie lo puede sujetar [...] Son duras, esas son para duro. Pero las cosas blanditas, esas son blanditas.

[A] todo el que quiera [se le ombliga; hombre o mujer]. Eso ombligan hasta con lo que quieran. Ombligan con plata; ¡se hacen ladrón! Síii, síiii. Este, el finado, este Isidro dizque lo ombligaron con plata, y era un gran ratero. [...] No ve que si no topa onde coger, tiene que robar. [...]. ¡Ese es más terrible! Con plata le raspa, una ayora se le raspa y se le pone en la cura; ya quedan ombligados con la plata, pero han de poner billete, como quieran. Con oro, si ombligan [con oro], Ud. onde va y baja a un estero, ahí topa [oro].

[...] En Ostiones está es un Araújo, él es ombligado creo con oro, y ese hombre baja aquí a este río, nomá se queeada viendo, cuando Ud. ve que mete la mano y saca, ¡sí! Pero es bobo, llega una muchacha, se hace enamorado d' ella y le dice: -'Le regalo este pite de oro', y, ahí aaaanda en migajas. [...] Trabaja para regalar [...].²⁴⁴

[...]

[Si ombligan con la uña de la gran bestia] son ¡duros, pues! Eso es un animal qu'eso se lo come, eso había era aaantes, en la montaña; es como una vaca, [...] la uña se le cae. Yo la conozco, es una cosa gruesa. Su mamá le ha de conocer [le dice al interlocutor]. Eso lo cargan los viejos, ¡antes!, mis viejos antes la tenían [...], sí pue, eso había. Ya no sé si todavía tendrán. Entonce eso se raspa y entonce vienen son unos hombres que ningún hombre casi le pega [interlocutor: ¡¿Grandes, fuertes?!] Uhum, esa es la uña de la gran bestia [...] Yo la conocí, mi mamá tenía un pedazo. [Ahora] ya no ha de haber, no ve qu' está todo descubierto.²⁴⁵ ¿Dónde estarán?, ¡ya habrán muerto!; le encuentran los cazadores, [...].

[...]

Ahora no ombligan, no, porque ahora como todo nomá es al hospital, entonces esos hospitales ya curan es con otras cosas. De aaaantes la gente ombligaba era para tener sus hijos ¡duros!, que nadie le pegara. Mi mamá dice que ella, en Ostiones, dizque una muchacha, pelearon con una muchacha, y esa muchacha vivísima la cogió a querela matá y ella no se dejó, no ve que las hacían peleadas, antes también las hacían luchar con los hombres. Sí, sí, pero ellas ahí viendo la lucha y *prom, prom, prom, prom*; mi mamá no era blandita, mi mamá no era blandita, ¡no! [...] Pero ahora la gente, más d' este pueblo, es más vaga; ya los trabajitos son de otra manera. Antes eran de trabajo de platanales, d' esto de tumba, d' esto, coger un hacha una mujer, y *trun-trun-trun*. [...] Ahora ya no, vea [...]. (Entrevista a abuela –hoy ancestra– Paulina Cabeza Chalar, 1985. Fondo Documental Afro-Andino)²⁴⁶

²⁴⁴ Aún en la actualidad, en la comunidad de Paufí, muy cercana a la de Ostiones, algunas mujeres salen a “playar”, a buscar oro. Lo que logran recolectar lo utilizan sea para generar algún ingreso económico extra, sea para mandar a engastar o elaborar alguna joya, por lo general, para obsequio.

²⁴⁵ Descubierto: deforestado.

²⁴⁶ Entrevista a Paulina Cabeza Chalar [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1985]. [Tradición Oral_MP3]. (PC_E5). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Con esa misma fortaleza (a la que se refiere la abuela Paulina Cabeza Chalar), la señora Maris Nieves Banguera, recuerda a su madre, la señora Lucrecia Banguera Isasa, comadrona y curandera muy reconocida y recordada en Meribe, que vivió, al parecer, hasta los 101 años. Hasta esa edad “mi madre maniobraba solita. [...]. Al río bajaba, ahí no había escalinata todavía, y ella con su bastoncito iba, lavaba sus calzoncitos; a ella le gustaba lavar. [...] 10 años [que falleció ya], en marzo los tuvo, ya va es para los once. [Los entierran] en Chontaduro”, así cuenta su hija Maris nacida hace 67 años en Capulí, comunidad cercana a Meribe, en donde vive desde hace largo tiempo (Diálogo personal. Meribe, 22 septiembre 2016).²⁴⁷

Como la mayoría de los primeros habitantes de esta comunidad, la abuela –hoy ancestral– Lucrecia no nació en ella, mas, junto con el resto de familias, ayudó a construirla. En esta tarea, sus conocimientos curativos y de partería fueron centrales; fue ella (junto con otras sabias de entonces) quien ayudó a las jóvenes, de aquella época, a traer sus hijos/hijas al mundo; y, fue de ella de quien las abuelas/sabias “de hoy”: Olga, Idiosina, Marianela y Liz Marina también aprendieron parte de los saberes del partear y de curar, pues, como anota la señora Maris (comunicación personal. Meribe 22 septiembre 2016), refiriéndose a su madre, la abuela Lucrecia, ese:

era su vivir de ella. Ella a veces, es, llegaba por ratos a la casa. Que la una paría, ¡vayan a verle a la Yana! [...] Mi mami sacó más de 300 niños. ¡Uuuuy! ella se iba cuando la llamaban. A estos ríos, a las cabeceras se la llevaban; para abajo, qué decir... [la venían] a buscar y en las manos de mi mami, gracias a dios, no se murió nadie.

La señora Maris no sabe con certeza cómo aprendió su madre a curar y a partear porque “mi abuelita no era partera [...]. Mi mami, yo digo, que ella ha de haber visto es a mi tía Eliodora” (Ibíd.). Lo que sí recuerda bien es que ella sabía curar “como mi ñaña Liz [Marina], espanto, mal aire, un bicho, distintas cosas”, y, que en la época de su madre seguían ombligando.

²⁴⁷ Este diálogo, mantenido en Meribe el día 22 septiembre 2016, fue junto con la abuela/sabia Liz Marina Quintero.

Foto 7
Sra. Maris Nieves Banguera



Fotografía: Katty Hernández Basante, Meribe 22 septiembre 2016

Así lo explican conversando con la abuela Liz Marina Quitero Monaga, en su casa, el día 22 de septiembre de 2016:

Sra. Maris: Si pue', eso le ombligaban.

Abuela Liz Marina: Era la cura. No teníamos el sablón, no teníamos el yodo, no teníamos alcohol; no los usábamos.

Sra. Maris: La última cura que le ponían, era esa [para ombligarle].

Abuela Liz Marina: Ya cuando ya se le cae el ombligo, entonces esa tripita se le sale, le queda el huequito, y tenemos que cogéle, le ponemos romero, le ponemos la florcita alucema, y le ponemos el agua de guayabo. Le ponemos, cogemos una guaba o un guayacán, le sacamo un pedacito y lo tostamos, entonces tuesta. O queremos otra cosa, otro árbol para que sea fuerte, esto lo pone bien tostadito y eso queda como amarillito, doradito, ahí como cafecito; y, aquí ya vemos que está quemando, ahora sí ya está, ya lo acercamos, lo molemos, lo molemos, y después que lo molemos, lo cernimos, lo cernimos, lo cernimos. Este ombligo ya está limpiquito ya está aquí pasado el alcohol y todo, y, ya cogemos esta curita aquí y le ponemos el candime, el mercurio y aquí le ponemos la curita, ya lo curamos con esta curita, con este polvito.

- ¿Con qué nomás ombligaban? [les consulto yo].

Abuela Liz Marina: Con camarón, para que agarre ¡buen camarón! [risas].

Sra. Maris: ¡Baña y baña!, [está quien ha sido ombligada/o] con camarón; y, [si es hombre], anda de cueva en cueva, es de mujer en mujer [risas].

Abuela Liz Marina: Es como también ombligar con la plata, pero es malo.

Sra. Maris: Es malo.

Abuela Liz Marina: Ombligar con la uña de la gran bestia, también es malo.

Sra. Maris: Y también ombligarlo con quinde, ¡no! Es mujeriego, ¡Ayyyyy!

Abuela Liz Marina: [Se hace] mujerieguísimo; y si las mujeres también se ombliga con eso, la mujer también se hace...

Sra. Maris: ¡Hombreira! [...]. Pero así como dice mi ñaña Liz, con guayabo, con cosas de esas curitas nomás, ¡Que cure rápido y sea fuerte!, ajá, eso sí.

Abuela Liz Marina: Y también [se ombliga], para que un niño cure solamente con la saliva. Si yo tengo un corte, se me queda todo este brazo aquí [despellejado], me saco esta cascarita y la guardo y cuando nace este niño, uno la tuesta y la pone en la cura, entonces esa cascarita está aquí, una la cierne y con esto lo cura el ombliguito. El niño, Ud. está con una irisipela,²⁴⁸ hinchadísimo el brazo, entonces él [niño ombligado], *tu -tu -tu* [escupe sobre el área afectada], y, ¡ya, ahí lo cura!

Señora Maris: Le tuesta junto con los otros montes, sí; con eso se cura [se ombliga]. A Macario, su sobrino, si era ombligado con esa pielcita, porque él nomás l' escupe a uno y ya está curado. [...] Sino que no le gusta.

Abuela Liz Marina: [...] El Nacho también es así. El Nacho también cura; a él si le gusta. [...]. A él le ombligaron con la cascarita.

Nacho es un joven profesor que, si no nació en Meribe, creció allí y desde hace varios años se desempeña como docente de la escuela de la comunidad. Seguramente fue su propia madre, la abuela Marianela, quien pidió a su comadrona que lo ombligara. Como curandera y partera que es, hoy la abuela Marianela Quendambú explica que cuando los ombligan con camarón es para “que tengan suerte, dicen algunos, para que tenga suerte. Si usted va y echa la catanga, no coge con su canasto tampoco; pero si él va y echa la catanga él si coge pues. *Va hereditario, como decimos, de los ancestros, esa herencia me hizo mi abuelita, mi bisabuela, esas cosas*” (Diálogo grupal. Meribe, 06 abril 2016). Y tal herencia han recibido también otros y otras jóvenes que conocí, por ejemplo, en Paufí.

La *ombligada* es, pues, un conocimiento y práctica que sigue vivo en ambas comunidades afroesmeraldeñas, y, también en Rocafuerte, según conversara con

²⁴⁸ Erisipela: enfermedad infecciosa de la piel.

algunas abuelas/sabias del lugar. Con seguridad, en las demás zonas del territorio ancestral de Esmeraldas igualmente continúa vivo, como lo ha estado hasta la década de 1980 de acuerdo a los testimonios de las abuelas-ya ancestras cuyas voces vivas reposan en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”, y con quienes aquí también vengo dialogando.

¿Y cómo es en el territorio ancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe? ¿La ombligada ha sido un saber-hacer privativo de las abuelas/sabias de Esmeraldas, o, también ha sido/es cultivado por las abuelas afrochoteñas?

La abuela Enma Espinoza, nacida en la comunidad de El Chota en 1960, hija de padre lomeño y madre concepcioneña, conversando de las comadronas y los cuidados que se les daba a madres y criaturas, reflexiona también respecto de la “cura del ombligo”. Ella relata que:

En el Chota había parteras: la señora Ernestina, la señora Úrsula Pabón –ella ya era como una comadrona; con la señora Úrsula ya no había ningún temor– y la señora Aurora; las tres eran; quedaron como comadronas. Pero yo le diré que aparte de mi cobardía, que yo sabía tener ¿no?, así había mujeres valientes que no necesitaban de la comadrona: la señora Angelina, ella daba a luz a sus hijos ¡solita!; el momento que le cogía los dolores, ella mandaba sacando a maridos, a hijos, y, se trancaba su puerta, trancada su puerta daba a luz a sus hijos. La señora Zara Minda trancada su puerta solita daba a luz a sus hijos; ella daba a luz, les acomodaba, les arrancaba la *vil*, les acomodaba todo, les envolvía y ahí venía a destrancar la puerta: - ‘Ahora sí, dentren’. En cambio yo no, necesitaba ojalá de unas 20 comadronas oiga, a que me tengan [...]

[...]

[Cuando ya nacía la criatura] con una tijera le cortaban [la vil], con una tijera. Sino que vería, hoy tienen unas pinzas, antes era una lana que le cortaban y se le bañaba pasando un día, sino que una cosa había en las antiguas, que cuando le caía ese pupo, a los ocho días que le caía el pupo le ponían en un poquito de agua tibia, y esa agua del pupo que le enjuagaban ahí, le ponían en la vista para que tenga las vista claras, [¿al niño?], sí, al niño. Ahora en cambio, eso, han de decir, es una suciedad, porque en verdad era una cosa sangrosa, pero ellas decían que eso es bueno para que tengan las vista claras.²⁴⁹

[Para que cicatrice el ombligo], esto tan es interesantísimo, porque yo también acostumbré en tres o cuatro 4 hijitas. De la estera de totora, o sea, un pedazo de totora eso se le pone a secar, cuando ya le cortan –o sea, cuando Ud. ya está en cinta– ya se prepara del pedazo de totora, onde nosotros no había necesidad porque acostumbrábamos de las esteras de totora, sacarse un pedazo, quemar, y esa ceniza ponerle con cebo caliente [...] Eso es lo más interesante. Se le ponía unos tres o cuatro días, nada más, y eso se le cicatrizaba. Yo tengo a mis hijas buenas y sanas hechas con

²⁴⁹ Las abuelas Uvaldina Carcelén Salas y Lucrecia Carcelén Padilla, de la comunidad de La Concepción (Valle del Chota), en nuestras conversaciones, también refieren a esta cura de los ojos que las antiguas les hacían a las criaturas, y que doña Uvaldina mismo practicaba con sus primeros hijos/as, no así con los últimos, porque los doctores “ya no dejaban, ya no dejaban que les topemos” (Conversación personal. La Concepción, 20 octubre 2016). En el próximo capítulo dialogaremos más con ambas abuelas, donde se las podrá conocer mejor.

eso. *El pedazo de totora quemado, y esa ceniza con la velita de cebo; se le ponía la ceniza, ¿no? en la partecita de la herida y ahí se le hacía caer unas gotitas del cebo caliente y jeso ha sido el mejor remedio!*, nosotros no acostumbrábamos ni mertiolate ni cosas parecidas, y son sanas y salvas ellas, no se han quebrado, todo tienen. Y ahora en cambio acostumbran unas pinzas y mandan que les pongan mertiolate; en varias partes les ponen mertiolate, sino no, agüita tibia, nada más. *La envoltura [era] para que sean fuertes, sean rectos, no sean torcidos*, jeso sí es interesante! (Entrevista a señora Enma Espinoza, 1982. Fondo Documental Afro-Andino).²⁵⁰

En las comunidades de La Loma y de La Concepción parecería que, hoy en día, este saber-hacer se ha quedado con las *antiguas* o ancestras, pues las abuelas/sabias “de hoy” con quienes he conversado, como por ejemplo la abuela Cremelia Maruja Chalá Delgado, apenas hacen referencia a los beneficios de curar con la totora para que las criaturas “sean fuertes, sean rectos, no sean torcidos”, como recuerda la señora Enma.

La abuela Cremelia Chalá, de 73 años de edad y oriunda de la comunidad de Santa Ana (Parroquia La Concepción), es cantora desde hace 54 años, y, por largo tiempo también presidenta del Grupo de Cantoras de La Concepción, en donde reside desde hace muchos años atrás. Es, igualmente, comadrona, aprendió a partear, como ella misma dice: “[...] con mi mamá; en mis 22 hijos que yo tuve vía cómo hacía mi mamá y eso aprendí yo. [...] solo compongo la barriga, pero hacéle a luz, no. [...]” (Comunicación personal. La Concepción, 28 julio 2016). Y, prosigue:

Cuando la criatura está mal, que la mamá se siente pos cuando la criatura está mal, entonces van onde los doctor: - ‘Qu’está atravesado, qu’esto, que l’otro’; les manda a operá. Entonces, tres vinieron de Quito, así como su persona, les haban avisado, vinieron tres; di ahí le vide, le digo:

- ‘Atravesado mimo no está la criatura’.

Entonces, lo que tienen es un manto grueso, y ese manto no le deja desarrollale a la persona, al niño; le anda despacito, no anda normal, entonces los médico, ese manto, dicen qu’ está atravesado porque la criatura no anda. Entonces le digo [a la señora]:

- ‘Verá, porque vive lejos, ya le voy hacé la primera vez’

Le cogí con el culo de una escubilla, le rompí el manto, se lo roëmpe demañanita, en ayunas, eso, y di ahí roëmpe, y cuando ya está rompido el manto, sigue andando normal la criatura. [...] ¡Nooo! no, no, no, no [hay para qué operar]. Di ahí mismo le digo:

- ‘Y es hembrita’

²⁵⁰ Entrevista a Enma Espinoza. [ciudad de Ibarra, cantón Ibarra, provincia de Imbabura]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1982]. [Tradición Oral_MP3]. (IIBA_7-EE-2). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Hembrita había salido, ¡cosa que la señora, demás, demás agradecida!

[...]

El manto cría cuando anda de noche. Que ande de noche o que se siente en un pilche de una puerta, ahí le cría el manto, cuando ya está embarazada. [Por eso] no debe d' estar andando de noche, [...] ni sentándose en el quicio de la puerta, ¡no! No sé por qué será. Que ahí, ¿cómo era que sabía decí mi mamá? Que le coge laaa, un aire de noche, algo así sabía decí, ajá. (Lucrecia Carcelén, comunicación personal compartida con Uvaldina Carcelén).

Esos son algunos cuidados que las mujeres embarazadas deben tener, dice la abuela Cremelia, al tiempo que explica cómo se le ha de cuidar a la criatura:

De que nazca la criatura, y es hembrita, tiene que cogelo de la parte de la vagina y hacele así: subile para arriba el hueso, ahí el huesito le queda levantadito que no tiene problema en el parto. Mi mamá como nos hacía así, ninguno tuvimo problema. A ellos [varoncitos] tiene que sacale las *crotacas*, que se dice, y se les pone así, bien uniditas entre las entrepiernitas pa' envolverles. [...] Primero sacales y di ahí les deja aquí y di ahí le mete el pañal por estas partecitas y l' envuelve, entonces no queda las pelota pa' atrás; [porque si no] ahí ya vuelta son hasta flojos, hasta flojos, lo que poniéndolo todo p' adelante, él queda todas sus energías p' adelante, ¡sí!

- Y ¿El ombligo? [le pregunto, interesada en saber cómo es en el Valle. A lo que me responde:]

[...] todas las mañanas tiene que ponelo agüita tibia para que se le vaya pudriendo, y cuando ya está podrido, eso le cae. Si le pone alcohol, le cae sanito el ombligo; y si le pone otras cosa queda el ombligo enfermo por dentro. *Por ejemplo, más antes curaban con la totora de l' estera; le quemaban l' estera y ese polvo le ponían al guagua*. Vuelta ahora se lo pone el alcohol, el alcohol, y, se lo tapa. [...].

[Antes] era ponelo el trapo que se lo hace [...], y, se lo amarra. Se lo coge el ombligo de la criatura y se lo amarra pa' acá tracito, se lo da la vuelta los cordoncitos y aquí se lo meto el cordón, y, el ombligo del guagua ¡tapadito! [...] para que no le dé el aire. [No es bueno que le dé el aire] porque si le da [los primeros] tres días, ahí se muere el guagua [...] porque decía mi mamá que ahí les da alferecía al ombligo. Entonce mi mamá me traía enseñá que les de la manteca de puerco, mezclar una gotita de dulce en la manteca de puerco y que les dé de tomá eso, y aquí en la planta de las manito, en las oreja, que le ponga la manteca del puerco con el hollín de l' olla, que le ponga aquí, aquí y en los piccito y el guagua está curado, así m' enseñó mi mamá, ¿no sé? Eso nomá. (Cremelia Chalá, conversación personal. La Concepción, 28 julio 2016)

Su madre, la señora Emperatriz Delgado, que vivió hasta los 89 años,²⁵¹ también le enseñó varias cuestiones relacionadas con la placenta y la vil, como, por ejemplo, que a éstas hay que enterrarlas, rememora la abuela Cremelia Chalá Delgado.

²⁵¹ Falleció en Diciembre de 2006

3.2. “Onde l’ enterró a su vil, ¡ahí es su vida!”

Y en estas remembranzas que me comparte durante nuestras conversaciones, la abuela Cremelia dice:

mi mamá sabía decí que cuando la placenta no cae breve es cuando sientan en costal, que cuando se sientan en costal. [¿Al dar a luz?] No, mediante el embarazo; entonce que la placenta s’enduraba; lo mismo comiendo asiento de los perol, asiento de arroz, así cualquier asiento, de colada, todo eso dizque l’ enduraba a la placenta.²⁵² [...] Ahí mi mamá sabía ponélo tres abuja en el quicio de la puerta, ponía esas tres abuja, [y le decía a la parendera:] - ‘Puje’, y, ¡Ya!, [salía la placenta]. En el quicio de la puerta [y] ¡le caía la criatura [la placenta]!, cogía las aguja. Eso sí, no me contó [porque se hacía así], no, no. Ajá, así era.

[Cuando ya sale la placenta], se l’enterraba, se l’enterraba. *Los antigua sabían decí que lo sacaban la placenta y lo enterraban en el quicio de la puerta de la casa*; ahí cavaban un huequito hondo y ahí l’enterraban, uhum. Hay gentes de mala voluntad y, poniendo por ahí, dizque le sacaban, uhum; entonce que por eso enterraban las antigua.

A mí también todos mis hijo que tuve, en la puerta, ahí les enterraba, de la casa, así es. *Porque está enterrado su vil en su casa [...], tiene que volver a su casa, porque onde l’ enterró a su vil, ¡ahí es su vida!* Ahí está su vida, su familia. Así esté andando leja, pero tiene qu’ estar su pensamiento con su familia. Ele, su persona está aquí, pero el pensamiento suyo está con su familia. [...] Onde está enterrada mi vil, casi como dicen, como en Santa Ana ‘tá mi vil, yo soy de Santa Ana. En Santa Ana ‘tá. (Cremelia Chalá, conversación personal. La Concepción, 28 julio 2016, y, notas de campo 16 noviembre 2016)

El entierro de la vil es una práctica/saber también vivo en la comunidad de La Loma (Parroquia La Concepción), de donde es oriunda la abuela Rosita Torres Carcelén, partera de 71 años, muy reconocida en su comunidad, en su parroquia, y más allá. Según dice ella: “sería el destino, [pero] yo desde mi pequeña edá ya aprendí hacerles da’ luz. Le hecho da’ luz, con felicidad, a mi mamita; yo hice enfermar de dos melicito”²⁵³ (Comunicación personal. La Loma, 25 noviembre 2016). Desde entonces ha acompañado a muchas mujeres; y, cuando se trataba de ella misma:

[...] yo de mi parte, ponía pidiendo valor a Dios y m’ enfermaba soliiita con mi Dios. Ya Dios ya me ayudaba a nacer la criatura; de repente hasta me daba tiempo de poner más que algo en el suelo; más qu’ en el suelo daba a luz. Yo lo que hacía: me acomodaba, y le acomodaba a la criaturita, le cortaba lo que es la vil y le subía a la cama y ¡listo!

[...] así arrodillada, arrodillada, no en la camita sino arrodillada. Ya venía los dolor, los pujo, nacía la criatura y así mismo me acomodaba, me acomodaba, ya venía

²⁵² “Asiento de perol”: la comida que queda casi pegada en el fondo de la olla

²⁵³ “Melicito”: mellizos

los dolor y ya tenía acomodado todo lo qu' era de cortále la vil, tenía listo, le amarraba, subía a mi camita; cuando venía, decían:

- 'Ele, ¿Qué? ¡Ya 'taría dada a luz! ¿Qué ya ha dado a luz?'
- 'Ya, Dios me ayudó'.

[...]

Igual, cuando la placente no, hay algunos parto que nacen casi igual, otros se quedan; y etica [se señala a sí misma] le sabía decí:

- 'Un rato, no se me va a movilizarme'.

Le hacía a ella arrodillar y arrodillada empezaba yo búscale, búscale, búscale, compónelo [...]

Nunca me ha tocado eso, nuunca me ha tocado eso [que no salga]. Ha quedado sí colgadita, todo lo que es la tripita. Esto es la tripita que queda [me muestra su dedo como si fuera la tripita], entonce despaciito así mismo poniéndole aceite, qué se yo, le buscaba, le buscaba, le buscaba, le puesto en su lugar, de ahí, movilizándolo, movilizándolo, ¡sale todo!

[...]

Foto 8

Abuela Rosita Torres Carcelén, partera junto a una de sus nietas



Fotografía: Katty Hernández Basante. La Loma, 25 noviembre 2016.

Verá: cuando ya nace la criatura, a día, esta costumbre: con una tijerita, yo ya de mi parte ya tenía preparado, nacía la criatura y me acomodaba bonito la criatura, más que sea rodando, rodándome al suelo, y le cortaba midiendo dos o tres cuarta con el dedo, y se le cortaba con la tijerita mismo el ombliguito, y en esta parte, éste es el ombligo, se le ponía algodoncito, con hilito se le amarraba, ni ocho días se les hacía cuando ya acababa de caer, él mimo zafaba. El amarradito se le amarra con cualquier, más que sea con un puperito de los mismo; se le amarraba así pa' que no se movilice y ese hilito qu'

está [amarrado] viene comieeeeendo alrededor, ya llega al último, queda en el pañalito que se le tiene. [...]

Entonce, ya nacía y su todo, y *en esa costumbre que teníamos más antes, hacíamos huequito, dizque, en el quicio de la puerta; se hacía, se hacía huequito y se ponía las tripita de la criatura [...] ahí sí.* Pero ahora ca, como le digo, los parto y todo 'tá diferentes y está viendo que cuando s' encuentran bien, más que sea a Quito pueden llegar. Y les ayudo. Cuando se les siente que sí alcanzamos a llegar a esa parte, nos vamos; y nos ímos ido, entonce cuando se ha llegado, al médico:

- 'Tales hora, o tal día se va enfermar'. Y justo lo que la partera les ha dicho, ¡eso sale!

[Cuando nacen] aquí, verá, la tripita, siempre se le hace un huequito, así como le digo, haciendo hueco y *se entierra para que no tenga dolores la mamita.* Hay personas, yo he visto y he oído, que lo que nace los placentes de la criatura, allá le sumban como les sumben; ¡no!, eso es *viene a resfriar la madre* [la placenta], y *esa enfermedad viene [a] la mamita.* Para que no resfríe es. (Conversación personal. La Loma, 25 noviembre 2016)

Por tanto, no hay que botar la placenta ni la vil, y peor al agua, “no vale botá al agua, botá al campo peor, ¿pa’ que coman gallinazo?, ¡no valía!”²⁵⁴ explican las abuelas/sabias de La Concepción y de La Loma (territorio afroancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe), al tiempo que me instruyen que “la gente de aquí, que vive fuera, cuando muere, siempre regresa para ser enterrada; aquí se le entierra siempre, ¡no ve que su vil es enterrada aquí!”²⁵⁵

“En Santa Ana está mi vil”, dice la abuela Cremelia Chalá cuando la conocí en La Concepción, comunidad del territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Y, muchos kilómetros más al noroccidente, en la misma tónica, en uno de nuestros primeros encuentros, la abuela Liz Marina Quintero señala: “mi ombligo se quedó en Cayapas, pero de los 9 años ya vivo aquí” en Meribe (Territorio ancestral de Esmeraldas). Tiempo después ella, como las otras abuelas de Paufí, Rocafuerte y Meribe, me enseñarán también que a la placenta “hay que enterrarlo por fuerza”. En estos términos lo plantea la abuela Liz Marina, mientras dialogáramos junto con la abuela Amelia Ayoví, entre otros aspectos, respecto de los cuidados de la criatura y de la madre:²⁵⁶

²⁵⁴ Así lo expresa la abuela Fanny Salas, de la comunidad de La Loma. (Conversación personal. La Loma, 15 noviembre 2016). Volveré a dialogar con ella en el próximo capítulo.

²⁵⁵ Abuela Tarcila Tadeo, comunidad de La Concepción. (notas de campo, 30 noviembre 2016). En el próximo capítulo la presentaré con detalle.

²⁵⁶ Hago acuerdo que la abuela Amelia Ayoví, con profundos conocimientos curativos, fue una de las primerísimas habitantes de Meribe, como ella explicara ya en el capítulo anterior.

Abuela Liz Marina: [A la placenta] Nosotros la cogemos y la guardamos, la sacamos, la inspeccionamos bien [que haya salido entera]; ya después lo ponemos en una funda o en una hoja de panda, y la metemos y le decimos al papá [de la criatura] o a alguien:

- 'Vaya entierre'

Ahí va, la entierra o sino la queman. Pero nosotros la enterramos; [antes también] si se enterraba mejor; dicen que para no se la coja el animal; no sabemos cómo será, pero tenemos esa costumbre.

Al pie de la escalera, aquí en la esquinita [se le entierra]. Nosotros lo enterramos para, para que no se vayan a comer los animales; y, dicen que el niño para que no sufra también, porque como [que] ataca algo, dicen, si no se entierra la placenta. Pero como ya se cura el niño y todo, pero ¡ha de ser, porque tiene que enterrarle por fuerza! [...].

Abuela Amelia: [...] hay que hacerlo así pue' ¿Cómo va a poner encima de la tierra? Hay que enterrarlo por fuerza, y las que pueden pues la queman, yo si no quemé ni una, enterradas nomás fueron las más.

Abuela Liz Marina: Se decía que si se le enterraba afuera, bajita de la tierra, se cree que nacían los dientes enseguida al niño. No tiene que enterrarla honda para que [no] demoren los dientes para salirle.

Abuela Amelia: Eso yo no había sabido, no había sabido eso... Mientras más uno vive, más sabe. (Conversación personal. Meribe, 23 septiembre 2016)²⁵⁷

Como supo la abuela-ya ancestra Paulina Cabeza Chalar, quien narra que:

[...] yo, cuando ya daban a luz mis paridoras, yo me bajaba y entonces ahí, en la chorrera de ahí, les enterraba la placenta. Va saliendo el niño, va saliendo la placenta, no hay para qué demorá; no se amarre porque ahí queda más trabajosa para salir, sino que Ud. coge y *tás-tás* hace el hueco, mete un papel como este, lo pone ahí, *pás* lo pone ahí en un mate, ahí la tapa, ya está, parece ahí zurcido, le puede parir feliz, nadie le está pasando un calabazo. Así era antes. Yo parí a mis hijos sin nadie, [...] solita y ahí nomá por un día cayendo el niño, caía la placenta. Eso era así, *a la de la primera le hice enterrá en la chorrera, sí, donde chorrea el agua, donde chorrea el agua.*

Si Ud. quiere, la partera que es buena [l' entierra así], pero las que no saben, como aquí, que las botan al agua. ¡Algunas las botan dizque al agua!

- ¿Eso es malo? [le pregunta el interlocutor]

Síiii. Yo las hice enterrá las primeras, así le partié a m' hija, como decir en esta casa sola, ahí de que estaba yo parida, ya salía placenta y todo, *uhum*. Secreto. Se hacen las cosas, [...] entonces, tá hecho su, su remedio. Esos son como seres mismo, ¿entendió? (Abuela Paulina Cabeza Chalar, 1983. Fondo Documental Afro-Andino)²⁵⁸

²⁵⁷ Este diálogo lo mantuvimos en la casa de la abuela Amelia Ayoví. Meribe, 23 septiembre 2016.

²⁵⁸ Entrevista a Paulina Cabeza Chalar. [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (APC_E3). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Como secreto es también, dicen las abuelas Idiosina Arroyo y Liz Marina Quintero, de Meribe:

Abuela Idiosina: [...] coger la papaya hembra, uno la hace el huequito a la papaya, y de ahí le saca todas las pepas y la siembra en un estero.

Abuela Liz Marina: Pone la leche ahí, de la vaca.

Abuela Idiosina: La leche de la vaca la echa dentro de la papayita y pringa y la tapa con la tapita; le pone unos chuzitos ahí, la tapa bien tapadita ahí, va y hace un hueco allá en el estero y la mete la papaya allá, y, la tapa con tierra allá, y ahí la deja.

Abuela Liz Marina: Así se le derrame la leche, la quema y le hace dulce.

Abuela Idiosina: Esa no se seca nunca. [...] También se le siembra [la leche de la madre], pero para que le baje la leche más, uno coge un churito del estero, ese negrito, lo coge y lo cocina y le saca el agüita, y esa agua le da a tomar.

Abuela Liz Marina: Lo mismo la lechera

Abuela Idiosina: Lo mismo la pipa, ese animalito que parece cangrejito, también se la cocina y se le da de tomar, para que le baje la leche. [Para los pezones] se le hace remedio con los vegetales. [...]. Aquí todo monte es remedio, mamacita linda, sino que nosotros no lo conocemos, conocemos unas plantas, pero otras no lo conocemos, pero todo monte aquí es remedio.

Con estos *enraizamientos* en/con y desde sus cuerpoterritorios, las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales siguen tejiendo hilos irrompibles de pertenencia; y, así continúan también sosteniendo y renovando la(s) vida(s) o existencia(s); todas ellas, también “la otra vida [que] la tienen allá”, enseña la abuela-ya ancestral o abuela “de ayer” Narcisa Arroyo, de la comunidad de Ónzole, cantón Eloy Alfaro (Esmeraldas), al referirse a las personas que han fallecido, lo que no significa que hayan dejado de existir. Como ella misma dice en una entrevista que le hicieran en 1983: “la otra vida la tienen allá” (Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”).²⁵⁹

4. Acompañando al bien/buen morir

Esa “otra vida”, a la que se refiere la abuela –hoy ancestral– Narcisa Arroyo, esa que se prolonga en otras dimensiones y formas de existencia, no marca rupturas con la de aquí; al contrario, ambas están signadas por una estrecha dialéctica de continuidades.

²⁵⁹ Entrevista a Narcisa Arroyo. [Comunidad San Francisco de Ónzole, parroquia San Francismo de Ónzole, cantón Eloy Alfaro, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (SfE_R1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Por tanto, acompañar al bien/buen morir a las personas adultas, para que lleguen a su destino; así como cuidar que las y los *angelitos* tengan buen viaje, se vuelve fundamental. Pero ¿Cómo lograrlo? Clave es, en el caso de las y los *angelitos*, que se vayan alegres, dicen las abuelas/sabias de “ayer” y de “hoy”, y, para ello, no hay nada mejor que un buen arrullo.

4.1. A los angelitos “se los arrulla para que ellos se vayan alegres”

*Tu madrina te ha de dar
Rosario pa' rezar
Tu padrino te ha de dar
Canalete pa' bogá*

*Buen viaje, buen viaje
[...]
Buen viaje, buen viaje²⁶⁰*

“Se los llaman *angelito* porque ello' no han hecho nada de malo; ello' mueren y no han hecho nada de malo, entonce ello' se van volando, como ángeles”, anota la abuela Dominga Hurtado Casierra, de la comunidad de Paufí, cuando le comento que yo había escuchado “ese canto que creo que lo llaman del *Buen Viaje*”, y nos ponemos a hablar de los arrullos en general, junto con ella y su nuera, la señora Luisa Cabeza, amante de los cantos. Entonces les pido si pueden cantar alguno, y la señora Luisa entona éste que dice así:

Me bajé
A la orilla
Al filo
De un esterito

Me bajé
A la orilla
Al filo
De un esterito

Yo l'encontré

²⁶⁰ Arrullo cantado por la abuela-ya ancestra Narcisa Arroyo cuya voz viva reposa en e Fondo Documental Afro-Andino ([Comunidad San Francisco de Ónzole, parroquia San Francismo de Ónzole, cantón Eloy Alfaro, provincia Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (SfE_R1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador). Los [...] refieren a que en esa línea no se escucha bien lo que canta.

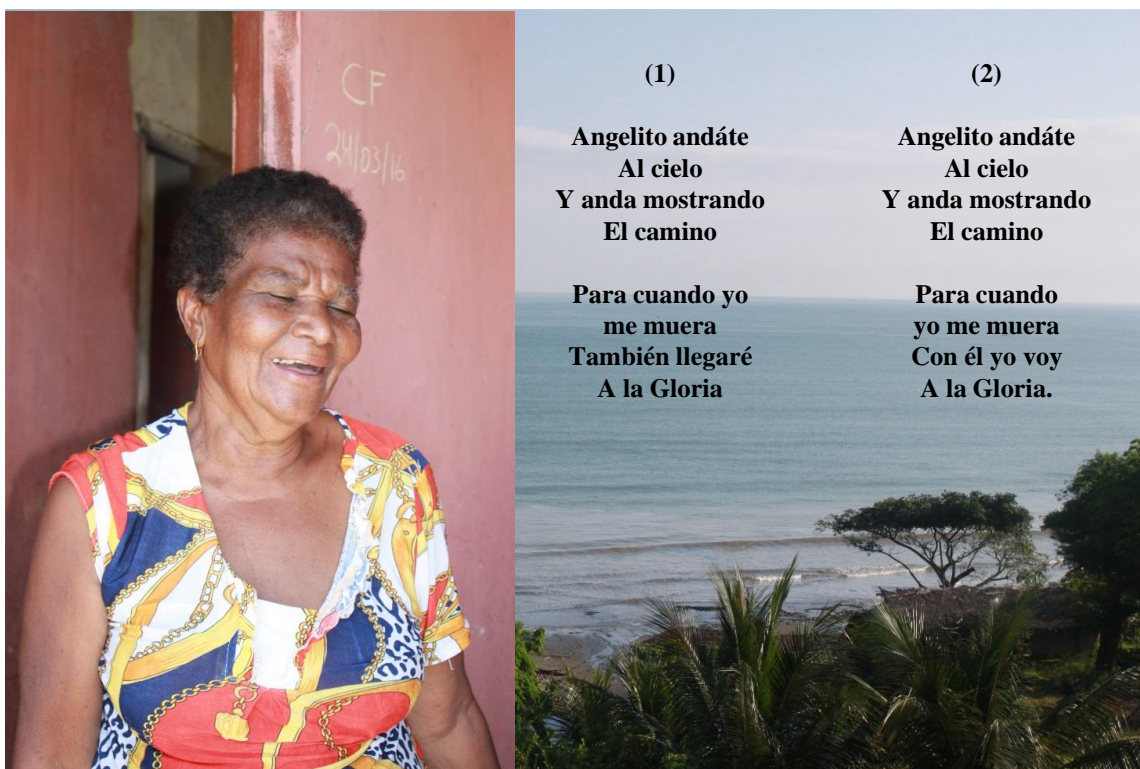
A Carmela
Lavando su pañalito

Yo l' encontré
A Carmela
Lavando su pañalito

“Ya, pero eso son por ejemplo para la Virgen, porque habla de Carmela ¿no? La Virgen del Carmen, a la Carmela”, me explica la abuela Dominga, y añade, “pero a los angelitos hay que cantá de lo angelitos. Por ejemplo”:

Foto 9

Abuela Dominga Hurtado Casierra. Curandera y cantora



Fotografías Katty Hernández Basante. Comunidad de Paufí, 13 abril 2016.

Eso é, y de seguida el bombo y el cununo [...] ¡Pone otro verso! Y eso se hace es un canto [...], eso se va alargando pue. Si no que ya casi no hay cantore pue, ¡ya no hay pue! porque uno ya no sabe. Como le digo, yo no sé [puntualiza la abuela Dominga, y prosigue:].

Por ejemplo, mi hija, una de mis hija cuando murió un nietecito, ellas como creen en las creencias viejas todavía, porque yo soy todavía de las viejas creyentes; ella, el nietecito se me murió y de allá se vinieron a enterrá a su muerto acá; y lo trajeron, de aquí, aquí lo hicieron arrullos, cuando el abuelo dice que le dejen la palma, porque se le pone una palmita en la mano, y que dejen la palma para l' otro año. Cuando cumplió el año, van a celebrar la palma. Las mujeres trajeron unos arrulladores pero de otra parte, pue, ¡arrulladores bueno! Aquí ya no hay pue arrulladore de los bueno.

Cuando se lo adorna a él [al Angelito], porque hay que adornarlo con papeles, se hace una palmita que tiene unas tre, unas tre ramita, pero son de papel que uno la teje, Ud. esa palmita así armada eso se la pone aquí en la mano [como que estuviera sosteniéndole], la palmita ahí. Entonce la palmita cuando ya lo van a enterrá se la sacan y la guardan para al año hacele ese arrullo con esa palmita; al otro año se la tienen que ir a poné en el cementerio.

[...]

¡La mamá pue! [es que la guarda]. Entonce fueron a traé –acá abajo en Chalyacu hay unos cantores bueno– y fueron a traé y fue unos de arrullos y cantos, ¡fuertes! [Se le canta otra vez] por costumbre, costumbre; para celebrar la palma. [Así:]

Se ha muerto
El Angelito
Vamo´ a celebrá
La palma

También, la corona, le ponen eso en el [velorio]. Lo arreglan al Angelito, lo ponen esa corona aquí, de papel mismo es el laso, es una corona como les ponen a las reina, pero de papel, se la ponen aquí y la palma aquí en la mano; blanca la corona. Ya, entonce ahí, ya lo adornan, bien adornadito con flores y todo. Toda la noche é pue con el arrullo, ¡toda la noche! es los arrullo, y dale al arrullo, y dale al arrullo, y dale al arrullo, y, pue, se amanece arrullando. Chigualiando al angelito, eso é [...]; o, están arrullando. Cualquier cosa le dice, pero é lo mismo, el arrullo y el chigualo é lo mismo.

- ¡Y para qué se lo canta? [le pregunto]

[...] es que se lo despide, que, ¡*eeehhh!* se va volando al cielo; así é. [...] el muerto viejo ya es como una tristeza, ¿no?, que se le vaya su pariente a uno, ya es una tristeza y así los han conmovido a los alabado, con ritmo penoso. *En cambio a los angelito se lo arrulla con ritmo alegre; así lo han hecho, con ritmo alegre pa' qu' ellos se vayan alegres [...], pa' qu' ellos se vayan alegres.* Y a los viejos se pone un alabado, con todo, con pena. (Abuela Dominga Hurtado Casierra, conversación personal. Paufí, 13 abril 2016)

La abuela Dominga, luego, explica del Altar que se le prepara al angelito:

¡Claro! Se los pone en una mesita pue y lo adornan ahí bien adornadito con flores y con toda cosa. Todo eso se lo pone, bien arregladito. [Allí se lo arrulla], y eso sí, en cuanto se lo va sacando al niño, se lo va desbaratando [al altar]; eso ya no se lo deja ahí, [...] eso ya no se lo deja. Enseguida que se lo va desbaratando, se lo va sacando, ya se va con todo ya, ese no hay que dejarle novena, ese no hay que dejarle con nada, ese ya se va ese rato, con todo. Bueno, cualquier amigo, cualquier pariente, cualquiera baja nomá el altar y ya.

Río Verde arriba, en la comunidad de Meribe, también “al angelito [se lo canta] para que se vaya alegre”, dice la abuela Liz Marina, y recuerda este arrullo:

Este niño llora
No hay quien lo consuele
Dónde está la madre
Para que consuele

Dónde está la madre
Para que consuele
Ahí, ahí,
Ahí está la madre
Ahí, ahí, ahí está la madre

Es que, “cuando el niño se muere, pide que le canten. ¡Que él quiere que le canten!”, anuncia la abuela Liz Marina, y luego me cuenta:

Mire, [...], yo tuve un niño que me murió a los seis años. En eso yo lloraba por mi niño cuando se me murió, ¡ay!, yo me desesperaba. En lo que estaba el niño muerto, yo escuché un bombo que salía, ¡un bombo que salía! Y ese bombo que me *taspiaba* la mente. Y yo voy saliendo, y voy mirando, no había bombero ahí [en] la casa, no había bombero.²⁶¹

- ‘¿Y qué bombero aquí hay?’

¡Nadie! ¡Pero esa alegría con ese bombo!, yo escuché. Y después, más tarde, llegaron los bomberos. Y entonces es una alegría que uno les da. ¡Yo ese bombo que escuchaba!, es una cosa que ellos mismo piden, bien bonito, muy bonito. Entonces por eso nosotros cuando muere un angelito se le hace ese agasajo. Dicen que para ellos es para subir al cielo con ese amor que uno les hace. Tenía seis años cuando él me murió.

[...] Hasta, como hasta los trece años [se los arrulla] para despedirse, que vaya feliz. A los 15 ya no se arrulla, no más se velan y no se les reza así como a los viejos; es distinto [...]. El santo rosario [a las y los muchachos] no es de rezarle, de cantarle, como los alabados, ¡solamente encomendarle a dios! No he topado en ir a velorio de quinceañera. [Pero cuando muere un angelito] se arrulla, se arrulla, se ríe, se canta, se divierte. Las personas, el que está llorando, está llorando, y, el que estaba cantando, estamos cantando; es que cuando dicen:

Yo soy este angelito
Voy hacer un prendedor
Para prenderle a su madre
Para qué crie valor
Para prenderle a su madre
Para qué crie valor

Yo soy este angelito
Yo quiero un prendedor
Para prender a su madre
Para que crie valor

Y entonces ahí pues las madres lloran... [...], y ahí le van echando los versos, los versos:

²⁶¹ “Taspiaba” la cabeza: Retumbaba en la cabeza. “Bombero”: Persona que toca el bombo.

Dicen que la golondrina tiene
 La pechuga blanca,
 Yo digo que María es
 Concebida y sin mancha

Esos son los arrullos; esos son los arrullos para el niño.

[...]

Ya cuando se les saca de ahí [de la tumba], ya lo lleva para el cementerio; ahí vamos cantando; nos vamos en dos, tres canoas, bajamos en el río, ahí vamos cantando. Va el grupo, ahí va el grupo de personas y vamos cantando. (Conversaciones personales. Meribe, 07 abril y 20 septiembre 2016)

Van cantando éstos y muchos otros arrullos, que es lo que entonan para que los angelitos “se vayan alegres” y “tengan buen viaje”. A las personas adultas que han fallecido, en cambio, “les rezamos, el alabado [que] es como un rezo antigua”, puntualiza la abuela Liz Marina (Conversación personal. Meribe, 07 abril 2016).

4.2. Le acompañamos para que se pueda ir bien: Alabados y novenario

4.2.1. El velorio

Esos rezos y cantos del alabado lo hacen durante el velorio; cuando muere una persona adulta, continúa explicando esta abuela/sabia de Meribe, que a más de comadrona y curandera, también forma parte del grupo de *chigualeras* de su comunidad; un grupo que suele igualmente “ser cabeza de rosario”, o quienes lideran el rezo del santo rosario cuando una persona grande ha fallecido. Entonces, dice la abuela Liz Marina:

[...] llamamos los amigos, vamos a la casa del difunto, ya lo tienen en su sitio pues [acomodado en su tumba], entonces ahí ya de noche nos reunimos todos los amigos y enseguida comenzamos a dar las condolencias y ya. Cuando somos católicos nos ponemos a rezar el santo rosario, encomendamos al Señor; nosotras fuimos cabeza de rosario. O si no hay otros señores también como rezaderos y los ponemos a rezar, a pedirle al Señor que le perdone sus culpas al compañero. Y así todos cantamos, le alabamos, nosotros rezamos el santo rosario, el ave maría, lloros. Entonces nosotras ya después de terminamos el santo rosario rezamos oraciones, después de las oraciones decimos ¡vamos a cantar un alabado!, encomendándole al Señor al difunto; y así pasamos la noche, toda la noche hasta que amanece. A las 5 de la mañana estamos rezando, rezando, acompañando, cantando [los alabados que son] de los antepasados. [...] *Pasamos cantándole para no dejarlo solo.* Entonce cuando ya amanece el día y quieren irlo a enterrar, entonce nosotros ya [...] lo vamos a enterrar a las 10, 11. (Abuela Liz Marina Quintero Monaga, conversación personal. Meribe, 20 septiembre 2016).

4.2.2. Después del velorio, el novenario

[Lo despedimos así] Porque ya tenemos mucha culpa, pues. Ellos [los angelitos] tienen no más el pecado venial. Nosotros tantas maldades que nosotros hacemos pues, ¡ya tenemos que rezarle! Ahí uno le reza el Padre Nuestro, Dios te salve, Santa María, dale Señor el descanso eterno y todo eso uno tiene que rezar.

Nosotros aquí rezamos *los novenarios*. Yo con m'hijita nos vamos y rezamos los novenarios [...]. Así, [cuando] me vienen a buscar;

- 'Vamos *m' hija*' a rezarle el santo rosario' [le dice la abuela Liz Marina a su hija]

Rezamos el santo rosario; ahí si no va casi nadie [las primeras ocho noches]. Y ya después, ya a los nueve días, entonces ahí rezamos ya el general. ¡Ahí vamos bastante gente!, [...] se viste la tumba, y ahí si le rezamos.

[...]

Hoy día lo enterramos, esta noche no le rezamos. Desde mañana empezamos el primer día [del novenario]. Esa [última] noche la vestimos [a la tumba], ponemos un cristo, de ahí venimos un rezandero a rezar, rezamos el santo rosario y rezamos los alabados, el credo, todas esas oraciones. Estamos rezando, yo confieso todo el bendito, todos rezamos. Para que esa alma, por medio de esa oración, tenga un descanso. Me cuentan que había una señora era *hermanita* [evangélica], ella se murió y los hijos no querían hacer el novenario, y eso que disque cuando noche disque le viene y les aruña así al hermano. Entonces disque [la difunta] le dice:

- 'Hazme mi avemaría, yo quiero mi avemaría'.
- 'Pero ¿qué es esto? ¿qué avemaría, qué avemaría?' Viene [el hermano] y nos consulta, a una compañera. Y ella le dice:
- 'el avemaría es que tiene que rezarle el santo rosario'.

Es que ella era católica y después de católica ella llegó a ser *hermanita*. (Abuela Liz Marina Quintero Monaga, conversación personal. Meribe, 07 abril 2016).

[...]

Por eso es que nosotras aquí hacemos novenario, porque los *hermanos* [evangélicos] no hacen novenario; dicen eso ya no usa, ¡No! nosotros si vamos a nuestro novenario. Eso dicen que es para darle comer a la gente, ¡No! *Es una tradición de nosotros acompañar [a la o el difunto] para que se pueda ir, [sino] andan, dice, el alma penando; no va a descansar, pues, no descansa en paz.*

[La última noche del novenario] se bota toda la tumba, se viran y se baja [las cosas], y, entonces ahí ya se termina, para que entonces ya se vaya el difunto de aquí de donde nosotros. [Antes de la levantada de la tumba] se apaga todas las velas, se apaga las velas de afuera, es que va rezando usted y va apagando una vela; viene, va rezando otra y va apagando otra vela, y así hasta que la tumba queda en oscuras, ¡oscurito! Entonces ahí *ya se va levantando el muerto, ya después entonces ya se va.* [...] Todo está oscuro, pues no ve que dicen las personas que sino, dicen, que se escucha cualquier fisionomía; en eso es pues, como se dice, los niños, para los niños es malo, [a] ellos le dan el mal aire, ahí es que entonces viene y quedan los niños con el mal aire. (Abuela Liz Marina Quintero Monaga, conversación personal. Meribe, 20 septiembre 2016)

[...]

No ve que dicen que [el muerto] está ahí, hasta que se termine; ¡verificamente, sí!, esperando terminar para él poder levantarse de ahí. Por eso tenemos que estar ahí velando. Cuando uno no *le ayuda al bien morir*, pues hay que ayudarles cuando están ya idos. [...] Cuando nos vamos a esos velorios, ya de madrugada ya venimos, bien nos quedamos allá hasta la mañana o sino nos venimos así después de terminar. A veces voy con mis sobrinos, o mi cuñada, así mismo me voy sola. Ahí:

- ‘¡mi mami, hay un muerto, que mi mami no baje!’ [dicen]
- ‘hay un muerto, que mi mami no vaya’

Digo ‘es que es mi diversión, pues’, yo me voy al velorio de mis amigos, así. Y al velorio, o, irnos a chiguales; como ya no bailo... ni nada. (Abuela Liz Marina Quintero Monaga, conversación personal. Meribe, 07 abril 2016)

4.2.3. Para que el muerto se vaya

Por su parte, y al igual que la abuela Liz Marina de la comunidad de Meribe, la abuela Dominga Hurtado Casierra de Paufí, que a más de curandera es también catequista, durante nuestras charlas en abril, julio y septiembre de 2016, explica lo importante que es hacerle el novenario al o la difunta, “porque *nosotros creemos que el espíritu está aquí*”; entonces:

A lo que ya lo entierran, amanece una noche en el cementerio, ahí se comienza a contar las nueve noche; [...] se le reza todas las noches un Rosario, un Rosario, un Rosario. Cuando llegan los nueve días ahí se vuelve hacé una tumba, un aparatito, y ahí se hace el velorio de nuevo. [...] Otra vez se le vuelve hacé cantos, como le digo, algunos que costumbran, que quieran ¿ya?, porque las costumbres están terminando.

‘Tonce unos que están de acuerdo, le vuelven hacé los cantos a la Novena; la costumbre é que a las cuatro de la mañana desbaratan esa tumba y lo sueltan, porque *nosotros creemos que el espíritu está aquí*. El espíritu está ahí, lo que creemos qu’ el espíritu ahí está. Entonce a las cuatro de la mañana hay que sacarle toodo afuera, [así] lo estamos soltando, que se vaya. Toooooo hay que sacá, toooooo hay que sacá acá afuera, [el] armario que se hace [la tumba], si es posible de madera, una escalera con sábana y todo, hay que ponelo acá [afuera] [...] *Todo se lo pone afuera. Creemos que el espíritu salió*.’

[...]

Ya lo despedimos toda esa semana; eso nueve días, suponemos qu’ él está ahí, *el espíritu está con nosotros aquí*. A los nueve días lo soltamos y decimo que ya se va al cielo con Dios. [...] Esa é la creencia, lo que nosotros creemo.

[Se desbarata la tumba a las cuatro de la mañana] antes que se haga el tiempo, porque tiene que irse medio oscurito pue’, que nadie lo vea. Hay otros que lo sueltan más, más tarde en la noche, ¡para que se vaya con la noche pue’!, sin que nadie lo vea. [...] *Uhum*, algunos dicen que lo ven, otro’ no ven a nadie [...] Ahí algunos dicen:

- ‘Yo lo vi, salió, iba’.

Hay algunos que no lo hacen [el novenario], solo van a la Iglesia hacé una misa; los que son..., tienen sus creencias. Yo si tengo que hacé mi novena [...] porque si no, ¡uno tiene que! si no pue *ese muerto en vida se le queda ahí dentro*.

4.2.4. Cuando el muerto se queda

por ejemplo una cosa viva que tenemos aquí: m' hija, que vive en la loma, hace como 13 años, ayer cumplió, se murió el esposo, se ahogó en el mar, estaba con mucho trabajo, entonces él se murió y ella no le ha movido ¡nada!, porque la creencia é que cuando una persona se muere hay que movele ¡todo lo que tiene! porque si no él se queda. Por ejemplo, Ud. tiene ahí ese maletín, ahí onde Ud. lo dejó, y no lo sacan, Ud. viene a cogé su maletín, ahí viene a estar molestando su maletín y ahí se la oye pue. ¡Claro, pue! no ve que ahí está, y ahí está con ese maletín, ahí ¡clarito se la oye! [...] Así é que m' hija, cuadros y cosas que han tenido en la casa, ellas no han movido nada, no han sacado, y ellas lo sienten como qu' él está ahí ¿oyó? ¡Lo sienten como estar ahí!

Por ejemplo, un hijito trabajaba en el [centro de] alto rendimiento aquí en Rioverde y estaba de guardia, se ha quedado dormiido ya como a las cuatro de la mañana, ya cansado de andá toda la noche, cuando oyó que le dijeron:

- '¡Laso!'

Se levantó a vé si eran los compañeros que l' estaban hablando a que recuerde pue';²⁶² ¡Nadie!

- 'Ajo, yo como qu' era la voz de mi papi', dice él

Yo le digo:

- 'Era él porque, para que tú no pierdas tu trabajo ¡levántate! antes que tu jefe vengan a verte qu' estás dormido'

Y ellas [madre e hija] dicen que se levanta clarito [el espíritu del difunto], cuando está este niño encima de la cama. Él viene y me cuenta:

- 'Abuelita, pero si mi papi andó anoche caminando, yo lo sentí cuando se levantó de la cama y sale *tras, tras, tras*, baja l' escalera'

Los viejo antiguos decían que había que mover todo lo que había en la casa, cuando él ha vivido, hay que revirar todo, hay que sacar todo, [revirar] y sacar todo, todo lo que haiga para que no quede nada de lo que él ha tenido. ¡Que no quede en el mismo puesto! Porque por ejemplo, ella tiene unos cuadros de fotos y ellas nunca le han sacado de ahí. [Si reviran] él ya se aleja pue', pero ella ¡no! ella pasa tranquila y ahí lo sienten clariito que sube a la casa.

- Y, ¿Valdrá dejarles así qu' estén viniendo? [le pregunto yo a la abuela Dominga]

¡No! porque los viejo antiguos decían que andan ¡penando, que andan penando!, los espíritus andan penando, ¡no han llegado a su puesto!, sino que andan en el aire, eso

²⁶² Recuerde: despierte

dicen. Esos son los *tente-en-el-aire*, esos son los *tente-en-el-aire*, no ve que andan en el aire, no han llegado a su puesto [...] y no descansan pue', y no han llegado porque dicen que, en la Biblia está que, que uno se va y está, si una persona está tiene que llegá a los lados de Dios, estar junto con Dios, entonces se supone que él no ha llegado, no ha llegado [...], no ha logrado descansar, *todo el tiempo tiene que andar andando hasta que lo puedan soltá pue'*, que se vaya a descansar.

¡Uno é el que no lo deja ir!, porque uno é el que no hace para que se vaya. [...] Uno é el que tiene que ver el método cómo esa persona lo deje de molestálo [...] porque hay así, como uno tiene las creencias, *hay secretos, hay cosas para que ya no ande más así pue'*, para ya no olvidarse de que lo sienten. Entonce esos son secretos, como las creencias que uno tiene y ¡eso vale, lo que uno cree, vale! [...] Lo que uno cree y tiene fe, ¡porque la fe é lo que vale! Ud. cree que esto le va hacé bien, ¡eso le vale!, porque la fe que Ud. tenga, eso le vale. Así nomá'. (Abuela Dominga Hurtado Casierra, conversación personal. Paufí, 13 abril 2016, y, notas de campo 14, 15 abril; 15 julio; y, 26 septiembre 2016)

4.2.5. Al angelito y al mayor hay que enterrarlos diferente

Prosigue la abuela Dominga exponiendo que se debe seguir y respetar la forma distinta en que hay que sacar, trasladar al cementerio, y, enterrar al *angelito(a)* y a la persona adulta:

¿El sol nace acá, no? Entonce la cabeza [del angelito] tiene que ir para allá. Él tiene que ir viendo todo, tooooooo ya, porque él no ha visto nada. Tiene que estar viendo ¡todo! lo que no ha visto [...]. En cambio el otro [el viejo] tiene que ir con la cabeza para el otro lado porque él ya vio todo y él ya no necesita ver. [Tiene que ir] para onde se esconde el sol, porque él ya vio todo, entonce él tiene que ir para onde se esconde el sol porque él ya no tiene que ver nada. En cambio el otro tiene que ir con la cabeza para onde que nace el sol para ver.

[...]

También tienen que enterrarlo así mismo pue'. El angelito para un lado, los pies para acá. El otro para el otro lado [para donde se oculta el sol]. La cabeza del uno va para acá y del otro para acá. No se puede enterrar del mismo lado, porque él tiene que ver tooooo lo que no ha visto, y el otro ya vio todo, ya no tiene que ver nada. Ahí cuando l' están enterrando al muerto [si lo están haciendo al lado que no es, la gente dice:]

- 'Y ¿Así no es que lo van poner? ¡Pónelo como es!'

Ud. oye la alarma. [...] Las personas están atentas como lo tienen que poner. Tienen que ponelo de tal manera y tienen que ponelo de tal manera, y lo mismo al enterrarlo:

- '¡Eh, así no é que se lo entierra!'

Y por aquí, y por allá, y lo van llevando. También tienen que llevalo de la misma manera; no lo pueden llevar como sea, *se lo va llevando como son las costumbres*. (Dominga Hurtado, comunicación personal. Paufí, 13 abril 2016)

“Se lo va llevando como son las costumbres”, anota la abuela Dominga Hurtado Casierra, de Paufí; se lo va llevando como “enseñan los antiguos”, señalaría la abuela Liz Marina Quintero Monaga, de Meribe. Y el Maestro Juan García Salazar diría “como manda la tradición”.

Y es que es imposible olvidar que los mandatos de las ancestras y de los ancestros –con sus quiebres, re-elaboraciones, rupturas y olvidos– han constituido y constituyen la base fundamental de los procesos de creación y (re)producción del pensamiento/conocimiento tejidos por las sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas (y por sus Pueblos), como a lo largo del capítulo anterior y de estas páginas, han ido haciendo evidente tanto las abuelas presentes en territorio, así como las que han pasado ya al “otro lado”, pero que siguen vivas. En este sentido, no solo la ancestralidad, sino también la espiritualidad (otra de las bases principales de dicho pensamiento/saber, y, entrelazada con la anterior), así como los demás ejes desarrollados en lo que va de este trabajo, han ido tomando forma, concretizándose, y, haciéndose manifiestas en las prácticas curativas, de partería, y, de acompañamiento al bien/buen morir, aquí expuestas por estas sabias.

Sus reflexiones, testimonios y narraciones en torno a dichas prácticas van mostrando esas complejas relaciones intersubjetivas que se entretajan, en el día a día, entre las diversas vidaexistencias; así como los interflujos de esa *fuera* que no se ve, pero que –a más de estar presente y ser constitutiva de cada una de las existencias del cosmos y de éste mismo– actúa constantemente entretejiéndolas unas con otras, y, a éstas con y en el cosmos o la naturaleza. Del mismo modo, hacen evidente cómo el cuerpo/los cuerpos se van enraizando en el territorio, se van nutriendo de él, llenándose así de sentidos y de los dones por él ofertados. Es un hecho que acontece al mismo tiempo que estos cuerpos van cargando y sembrando al territorio de significados, mediante el interflujo de aquella *fuera* que está presente y constituyendo a ambos en tanto existencias del cosmos. O expuesto de distinta manera, hacen evidente cómo los cuerpos se van haciendo/siendo parte del territorio mientras lo van haciendo suyo; y, cómo, a su vez, el territorio va también constituyendo a dichos cuerpos, al tiempo que él mismo se va conformando de/con/desde ellos, o, se va enraizando en ellos, haciendo de *cuerpoterritorio* una sola e indisoluble existencia que es y con-forma la naturaleza, el cosmos.

Y así mismo, mediante sus narraciones y reflexiones relativas a procesos curativos, de partería y de acompañamiento al bien/buen morir, las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas van develando cómo su sabiduría y prácticas culturales (desde las dinámicas y especificidades propias de cada región) parecerían estar hablando de, a la vez que tejiendo, una estrecha relación entre ambas geografías, marcada también en términos epistémicos.²⁶³ En efecto, de lo expuesto por ellas a lo largo de estas páginas, resalta la existencia de un *fluir* de saberes, prácticas y pensamiento que remitiría a la presencia de un sustrato filosófico-epistémico común, el mismo que parecería estar envolviendo y abrazando, desde antaño, a los territorios ancestrales de Esmeraldas, y, de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe. Un sustrato o sistema filosófico *otro* que, desde el largo ayer, las abuelas habrían venido trenzando y (re)actualizando en/desde su *estar siendo - haciendo - existiendo* cotidiano y colectivo, echando mano de los fragmentos de su memoria ancestral.

Entonces no puedo dejar de preguntarme si este sistema filosófico-epistémico *otro* estaría de alguna manera también tejiendo lazos entre estos territorios y otros pueblos afrodescendientes, más allá de las impuestas fronteras nacionales. Consciente de que es una interrogante que traspasa el alcance de este trabajo, aquí solo la menciono, primero, porque me surge motivada por las enseñanzas de las abuelas, y, luego, porque ellas me empujan, mueven e invitan a profundizar el diálogo también con otras autoras y autores (principalmente, aunque no solo, afrocolombianas/os y afrocaribeñas/os) con quienes empecé a interlocutar en capítulos previos. Junto a ellas y ellos, a continuación, hago algunas reflexiones personales, manteniendo mi diálogo con las abuelas –sabias autoras– y teniendo su pensamiento/saber como guía y referente.

5. Algunas reflexiones personales en diálogo a varias voces

Hace apenas unas líneas mencioné que la sabiduría de las abuelas-ya ancestras y las de hoy, pertenecientes a los territorios afroancestrales del Chota y de Esmeraldas, parecería evidenciar la existencia de un marco o sustrato filosófico-epistémico propio y común a ambas geografías. Un marco, sustrato o sistema filosófico *otro* que así como

²⁶³ En el capítulo uno resalté ya los procesos particulares vividos en y por cada territorio afroancestral, así como las especificidades que los caracterizan. Del mismo modo, hice un primer acercamiento a algunos elementos que, desde mi criterio, estarían desde tiempo atrás enlazando a Esmeraldas y a los Valles del Chota – Salinas – Mira, tensionando así la visión hegemónica que los ha representado desde siempre como dos *enclaves* aislados uno del otro. La relación que aquí planteo en términos también epistémicos, estaría abonando y ahondando a esta idea de entrelazamiento entre ambos territorios afroancestrales.

sostendría o “anidaría”, desde antaño, al pensar/saber/hacer de las abuelas, sería también sostenido por, y, (re)actualizado en y desde su pensamiento/conocimiento, y, en/desde las prácticas culturales por ellas lideradas en su *estar-siendo-haciendo-existiendo* cotidiano.

5.1. Una filosofía surgida en/desde lo colectivo y el cotidiano

Como hacen evidente las abuelas al reflexionar, en páginas precedentes, respecto de los procesos curativos, o de partería, o aquellos de acompañamiento al bien/buen morir, la filosofía que cobijaría a estas prácticas culturales y el saber que las acompaña, estaría anclada en lo *cotidiano*, y, en lo *colectivo*.

Un anclaje en lo cotidiano, puesto que es en y desde la experiencia de vida, y, en el marco del día a día, que su pensar/saber/hacer se va gestando y desarrollando, buscando enfrentar sus problemas, dificultades y preocupaciones, los mismos que, en el histórico contexto de deshumanización y de negación de su existencia como personas y pueblos, y, por tanto, de negación de su condición de sujetos con y de la historia, han estado y están estrechamente ligados a la defensa y afirmación de su vidaexistencia. En otras palabras, se trata de problemas/preocupaciones vinculados, desde el largo ayer, con las luchas cotidianas por su “re-existencia” que, como explica Adolfo Albán, intelectual y académico afrocolombiano que acuña este concepto, han sido y son luchas por “estar en el mundo en condición de sujetos y no solamente resistir [contra el poder dominante] en condición de esclavizados, libertos o cimarrones” (2007, 23), o resistir, en el ahora, en condición de subalternizados. Ello les supuso y les supone, hasta hoy en día, desarrollar, impulsar e ir configurando, cotidianamente, “una forma de existir particular, con un proyecto [propio] de vida y sociedad” (23) confrontando e insurgiendo la cosificación a la que ha pretendido reducirles el proyecto civilizatorio/genocida –y de larga data– de la modernidad.

Este proceso de creación y sostén de “formas de producción de existencia” (Albán 2007, 37) impulsadas por las personas y pueblos afrodescendientes, en el marco de una total dispersión y fractura en la que fue sumida su vida luego del brutal secuestro, no habría sido factible sin la construcción de vínculos y elementos cohesionadores que les posibilite el desarrollo de un accionar conjunto y la construcción de lazos y sentidos de comunidad. O dicho de otro modo, que les permitiese el tejido de redes comunitarias como condición y posibilidad para garantizar

la vida; más aún, para afirmar su “Ser persona”, como diría Libia Grueso, activista e investigadora afrocolombiana (2007), o, desde mi perspectiva, como condición y posibilidad para afirmar su *vidaexistencia(s)* como personas y como pueblos.

Esto es lo que, desde antaño, han hecho y siguen haciendo las abuelas/sabias de Meribe, La Concepción, La Loma y Paufí; sus prácticas curativas, de partería, y/o de acompañamiento al bien/buen morir, como ellas han referido aquí, no se constituyen ni ocurren lideradas de manera individual por la curandera, la comadrona/partera, o, la rezandera o cantora.

Como lo expusieran la abuela Dominga Hurtado Casierra al reflexionar respecto de los ritos de acompañamiento y despedida a las/los *angelitos* y a la difunta o difunto adulto, o, la sabia Liz Marina Quintero Monaga al hablar respecto de las *ligas*, o, como, en el capítulo anterior, lo explicara la abuela Olga Vite al referirse a su proceso de aprendizaje como comadrona, las sabedoras construyen su saber de forma colectiva, al igual que actúan de manera mancomunada, acompañándose en los distintos procesos, y, en este caminar, van construyendo comunidad. Del mismo modo, el embarazo, el parto/nacimiento y el “cultivo” de la criatura no son ni una experiencia ni una responsabilidad individual de la mujer o del padre de la criatura o máximo de sus allegados más íntimos. Estos constituyen un proceso colectivo, una experiencia que convoca e involucra a buena parte de la comunidad en los diferentes momentos, y, por tanto, una dinámica a partir de la cual se van reactualizando y reforzando las redes de apoyo mutuo y los lazos que construyen comunidad.

Esta fuerza y centralidad de lo comunitario que envuelve, por ejemplo, a la práctica de la partería, y, en cuyo tejido juegan un rol fundamental las parteras o comadronas, está presente también en la región del Pacífico colombiano, según resalta Betty Ruth Lozano Lerma, *mujernegra* colombiana, feminista decolonial y académica. El rol de la partera en “las comunidades negras” del Pacífico colombiano y ecuatoriano, recalca Lozano, se extiende más allá que ayudar a parir; la partera es nodal en el tejido de lazos y vínculos comunitarios, pues acompañar al “buen nacer” no implica solo una responsabilidad para con la parturienta, “es un compromiso con la comunidad toda” (2016a, 165). Un compromiso que contempla, entre muchas otras cosas, acoger a la criatura recién nacida y hacer de ella un miembro de la comunidad, tejer redes que crean vínculos indisolubles, ejercer un liderazgo comunitario-espiritual, así como “crear un

círculo de protección alrededor de otras mujeres para cuidar, sanar, escuchar, orientar y acompañar emocional y físicamente” (Lozano. 2017, 288).

Ahora bien, el hecho de que el embarazo/parto o “buen nacer” sea un proceso colectivo, no significa que elimine la subjetividad de la mujer, sino que implica que la mujer es parte de lo colectivo, de la comunidad, como lo es la nueva vida. Y, ser parte de, al igual que hacer la comunidad, conlleva el mandato y la posibilidad del cuidado colectivo de la(s) vida(s), y, de la afirmación colectiva de la(s) existencia(s), no solo en el contexto del “buen nacer”, sino también a lo largo de la vida, incluyendo los procesos curativos y de acompañamiento al bien/buen morir, por lo que cabría más bien referirse al cuidado y afirmación colectivo de la(s) *vidaexistencia(s)*, aunque, ciertamente, desplegado antes más que ahora como resaltan las abuelas; y, en unas comunidades más que en otras.²⁶⁴

Y aquí, en esa preocupación y acción mancomunada para el cuidado y afirmación de la(s) *vidaexistencia(s)*, es justamente donde radicaría el anclaje *colectivo* y cotidiano de la matriz filosófico-epistémica *otra* que parecería hermanar, abrazar, acercar a los territorios afroancestrales de Esmeraldas y de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, entre sí, y, al parecer también a éstos con otros pueblos afrodiaspóricos de las *Américas*.

Varios de ellos, desde sus particularidades locales, también habrían construido, a su interior y desde el largo ayer, vínculos y lazos “intersubjetivos, de reconocimiento mutuo y de solidaridad subalterna” como “principio importante para la resistencia de grupo a la opresión, [...], así como para la organización social”, a decir del investigador y docente afrodescendiente Jerome Branche (2013, 173 - 174) al exponer su concepto de *Malungage*. Son vínculos o, como refiere este autor, son “afectos y asociación” tejidos por las personas esclavizadas (desde el momento de su viaje sin retorno), y, mantenidos a través de los años en tierras americanas no por cercanías culturales sino por su experiencia vivida común de opresiones, violencias y negaciones (173-174), pero sobre todo, digo yo, por su saberse personas pese a las brutales acciones por parte del

²⁶⁴ En Meribe (Esmeraldas), por ejemplo, el cuidado colectivo y apoyo mutuo entre las personas y familias de la comunidad, frente a diversas situaciones, es una práctica aún muy presente. Allí, el sostenimiento de la vida, de la existencia (no solo de la sobrevivencia) es algo que sigue muy marcado por una dinámica de solidaridad, de respeto, de “apoyar el hombro” entre sus habitantes, así como entre éstos y moradoras/moradores de zonas aledañas con quienes están vinculados por medio del río. Podría decirse, entonces, que una de las características centrales de este lugar, son las *redes comunitarias de/por/para la vidaexistencia* que se han ido creando en el día a día y por medio de distintas estrategias; esto no significa ausencia de tensiones ni de conflictos internos de diversa índole.

esclavizador, para destruir su subjetividad. Estos vínculos constituyeron, explica Branche, la base de su “impulso liberador cimarrón”, de su acción colectiva ante “la aniquilación psíquica de la travesía y la muerte social de la esclavitud” (175 - 176), así como, añadido, de la gestación –en/desde sus cuerposterritorio– de su pensamiento insurgente a partir de los fragmentos de sus memorias ancestrales.

Todos estos elementos y procesos fueron y son esenciales en y para la “afirmación de la vida y [...] como emblema de sobrevivencia” (175-176); y, en todos ellos la actoría de las abuelas/sabias ha sido siempre primordial, y lo sigue siendo en el ahora como he expuesto, en capítulos anteriores, encontrándome con Lozano (2016a y 2017) y Grueso (2007). Estas pensadoras afrocolombianas recalcan la activa y estratégica participación de las *mujeresnegras* en las distintas “luchas de rebelión y cimarronaje” (Lozano 2017, 172), trátase de los cimarronajes denominados por Grueso como “físico” (huidas al monte, constitución/desarrollo de palenques), el un tipo, y, aquel puesto en marcha al interior mismo de “la casa del amo” y que lo llama “de resistencia cultural” (2007).²⁶⁵ Este último se ha sustentado fundamentalmente en los múltiples conocimientos y prácticas ancestrales generados, cultivados y (re)sembrados, desde antaño por las abuelas; saberes/haceres que incluyen (pero no se limitan) a los de partería, los curativos y los de acompañamiento al bien/buen morir y que, como develan las abuelas de Meribe, Paufí, La Concepción y La Loma, siguen siendo claves en sus insurgencias actuales. La mantención y (re)actualización de los tejidos comunitarios, liderados por estas mujeres sabias y sustentados en la memoria ancestral de sus pueblos, constituyen, desde mi perspectiva y continuando el diálogo con Lozano (2016a, 2017), parte fundamental de las insurgencias del ahora, y referente/condición/posibilidad de dar continuidad a su proyecto de vidaexistencia(s) puesto en marcha desde el largo ayer.

Por lo expuesto hasta aquí cabría decir, entonces, que ese sistema filosófico-epistémico que parecería estar abrazando a los pueblos afroecuatorianos, más que ser solo un principio abstracto, para las abuelas/sabias es un principio de vida, de existencia, de *estar-siendo-haciendo-existiendo*, y, construyendo-sosteniendo comunidad diariamente, elemento fundamental a partir del momento mismo en que la existencia no es concebida desde la individualidad, y, por tanto, la persona no es ni puede ser entendida desvinculada de lo comunitario; y, comprendiendo a lo colectivo o comunidad, desde una visión amplia y abarcativa.

²⁶⁵ En el primer capítulo abordo de manera más detallada estos aspectos.

5.2. La “cosmocomunidad” o una concepción no antropocéntrica de la comunidad

En efecto, y siguiendo con esta última reflexión, en las explicaciones respecto del *mal viento*, el *ojo de muerto*, la *barriga brava*; o, en aquellas relativas a las prácticas de la *omb ligada* y *entierro de la vil*, así como en los procesos de *acompañamiento para el bien/buen morir*, las abuelas-ya ancestras y las de hoy enseñan que lo comunitario va mucho más allá de las personas. Es decir, que la comunidad es la conjunción de plantas, animales, piedras, montañas, deidades, existencias “visibles”, aquellas “no visibles”, tierra, mar, astros, personas (las que están de “este lado de la vida”, así como aquellas que ya han viajado “al otro lado” pero que siguen vivas y han pasado a formar parte del panteón de sus ancestras y ancestros), etc., por lo que el tejido de los hilos para conformar, mantener y proyectar lo *colectivo* o las redes *comunitarias* de/desde/para la vida (o lo que es lo mismo, para el estar bien colectivo) involucra, ineludiblemente, a todas y cada una de las existencias de la naturaleza/cosmos/territorio.

Sustentadas en esta perspectiva es que las abuelas/sabias instruyen, por ejemplo, que los hilos que enlazan la(s) vida(s) de “aquí” con la vidaexistencia de las ancestras y los ancestros, son irrompibles, pues, lejos de separar o establecer un divorcio radical entre *vida* y *muerte*, el pensar/saber gestado por estas mujeres sabias recalca sobre la continuidad de la(s) vida(s) entre el “aquí” y el “otro lado”. En este sentido, las personas difuntas o ancestras siguen siendo existencias vivas que continúan habitando el mundo/cosmos o naturaleza, y, por tanto, que también con-forman la comunidad y conviven en el día a día con quienes estamos de “este lado de la vida”, aunque su presencia se exprese de una manera diferente a la materialidad del *cuerpo occidental*. O, como lo expone Walsh, en diálogo con Gordon, “los ancestros aquí [en el pensamiento existencial Negro] no son parientes fallecidos, [...] son espíritus y fuerzas que continúan caminando con nosotros” (2019, 128). Así pues, y en tanto la vida continúa porque la muerte no es el fin de aquella, sino que es parte misma de la vida, de esa que “es una sola vida entera” (Peters y colaboradores 2005, 169), ayudar y acompañar al bien/buen morir se vuelve una preocupación extremadamente central para las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, como lo es el buen alumbrar, buen nacer, buen vivir; todo lo cual y más, posibilita –no sin ausencia de conflicto– ese estar bien colectivo.

Entonces, buscando garantizar el bien/buen morir, como lo enseñan las abuelas Dominga Hurtado Casierra (de Paufí) y Liz Marina Quintero Monaga (de Meribe), estas

mujeres sabias han venido cultivando, desde el largo ayer, prácticas y ritos con el fin de asegurar, que, por ejemplo, las y los *angelitos* se vayan alegres, tengan buen viaje y dejen “mostrando el camino, pa’ cuando yo me muera, también llegaré a la gloria”, como reza uno de los arrullos compartidos aquí por ellas. Y, en el caso de la persona (adulta o mayor) que ha fallecido, clave es acompañarla para ayudarle a que su *ánima* o *espíritu* logre irse en paz y llegue “a su puesto” sin complicaciones. Es decir, que no se quede penando o, lo que es lo mismo, que no se quede *tente-en-el-aire*, sin saber dónde es su lugar y no pueda, por tanto, descansar, seguir viviendo en paz y continuar “caminando con nosotros”.²⁶⁶ Fundamental en estos procesos son los conocimientos espirituales cultivados por las abuelas rezanderas y cantoras, condensados en los rezos, cantos y saberes específicos respecto de los procedimientos y pasos a seguir en cada caso. También lo es su capacidad/autoridad para, a través de su accionar y orientación, seguir tejiendo comunidad, pues bajo su guía espiritual, los cuidados a tomar, para que el *angelito* o el/la difunta haga su trayecto sin dificultades, son responsabilidad no solo del “dueño del muerto”, sino también de la colectividad que está “en este lado de la vida”.

Por ello, hacerle la novena al difunto o difunta es fundamental, pues, como explica la abuela-ya ancestral, Banguera Torres (comunidad de Borbón, Esmeraldas), “varias veces el muerto no sabe sus rezo completos, y en el cuerpo [ausente] le rezan; en la novena le rezan, y él está aprendiendo. [Ahí] aprenden el rezo” (1983, Fondo Documental Afro-Andino)²⁶⁷ con la ayuda de sus parientes, amistades, vecinos, vecinas y demás allegados; y al hacerlo la difunta o difunto se salva, pues llega donde debe llegar. Pero esa no es toda la ayuda que recibe “el muerto”, éste arriba a su destino también gracias al concurso de *los angelitos* quienes dejan marcando el camino, así como con el apoyo de ancestras y ancestros, cuyo rol en el cuidado de, y, la guía para alcanzar el estar bien colectivo (que las y los incluye), es, igualmente, de suma importancia, recalcan las abuelas. Por ello, no es casualidad que en el territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, por ejemplo, una de las Salves más importantes (si no la más) cantada durante el velorio, a la media noche, haga clara referencia a esta intermediación, cuando, en una de sus estrofas dice así:

²⁶⁶ Ver en este capítulo el acápite 3.4.

²⁶⁷ Entrevista a Banguera Torres. [Comunidad Borbón, parroquia Borbón, cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1983]. [Tradición Oral_MP3]. (BE_R9). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Las almas del purgatorio
gritan y claman a Dios
que a los que son sus devotos
que les dé la salvación²⁶⁸

Entablando diálogo con Paget Henry, filósofo afrocaribeño, cuyo pensamiento se encuentra con el pensar/saber de las abuelas/sabias, esto ocurre porque, como ellas lo hacen evidente en sus reflexiones y como él también lo expone, el mundo de las personas y el mundo de las ancestras y ancestros, son el mismo mundo o cosmos, como lo es también el mundo de las deidades y el de los “demonios” (Henry 2000) o, en distintas palabras, de otras existencias “visibles” y “no visibles” (estratagemas, apariciones, visiones).²⁶⁹ De allí que, desde la visión cosmogónica tejida y reactualizada por las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, a través de su pensamiento/conocimiento y prácticas ancestrales como las aquí referidas (entre muchas otras), todas estas existencias forman parte también de la comunidad o de lo que se podría denominar como *cosmocomunidad*.

Así, entonces, la convivencia –más todavía, la interexistencia– cotidiana de las personas no ocurre solo entre sí, o entre ellas y sus ancestras y ancestros; ésta involucra, igualmente, a las deidades, quienes, al mismo tiempo que se constituyen en “guardaespaldas” y guías de las personas, como explicaran a su turno varias abuelas,²⁷⁰ también “respiran vida” a través del cuerpo de aquellas (Alexander 2005, 292). Y, del mismo modo, tal convivencia se extiende/envuelve a las demás existencias (pájaro, piedra, lluvia, fuego, luna, montaña, agua, árbol, planta, rayo, “estratagemas”,

²⁶⁸ Se trata de la Salve *Hasta cuándo, pecador – los gritos*, tomada de Peters y colaboradores (2005, 74). A decir de esta autora, algunas partes de esta Salve se registran en “LU, páginas 199 y 208 – Playa de Oro (?) y Borbón” (74). No es posible identificar a qué se refiere Peters con “LU”, pues en la bibliografía de su obra, no consta.

²⁶⁹ Los espíritus de las ancestras y ancestros, así como las deidades y otras existencias “visibles” y “no visibles”, como los demonios, conforman, dentro de la espiritualidad Bantú y Yoruba, lo que Paget Henry llama el “Panteón de dioses/diosas, espíritus ancestrales y demonios” (2000, 26), como explicara en el capítulo anterior.

²⁷⁰ Se trata de una convivencia, interexistencia cotidiana, por ejemplo, con san Antonio, la virgen del Carmen, dios, la virgen María o cualquier otro santo o santa; todos ellos concebidos como “guardaespaldas” y guías de sus acciones, resaltarán, en diferentes ocasiones, las abuelas Marianela Quendanbú, Liz Marina Quintero Monaga, Idiosina Arroyo y Ana Luz Peralta, del territorio afroesmeraldeño, así como Rosita Torres Carcelén, del territorio ancestral de Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe. Para detalles al respecto, ver capítulo anterior, acápite 2.2. y 2.4. Y, para el caso más específico del Valle del Chota, remitirse al capítulo cuarto, acápite 4.2. y las reflexiones de sabedora María Elena Chalá.

“apariciones”, etc.) que, también, son y con-forman el cosmos. De allí que el antropólogo, historiador, médico y escritor afrocolombiano, Manuel Zapata Olivella, que vive ya junto a sus ancestros, señalara que “la familia del *Muntu* (es decir, de la persona,) es inmensa y abigarrada” (2010, 516), pues ella está conformada por “la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, a los árboles, a los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas) [...]” (Íbid. 1993, 169), haciendo referencia, de esta manera, al nudo irrompible que ata, entre sí, a todas las existencias, las mismas que –lejos de solo compartir el territorio, mundo, cosmos, naturaleza– lo con-forman y *son* en sí mismas la naturaleza, como ya ha sido dicho en varias ocasiones, gracias a las enseñanzas de las abuelas.

5.3. La fuerza que enlaza las vidaexistencias y enraiza al/el cuerpoterritorio

Esta inseparabilidad de las múltiples existencias del territorio/cosmos/naturaleza (presente asimismo en otras geografías, como se ha visto líneas arriba) es explicada por las abuelas a través, también, de sus conocimientos y prácticas curativas o de partería, referidas, por ejemplo, al *mal viento*, *ojo de muerto*, *barriga o espalda brava*, *ojo puesto*, entre otros. A partir de éstos, ellas ponen en evidencia e instruyen que las personas, así como no estamos separadas de la naturaleza/cosmos, mucho menos constituimos un algo superior a ésta (concepción tan común dentro del pensamiento modernoccidental). Al contrario, árboles, piedras, personas, astros, agua, estrellas, plantas, animales, *visiones*, fuego, ancestras, ancestros, santas, santos, tierra, montañas, etc. somos una misma totalidad, en donde nada es marginal o ajeno pues todo es central. Y, desde esta mutua centralidad todas las existencias se entrelazan, interconstituyen e interinciden.

Es lo que acontece, por ejemplo con esa fuerza que ejerce la *barriga brava* de determinadas mujeres (cuando están embarazadas), sobre una culebra, al punto de que, recordando las palabras de la abuela Berenice Nazareno (de Rocafuerte), aquella (la culebra) se queda paralizada, como muerta y sin poder moverse cuando dichas mujeres pasan cerca de ella. Y, es también lo que sucede cuando se tiene *mala espalda o espalda brava*, como expone, entre muchas otras, la abuela Marianela Quendanbú de Meribe, al comentarme que ella es una de esas personas, por lo que su presencia deja bobas y paralizadas a cualquier culebra, sin necesidad, siquiera, de que las haya visto

(Conversación en grupo. Meribe, 06 abril 2016).²⁷¹ Tal situación acontece porque esa persona tiene “los órganos muy *fuertes* [...]. Entonces por eso es que tiene esa mala espalda” (Abuela Olga Vite) que afecta no solo a las culebras, sino también, a las personas picadas de culebra, y, a las mujeres cuando están en proceso de alumbramiento. Es importante puntualizar que esa *fuerza* que tienen algunas mujeres en la espalda, se va a concentrar en su barriga, cuando ellas están embarazadas o “cuando están compartiendo su barriga con un bebé”, en palabras del Maestro Juan García Salazar (2015b-E). Y cuando no lo están, ellas dejan de tener *barriga brava* pero tendrán *espalda brava*, añade el Maestro Juan, pues esa fuerza es algo que, como explicaron las abuelas, “viene de naturaleza”, son de nacimiento.²⁷²

Lo propio sucede con otras partes del cuerpo como la *mano* o el *ojo malos o bravos* que, al igual que la espalda o la barriga brava, en ciertas personas concentran un *poder* que les viene también de nacimiento y que, por tanto, les acompañará toda la vida. En estos casos, dicha *fuerza* puede influir o afectar a las plantas, si se tiene la *mano brava*; o, a otras personas, plantas y animales, cuando alguien tiene, por ejemplo, el *ojo bravo* y sin querer les *ojea*, provocando que el animal, la planta o la persona enfermen.²⁷³

Estas interinfluencias entre unas y otras *vidaexistencias* tienen lugar porque todas y cada una participamos (poseemos, circulamos, damos, nos alimentamos) de “ese hilo invisible que nos conecta con la naturaleza, porque nosotros [las personas, también] somos naturaleza”, explica la lideresa afrobrasileña *Mama Llama*,²⁷⁴ en una de las mesas del V Congreso Nacional de Mujeres Afroecuatorianas, realizado en Quito (2016), hecho que para las abuelas no es nuevo, como han venido enseñando a lo largo de estas páginas, aunque no lo digan en los mismos términos. Expuesto de otro modo, pero manteniendo el mismo sentido, esa interconexión y mutua incidencia entre la pluralidad de las vidas o existencias ocurre porque, al ser todas y cada una parte inseparable del

²⁷¹ En esta conversación grupal participaron también las abuelas Olga Vite y Liz Marina Quintero (ambas de Meribe), así como Danne Colobón, lideresa de la REDESC, e hija/nieta de señoras parteras.

²⁷² Solo en el caso de las mujeres esa fuerza se traslada de la espalda a la barriga y viceversa, dependiendo del estado o no de gravidez. “En el varón eso es eterno, eso lo lleva él [en su espalda] y lo sabe; y la comunidad lo sabe [también]” (Maestro Juan García Salazar, 2015b-E)

²⁷³ Fundamental es recordar, en este momento, una aclaración que me hiciera el Maestro Juan García Salazar, al conversar al respecto. La espalda, la barriga “no es mala, es brava, [porque] no está contagiada, no es torcida, sino que es brava. El término ‘bravo’, para nosotros significa que no es compatible con; no es en el sentido que va a ser agresivo, ¡no!, sino que no coincide con” (Conversación personal, 2015b-E).

²⁷⁴ Vive en Cuenca, Ecuador, desde hace varios años; es parte del “movimiento afro del Azuay”.

cosmos/naturaleza, o, al constituir en sí mismas lo que Henry (2000) llama la *inner nature* (naturaleza interna) del cosmos, todas las existencias compartimos esa *fuerza* a la que las abuelas –sabias autoras– han venido haciendo referencia, y a la que hacen mención también otros autores y autoras. *Fuerza vital*, la denomina Henry (2000), *energía generativa* es llamada por Kasanda Lumembu (2002), Bunsekio la nombra como “*energía superior y más completa* [que] está dentro y alrededor de cada cosa en el interior del universo” (2010, 13. Cursivas añadidas), en el alto Chocó la denominan *alma-fuerza vital* refiere Losonczy (1993), y, en el territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, las abuelas afrochoteñas suelen nombrarla como *voluntad de dios*.

Sin pretender negar la gran influencia de la iglesia católica en este territorio afroancestral, esa *voluntad*, energía superior o fuerza vital/espiritual iría más allá de la idea cristiana de “fuerza divina”, en tanto aquella (a diferencia de esta última) está presente en, es provista por, e, interfluye entre todas las vidaexistencias, envolviéndolas y amalgamándolas de manera irrompible entre ellas y en/con la naturaleza/cosmos.²⁷⁵ Albert Kasanda Lumembu, filósofo y sociólogo congoleño, lo explica en estos términos:

Más allá de sus apariencias, los animales, las plantas, las piedras, el viento, el agua, el fuego, etc. están todos animados por una energía invisible, que les da consistencia e influye sobre su integración en la red existencial. La fuerza vital participa en la determinación de la densidad de cada ser [existencia], también en la estructuración del equilibrio y la armonía que deben regir el mundo. (2002:104)

Por ello, cualquier cosa que vaya en contra de cualquiera de las existencias, atentará también contra el equilibrio del cosmos/naturaleza/cuerpo, de allí que las abuelas/sabias llamen la atención, de manera constante, sobre la importancia de actuar rápido, de manera colectiva y siguiendo los mandatos y guías (sociales/espirituales) de los y las antepasadas, frente a cualquier riesgo potencial.²⁷⁶ Y, en caso de enfermedad

²⁷⁵ Quiero hacer notar que la noción de “fuerza vital”, “energía superior” o “voluntad de dios” del pensamiento/espiritualidad/filosofía afrodiaspórica, no se restringe a la noción cristiana de “fuerza divina”, como ya señalara en el capítulo anterior. Desde el cristianismo, esta fuerza o voluntad divina estaría presente y centrada, de manera exclusiva, en un único dios todopoderoso.

²⁷⁶ Por mencionar un ejemplo, y volviendo a las enseñanzas dadas por las abuelas en la primera parte de este capítulo, durante el proceso de alumbramiento se vuelve fundamental cuidar que una mujer que tiene la *barriga brava*, o que quien tenga *espalda brava* no entren a la casa para no “apagar los pujos de la paridora”, pues éstos podrían causar la muerte de la madre y de la nueva vida. También se vuelve fundamental, entre muchas otras cosas, evitar los “cruces dentro de la casa”, es decir, velar porque las personas que concurren a la casa de la paridora, no crucen de un lado a otro, o, entren por una puerta y salgan por otra (pues ello *ligará* a la mujer); o, velar porque puertas, ventanas, candados, etc., estén abiertos, caso contrario la mujer “se cerrará” y no podrá alumbrar.

(de ya estar padeciendo de *mal aire*, de *ojo*, de *espanto*) recurrir a las personas “que saben curar”, es decir que son poseedoras/cultivadoras de “saberes secretivos” legados por sus antepasadas y antepasados (García 2015b-E), saberes que les permitirá re-direccionar o ayudar a reestablecer el flujo de la fuerza vital/espiritual. El objetivo siempre será buscar/velar/luchar por el estar bien colectivo, es decir, por el equilibrio de la(s) vidaexistencia(s) del y con el cosmos, naturaleza, territorio, o, de la *cosmocomunidad*.²⁷⁷ Un equilibrio que no significa estaticidad sino que ocurre dentro de un dinamismo permanente, marcado también por conflicto(s), desequilibrio y caos ya que, como argumenta Santiago Arboleda Quiñonez, historiador, docente universitario e investigador afrocolombiano, en la filosofía vitalista, cósmica (que abrazaría también a los pueblos afrodescendientes), “el cosmos [es] albergue del caos, no por oposición como en lo predominante del pensamiento occidental y occidentalizado, sino por sincronía polifónica, polimórfica, policromática [...]. [Por tanto] No hay oposición entre caos y cosmos en este pensamiento” (Conversatorio en el marco del *Homenaje – Exposición “Juan García Salazar, Maestro y Obrero del Proceso”*, 01 febrero 2017).

Y es en esa apuesta permanente por el estar bien colectivo, y “con los ancestros [y ancestras] como guías de las acciones individuales y comunitarias” (Arboleda 2017), que las abuelas/sabias de hoy siguen, también, cultivando el saber/hacer ancestral de la *ombligada*, y, la del entierro de *las pares* (placenta y vil),²⁷⁸ que son prácticas mediante las cuales han venido, desde el largo ayer, enraizando la(s) vidaexistencia(s) –cuerpo incluido– en/con la naturaleza, territorio, cosmos.²⁷⁹ Son prácticas que, al igual que las de acompañamiento al bien/buen morir o las curativas, construyen, persiguen y procuran vida, vivir bien la vida, la propia junto con la del colectivo o comunidad, pues, como se ha visto ya, en/desde el pensamiento de las abuelas (y sus pueblos), la persona es tal solo en comunidad (en su amplia concepción). Es decir, son prácticas ancestrales que apuntan a, y, sostienen la(s) vidaexistencia(s) del/en/desde el cuerpoterritorio, naturaleza, cosmos, manteniendo así el tejido y permanente fluir de ese hilo invisible que les entrelaza.

²⁷⁷ Estos son procesos que están presentes también entre la población afro-choacana, como lo explica el historiador y docente afrocolombiano Sergio Antonio Mosquera, en su obra *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana* (2001).

²⁷⁸ El término “las pares” –para referirse a la placenta y a la vil (o cordón umbilical)– es utilizado principalmente entre las abuelas parteras de Esmeraldas.

²⁷⁹ En diálogo con Alexander (2005) y Henry (2000), entiendo el *cuerpo* como la conjunción entre cuerpo, espíritu, y, mente o “yo interior” (como lo llama Alexander), o, ego o *sunsun* (según Henry). El cuerpo constituye entonces esa tríada inseparable <cuerpo – ego o mente – espíritu>, y, siendo parte de la naturaleza, cosmos.

Así lo hacen evidente las abuelas, a lo largo de estas páginas, dejando ver que allí radica, por ejemplo, la importancia de enterrar la placenta y la vil tan pronto la criatura haya nacido y ésta, así como su madre, hayan sido “acomodadas” por la partera que las acompaña. Solo de esta manera se evitará que la mujer padezca de dolores o enferme; cosa que acontece cuando, en lugar de soterrar *las pares*, se las bota en cualquier parte, provocando, con ello, que *la madre* (placenta) se resfríe al quedar expuesta al aire, y, por consiguiente, la mamá de la criatura también, pues la enfermedad le será transferida, incidiendo negativamente en su salud. Lo propio acontece con la criatura; ésta puede sufrir si la placenta y la vil simplemente son arrojadas. Pero el entierro de *las pares* demanda, además, de ciertos cuidados, en tanto ello incidirá directamente, por un lado, en la brevedad en que nazcan los dientes de la niña o niño, así como en la calidad de los mismos; y, por el otro, en la facilidad que tendrá la mujer en futuros partos, pues la placenta saldrá sin complicación alguna.²⁸⁰

Es que “*esos [placenta y vil] son como seres mismo*”, explica la abuela-ya ancestral Paulina Cabeza Chalar (Tachina, Esmeraldas), por lo que deben ser enterrados y no arrojados a la basura como pasa en los hospitales, lamenta.²⁸¹ Y es que “[...] lo que es de la tierra, a la tierra tiene que regresar y todo el mundo conoce que los cristianos somos hijos de la tierra, entonces la placenta que es raíz del cristiano [...], tiene que regresar a la tierra que es el lugar de donde vinimos y donde todos tenemos que regresar algún día” (Parteras afroecuatorianas de la zona de Borbón, CECOMET 2011, 73-74). Así, la placenta, elemento iniciador de la vida, debe ser devuelta a la dinámica del cosmos, el cual es la vida misma.²⁸²

Este enraizamiento del cuerpo, de la vidaexistencia en/con la naturaleza, territorio, cosmos, que significa el entierro de la placenta y la vil, genera y (re)crea, por siempre, profundos vínculos de la persona con el lugar, tierra, territorio en donde nació,

²⁸⁰ Hago acuerdo que la abuela Liz Marina (de Meribe) explicó que los dientes de la criatura saldrán más pronto, si *las pares* no son enterradas a mucha profundidad; ni ella ni las otras abuelas hicieron referencia a la relación “profundidad – calidad de la dentadura”. Este último aspecto si es subrayado en la zona más norteña de Esmeraldas; como explican las parteras del área de Borbón, “la tradición manda que [las pares] se tienen que enterrar lo más hondo que se pueda, porque eso hace que los dientes de la criatura nazcan fuertes” (CECOMET 2011, 74). Considero factible, no obstante, pensar que la brevedad o demora en el nacimiento de los mismos podría incidir en su grado de fortaleza, y que, por tanto, las explicaciones de la abuela Liz también habrían estado apuntando en esta dirección (reconozco no haber preguntado al respecto). Por otro lado, la abuela Paulina Cabeza expuso que no hay que amarrar el envoltorio en donde se coloca la placenta antes de enterrarla, pues ello traerá complicaciones a la madre en futuros partos. (Ver detalles en acápite 3.3.2.).

²⁸¹ Su pensamiento/saber al respecto, lo comparte en el acápite 3.3.2.

²⁸² Agradezco a Marcelo Naranjo V., antropólogo ecuatoriano, por las reflexiones compartidas al respecto, a lo largo de este camino.

por lo que, como anota J. Chalá, “cada persona, cada pueblo lleva al territorio en su ser” (2013, 141) aunque ya no resida allí. Y es en ese su lugar, allí donde está su vil, en donde (antes más que ahora) la persona será enterrada, porque, como instruye la abuela Cremelia Chalá, ahí “onde l’enterró a su vil, ¡ahí es su vida!” (Comunicación personal. La Concepción, 2016), su vidaexistencia, la de aquí y la que está junto a sus ancestras y ancestros, en donde ellos y ellas también fueron sembradas, enraizadas.

También mediante la *cura del ombligo* u *ombligada*, las parteras ayudan, guían, facilitan estos procesos de enraizamiento o construcción de profundos sentidos de pertenencia entre las y los renacientes (Lozano 2016a). Aunque quizá se podría decir que, esta vez, se trata de un enraizamiento “a la inversa”, pues en este caso la siembra que se hace es en el cuerpo de la criatura. Como instruyen varias de las abuelas parteras de Esmeraldas,²⁸³ una vez que el ombligo ya ha caído y la herida está casi por cicatrizar, ellas hacen una última y especial cura, poniendo en dicha herida un *secreto* preparado ya sea con alguna planta, animal o mineral (oro, plata o monedas), para que la niña o el niño adquiriera, se “alimente”, se contagie de la fuerza o propiedad que caracteriza a la sustancia con que ha sido ombligado.²⁸⁴

Con la “siembra” que se hace en el cuerpo de la criatura, ésta cogerá, en palabras del Maestro Juan García Salazar, las “virtudes” o “fuerzas” (2015b-E) de la planta, el animal o el mineral con que la partera le curó por última vez; por lo que se trata de una fuerza que no se tiene por naturaleza o de nacimiento, como si ocurre con aquella concentrada en la espalda, barriga, mano, ojo, etc. de algunas personas. La virtud “sembrada” en la persona por medio de la ombligada es más bien como una herencia dejada por la madre, abuela, padre de la criatura, o, incluso por la misma partera, pues, como dicen algunos autores y autoras, la decisión de ombligarla y con qué hacerlo “son voluntades” de ellas y ellos (García 2015b-E; León y Santacruz 2013, Losonczy 1993). Y, puesto que esta fuerza vital o virtud “sembrada” acompañará a la persona durante toda su vida, pues marcará su carácter, personalidad y habilidades, tomar la decisión de con qué ombligarla constituye una decisión muy delicada, anotan las abuelas. Muchas

²⁸³ Recuerdo que el rito de la ombligada parece haber quedado entre las antepasadas, en lo que respecta al territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, o, al menos en las comunidades de La Loma y La Concepción, como se señaló oportunamente (ver acápite 3.3.1.).

²⁸⁴ Remito al acápite 3.3.1. de este capítulo, para detalles de las explicaciones y reflexiones de las abuelas/sabias en relación a este tema. Aprovecho para anotar que la *cura del ombligo* u *ombligada* es una práctica presente en la región del Pacífico Colombiano como lo evidencian los trabajos de Anne Marie Losonczy (1989), Jaime Arocha Rodríguez (1999), Sergio Antonio Mosquera (2001) y Betty Ruth Lozano Lerma (2016, 2017).

de ellas llaman la atención, por ejemplo, de lo peligroso que puede ser curarles con plata porque; en palabras de la abuela Paulina Cabeza Chalar, esos “¡se hacen ladrón! Síii, síiii. [...] No ve que si no topa onde coger, tiene que robar. [...]. ¡Ése es más terrible!” (1985, Fondo Documental Afro-Andino).²⁸⁵

A más de lo expuesto, gracias a esta cura se establecerá también “una relación privilegiada entre el niño [o la niña] y el portador de la substancia” (Losonczy 1989, 51) con que fue ombligado, pues la criatura desarrollará habilidades, facultades especiales que, muchas veces le ayudarán en su vida, de acuerdo a las explicaciones provistas, por ejemplo, por la abuela Josefina Quintero (comunidad San Javier, Esmeraldas), con quien ya conversara en páginas iniciales. Así, si se ombliga con pluma de gallina, “cuando [la persona] dijera: ‘Esa es mi gallina’, todos los pollos que reventaban, ¡no moría ni uno! Esa [persona] vivía era llenita de gallinas, [...] Se decía: ‘El niño tiene buena suerte pa’ la gallina’” (1985, Fondo Documental Afro-Andino).²⁸⁶ Como lo tendrá para el camarón, si la última cura se le hace con su polvito, pues la persona que haya recibido su *fuerza*, no solo estará ¡baña y baña! como lo hace este animal, sino que agarrará siempre buen camarón, instruyeron anteriormente las abuelas Liz Marina Quintero y Maris Nieves, de Meribe; o si se les ombliga con roble, la persona será muy fuerte, y así en cada caso.

Ahora bien, para mantener esa relación privilegiada, o dicho de otro modo, para conservar la fuerza o virtud adquirida, la persona deberá obedecer ciertos mandatos. En especial no comer la planta o animal con que fue ombligada, ni tampoco comentar con terceros sobre la sustancia con que se le hizo la última cura, caso contrario “se rebajará”; es decir, esa fuerza que se le sembró en su cuerpo decaerá. Así mismo, es importante que la persona sepa con qué se le ombligó, pues, a la hora de partir “al otro lado”, eso le ayudará a irse en paz y a no quedarse *tente-en-el-aire* o penando (abuelas afroesmeraldeñas “de ayer”, Fondo Documental Afro-Andino; Mosquera, 2001).

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, son profundas las enseñanzas provistas por las abuelas/sabias y su pensamiento/saber. Paso a paso hacen dar cuenta de

²⁸⁵ Entrevista a Paulina Cabeza Chalar [Comunidad Tachina, parroquia Tachina, cantón Esmeraldas, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1985]. [Tradición Oral_MP3]. (PC_E5). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

²⁸⁶ Entrevista a Josefina Quintero y Victoria Banguera. [Comunidad San Javier, cantón San Lorenzo, provincia de Esmeraldas]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1985]. [Tradición Oral_MP3]. (SJE_s4). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

la total simbiosis existente entre persona y naturaleza, entre cuerpo y territorio; simbiosis que se teje mediante el permanente interflujo de esa fuerza vital/espiritual entre todas y cada una de las vidaexistencias. Una circulación o flujo que, marcado a la vez por equilibrio y caos, no debe ni puede interrumpirse; al contrario, debe ser sostenida, (re)actualizada, reforzada. Sobre esto instruyen y a esto apuntan las prácticas y saberes secretivos/espirituales gestados, creados, (re)sembrados por las abuelas (como, por ejemplo, los compartidos a lo largo de estas páginas). Podría decirse que mediante los procesos curativos del *mal aire*, *el ojo*, etc., las abuelas estarían reorientando esa fuerza para reequilibrar el cuerpo, territorio, cosmos, vida. Así como a través de la *ombligada* y el entierro de *las pares* estarían y seguirían enraizando el cuerpo en/al/con el territorio, y a este último en y con aquel, pues las personas –al igual que las demás vidaexistencias– somos el mismo cuerpo de la “Madre Naturaleza”, “Madre Montaña”,²⁸⁷ cosmos, territorio; o, dicho de otro modo, somos el mismo *cuerpoterritorio*.

Desde esta concepción integral que no opone persona y naturaleza, en el próximo capítulo las abuelas afrochoteñas me acercan a la centralidad que, en sus vidaexistencias, tiene la indisoluble relación que ellas establecen entre tierra – vida – libertad. Más allá de la noción tierra solo como recurso, ésta constituye la clave para la reconstitución de su “re-existencia”, como personas y como pueblo.

²⁸⁷ Así la llaman las abuelas y abuelos afroesmeraldeños.

Capítulo cuarto

Tierra – vida(s) - libertad

... el territorio es el engranaje de todos, de todo.

Barbarita Lara Calderón

Sembrar cada uno de los espacios del territorio con la semilla cultural de origen, nos devolvió el amor por la tierra que se quedó al otro lado del mar. Esa siembra fue lo que al final del dolor, nos permitió volver a ser, donde no habíamos sido.

Abuelo Zenón

La tierra es el suelo que nos alimenta, el suelo es nuestra madre, nos da el pan de cada día, nos da nuestra vida. La tierra nos cobija, nos protege. Es la tarima donde asentamos nuestros pies, nos calienta. Es donde gozamos, donde lloramos...

María Elena Chalá Salas

1. Reflexiones iniciales

Tierra-vida-libertad: En estas tres simples y a la vez profundas/complejas palabras, sintetizan las abuelas/sabias afrodescendientes de La Concepción y La Loma sus reflexiones ante una de mis interrogantes durante los diálogos mantenidos con ellas: ¿Qué es la tierra para Ud(s).? ¿Cuál es el significado que tiene en sus vidas? Sin duda no es una pregunta del todo nueva (basta remitirse a los diversos estudios que se han realizado en los Valles del Chota – Salinas - Mira para darse cuenta de ello).²⁸⁸ Ahora bien, lo que sí es más nuevo es la centralidad que, en este proceso dialógico, tienen el

²⁸⁸ Ver por ejemplo los trabajos de Costales Alfredo y Piedad Peñaherrera de Costales (1959), González Ernel (1984), Espín Jaime (1986, 1988 y 1995); Rodríguez Lourdes (1994a, 1994b), Medina Henry (1996), Guerrero Fernando (1996, 1997), Bouisson Emmanuelle (1997), Guerrón Carla (2000), Chávez María Eugenia (2010); Naranjo M., Hernández K. y Guerrón A. (2013), investigadores *afuereños* mestizos en su gran mayoría; y, los trabajos de los investigadores afroecuatorianos León Edizon (2004), Pabón Iván (2007) y Chalá José (2006, 2013). En todos estos trabajos, de una u otra manera y con énfasis distintos, se ha hecho referencia y/o acercamientos al análisis de la tierra/territorio y su importancia para la población local. Tal acercamiento es imposible dejarlo de lado, tomando en consideración los procesos histórico-políticos, económicos y culturales de la zona, y los profundos vínculos que supuso/supone la vida de la población afrodescendiente de los Valles del Chota - Salinas - Mira, con la tierra.

pensamiento de las abuelas y sus luchas más particulares por y para la vidaexistencia, si se tiene en cuenta que la gran mayoría de trabajos vinculados a la zona (sean de orden histórico, socio-culturales, etnográficos, demográficos, etc.) han priorizado las voces masculinas al abordar ciertas “temáticas”, entre ellas la relativa a la tierra/territorio.²⁸⁹ Del mismo modo, he de señalar que tampoco fue del todo nueva la concepción inicial de la que partí al momento de plantearme tal interrogante como uno de los hilos conductores en este proceso de diálogo;²⁹⁰ y, seguramente tampoco lo sean las respuestas/reflexiones ofrecidas por las mayores/sabias afrodescendientes, lo cual me plantea una profunda interrogante y (auto)crítica respecto de si alguna vez realmente he escuchado el pensamiento de las mujeres y hombres del Territorio Afroancestral Chota-Salinas-La Concepción y Guallupe; así como desde dónde y desde qué lugar epistémico lo he hecho.

Con esta última pregunta rondándome desde hace tiempo y presente –como una alerta– durante todos mis diálogos en territorio, experimento que, hoy en día, lo que sí es distinto en mí es la posibilidad de desmontajes y (re)aprendizajes que estos diálogos y el pensamiento de las abuelas me han ido generando. Los acojo como una ofrenda o un *don* (en palabras de Césaire, 2006) ofrecido por ellas, el mismo que sólo puede ser recibido si existe una verdadera predisposición de quien ha sido destinatario/a de tal obsequio; una predisposición que la traduzco como apertura a, y, compromiso para “aprender a escuchar” (Lenkersdorf, 2008) y a caminar por los difíciles senderos de la (auto)crítica y los (re)aprendizajes a los que reta el *pensar con/pensar junto a*, en lugar de *pensar sobre*, como lo he expuesto en el capítulo introductorio de la mano de Walsh (2007b), García Salazar (2015a-E) y Villa y Villa (2013), entre otros.

²⁸⁹ Esto no significa que las voces de las mujeres hayan estado del todo ausentes, mas sí marginadas particularmente al abordar ciertas “temáticas” como son tierra/territorio; procesos económico-productivos y de organización social, historia local y luchas de resistencia; dinámicas locales y procesos de construcción de identidad, etc. Es una situación que se repite también en los importantes procesos de “recuperación”/revitalización de la memoria ancestral llevados adelante en el Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe por propios investigadores/líderes afrochoteños, como lo evidencia el material de audio que reposa en el Archivo del Fondo Documental Afro-Andino Juan García Salazar. Cabe resaltar que excepciones a esta tendencia de dar más peso a las voces masculinas son los trabajos de León Edizon (2004), León Edizon y Lucy Santacruz Benavidez (2013); Moreno Zapata Francia (2014, afrocolombiana); Guerrón Carla (2000); en todos ellos la voz de las mujeres afrodescendientes es primordial, ya sea al reflexionar respecto de imaginarios construidos desde la ritualidad, o, respecto de los saberes propios/espiritualidad en estrecha relación con el territorio (los dos primeros), así como al analizar procesos de organización y actoría política de la mujer afroconcepcioneña (Moreno Zapata); o dinámicas de construcción de la esfera femenina y los conflictos y contradicciones que se producen con la esfera masculina (el último trabajo).

²⁹⁰ Por el momento no me detendré en este aspecto. A lo largo del desarrollo del capítulo iré explicando a qué me refiero, complementando lo ya expuesto en el capítulo introductorio sobre este tema.

Así pues, continuando en mis búsquedas (reto difícil, por cierto) y apuestas de pensar con/junto a, y, de la mano de las abuelas (en este caso particular, del territorio afroancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe), fueron surgiendo nuevas interrogantes: ¿Qué significa en y desde el pensamiento de las sabias afrochoteñas que la tierra sea vida y libertad y, más aún, que su trascendencia parecería descansar en esta comunión tripartita e indisoluble? ¿Desde su propio pensamiento y reflexiones, qué aspectos son los que marcan –o no– tal trascendencia? ¿Cuáles son los elementos que forman parte de la experiencia de vida de las abuelas de La Concepción y La Loma, para pensar la tierra, la vida y la libertad, y, en especial, la indisoluble comunión entre ellas, propuesta por estas sabias mujeres?

Reflexionar con y junto a las abuelas afrochoteñas respecto de estos aspectos, y a la luz de tales interrogantes, es fundamental para acercarse y aprender de sus luchas de, por y para la vidaexistencia, desplegadas en el día a día, desde el largo ayer, dentro del contexto de brutal explotación, de permanente deshumanización y negación como personas, que también significó *el tiempo de la hacienda*.²⁹¹ Unas luchas continuas, incluidas las de hoy, en las que la tierra encierra gran importancia y profundos sentidos en tanto condición, posibilidad y garantía para afirmar y (re)construir su existencia negada (Walsh 2006; Gordon 2000), o, en términos de Albán, para su “re-existencia” como personas y comunidad (desde su amplia acepción).²⁹²

Por ello, justamente, adquieren gran relevancia las particulares luchas, protagonizadas por las abuelas/sabias afrochoteñas “de ayer” y “hoy”, por mantener –incluso a costa de sus propias vidas– esa tierra en la que reposan sus ancestras y ancestros y por la que también pelearan, esa en la que se fueran enraizando desde la llegada forzada a la misma, luego de haber sido brutalmente desenraizadas/desenraizados de su Madre Tierra, esa en la que está enterrada la vil de sus mayores, las de sus renacientes, y las suyas propias, esa en la que desde su diario vivir –en un contexto marcado por la brutal violencia también en *el tiempo de la hacienda*– han venido reconstruyendo sus cuerpos expropiados, (re)construyendo

²⁹¹ *El tiempo de la hacienda* más cercano al que remiten las abuelas afrochoteñas es el de inicios del siglo XX hasta la época de la primera reforma agraria. Sus relatos/reflexiones se centran principalmente en las haciendas de La Concepción y de La Loma, de donde la mayoría de ellas son oriundas, así como lo fueron sus mayores. En algunas ocasiones, no obstante, también hacen alusión a otras haciendas, en cuyo caso se hará la aclaración pertinente. Aprovecho para recordar que, una vez manumitida formalmente la esclavitud (1854), la esclavización continuó con la instauración del sistema hacendatario que primó en la región (y en gran parte del Ecuador), hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Para detalles, remitirse al capítulo uno, acápite 1.2.

²⁹² Ver capítulo dos y las reflexiones respecto de *colectivo* y lo *cosmocomunitario*.

comunidad y reinventando su territorio.²⁹³ Así pues y a diferencia de las luchas y procesos vividos en lo que hoy es el territorio ancestral afroesmerladeño, aquellas emprendidas por las abuelas afrochoteñas son luchas caracterizadas, principalmente, por un histórico y más generalizado arraigo a dicha tierra (no por “necedad”, sino por todo lo expuesto líneas arriba);²⁹⁴ ello les supuso y demandó el despliegue de las más diversas estrategias que, si bien ahondaban las penurias y penalidades de sus vidas, fueron claves para mantener lo poco que tenían (las huertas o chacras y sus casas) y garantizar así no solo su supervivencia, sino su permanencia y proyección como personas-comunidad. Formaron parte de tales estrategias, entre otras, “ayudar a sacar la tarea” (es decir, asumir total o parcialmente el trabajo de su esposo, madre, padre, abuela/abuelo –quien haya sido el “peón” o “peona”– en la hacienda y sus alrededores, cuando éste/ésta no podía hacerlo); realizar largas y pesadas jornadas de trabajo en el trapiche; “salir a buscar la vida” en la construcción de la carretera, en el intercambio de productos, “recogiendo churos”, en el comercio ambulante, etc., todo ello constituyéndose, además, en un mecanismo para frenar el afán de los esclavizadores (“amos” o “patrones”) de despojarles de sus terrenos (quema de casa y sembríos incluido), que fue una de las medidas de castigo desplegadas por éstos.²⁹⁵

“La vida ha sido dura”, “¡Cómo hemos tenido que luchar la vida!” recalcan las abuelas/sabias afrochoteñas al rememorar toda la explotación, las violencias y múltiples opresiones experimentadas por todas ellas no solo en *la hacienda* ni únicamente por parte del “patrón”.²⁹⁶ “La vida ha sido dura” insisten, también y particularmente, al

²⁹³ El planteamiento de la reconstrucción y reinvención de cuerpos expropiados, de comunidad y de territorio, llevado adelante por las hijas e hijos de la Diáspora Africana, emerge en el diálogo que mantuviéramos Edizon León y mi persona, en 2016 (Quito, 22 de julio).

²⁹⁴ Llamo a recordar que los procesos y dinámica de lo que hoy es el territorio afroancestral de Esmeraldas estuvieron marcados, desde un inicio, por la construcción de sociedades libres por parte de los cimarrones. Éstos, como anota León, “[...] no solo escapaban de la esclavitud, sino que la combatían desde los palenques [...] que eran territorios construidos por [ellos], donde sembraron la semilla de la libertad” (2015, 10). Si bien ésta no fue la dinámica central en el Valle del Chota, cabe señalar que allí personas esclavizadas también protagonizaron fugas de las haciendas, ya sea de manera individual para dirigirse en varios casos hacia Esmeraldas “la tierra de la libertad”, o huidas grupales sin retorno y el consiguiente establecimiento de palenques, o, fugas colectivas/individuales temporales que fueran, al parecer, las más comunes (ver capítulo uno).

²⁹⁵ Como exponen las abuelas a lo largo de estas páginas, varias de esas “tareas” respondían a las imposiciones del esclavizador “amo” o “patrón”; mas, también fueron gestionadas por ellas como parte de sus estrategias de lucha.

²⁹⁶ En lo que sigue del capítulo me detendré en las violencias ejercidas desde el poder del “amo”/“patrón”, dejando aquí solo señalado que “casa adentro” (comunidad, familia, pareja) también vivieron/viven violencias y relaciones inequitativas. Esto lo hago, no por afán de soslayarlas, ¡nada más lejos de ello!, sino más bien por respeto a las abuelas de la Concepción y de La Loma. Si bien a lo largo de nuestro convivir conversamos en diversas ocasiones sobre esta realidad, éstas se dieron en contextos de mayor complicidad e intimidad (de hecho, solo una de las abuelas, y por propia iniciativa, me animó a

rememorar toda esa época y esas variadas formas de luchar por la tierra, en y desde la cotidianidad, y, entre las que están también aquellas llevadas adelante junto con otros sectores sociales y que desembocaron en la promulgación y posterior puesta en marcha de la primera Ley de Reforma Agraria (1964), momento/acontecimiento clave para su vidaexistencia, como ellas mismas lo exponen. Son estrategias o mecanismos que pusieron a andar moviéndose/manejándose incluso dentro de las propias lógicas del poder, para burlarlo, desafiarlo –veces más, veces menos– con muchas dificultades y sufrimientos. Son estrategias y mecanismos de lucha, insurgencia, cimarronaje cotidiano y permanente ya desplegados desde antaño (s. XVIII – XIX) también por sus ancestros y ancestros, quienes, por ejemplo, recurriendo a distintas instancias judiciales plantearon, entre otras muchas demandas: que se les permitiese retornar al lugar donde habían nacido y/o crecido (y del cual habían sido apartadas/os al ser vendidas/os a otros “amos”), que no se les separase de sus casas, ni de sus familias y amigos; y/o, que se les devolviese la chacra, huerta o sementera que los amos les habían quitado como medida de presión y castigo, etc. De igual forma y con el mismo fin, solían recurrir a otras medidas tales como huidas de la hacienda y posteriores retornos a la misma, constituyéndose todas éstas en parte del conjunto de estrategias y procesos particulares de territorialización o *enraizamiento* de mujeres y hombres afrodescendientes en este hoy su territorio ancestral del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe, y, por tanto, formarían igualmente parte de las estrategias de construcción de su propio proyecto de vidaexistencia(s) como personas y pueblo, nacido en –y caminado desde– el largo ayer.

En torno a estos elementos se desenvuelve el presente capítulo, liderado por las reflexiones y narraciones de las abuelas/sabias, las mismas que parten de un largo recorrido “temporal”, haciendo que sus palabras de hoy emerjan y se vayan plasmando –en un constante ir y venir– desde el ayer; ese ayer que, como puntualiza el Maestro

compartir parte de su historia. Ver capítulo 2). Por tanto, conscientemente decidí no abordar tales situaciones en estas páginas, entre otras razones, por un sentido ético que me lleva a preguntarme, de manera constante, si me asiste el derecho de exponer/analizar tales situaciones desde mi *ojo externo* (lo que no significa que no luche permanentemente por una vida sin violencias para la pluralidad de mujeres, siendo yo parte también de esa pluralidad); así como, a interrogarme cómo, en mi calidad de *casafuereña*, abordar un tema de tal naturaleza sin el riesgo de reproducir miradas victimizantes y que velan la agencia de las propias abuelas y demás mujeres afrodescendientes. Por tanto, y con esa precaución –preocupación opté por dejarlo solo enunciado, pero dejando en claro que ésta es una problemática de la cual las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales no solo tienen plena conciencia, sino que luchan en contra de ella, como lo hacen la CONAMUNE-Carchi y Nacional, así como la REDDESC, en el Cantón Río Verde (Esmeraldas). De hecho, la lucha por una vida sin violencias constituye parte central de las Agendas de ambas organizaciones.

Juan García Salazar “es más largo que el ahora” puesto que “[...] el ahora es muy corto, comenzó con las Constituciones, yo diría con las últimas; y el ayer empezó con nuestra presencia aquí, entonces para nosotros el ayer es más largo y tiene más significado para nosotros” (2015c-E).

La referencia vivencial más próxima de ese ayer, que tienen las abuelas, es el “tiempo de la hacienda”, cuando muchas aún eran solo unas niñas.²⁹⁷ Ese es el momento a partir del cual hoy ellas van tejiendo sus reflexiones y su(s) historia(s), esa que sigue viva y continúa alimentada por y alimentando a la memoria ancestral; esa que ha sabido resistirse e insurgir –no sin dificultades– a la imposición de una historia ajena; esa que ha sido silenciada y nunca contada en los libros, esa que pese a constituir parte fundamental de la historia de este país –que se compone de múltiples historias– ha sido desde su inicio negada y desplazada (como muchas otras) por aquellas voces que se impusieron y que lo siguen haciendo, como las únicas autorizadas: aquellas de los sectores hegemónicos de ayer (conquistadores, cronistas y criollos) y de hoy (sociedad “blanco”-mestiza).²⁹⁸

Actuar en pos de desestabilizar esa “historia única”, como la llama Adichi (2009), y aportar a que las voces *otras/plurales* sean escuchadas y respetadas en tanto voces autorizadas es una de las razones –si no la principal– que me motivó a emprender en este diálogo y, desde él, colaborar y (re)aprender, como he dicho al inicio de este documento, con los importantísimos procesos que en esta dirección vienen llevando adelante, desde hace varios años atrás, muchas lideresas, líderes, académicas, académicos e intelectuales de los Territorios Afroancestrales de Esmeraldas, y, de Chota-Salinas-La Concepción-Guallupe. Primordial es, entonces, escuchar a las abuelas afrochoteñas y sus reflexiones en torno a los sentidos de la tierra y su importancia en y para sus vidaexistencia y libertad. Con ellas inicio este camino en el presente capítulo, para luego entretrejer su pensamiento/conocimiento con el de otras autoras y autores, y, la mía propia; pero antes es necesario hacer una breve pausa de acercamiento a las comunidades de La Concepción y de La Loma, en y desde dónde he llevado adelante

²⁹⁷ Al mencionar a la época de la hacienda como la referencia más próxima y vivencial que ellas tienen de ese ayer, quiero hacer alusión a su memoria vivida *en carne propia*; una memoria que en modo alguno está o puede ser escindida de su memoria ancestral o de su ancestralidad como claramente queda expuesto en sus relatos/reflexiones y que hacen palpable aquello de que “la *Ancestralidad es historia* [a más de filosofía y doctrina] porque construye lazos entre mi ser y el de mis antepasados.” (Walsh y León, 2006, 215). (Ver capítulo dos de esta tesis, en donde se analiza el vínculo indisoluble entre *ancestralidad* y *pensamiento/conocimiento* afrodescendiente).

²⁹⁸ Ver capítulos 1 y 2.

este diálogo enfocado, más específicamente, en el territorio afroancestral de la sierra norte ecuatoriana.

2. Breve referencia sobre las comunidades de La Concepción y La Loma:

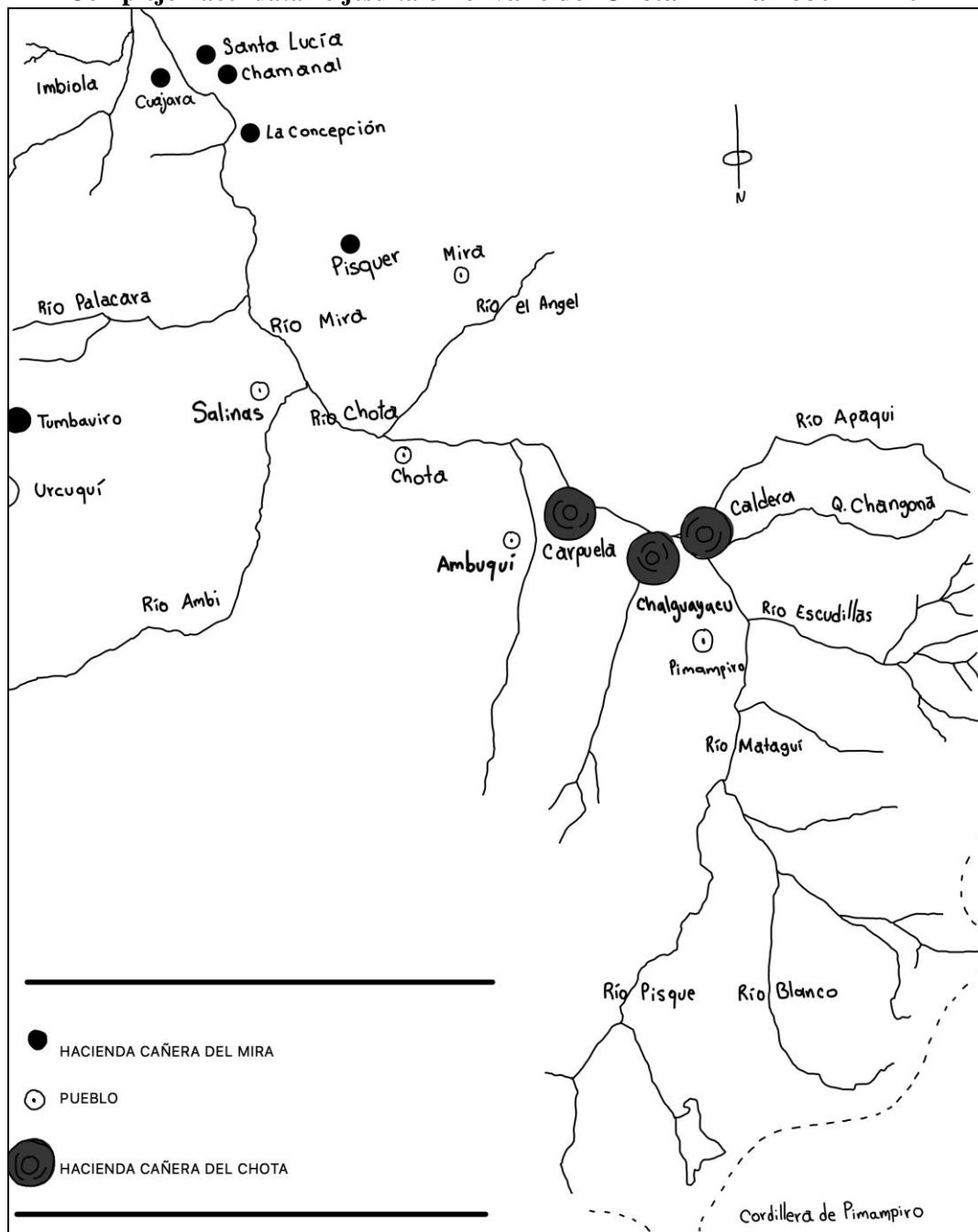
La Loma y La Concepción son dos de las treinta y ocho comunidades que hoy forman parte del Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción - Guallupe, por tanto, sus dinámicas deben ser entendidos en y desde los procesos socio-históricos, políticos, económicos, culturales de larga data experimentados en y por este territorio, y que ya han sido analizados en capítulos iniciales. Aquí cabe recordar, entonces, que ambas comunidades se caracterizan por ser de los asentamientos más antiguos de población de origen africano –y sus descendientes– traída a la fuerza a los Valles del Chota – Salinas – Mira, en calidad de esclavizados, desde el puerto de Cartagena, principalmente, por la orden de Loyola. De hecho, las haciendas de La Concepción y La Loma (de donde nacen estos dos centros poblados) conformaron, al igual que la de Santa Ana y otras más, lo que se conoció como el gran *complejo cañero de La Concepción*. Éste –junto con los otros complejos cañeros levantados en la zona a partir del siglo XVII– estuvo en poder, justamente, de la congregación de los jesuitas (como también se conoce a la orden antes mencionada), permaneciendo en sus manos por un lapso de 85 años, más concretamente, entre 1682 y 1767.²⁹⁹

De acuerdo a Tardieu (2005 en Guerrón et. al. 2013), al igual que las otras grandes haciendas cañeras de estos valles, La Concepción y los “fundos” anexos a ésta, que eran propiedades más pequeñas (como La Loma), constituían un verdadero complejo productivo puesto que, aprovechando las diversos pisos ecológicos en los que estaban ubicadas estas propiedades, los jesuitas establecieron todo un sistema de uso complementario de las mismas. Así, y en lo que respecta al caso específico de La Concepción:

[...] los fundos anexos de La Loma, Chiltasón, La Cocha, que eran ‘hatos de ganado en gruesa’ que se beneficiaban del clima llovisoso [sic] de los cerros, le suministraban [a la hacienda de La Concepción] no solo la fuerza animal imprescindible para las faenas de los cañaverales sino, también, la abundante carne que se repartía en los galpones, absolutamente necesaria para la reposición de las fuerzas de los trabajadores [y trabajadoras]. (Tardieu 2005,78 en Guerrón et. al. 2013, 59).

²⁹⁹ En el año de 1682 la “estancia” de la Concepción –para ese entonces en manos de estancieros particulares– es rematada a favor de la orden de los jesuitas; para aquella época, dicha hacienda ya contaba con “[...] trapiches, cañaverales, esclavos, casas” (Coronel 1988, 176).

Mapa 9

Complejo hacendatario jesuita en el valle del Chota - Mira 1680 – 1740

Fuente: Coronel, Rosario 1991. El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700...

Entonces, mientras la hacienda de La Loma, en aquel entonces, estaba destinada a la producción ganadera y otros productos complementarios (maíz, habas, etc.), las tierras de La Concepción –que constituyó el núcleo de este complejo– fueron utilizadas, en su gran mayoría, a la producción de caña de azúcar; materia prima que se

procesaba en el trapiche de esta misma hacienda, por lo que “la caña y sus derivados fueron el principal rubro de [su] producción” (Medina 1996, 37). Todo el trabajo ganadero, agrícola y de procesamiento de la caña de azúcar para la producción de sus derivados, recayó en las espaldas de personas de ascendencia africana esclavizadas. Así, de acuerdo a un informe extendido por la oficina de Temporalidades en relación a las haciendas de los jesuitas en el Valle del Chota – Salinas – Mira, se conoce que, del total de personas esclavizadas (2615) por ellos en estas tierras, 380 lo estaban en la hacienda de La Concepción (Coronel 1988).³⁰⁰

Lo propio ocurre cuando estas propiedades pasan a manos de terratenientes locales y de Quito, luego de la expulsión de la orden de Loyola y el proceso de remate de aquellas, puesto en marcha entre 1780 y 1790, por la oficina de Temporalidades. Es cuando la hacienda de La Concepción es rematada a favor Juan Antonio Chiriboga y Jijón, en el año de 1789 (Chaves 2010), quién, al parecer, se hace también de la hacienda de la Loma; dando esta última en arrendamiento a León Mancheno (Guerrón et. al. 2013, con base en información del ANH/Q), mientras que la primera permanece en sus propias manos. Si bien en este período, mediante los procesos de remate de las grandes haciendas jesuíticas, se van formando complejos cañeros más pequeños (como al parecer sucedió con el complejo de La Concepción); y años más tarde, éstos van cambiando de dueños y/o experimentando nuevos procesos de fragmentación ya sea por ventas, herencias, etc. (aunque las propiedades siguen manteniendo extensiones muy significativas), la situación de las personas afrodescendientes vinculadas a estas propiedades no varió hasta bien entrados los años de 1960, como se expusiera en el capítulo primero, y como de manera más detallada explicarán en breve las abuelas en lo que respecta a La Concepción y La Loma.

En efecto, todo el trabajo –tanto ganadero, como agrícola y de procesamiento de la caña de azúcar para la elaboración de panela y otros derivados– siguió recayendo en las espaldas de las personas de ascendencia africana y sus descendientes, quienes, en realidad, mediante su arduo trabajo a lo largo de los siglos, han sido las verdaderas creadoras de la enorme riqueza económica generada en la zona, por ejemplo, en el

³⁰⁰ Bouisson (1997), con base en información de archivo y apoyada en un estudio de García de Pólit (1992), reporta 302 personas esclavizadas en la hacienda de La Concepción, para el año de 1767; dato que, apenas, difiere del reportado por la oficina de Temporalidades en el informe antes mencionado y emitido en 1780. Llamo a recordar que luego de la expulsión de las “colonias hispanas” de esta orden religiosa (año de 1767), el gobierno colonial se hizo cargo de la administración de estas propiedades, a través de la denominada oficina de Temporalidades. Ésta inicia, años más tarde, el proceso de remate de tales haciendas, las mismas que pasan a manos privadas, como se explicó en el capítulo uno.

contexto de la *gran hacienda* (sea bajo relaciones esclavistas y luego de servidumbre, que para el caso viene a ser lo mismo). Pese a ello desde la historiografía oficial se sigue negando e invisibilizando sus profundas contribuciones a lo que hoy es el Ecuador; y, desde el Estado (pluri)nacional se continúa postergando su responsabilidad y deber para con la población afroecuatoriana, que entre otras, implica el reconocimiento/pago de la deuda histórica que mantiene con los pueblos afroecuatorianos, como parte del necesario, urgente y justo proceso de su reparación.

Del mismo modo, las afrochoteñas y afrochoteños han sido y son protagonistas centrales de los procesos sociales, organizativos, históricos, culturales, políticos que han ido construyendo y definiendo la dinámica de lo que hoy es el territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe; así como la identidad de su pueblo,³⁰¹ puesto que “[...] somos portadores de un continuo histórico, cultural y simbólico, nutrido por las relaciones de parentesco consanguíneo y ritual que dan sentido a nuestras vidas, a nuestro ser afrodescendiente”, argumenta el antropólogo J. Chalá, oriundo de la comunidad de El Chota (2006, 94). Es dentro de este contexto mayor que se inscribe la dinámica de las comunidades de La Concepción y de La Loma, cuya población ha estado y sigue estando signada no por pasividad, menos por resignación frente a todas las injusticias, sino por sus luchas de, para y por la vidaexistencia.

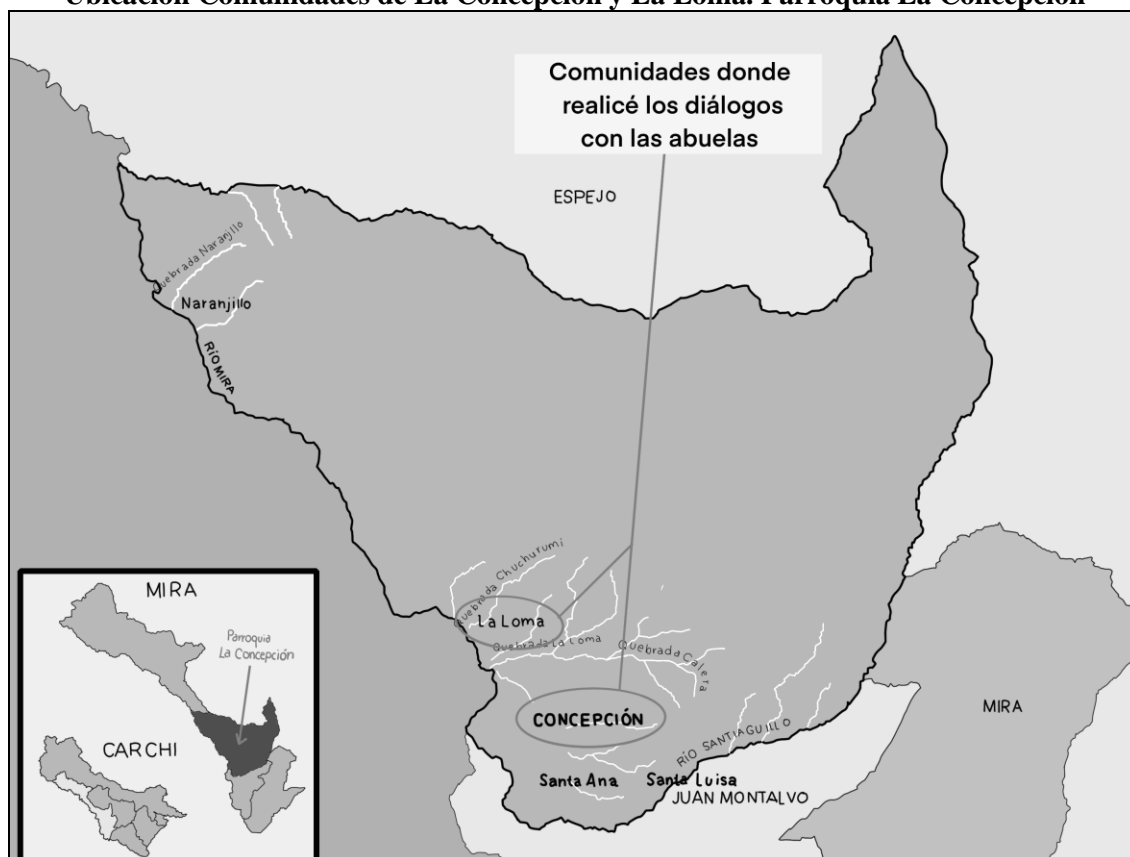
Sin olvidar que ambas comunidades forman parte del territorio ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (que es y debe ser entendido como una sola unidad histórica, social, cultural; aunque con sus obvias particularidades dentro de las distintas comunidades que lo conforman), de acuerdo a la división político-administrativa del país, los poblados de La Loma y La Concepción pertenecen a la parroquia de La Concepción, elevada a tal el 17 de abril de 1884 (GAD Parroquia rural de La Concepción 2015), es decir hace 134 años, lo que hace de ella una de las más antiguas de la provincia del Carchi.³⁰² Es también la de mayor concentración de población afrodescendiente dentro de dicha provincia (Naranjo 2005; Chalá 2006), así como la

³⁰¹ Para detalles, referirse al primer capítulo.

³⁰² Esta provincia, cuyo nombre original fue provincia de Veintimilla, se creó el 6 de noviembre de 1880, con la jurisdicción del cantón Tulcán, cambiando su nombre a provincia del Carchi tres años después, e incorporando dentro de su territorio, entre otras, a la parroquia de La Concepción (Naranjo 2005). Ésta perteneció al cantón Tulcán hasta 1905, cuando se crea el cantón Montúfar al que será adscrita dicha parroquia; luego lo será al cantón El Ángel, creado en 1934 (Landázuri 2015, diálogo personal), hasta que en 1980, cuando Mira es elevado a cantón, pasa a formar parte de éste junto con las parroquias Juan Montalvo, Jijón y Caamaño y Mira, como cabecera cantonal (GAD 2015).

parroquia rural más poblada del cantón Mira, a cuya jurisdicción está adscrita desde 1980. (Ver mapa 10)

Mapa 10
Ubicación Comunidades de La Concepción y La Loma. Parroquia La Concepción



Fuente: GAD. 2015. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial parroquia La Concepción...
Elaboración: Propia – (Artes: Germán Coronel)

Según el último censo nacional (2010), esta parroquia contaba con 2807 habitantes, siendo el 49,63% mujeres. Para el año 2015, del total de la población parroquial (2498 habitantes), el 50,48% es femenina (lo que representa un índice de feminidad mayor en relación al 2010); y, el 72,41% de hombres y mujeres concepcioneños –distribuidos en las 16 comunidades y 2 sectores que la conforman– se auto identifican como afrodescendientes (GAD 2015).³⁰³

³⁰³ De acuerdo a la encuesta levantada entre agosto y septiembre de 2015, en el marco de actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia de La Concepción, la población de la parroquia de La Concepción descendió a 2498 debido, fundamentalmente, a procesos migratorios vigentes en este territorio (GAD 2015). Cabe anotar que la categoría “afrodescendiente” engloba a toda la población que, en la mencionada encuesta, se ha autoidentificado ya sea como “negro/a”, “mulato/a”, “afrodescendiente” o “afroecuatoriano/a”.

En lo que respecta, más concretamente, a la *comunidad de La Concepción*, cabe resaltar que ésta ha sido desde siempre la cabecera parroquial; hoy en día constituye la tercera comunidad más poblada de la parroquia, concentrando el 14,35% del total de la población local, que asciende a 358 habitantes. De ésta, casi el 97% se auto identifica como afrodescendiente (GAD 2015). Algo similar sucede en la *comunidad de La Loma*, que es la cuarta más poblada (242 habitantes), con un peso del 9,70% con relación a la población parroquial total; y, con alrededor del 93% de sus habitantes que se auto definen como afrodescendientes.

Para la gran mayoría de la población de ambas comunidades, y de la parroquia en general, la tierra sigue siendo elemento central en sus vidas; ésta constituye una base fundamental para garantizar la supervivencia familiar. Es así que el 78,31% de la “población económicamente activa” de esta parroquia siga vinculada a la agricultura de manera muy estrecha, siendo su principal actividad productiva, según lo expone el GAD local (2015). Es lo que sucede, de manera específica, también en las comunidades de La Loma y La Concepción. En esta última, la tierra está fundamentalmente en manos de las familias ex-huasipungueras y/o sus renacientes, luego de la aplicación de la Reforma Agraria y el respectivo proceso de repartición de tierras; por lo que en el lugar prima la pequeña propiedad. Mujeres y hombres, de manera principal adultos y mayores, siguen trabajando sus *chacras*, destinando su producción tanto para el autoconsumo, como para la venta en mercados locales (Mira, Ibarra, etc.).³⁰⁴

En la comunidad de La Loma, la dinámica sigue más o menos las mismas pautas que las expuestas para el caso de La Concepción, aunque con una variación muy significativa, y es que aquí las chacras o pequeñas propiedades de las familias ex-huasipungueras y sus descendientes “conviven” aún con dos *haciendas* de significativa extensión. Esto se debe a que, durante el proceso de la reforma agraria, Alfonso Vásquez (dueño para entonces de la hacienda La Loma), vende la mayor y mejor parte de las tierras de aquella propiedad, a Gustavo Cordobés (quiteño), dejando los terrenos

³⁰⁴ La situación varía entre la población más joven, por un lado, por razones de presión sobre la tierra (las extensiones de las chacras ya no abastecen para “dejar a todos los hijos”, dicen las abuelas y abuelos con quienes dialogué), lo cual sigue generando importantes movimientos migratorios de esta población, o, su vinculación al trabajo agrícola como jornaleros, ya sea en la misma comunidad o en la hacienda de Santa Ana; o, en otras áreas productivas en caso de tener la oportunidad de encontrar una plaza en ellas, como por ejemplo en los criaderos de pollos y cerdos que se han instalado desde hace algunos años en los alrededores de La Concepción y Santa Ana. Y, por otro lado, existen también razones relacionadas con los intereses, proyecciones y expectativas que muchas mujeres y hombres jóvenes tienen respecto de sus vidas, y en las que el trabajo agrícola no está necesariamente presente. (Interesante a este respecto es el trabajo de I. Pabón, 2007).

menos productivos para repartirlos entre las ex-trabajadoras y ex-trabajadores vinculados a su hacienda.³⁰⁵ Años después, Cordobés decide, a su vez, vender una parte de su propiedad a un tal Santiago Aguirre, que según manifiestan las abuelas y abuelos, parece ser de Ibarra. Así, mujeres y hombres adultos y mayores de la comunidad siguen trabajando en una u otra hacienda (aunque más en la de Cordobés), en calidad de jornaleras y jornaleros, al tiempo que continúan cultivando en sus propios terrenos, en este caso, básicamente para el autosustento. A la “hacienda vieja” (que es como denominan en la zona a la propiedad de Gustavo Cordobés) se vinculan a trabajar, por jornal, parte de la población joven de la Loma y sus alrededores; en esta propiedad hoy prima el monocultivo de fréjol, maíz, sandía; Guerrón et. al. reportan, para el año 2013, el cultivo de flores como su actividad productiva central.

Para finalizar esta contextualización general de ambas comunidades (que las abuelas irán profundizando a medida que avance el desarrollo del capítulo), es nodal señalar que la tierra, así como es un importante elemento para el sustento de las familias de ambas comunidades, para las abuelas afrochoteñas sobretodo, ésta es y representa la vida misma, la posibilidad y garantía de seguir existiendo como personas y como pueblo. Las históricas luchas emprendidas en este valle interandino por las mujeres y los hombres afrodescendientes, incluidas las luchas en torno a la tierra que se extienden hasta hoy en día, y, la relación/siembras que desde el largo ayer han ido tejiendo con y en ella, es lo que les ha permitido construir y consolidar un profundo sentido de pertenencia y reconstruir los hilos rotos de su vidaexistencia, a nivel personal y colectivo, como explican e instruyen las abuelas de La Loma y de La Concepción, cuyas voces y reflexiones marcan la pauta de las siguientes páginas.

3. “¿La tierra? ... ¡Es vida, sí!”

Las palabras de la abuela Tércila Chalá Delgado, de la comunidad de La Concepción, recogidas en el título de este acápite, condensan los sentires/pensares más profundos que, respecto de la tierra, tienen las abuelas afrochoteñas con quienes conversé. En esta dirección fueron la mayoría de sus reflexiones, al consultarles ¿Qué es la tierra para Uds.?, asunto al que llegaban luego de hacer, primero, una rememoración, en términos generales y de manera individual o colectiva, de cómo era la vida antes, es

³⁰⁵ Para esa época, ésta ya era una hacienda cañera y productora de sus derivados en un trapiche propio, aunque no había abandonado la producción ganadera ni la de otros productos agrícolas, como aún recuerdan las abuelas y abuelos, cuya infancia transcurrió en aquellos años.

decir, en el “tiempo de la hacienda”, cuando la mayoría de abuelas eran tan solo unas niñas o transitaban ya por su adolescencia o juventud.

3.1. En tiempo de la hacienda “¡Qué pobreza que había!”

La abuela Segunda Teodomira Suárez Carcelén, nacida hace 72 años, es decir en la época de la “hacienda grande” en donde su madre, la señora Estela Carcelén, y, su padre, don Moisés Suárez, trabajaron en calidad de peones, me comparte algunos recuerdos que guarda de su infancia y de cuando su marido era también peón en esa propiedad. Fue un tiempo muy duro por el maltrato y gran pobreza que azotaba a las familias trabajadoras de la hacienda, relata la abuela Teodomira; en ese tiempo, dice:

no había luz, hacían fogonata de leña en la mitá de los cuarto pa’ que alumbre y pa’ que caliente, y las casa era con soberado de caña brava, con soberado de caña brava. En ese tiempo ¿qué hacían? Cocinaban en leña [...] si, cocina de leña. Entonce así mismo esas olla, como es ahora no había, era olla de barro, en olla de barro se cocinaba, ¡uy m’ hijita yo me acuerdo bien eso!, vía que cocinaban las mamita, las abuela. Ahí ni había ni cama onde dormí, las cama era de caña brava, de caña brava, eran una así, otra más arriba, y dormíamos en estera y la abuelita Rosa,³⁰⁶ que le digo era bien buena, en ese tiempo yo me acuerdo que las falda ponían como ponen esas longa, de eso de lana, ella nos ponía en la estera, entonces nos hacía ella en las cama y con esas pollerita de lana nos ponía y que nos cobijemo. ¡Qué pobreza que había, vea! ¡Qué pobreza! [Época] ¡de l’ hacienda grande!

[...]

Ese [“patrón”] se llamaba Alfonso, [...], y ese era malísimo, ¿sabe qué hizo ese? Que ¡cómo sería! Aquí vino con una pala, tan’ con machete creo qu’ era, a buscálo a mi marido, y una vez mi marido, y mis dos hermano fueron a la misma hacienda onde ese, si antes eran abusivos, ahora ca no han de podé. Sí, sí, abusaban. No sé [por qué vino a buscarles], ya no me acuerdo cómo era. Pero eran malos, era malo, pero ¡no se dejaban, no se dejaban [maltratar]!

[...]

[la “niña” Luisa] ella disque era primera [dueña] de l’ hacienda y de ahí es este patrón Alfonso [...] y de ahí es ese que está ahora.³⁰⁷ Yo d’ ella no me doy mucho cuenta. Si me doy cuenta del patrón Alfonso; ese señor así como era malo, era bueno. Llegaba finados, a los que trabajaban [en la hacienda] hacían hacé pan, había un horno, hacían pan, empanada, de eso sí me acuerdo. [...].

Sabían hacé dulce [panela], miel. Yo me acuerdo que acá arriba, todiiito eso, era cañaverál, sabíamos nosotros sembrá caña y así mimo cortá caña. Cortábamo los hombre

³⁰⁶ Señora Rosa Carcelén

³⁰⁷ Se refiere a Gustavo Cordobés, quién le compró parte de sus tierras a Alfonso Vásquez.

y nosotros ca cargábamo a la espalda, pero ponían el tractor [para transportar] o ponían así en caballo o burro; es que en ese tiempo no había nada.³⁰⁸

[...] como no había agua del agua que tenímo ahora, nos mandaban a traé agua de la quebrada cuando no bajaba en l´ acequia, o de no así mimo [...] de noche sabíamo dí a cogé agua de allá arriba, sabía habé un boquerón de agua, de allá sabíamo bajá trayendo l´ agüita. Dí ahí sabíamo dí a lavar a la quebrada ropa, ¡estilando sabíamos salí de allá! (Conversación personal y diálogo grupal con GAM, La Loma, 16 noviembre y 26 julio 2016, respectivamente)

Tampoco tenían qué comer, manifiesta la abuela Amada Espinoza; por esa razón, recuerda que su abuelo Víctor Salas, *sirviente* de esta misma hacienda en la época en que estaba en manos de la “niña Luisa” Herrera, solía salir en las noches a coger caña de los cañaverales de la hacienda, para, al menos con eso, saciar el hambre de sus nietas y nietos.³⁰⁹ “¡[Esa] era la merienda!” exclama doña Amada. Una merienda que podía haberle costado hasta el trabajo a su abuelo, o, ser expulsado de la hacienda junto con su familia, de ser sorprendido por la dueña, añaden otras abuelas y abuelos durante los primeros diálogos que mantuviera con el Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores de La Loma (GAM), y en los cuales la abuela Amada y las y los demás integrantes también compartieran parte de sus recuerdos (La Loma, 16 junio y 26 julio 2016).

La situación descrita por las mayores de La Loma se repetía dentro de la hacienda de La Concepción. Ésta era una de las propiedades más grandes del Valle, según me explican la abuela Zoila Rosa Espinosa (ex – trabajadora en la hacienda de Santa Ana) y su esposo, don Célimo Suárez (cuyo padre era peón de ésta). En esa época, recuerdan, se extendía más allá del sector de la Convalecencia, que era el caserío donde creció don Célimo junto a toda su familia; y, abarcaba, según puntualiza la abuela Zoila, “desde la quebrada de Naranjal, del Rosal, para acá; y de aquí sabían decir, hasta la quebrada de La Loma”, incluyendo también, añade, a la zona de Estación Carchi. Ella, a sus 82 años de edad, sigue trabajando “con pala” como lo hizo en su niñez en la

³⁰⁸ De lo que aún recuerdan algunas abuelas y abuelos de la Loma, Alfonso Vásquez compró la hacienda a Pedro Herrera, padre al parecer de la “niña” Luisa Herrera (como la llaman en La Loma) en cuyas manos estaba la administración de la hacienda (Diálogos en territorio con las abuelas y abuelos de la Loma, mantenidos entre julio y noviembre de 2016). De acuerdo al estudio de Guerrón et. al. (2013), Pedro Herrera habría heredado esta propiedad de su hermano Abraham Herrera, quien la adquirió en el siglo XIX, como se consigna en un documento de la época, consultado en el archivo nacional de historia, en Quito (ANH/Q, Serie Haciendas, Caja 148, Exp. 3, 28 de junio de 1886, Fl. 1). En este documento “se habla de que las haciendas de Santa Ana y ‘La Loma Gorda’ (su anterior nombre) se separan de lo que fuera una sola hacienda antes de Carlos y Ricardo Serrano, para convertirse [la Loma] en una sola propiedad de Olimpia Sánchez (viuda del antiguo dueño, Alejandro Chiriboga)” (Guerrón et. al. 2013, 59), a quién presumiblemente le comprara Abraham Herrera.

³⁰⁹ El sirviente era quien, por delegación del/la “patrón/a” se encargaba de distribuir los trabajos entre las/los peones y de controlar su realización.

hacienda de Chamanal y en su juventud en la casa y en la hacienda de Santa Ana, que en aquel entonces estaba en manos de la familia Herrera, al igual que lo estaba la Loma. Lo propio hace su esposo que ya tiene 84 años; juntos siguen trabajando la tierra, así lo han hecho desde que se casaron hace más de 53 años; y, así mismo, juntos, siguen acordándose cómo era la hacienda de La Concepción, cuando aún eran jóvenes:

Abuela Zoila: [...] Verá, había las casas todavía de paja. De paja, sí. Aquí era un caserío pero solo de paja, de paja. Ahí donde está la estatua,³¹⁰ ahí era un lugarcito que había como parque se puede decir, donde es eso. [...]. Onde está [la Junta Parroquial] eso era casa de l' hacienda de los patronos; todavía están unas paredes para atrás, esas paredes qu' están son de lo qu' era de los patronos; todo eso para adentro hay unas paredes, había unos trapiches de agua que molían caña, ahí era la casa de los patronos.

Don Célimo: Ahí adentro en los trapiches sembraban caña, sembraban fréjol, todo eso sembraban, 'tonce mi papá, los de mi papá eran peones de los patrón.

Abuela Zoila: Talvés el último patrón que vino aquí era don, ¿cómo llamaba? ¡Juan Correa! el último [...]. Tenía un hijo, y vive él todavía, Telmo Correa, y vive en Quito [...]. De Quito eran.

Don Célimo: Para decirle la verdad, no hemos tenido mucha pobreza. ¿Por qué? ¡Hemos trabajado! [...] Verá yo trabajaba con un señor Gonzalo Benavidez, era escribiente en la hacienda; le dieron un terreno, dijo, como era parte de mi familia, dijo: - 'Vusté siembre partido', ya sembré; y mi papá dijo: - 'Uds. siembren sus poquito en mi huasipungo'.

Abuela Zoila: Huasipungo decíamos lo que el patrón les daba.

“Huasipungo decíamos lo que el patrón les daba”, me explica enseguida la abuela Zoila, quien discrepa un poco con su esposo en cuanto a la difícil situación que cuando niños y jóvenes tuvieron que pasar. En otra conversación mantenida solo con ella, doña Zoila me dice: “Yo si alcancé a ver eso de l'esclavitud. [...] antes bien difícil era, ¡bien difícil! Bien pobres éramos, trabajábamos en l'hacienda, nos daban un pedacito de terreno para trabajar nosotros [...].³¹¹ Algo han de ver [haber] pagado, porque tenían que pagar, pero poquito sería” (Diálogos personales, la Concepción, 05 julio y 15 noviembre 2016. El primero solo con la abuela).

Y esta misma esclavización también alcanzó a presenciar, entre muchas otras, la abuela María Justavina Folleco Méndez, oriunda de La Concepción, por la crueldad como eran tratadas las personas en el tiempo de la hacienda, y en la que su padre, don

³¹⁰ Se refiere a una escultura que representa a la mujer Afroconcepcioneña. Esa escultura está en la esquina suroccidental del parque actual del poblado de La Concepción, frente a la casa de doña Zoilita Espinosa y don Célimo Suárez.

³¹¹ La abuela Zoila, en este momento, se está refiriendo a la hacienda del Hato de Chamanal, ubicada más arriba de la de la Loma. Ella es oriunda de allá, de donde también fueron sus progenitores.

Manuel Folleco Lucumí trabajara como peón. De esa realidad vivida, entre otras muchas cosas, ella recuerda que:

De antes, de antes, mi papacito fue esclavo, mi papacito fue esclavo - peón de hacienda. Aquí había un trapiche de caña, esta hacienda era cañaveral, entonces había un trapiche de agua, un *trapichaso*. Aquí hay mucho que contar, se acabara el día pero yo ya no tengo mucho la cabeza. [...].

Pero verá esta hacienda era cañaveral, entonces había un trapiche de agua, un trapichaso [...] mi papacito fue esclavo ahí. Cuando yo ya me doy cuenta, mi papacito ganaba un sucre en l' hacienda. Las casita mimo eran chozas de paja [...] Aquí en el centro [eran]; esto fue siempre –más que así con casitas de paja- fue parroquia, uhum, aquí es la matriz. Esta parroquia La Concepción [hoy] abarca 17 comunidades, uhum, 'tonces aquí es la central. Fue cambiando, fue cambiando.

¡Antes! vivíamos, para decirle casi vivíamos en, yo en el tiempo de mi mamita vivíamos con los pericote, ¡había tantos insectos en la vida! Porque en las casa de pajita pegaba todo, pegaba pericote, pegaba así unas cosas malas hasta para dormir; se dormía en las esteras y ahí pegaban esos insectos malos. Aquí como yo ya tengo 84 años, por eso me acuerdo bastante [...].

[...] bien duro en tiempo de l' hacienda. Esclavos eran, mi papacito yo le conocí esclavo, él trabajaba así de lunes a viernes trabajaba mi papacito, salía 6 de la mañana dentra así mimo 6 de la tarde, ¡Uy! Todo distinto [era], yo solamente oyendo y viendo a mi mamita [doña María Méndez Túquerez] sé conversá bien bastante de lo típico de aquí, sí. [Su madre] no trabajaba en la hacienda, era ama de casa, no ve que antes la familia era bien grande; mi mamita tenía 13 hijos entonces ella se encargaba de la comida [y] de la chagra, preparaba y nos daba de comer. (Conversación personal, la Concepción, 27 julio 2016)

Al igual que lo fuera su madre, doña Justavina es muy conocedora de la gastronomía local; también aprendió de ella algunos secretos para curar pues la finada doña María Méndez era curandera de espanto, mal aire, ojo, me comparte la abuela, añadiendo que su mamacita también “curaba riñón, fiebre [y] pulmones” en ese tiempo tan duro que tuvieron que enfrentar.

Así como ella, cada abuela, ya sea de la Loma o de La Concepción, ha experimentado también en carne propia las situaciones relatadas hasta aquí por algunas de las abuelas/sabias. Muchas veces no solo sus mayores sufrieron el maltrato, abuso y crueldad que se vivió en el “tiempo de la hacienda” tradicional, donde las tratabajoras, trabajadores y sus familias estaban, literalmente, atadas al “patón” (su nuevo esclavizador), bajo las relaciones de servidumbre que se perpetuaron hasta la década de 1960, cuando por fin se decreta y se pone en marcha la primera Ley de Reforma Agraria (1964), y con ello, el sistema hacendatario tradicional se disuelve. Aquí es importante puntualizar que este proceso, en lo que respecta al valle del Chota – Salinas – Mira inicia al menos dos décadas antes, tanto por las particiones, ventas, herencias, compras que van fragmentando la gran propiedad, así como por la presión de las trabajadoras y

trabajadores de las haciendas (Rodríguez 1994a; Bouisson 1997). En este sentido, I. Pabón, investigador oriundo de este territorio ancestral, argumenta que hombres y mujeres afrochoteños empezaron a reclamar sus tierras y territorio antes mismo de la declaratoria de esta Ley, pues éstos “eran parte de su identidad y su vida” (2007, 62), coincidiendo con el sentir/pensar de las abuelas de la Loma y la Concepción.³¹²

3.2. “Llegó la Ley Agraria, ¡Ahí sí!”

Más antes, ya le digo, más antes hija era la vida bien amarga. [...] ¡Uuuuu! Aquí cuando ya vino patrón Alfonso Vásquez, él hizo cañaveral; [...] cuando ya le vendió a éste que está ahora [Gustavo Cordobés], ahí ya puso alborada. [...] Ahí onde está la casa de Abel, encima de la acequia, ahí encima, ahí era la casa de nosotros; después ya dijo el patrón que salgan de ahí, compramo ya la casa de acá, de ahí, allá vivía.³¹³ Comprada es la casa al Alfonso [Vásquez], comprado es el piso. El terreno [que hoy tiene] supuestamente les había cedido patrón Alfonso [a su padre, que fue peón de la hacienda], pero no les dio las escritura; de ahí que con la Ley Agraria les tocó ya las escritura. Ya. Pero esas escritura llegaron cuando estos que están aquí, esos se habían querido cogé cuando habían comprado [parte de la hacienda] al Alfonso Vásquez.³¹⁴ ¡Uy, la vida antes, tratándolo mal a la persona! Era jo-di-do hija. Llegó la ley agraria, ¡ahí sí! [...] ahora ca tranquilo está, más antes era jodido hija, ahora pasa tranquilos.

Con estas palabras explica la abuela María Emperatriz Carcelén Congo, más conocida como Corona (su alias); ella nació, creció y trabajó desde muy pequeña en la hacienda de La Loma, ayudando a su padre Juan Arcecio Carcelén, como también lo hacía su madre, la señora María Benigna Rosa Congo Caicedo, partera muy reconocida. De ella no solo aprendió a partear, que es su pasión, aunque ahora, a sus 82 años la abuela Corona ya no siga acompañando a las parturientas; lo que si continúa haciendo es “trabajar con la pala” en el terreno que su madre y su padre le heredaran (Conversación personal, 20 noviembre 2016), tal como siguen haciendo la mayoría de abuelas de ambas comunidades con y junto a quienes he realizado este caminar.

Todas ellas tienen claro que los terrenos que recibieron sus padres y/o madres fueron muy pequeños;³¹⁵ no obstante, contar con “tierrita propia” fue un cambio

³¹² Vale recordar que si bien con la llegada de la reforma agraria, las y los antiguos trabajadores de las haciendas del Valle del Chota – Salinas – La Concepción recibieron sus tierras, muchas y muchos no accedieron a ella en la misma zona, debiendo trasladarse, entre otros lugares, a Intag.

³¹³ La primera casa a la que hace mención es donde ella vivía con su familia cuando era aún niña; está emplazada al lado de lo que hoy es la cancha de fútbol que queda junto a la casa comunal, zona donde se asentó buena parte del “caserío” en la época de la hacienda. La siguiente casa a la que se refiere queda en el camino de entrada a la Comunidad de La Loma, que es la que conserva hasta hoy en día la abuela Corona.

³¹⁴ Se refiere a Gustavo Cordobés y Santiago Aguirre.

³¹⁵ De acuerdo a un informe emitido por el IERAC, 37,63 has. de la hacienda la Loma fueron entregadas a 37 ex – trabajadores; cada terreno tenía un promedio de 1,01 has. En la Concepción el

sustantivo en sus vidas, explican algunas abuelas, como lo hace doña Fanny Salas Torres. Ella es nieta e hija de ex – trabajadores de la hacienda de La Loma, cuando ésta estaba en manos de Luisa Herrera. Su madre, la señora Juana Torres Santacruz (“mamita Juana”, la llama) se desempeñaba como cocinera en la casa de la hacienda; don Salas Borja, su padre, como ex – huasipunguero; y, su abuelo paterno, el señor Víctor Salas, ocupando el cargo de *sirviente*. Según reflexiona la abuela Fanny, la vida cambió bastante porque se deja de ser esclavo de la hacienda y todo lo que se trabaja es para uno mismo. Además, resalta que desde entonces, ya nadie les puede obligar a laborar allí, y que cuando lo hacen, es por voluntad propia.³¹⁶ Por eso señala que ella y su esposo (Julio Espinoza) no se emplean en la hacienda mientras no acaben la tarea en su propio terreno; solo entonces y si quieren, van allá como jornalero o jornalera por temporadas (Conversación personal, La Loma, 15 noviembre 2016).

Cita Santacruz Carcelén, abuela de 73 años, también de La Loma, en donde su madre y su padre trabajaron como peones, expone en este mismo sentido:

¡Uy, era fregado la vida!, pero ahora ya no, ya tenemos la tierra, trabajamos, sembramos cualquier cosa, sembramos maicito, sembramos poroto, ahora yuquita; ya trabajamos para nosotros mismo y lo que se siembra ¡ya queda para la casa!, ajá, para los guagua. ¡Eso ya es bueno ahora! Porque antes no teníamos, era sólo a lo pedido, así *como pedí una misericordia, sabía ser, como, como un pordiosero*. El que tenía nos daba, el que no, ¡no! [...] ‘hora ya es cada uno, de su casa ya no sale a ‘tá pidiendo nada, ya cada cual ya trabaja [para sí], ya comemo, ya no l’ echan [del huasipungo como antes].³¹⁷ Ese [terreno] ca sembraban, por eso era pues lo que se sembraba la yuca, el camote, todo eso, pero eso nos dieron pues. No nos iban a dá, pero nos dio la IERAC el terrenito que teníamos, ahí si nos dieron. Ya cambió, ya cambió, ahí ya fue cambiando, ahí ya cambió y cambió hasta ‘hora, ¡jele, no ve!, ahora ya está cambiando otra vez (Conversación personal, 16 noviembre 2016).

Por su parte, la abuela Mariana Delgado de la Cruz, con la sabiduría que le han dado sus 88 años vividos entre Ponce Enríquez (donde nació) y la Concepción (donde está radicada desde hace más de seis décadas), coincide con los criterios de doña Cita Santacruz sobre la gran importancia de tener “tierritas propias” ya que eso les permite:

promedio del lote entregado fue de 1,24 has., accediendo a ellos 64 ex – huasipungueros; el total de tierras repartidas aquí fue de 83,6 has. (Bouisson 1997, 62).

³¹⁶ Se refiere a las dos grandes propiedades aún existentes en la Loma, la de Gustavo Cordobés, y aquella de Santiago Aguirre.

³¹⁷ En la época de la hacienda, no era extraño que “el patrón” eche del huasipungo a la o el peón, como castigo. Eso suponía perder, además, todas sus siembras, el trabajo y esfuerzos de la familia, así como esa mínima posibilidad de autonomía.

[...] trabaja[r] solamente para uno. [Ahora] se trabaja solamente para uno ya con las tierritas propias, porque vino la Ley Agraria. Antes onde ya salió la ley agraria, entonces ya los patrones ya se bocabajaron [...]. Entonces ya les quitaron los lotes de terrenos a los patrones para dar a la peonada, ya en propiedad, escritura, ¡Con todo nos dieron! [...] Les desposesionaron a los dueños de las haciendas y nos jueron dando a nosotros; no tenían la plata para la liquidación, les desquitaron en tierra pa' pagarnos en tierra la liquidación. [...] ¡Tanto tiempo trabajado en l' hacienda! Les desapropiaron y les dieron [...] el huasipungo y otro tanto más de tierra por la liquidación en tiempo que les han servido, ¡eso es! [...]. Duro [era]; trabajábamos, trabajábamos en l' hacienda.

[A]hora, las que no eran casadas, eran solteras, querían tener la tierrita para trabajar, se hacían peonas, se hacían peonas y trabajaban en l' hacienda y ya les daban huasipunguito que siembren, así era. [...]. Las mujeres que ya los maridos ya no podían trabajar, ele, se botaban ellas a l' hacienda 'tal de tener tierrita para trabajále para el granito. (Conversación personal, La Concepción, 19 y 25 octubre 2016)

Y aquellas cuyos maridos eran “peones”, solían ir a ayudarlos a “sacar la tarea” en la hacienda, luego de trabajar sus huasipungos, o, se iban como *gananciosas*; otras ellas mismo eran peonas, me orienta la abuela Marianita.³¹⁸ El objetivo central era siempre acceder a un pedazo de tierra donde trabajar, o, no perder el que ya tenían. Y es que ésta es “bastante importante”, recalca; las razones adicionales a las ya expuestas hasta aquí, las desarrolla a continuación.

3. 3. “Años que dios nos da, años que dios nos quita pero ¡La tierra está ahí, la tierra está!”

Bastante importante [tener la tierra] porque ahora –imagínese mamita– trabajaba en l' hacienda, cogía ese medio solo para la comida, y ‘hora ¿el cuerpito? ¡No había! Lo que de la tierrita ya les producía, ya ca producía poroto aquí. ‘hora ca ya no quiere ni eso, ya no quiere producir, ya cansada serán las tierras, ya no produce bueno. Pero ¡bueno!, nos damos modos. Años que Dios nos da, años que Dios nos quita, pero ¡la tierra está ahí, la tierra está!

[...]

[...] verá, yo sabía ‘tá en la chagra ¡siembra yuca!, ¡siembra camote! [...] La yuquita le guardaba, sembrando dos tablas, cosa que cuando ya salida la yuquita sacábamos dos bultos de yuca y bajábamos en burro y él [don Eloy, su esposo] por la madrugada o ese mimo día se iba a vender a Ibarra. Yo pa' d' íme a Ibarra ca no, no me gustaba. [Pero] era andariega, buscadora la vida, me iba al cerro de Tanguarín [...] a cambiar platanito, yuquita por el maicito. Hab[í]a maicito suave, por eso m' iba; de allá venía bien armada con mis dos bultos de maíz ya desgranado allá mimo [...].³¹⁹ Yo me iba en el tren, ahí sabía andar el tren a San Lorenzo. De ahí [de Estación Carchi] me sabía d' í yo, [llevaba] la yuca, plátano, [traía] el maicito [suave], alverja [...]. Ahí se cambiaba; y

³¹⁸ *Gananciosa*: así llamaban a quien, sin ser peona de la hacienda, cogía allí algunas “tareas” (limpieza de terreno, cultivo, siembra, etc.), por las cuales recibía un pago insignificante.

³¹⁹ Maíz: así escrito, no por falla ortográfica sino porque respeto la acentuación propia de la abuela Marianita (como en los otros casos) al transcribir el diálogo con ella.

como se tenía amigos por allá, le habilitaban nomás; uno se iba, se les daba, se iba dando, dando, dando y cuando se iba a recoger le daban tercios, tercios de maíz, [...].

[...]

Mi finada mamita era así, ella tenía amistá como amistades por onde ella iba, porque el corazón d' ella era así [grande]. D' esta tierra, d' este Tanguarín, que l' estoy diciendo, eran piqueros, sabían tené ganado, sabían tené ganado así por ese punto de Yambaquí, Cuajara [...]. Cuando ya me casé, ya m' hice yo tan andariega junto con ella, desgranábamos el maíz para que venga solo el grano, ahí ya venían los quintales sellados sólo del grano. [...]. ¡Era muy andariega esta Mariana! Pa' hora véme postrada. Iba a un punto que se le dice La Florida, nos íbamo por Palacara. Allá nos cambiábamos; ya se les llevaba el platanito y la yuca, cualesquier cosa que se llevaba uno, ya le daban alverja, trigo, cebada, melloco, lo que había ahí [en esa tierra]. (Conversación personal, la Concepción, 19 y 27 octubre 2016)

Hoy en día la abuela Marianita ya no puede seguir trabajando en su terreno, como lo hiciera hasta hace no mucho, o, en la época de la hacienda junto a su suegra, la señora Sara Padilla. Ellas madrugaban a su chacra a hacer todo lo que tenían pendiente, para luego ir a ayudar a don Eloy (marido e hijo, respectivamente) a “sacar la tarea” que el *serviente* le había asignado. Debido a tanto trabajo pesado y a una caída, doña Marianita tiene afectada la espalda y las piernas, por lo que ahora quien se encarga de hacer producir la chacrita es su esposo, don Segundo Eloy Padilla, concepcioneño nacido en 1929,³²⁰ porque “¿si no de onde vamo a tené la yuquita, el frejolito?”, anotan.

Lo propio señalan las abuelas Lucrecia Carcelén Padilla (nacida en la Concepción en 1951, trabajadora junto con su esposo en su chacra, y, comerciante en mercados locales), su prima Uvaldina Carcelén Salas (comadrona de 72 años, oriunda de la Loma, pero viviendo en la Concepción desde hace muchos años), y, Justavina Folleco Méndez, quién se presentó en páginas precedentes. Las tres recalcan la centralidad que ha tenido y sigue teniendo la tierra a lo largo de sus vidas, aunque hoy ya no produzca como lo hacía en el pasado. Según explican las abuelas Lucrecia y Uvaldina, antes:

Comíamos sólo cosas de la chagra: yuca con ají, camote con ají, o camote con poroto, con bledo. [...] ¡Sabía criá un lindo bledo! *Jaucha* sabíamos decí, jaucha de bledo. Jaucha es como se hace la ensalada. Hacíamos eso y ¡Qué bueno era eso tan! Esa jaucha de bledo con camote, cogíamos el ñabe de la yuca, el ñabe de la yuca tan hacíamos ensalada, el ñabe del camote, ensalada de zambo con papaya verde. [...] Ya iba mejorando, uhum, mejorando ya iba [la vida]; ¡Ya producción de nosotros ta, '! Ya Taita

³²⁰ Don Eloy, como ex – peón de la hacienda de la Concepción, trabajó en los cañaverales y en el trapiche, a más de las otras tareas que siempre les asignaban (p. ej. limpieza de acequias, apertura/mantenimiento de caminos, et.) y en la que las familias enteras también se veían obligadas a involucrarse.

Diosito así mimo de lo que ya trabajábamos, sembrábamos, el primer año que nos casamos [dice la abuela Lucrecia], sembramos nosotros un poroto blanco, sembramos un poroto blanco y nos salió hartísimo poroto, hartísimo poroto y eso sabíamos hacer disques *pulón* [...] y ahí se guarda el fréjol para todo el año. Y eso se guardaba pa' 'tá come poroto, come poroto.³²¹ (Comunicación personal, la Concepción, 25 octubre 2016)

Gracias a la bondad de la tierra es que casi “no ocupábamos el mercado”, expone la abuela Justavina, pues recuerda que a más del fréjol, tenían yuca, camote, ají, tomate riñón, producto que se trabajaba mucho en la zona, ¡de todo!, por eso:

Ahí comíamos de la mata a l' olla. [...] ¡Potente la tierra! [pero] ahora tuvimos que poner químicos y así tan ya no produce bonito. Ajá, antes era lindo, verá: por ejemplo sembrábamos una hectárea de fréjol, decíamos ahí el 20 o 25 quintales por uno que se sembraba producía bastante la tierra. Ahí sin poner ningún químico, solo se trabajaba, se regaba, y antes llovía más, ahora ya ni llueve. Esas son las pérdidas que tenemos ahora, tenemos terrenitos pero la gente mimo ya no li' hace como la gente de antes. [...] l' alimentación era sanita. (Conversación personal, la Concepción, 27 julio 2016)

Ante este decaimiento de la tierra, la abuela Justavina, junto con otras abuelas y señoras más jóvenes de la comunidad están impulsando en sus propias huertas, con el apoyo de la Feconic y la Junta Parroquial, prácticas productivas más sanas, “como la gente de antes”.³²² Y es que hay que cuidarle a la tierrita, porque “con el terreno nomás, se tiene todo”, explicará más adelante la abuela Tárčila Tadeo Delgado (la Concepción).

3.4. “Con el terreno nomás, se tiene todo”

Con esta reflexión de doña Tárčila, coincide la abuela Justavina, quien resalta que sin la tierra sería difícil sostener esas redes de solidaridad que las antepasadas han venido tejiendo desde mucho tiempo atrás. En sus palabras, gracias a la tierrita:

Aquí más que sea una pobreza le brindamos a cualquiera [...] porque mi mamita era así. No es una comida especial, pero en el campo cualquiera no le va a dejar. Pero en la ciudad –créaselo a Dios- uno se tiene por experiencia, porque nuestros hijos viven allá, así le pasan una palabra de repente, así que le pregunte de cualquiera, le pasan, pero ni siquiera le abren la puerta. Aquí en cambio tenimo ese gusto de decir: ‘venga, dentre, siéntese’. [...] yo me acuerdo, uuuuu, mi mamita llamando llamando daba un almuerzo, una comida –no comida buena– le daba un locro de camote, un picadillo, un poroto, pero ¡un buen plato que Ud. se quedaba tensa!, del hambre aquí no se muere [...]. Pero si en la ciudad, si no tiene para chuparse un caramelo, prefiere morirse, así mismo es.

³²¹ *Pulón*: Según me instruyen las abuelas, el pulón se hace cosiendo cada esteras a manera de silos, en donde guardaban el producto.

³²² Feconic: Federación de comunidades y organizaciones negras de Imbabura y Carchi.

Aquí en el campo esa costumbre sí hay.³²³ (Conversación personal, la Concepción, 20 octubre 2016)

Por eso mismo, la abuela Fanny Salas Torres, con quien también dialogara anteriormente, señala que:

Abuela Fanny: Ayyyy, la tierrita ¡es la vida del pobres! Con eso, con eso se puede mantené todo; se siembra y ya, [...] Así ya se puede mantené pa' uno y pa' los hijo, los que viven lejos. Yo cosecho, voy a dejá a mis hijo, docitos, trecitas con una ñietica, y así mi hermana, que tengo una hermana allá [en Quito]. De ahí, lo demás le tengo aquí en mi casa; cuando Dios me da, vendo; cuando Dios no me da: para la comida.

Don Julio [su esposo]: Si no se tuviera nada, ¿De qué vamo a viví?

Abuela Fanny: Aaayyyyy, ahí s' e'tuviera muerto si no se tuviera nada de la tierra para uno mantenerse, uyyy, no ¿De 'onde va po habé para comprá de todito los día comida, comida y vestuario?! ¡De onde pue! hum. [...] ¡Ele! É'te [uno de sus hijos] que disque quiere vendé este terreno: ¡¿Cómo po?! Bueno, ya tiene terreno pa' su casa [en Quito], pa' hacé su casa, pero ¡cómo va queré vender su tierra de aquí!, ¿cómo va viví? ¡Va vendé su vida! (Conversación personal, la Loma, 15 noviembre 2016)³²⁴

No es coincidencia que la abuela Tárčila Tadeo Delgado, concepcioneña de 68 años, y vinculada a la hacienda por medio de su abuela paterna, la finada Mercedes Méndez, plantee que “con el terreno nomás se tiene todo”, entre otras cosas, porque “se vive bajo la voluntad de uno mismo”. He aquí sus enseñanzas, cuando, mientras conversábamos en su casa, le preguntara ¿Qué es la tierra para Ud.?:

¿La tierra?, mmmm, la tierra significa que por ejemplo en el cultivo, cultivando, ¿no?, de ahí se saca provecho, porque Dios bendice, ¿no?, por ejemplo, ‘horita en el fréjol nomás ¿Cómo se siembra?, confiando en la voluntad de Dios y de ahí se saca mucho provecho, confiando en Dios. Entonce que Dios nos protege cualquier cosita que uno se le ponga... ¡Es vida, sí! [...]

- ¿Por qué es vida? [le pregunto]

¿Cómo le digo? uno aquí se ha criado, se ha criado por el decílo trabajando, cultivándolo la tierra, entonces que mediante la voluntad del Padre él nos protege, lo

³²³ No obstante, señalan algunas personas, que esto ya está cambiando, sobre todo entre la población joven. Así explica la señora Marianita Delgado que “ese [un sobrino de su esposo] es contado la plata. Ya no ayudan, no, no. ¡Solo la plata! [Antes] sí, así sí. Pero no, aquí ca no, cada cual es, mamita. Cada cual, si sale – sale, sino ahí queda” (Conversación personal, 27/10/2016, La Concepción). Seguramente el desplazamiento de las prácticas/relaciones más solidarias de antaño y la cada vez mayor mediación del dinero pueda explicarse, entre otros factores, por los importantes procesos emigratorios hacia la ciudad (Quito e Ibarra, principalmente) que se experimenta en la zona desde mediados de los años de 1980.

³²⁴ En esta conversación, llevada a cabo en la casa de la abuela Fanny, participó también su esposo, don Julio Espinoza. Ambos hicieron referencia a estos mismos aspectos, la tarde del 13 de octubre de 2016, durante el tercer diálogo colectivo realizado con el GAM (grupo de Adultos y Adultas Mayores) de la Loma.

que quiera que se le siembre, por medio de la voluntad de Dios le cosechamos, la cultivamos. En cambio, por decir, los que van, salen de aquí a la ciudad, tienen otra vida, porque *allá viven mandados ¿no?* de otros, *en cambio aquí se vive a la voluntad de uno mismo, no se está mandado de otra persona*, ya ve que ahora si no se porta bien, los trabajos, de allá también s' están viniendo porque no les dan trabajo muchas de las veces; no tienen el trabajo estable; *en cambio aquí con el terreno es como que se tuviera todo, todo, con el terreno nomás se tiene todo, ¡sí! Se vive bajo la voluntad de uno mismo.* [...]. No ve más antes, más eran esclavos en l' hacienda que antes en los terreno, por eso había mucha escasez de la comida, uhum. [...] entonces que yo le digo todo esto por mi conocimiento, porque yo l' he visto a la Señora Carmelina [Delgado Chalá], a mi abuelita y a ¡muchas! trabajando ellas de peonas. (La Concepción, 27 octubre 2016)

Pero también luchando por las tierras, para liberar a la gente del maltrato del “patrón” y poder trabajar por cuenta propia, señalan, varias abuelas al referirse, entre otras antepasadas y antepasados, a las finadas Mercedes Méndez Chalá y Carmelina Delgado Chalá, ambas lideresas afroconcepcioneñas.³²⁵ Así lo recuerdan, por ejemplo, la señora Carlota Chalá (ex – presidenta de la Junta Parroquial hacia finales de 1990 y actual Vocal de la misma), las abuelas: señorita María Elena Chalá (lideresa y guía espiritual) y Justavina Folleco; la señora Cecilia Tadeo Delgado (nieta de la finada Mercedes y hermana de doña Tércila Tadeo Delgado) y la abuela María Elvia Tadeo Delgado (hija de la finada Carmelina Delgado Chalá, compañera inseparable de lucha de la abuela Mercedes Méndez).

Con las reflexiones, principalmente, de estas últimas abuelas sigue el próximo apartado. Antes de ello y guiada por los planteamientos hechos hasta aquí por las mayores/sabias afrochoteñas, quisiera resaltar la trascendencia que ha tenido la reforma agraria en sus vidas y en la de sus familias. Como anotara páginas arriba, en diálogo con Rodríguez (1994a) e I. Pabón (2007), aquella constituye, antes que nada, una conquista de la propia gente y resultado de las luchas colectivas por la tierra emprendidas décadas previas a la resolución del Estado nacional.³²⁶ Ésta marca un quiebre, una ruptura profunda respecto de los siglos de explotación y esclavización que se impuso en el Valle del Chota por mano y complicidad de la iglesia, de los sectores hegemónicos y del mismo Estado nacional. Una situación que sigue estando muy presente en la memoria de las abuelas y abuelos “de hoy”, sobre todo al recordar que sus mayores y antepasadas

³²⁵ Con la abuela Mercedes Méndez dialogaré más adelante; su voz viva reposa en el Fondo Documental Afro-Andino Juan García Salazar.

³²⁶ Estas luchas más “actuales” no son aisladas, constituyen parte indisoluble de aquellas emprendidas en y desde el “largo ayer”, y, por tanto, forman parte de su proyecto histórico, cultural, espiritual, epistémico, político.

nunca se sometieron a tal situación. Al contrario, sus luchas e insurgencias de, para y por la vidaexistencia fueron permanentes.

4. La esclavización en la hacienda de fines del siglo XIX y mediados del XX: Una experiencia vivida

4.1. “Mi abuelita, ella era l’esclava en l’ hacienda [...] pero ella luchaba”

Retomo aquí el diálogo que dejara interrumpido, páginas arriba, con la abuela Tércila Tadeo Delgado, la misma que reflexionando respecto de lo que representa la tierra para sí, para su vida, la de su familia y la de su pueblo, no pudo dejar de recordar a “mamita Miche”, como le dice ella y sus otros nietos y nietas a la abuela-ya ancestral Mercedes Méndez Chalá. De ella aprendió infinidad de cosas, una de esas, a no dejar de luchar; su abuelita, me comenta la señora Tércila, fue un ejemplo porque ella:

[...] sabía pelear con los patrones porque ellos eran muy abusivos, por ejemplo: en la semana que no salían a trabajar, ellos sabían quitarlos los terrenos (huasipungos). Entonces que había veces ¿no?, porque ellos lo que pagaban era una tontera y ¡al mes!, y la gente aquí ¡muy pobre!, les hacía falta, entonces que dizque salían las mujeres a trabajar [en la hacienda] mientras el hombre vaya a buscar la vida para la sustención del hogar. Como en el caso de mi abuelita, yo eso si me acuerdo, ella era la esclava en l’ hacienda y mi abuelito, el esposo [don Jesús Tadeo], sabía trabajar en la enredadura del tren [...]. *Pero mi abuelita, ella luchaba para que no le quiten los terrenos.* [...] ³²⁷

[...]

¡Mi abuelita era tan buena! [...]; ya que tuve uso de razón, que ya tuve a m’ hija, ella me llevaba a sacá tarea a l’ hacienda de Sant’ Ana, [...] entonces que a mi guagüita yo le sabía tener acostada en los guacho de caña y yo sacando las tarea. ³²⁸ Vaya a vé esa mosquitera, tanto para m’ hija como para nosotros porque, discúlpeme que le avise toda la franqueza, ahí no se usaba pues pantalones, éramos acabaditas de los mosco. Pero bueno, Dios me ayudó a sacále en adelante a mis hijos, más que todo a m’ hija, porque el varón me quitó el papá y con l’ hembra sufrí [...] con ella me quedé. [...] ¡De tiernita, ella! de 3 meses, chiquitica [le llevaba a los trabajos].

Ya le digo doy las gracias a mi abuelita que me dio su goce, ella fue como ser madre para yo. ¡Uyyy mi abuelita!, mejores no le digo todo lo que m’ enseñó; para que diga, mi abuelita m’ enseñó hasta a trabajar. [...] ella me llevaba a yo, por las madrugadas, a las cinco de la mañana para poder terminar breve los guachos largos que

³²⁷ Aquí no me detengo en sus luchas, pues en la última sección de este capítulo será la propia abuela-ya ancestral quien las relate.

³²⁸ La hacienda de Santa Ana -vecina a la de La Concepción- estuvo en manos de la familia Herrera antes de la reforma agraria de 1964. Según explica la señora Zoila Espinosa (conversación personal, 15/11/2016, La Concepción), esta familia conformada por Luisa Herrera, Abraham, Atahualpa y Cotolo Herrera, fue propietaria de varias haciendas en la zona; entre ellas la hacienda de La Loma (Luisa Herrera), la de Santa Ana y otra ubicada en Tusquaz, al lado de Mira (Abraham Herrera). Luisa Herrera, conocida como la “niña Luisa” fue también propietaria de una hacienda llamada Hoja Blanca, situada “de San Gabriel pa’ allá dentro en Collapí”, anota la señora Fanny Salas (Conversación Personal, 15/11/2016).

nos daban. Por ejemplo nos daban a 15, 20 guachos de caña; deshierbando con pala. ¡En un día! [había que acabar]. Sí acabábamos [...], claro unas como tenían familia, iban con las familia para que les ayude, uno vuelta se trabajaba, si posibles hasta las 12, el hecho que a lo menos a yo las fuerzas mimo no me daban, el hecho de ser enferma, y así esos guacho larguíisimos. Cuando acababa mi abuelita me ayudaba ella a salí con los guacho [...]. (Conversación personal, la Concepción, 27 octubre 2016)

Madrugar a “sacar la tarea” evidencia la explotación que primaba en la hacienda y la desmesurada carga de trabajo a la que se veían enfrentadas día a día las abuelas y abuelos “de ayer” y “de hoy”.³²⁹ Pero así mismo representa parte de sus estrategias de lucha por la tierra, esas luchas cotidianas, ignoradas muchas veces, pero que fueron y son centrales para no perder los terrenitos que, como han enseñado varias mayores y como se verá más adelante, representan mucho más que un “pedazo” de suelo donde trabajar.

La abuela María Elvia Tadeo Delgado, de la Concepción, a sus 81 años de edad sigue recordando con todo detalle cómo los peones y peonas “salían al mando” a las siete de la mañana, momento en el cual el *serviente* y el mayordomo les ordenaban dónde ir a trabajar y qué hacer. Este “ritual” se repetía a diario, me cuenta doña Elvia; las trabajadoras y trabajadores debían concentrarse a la hora indicada en el reloj de piedra que había, antiguamente, cerca de donde estaba la casa de hacienda.³³⁰ Así empezaba su jornada de trabajo, la misma que era de 7 a 12 y de 1 a 4, pero solían extenderse por muchas horas más, para tratar de “sacar la tarea”, puntualiza. Si no se alcanzaba, entonces había que madrugar al otro día, como muchas veces se veía obligada a hacer su madre, la finada Carmelina Delgado, compañera inseparable de lucha de la abuela-ya ancestral Mercedes Méndez Chalá y peona en la hacienda de la Concepción. “Peona era ella”, dice la abuela Elvia, refiriéndose a su mamá, y:

Ya cuando ya tuve los 7 años, entonces que ya mi mamá ya se dedicó a darme las clases de l' escuela, que vaya a la escuela pero después de que me llevaba a las cinco y media de la mañana ayudarle a las tarea; [...]. Como era madre soltera entonces qu' ella trabajaba en l' hacienda, entonces que me llevaba cinco y media de la mañana ayudarle a sacar la tarea, tarea en la caña, en cañaverales. Entonces ya cuando ya iba a ser las seis, seis y media ya me mandaba [...] para que vaya, que me prepare y me aliste y me vaya a l' escuela, sí. Ahí en ese tiempo no sabíamos qué era el café. Ella [la mamá]

³²⁹ La *tarea* hace referencia a la cantidad y tipo de labor que el sirviente o mayordomo le asignaba diariamente, o a la semana, a cada persona que trabajaba como peón/peona de la hacienda.

³³⁰ Dicho reloj que, según relata, entre otras, la abuela Elvia, fue robado. En su lugar hoy hay allí una cruz, también de piedra, emplazada frente a la iglesia.

trabajando desyerbando la caña con esas pala [de palo], sí, con esas pala; tenía mi palita adecuada para que yo ayudarle, yo también le ayudaba a *trabajar*.³³¹

[...]

Ya [después] iba el sirviente a contarle las tareas, cuántas tareas hacen y anotaban. El uno era sirviente que se llamaba Agustín Chalá y el mayordomo Manuel María Ogonaga, de aquí mismo [eran]. ¡Controlaban! Ahí, como vivísimas las personas – dizque así los sirvientes, más que todo ellos ya cepillos, disculpe la razón– que dizque trabajaban la mitad del guacho y par´ adentro ya no trabajaban, entonces que eso quedaba monte ahí, entonces que ya empezaban a ir controlando de guacho en guacho. Las personas que trabajaban bien, les pasaban la raya; y las personas que no trabajaban bien les decían que vuelvan a trabajar, uhum, así era. Pasado la raya, por ejemplo, le ponían tarea completa [si acababa], ahí ganaba. (Conversación personal, la Concepción, 8 julio y 13 octubre 2016)

La abuela Elvia también salía a trabajar en la *carretera* [la línea del tren] cargando las piedras que caían cuando había derrumbes, como lo hacían también otros miembros de su familia, incluida su finada mamá Carmelina Delgado que iba allí por temporadas a seguir trabajando con pico y pala para abrir la vía del tren; ahí ella ganaba ocho sucres, a doña Elvia en cambio le pagaban seis o siete sucres. Pero su madre siempre tenía que estar pendiente de no ausentarse muchos días del trabajo en la hacienda, porque a la persona que faltaba una semana, “el sirviente daba aviso al patrón y el patrón les decía que le quiten el terreno; y les quitaban, les dejaban sin terreno” y sin trabajo.

Estas medidas formaban parte del repertorio de maltrato y abusos de los “patrones” y, por extensión, de los mayordomos. Por eso me explica la abuela Mariana Delgado de la Cruz, durante los diferentes diálogos que mantuviéramos, que antes era bien duro para el hombre y para la mujer porque igual eran las tareas que les asignaban a unas y otros. También era duro para aquellas que no fuesen peonas, porque así como se encargaban del trabajo en la chacra, o saliendo a “buscarse la vida” recogiendo y vendiendo churos, yendo a hacer trueques con los pocos productos que podían sacar de los huasipungos, o, laborando en la *carretera*, también corrían a la hacienda a trabajar como *gananciosas* y/o a ayudar a sus esposos (si lo tenían) o parientes a “sacar la tarea” que eran pesadísimas. Así hacía la abuela Mariana con don Eloy Padilla, su marido, pues recuerda que las tareas que se les asignaba eran:

³³¹ En la Concepción y la Loma se refieren a las labores agrícolas como: la siembra, la cosecha, el riego y *trabajar*. Esta última hace alusión fundamentalmente a las tareas de deshierbe y aporcamiento.

pesadísimas y unos *servientes* habían de buena espalda, ¡otros de mala espalda! que su persona estaba dale y no le crecía, no crecía el trabajo.³³² Y vaya vélos esa grosería que tenían de tratarlo al pobre peón. Uuuyyy, un hombre que había era pesadísimo, a mi Eloy le trató de mal encarao –discúlpeme l’ expresión que voy a decílo– que: - ‘Hijo de una gran puta’ [le decía]. *¡Ele! yo ahí me sabía empericotáme, bravíisima yo ahí, le trataba mal al señor.* Ellos, unos eran buenitos hasta para las tarea, otros ca cerraban el ojo y le contaban a su persona que no pueda salí esa tarea. [Si no acababan] no le pasaban la raya, no, no, no le pasaban la raya; perdido el trabajo d’ese día.³³³

Las tareas que debían cumplir las trabajadoras y trabajadores eran de diversa índole, me sigue explicando la abuela Marianita, e incluían la limpieza de las acequias con las que se regaba los terrenos de la hacienda. Era una tarea larga, solían demorar allí entre una y dos semanas; y allá también iban las mujeres a trabajar, igual que lo hacían en el trapiche cuando había molienda (Conversación personal, la Concepción, 19, 21 y 28 octubre 2016).

4.2. En el trapiche “se amanecían moliendo” y “ellas tan’ mal anochaban las empapeladoras”

También aquí la abuela Marianita Delgado iba por las noches a ayudar a don Eloy, quien era hornero, de tal suerte de que él pudiera descansar siquiera un rato mientras ella se encargaba de alimentar al horno con el gabazo; también unos hermanos de él iban a dar la mano. Y añade que en muchas ocasiones ella misma permanecía la noche entera y al día siguiente corría a seguir trabajando en la chacra, a hacer todas las otras tareas de la casa, cuidar de los animalitos, y a “dejar haciendo la comidita d’ ese día pa’ llevále a mi Eloy” que tenía que pasar la semana entera en el trapiche, tal como lo hacían las mujeres que allí trabajaban. La abuela Marianita recuerda que ellas:

[...] los dulces hacían, labraban; habían empapeladoras, y la paila ‘taba así así nomás. Eran las empapeladoras; con una papacara del plátano, con esa le envolvían al dulce, [...] ya cuando estaba listico, cuando estaba listico, sí. [Cuando] el dulce ya ‘taba de sacá, sacaban a un bunque esa miel, y eso le batían hasta que se dormía [espesaba la miel] y ahí iban, ponían en unas *adoberas*, cuando ya hubo adobe;³³⁴ de ahí eran tapas [...], unos palos, unas tabla largas, y ahí iban el modelito de las tapas, ahí iban poniendo en cada huequito, en cada huequito, en cada huequito iban llenando [con la miel]. A veces salía hasta 50, 60 atados de dulce, eso empapelaban; ellas tan mal anochaban las empapeladoras, [...], la semana entera. [...] Dos era, esas dos no salían para nada del trapiche, ahí mismo les iban a dejá la comida. Una era María Maldonado, la otra era

³³² No progresaba la tarea, pese al duro esfuerzo realizado.

³³³ Y por tanto, la paga respectiva. *Pasar la raya* era la forma en que el sirviente o mayordomo registraba el trabajo realizado por cada trabajadora o trabajador de la hacienda, en función de lo cual al final del mes les “pagaban” (si la miseria que les daban se puede llamar pago).

³³⁴ *Adoberas*: [moldes rectangulares de madera]

Carmelina, que ya es muertica, [Carmelina] Delgado. (Conversación personal, la Concepción 19 octubre 2016)

Y así como la señora María Maldonado y la abuela-ya ancestral Carmelina fueron empapeladoras del trapiche de la Concepción, también lo fue la finada Mercedes Méndez, me cuentan sus nietas Cecilia y Tárçila Tadeo Delgado en las conversas que mantuve con cada una. Del mismo modo lo fue la abuela Fanny Salas Torres en el de la hacienda de la Loma; en donde hasta la época del “patrón Alfonso” había harto cañaveral, cuentan las abuelas del Grupo de adultos [y adultas] mayores de allí, en nuestros distintos encuentros.³³⁵ La abuela María Olga Espinosa Espinosa, de 65 años de edad e hija de ex – trabajadores de la hacienda de la Loma, también recuerda que en ese entonces había bastante:

Cañaveral, sí, había cañaveral. Aquí era el trapiche [al lado de] la iglesia, sí. Ahí molían la caña y verá en Santa Rosa también había caña, p' arriba había caña y nuestros nuestros papá sabían d' í a molé.³³⁶ Ahí daban ración de cachaza, esa cachaza se cogía, se iba a traé de allá, puesto en caldero que ya no se avanzaba, puesto en caldero ya traíamos. [Después] cerníamos y poníamos ya ahí, le descapábamo y de ahí dejábamo eso que vaya espesando y íbamo poniendo más miel, más miel, que vaya espesando pa' hacé vuelta el dulce [panela]. Ya salía esa miel, le batíamos, le batíamos, le batíamos y de ahí le poníamos en los molde, le poníamos en los molde, ya ya hacíamos, cogíamos la hoja de plátano, empapelábamo y nos íbamo a vendé a un punto que le dicen la Cooperativa, o de no íbamo al Carchi³³⁷.

[...] Nos íbamo a vendé todo eso, ¡vaya vé! Así que llegaba, las amiga de La Cooperativa, ellas eran de otra parte po, y ahí ya nos hicimos amiga: - ‘*Olguita, trairame dulce. Olguita esto, Olguita est' otro*’. Yo iba con ese dulce. Que – ‘¿*Cuánto es?*’; ¡Ahí eran centavos, sures!, - ‘*Unos 2 sures, 2 sures con centavos*’, así. De ahí les sabía cogé todo, les regalaba. ¡Vaya vé ellas también cómo eran! Cosa que hast' hora son así. ¡Vaya vé! lo que no puedo subí [no puede caminar], me mandan saludes, y que haiga un carrito que: - ‘*¡Suba pa' La Cooperativa!*’ Toditica esa gente de la Cooperativa éramo de más bien porque íbamo con el dulcecito, o bajaban ellas. Ya les traía: - ‘*Tomen, vengan a comé dulcecito con agua*’, les daba así que coman.

Pero ¡hija! amistades ¡demás!, demás, cosa que verá, me pongo a pensá: ¡Qué bueno que ha sido tené esa amistá! [...] Así era mi papacito entonces yo decía tengo que llegá sé como mi papacito ha sido, porque verá ya de que mi mamita se murió –yo me apersoné a cuidáles a todos docitos- ¡Vaya vé gente cómo llegaba a véle a mi mamita así mimo! y de ahí ya fue siendo la amistá pa' yo también [...] (Conversación personal, la Loma, 24 noviembre 2016)

La abuela Olga es hija de la finada Luzmila Gudiño y del finado Juan José Espinosa. Don Erfilio Gudiño, su abuelo paterno, fue *sirviente* de la hacienda la Loma;

³³⁵ Recuerdo que utilizo las siglas GAM para referirme a este grupo.

³³⁶ Santa Rosa es un sector perteneciente también a la hacienda de La Loma, ubicado en una zona alta, bastante alejado de donde vivían las familias trabajadoras, y que hoy constituye su comunidad.

³³⁷ Se refiere a Estación Carchi

Mecías Carcelén, ex – trabajador de la hacienda en época de Alfonso Vásquez, es su esposo; juntos han procreado ocho hijos e hijas.

En el trapiche edificado en donde hoy es el poblado de la Loma, y, en aquel ubicado en el punto de Santa Rosa (perteneciente a lo que fue la hacienda de la Loma), trabajaron desde muy pequeñas varias de las abuelas que integran el GAM. Ellas recuerdan que el trapiche era de agua, al igual que los de las haciendas de Santa Ana y de la Concepción.³³⁸ Con relación a este último, según relatan las abuelas Tárçila Tadeo, Lucrecia Carcelén y Carlota Chalá (todas de la cabecera parroquial), la rueda de piedra o *masa* que “movía el agua” para hacer funcionar la máquina de moler caña, era sumamente grande y pesada. No obstante de eso, ellas dicen que los y las mayores contaban que esas *masas* las llevaron por tren desde el Carchi, y desde la Estación Carchi la subieron *horquetadas* hasta la Concepción; en otras palabras, ponían esa rueda en la mitad y, eso a su vez, iban cargando los “peones”. La abuela Carlota Chalá recuerda que “mamita Miche” sabía decir:

[...] que [también] se iban a Ibarra a pie y cargado la masa del trapiche, y s´iban hasta Quito hacé arreglar las masa del trapiche. No llevaban ni en bestia ni nada, sino al cuerpo; disque hacían unas chacanas, una palizada de palos, cogían esa máquina de esas masas del trapiche y s´iban cargados a Quito hacé arreglar esas masas. Igual s´iban a pie hasta San Isidro porque uno de los patrones disque tenía otra hacienda en San Isidro, dizque cogían iban a dejar la, la comida, el resto de lo que producía aquí, iban a dejar la comida allá y a pie, cargados en el hombro. [...] Uhum. Entonces todas esas injusticias han sufrido. (Señora Carlota Chalá. Conversación personal, La Concepción, 07 octubre 2016)

En los cañaverales, en la limpieza de acequias, en las otras tareas que los mayordomos y *servientes* les asignaban y en el trapiche, abuelos y abuelas “de ayer” y también de “hoy” sufrieron todas éstas y otras injusticias y explotación. Realidad que se repetía en la casa de los “patrones”, donde muchas de las abuelas se veían obligadas a ir a servir.

4.3. A más de empapeladoras, peonas o gananciosas, las mujeres también trabajaban en casa de los “patrones” cocinando y cuidando

Como narran las abuelas Fanny Salas Torres (de la Loma), Elvia Tadeo Delgado (de la Concepción) y Zoila Espinosa (oriunda del Hato de Chamanal, pero radicada

³³⁸ Las edificaciones de los dos primeros aún existen, pero solo el de Santa Ana sigue en funcionamiento. Del trapiche de la Concepción queda casi ningún vestigio.

desde joven en la Concepción), ellas mismas desde muy niñas y/o sus madres tuvieron que trabajar cuidando a las y los hijos de “los patrones”, haciéndose cargo de todas las tareas dentro de la casa, cocinando, etc. Propongo “escuchar” sin interrupciones parte de lo que cada una de ellas me compartió durante nuestros diálogos.

Inicia la abuela Fanny:

De la “niña” Luisa Herrera, mamita Juana Torres era cocinera [...] mamita Juana Torres era cocinera de las Herrera. Cuando ellas venían de Ibarra le llamaban a mi mami que venga a cociná. ¡tonce, estando aquí las Herrera, mi abuelito se murió, cuando se murió, y mi mamá cocinando a los patrones, a las Herreras. Las Herrera traían todo pa’ regalar a nosotros [a las niñas]: aretes, cinta, ropa, zapatos. ¡Juana! Mamita Juana cocinaba. Papá Torres, papá Torres se murió [...] ‘taban aquí los Herrera, las patronas, y se murió. [...] La casa de papá Torres era acá encima.³³⁹ Y cuando le llamaban a mi mami, que ya se murió mi papá, dejando a las patronas [corrió] a ver lo que se murió mi abuelito, el papá de mi mamá. [...]

Después de qu’ era cocinera con la “niña” Herrera, fue mi mami cocinera con patrón Alfonso y después de patrón Alfonso Vásquez ya mi mami ya no trabajó, ya d’entró la Eloiza, la Eloiza fue [también] con este patrón Alfonso.³⁴⁰ [...] D’ende que le compró [la hacienda a Luisa Herrera] creo qu’ estuvo mi mamá 30 años con patrón Alfonso, de ahí, como ya le vendió patrón Alfonso a éstos, [al] Gustavo Cordobés, entonces a ellos ya no trabajó mi mamita.

[...]

Cocinera, sí, sí. Verá, sacaba un porrazo de leche, verá.³⁴¹ Mi mami más de 30 vacas sacaba leche al día, *¡so-li-ta, so-li-ta!* vea. Dejaba esas vaca y s’ iba a cuajar, hacía quesos, de repente vendía la leche, a veces no vendía. Cuando le compraban vendía la leche, cuando no compraba hacía queso. [...] Don Alfonso le pedía [que venda o que haga queso]. Entonce ella al otro día así mimo de mañanita era a sacá ese porraazo de leche. ¡De todiiito los día esa tarea! [...]

Cuando l’ iban a pedí así, sabían [otros y otras trabajadoras de la hacienda] d’ í a pedí suero: - ‘Ya vo’ a destilá’, sabía decí, ‘pa’ dállos’, ‘Ya vo’ a destilá pa’ dalos a vustedes suero’ sabía decí ella [su madre].

Era bravísima mi mami, vea. ¡Uy! De mañanita ya s’ iba, desde las seis, dende las cinco, cinco y media ya s’ iba al trabajo, a la cocina, a cociná, a prepará el desayuno y a sacá la leche. [De ahí volvía a la casa] de l’ hacienda mimo a cociná. Nosotros éramo cocinera aquí en la casa de mi mami, ella [mami] ya no venía, mi mami venía solo a dormir, *¡mi mami se alzaba a las siete de la noche!*, [...] así era mi mami, vea.³⁴² (Conversación personal y diálogo grupal con el GAM, la Loma, 15 noviembre y 27 octubre, respectivamente)

Por su parte, la abuela Zoila Espinosa recuerda que:

³³⁹ Por donde está ahora la casa comunal.

³⁴⁰ La abuela Eloiza Borja, oriunda de la Loma; es parte también del GAM.

³⁴¹ *Porrazo*: gran cantidad.

³⁴² *Se alzaba*: salía de trabajar.

[...] de guagua trabajaba en la hacienda o en la casa de los patrones, sirviendo a los patrones, en el Hato de Chamanal onde sí había una hacienda. [...], ahí todos, guaguas, mujeres, hombres, teníamos que salir al mando. [...] Todos los lunes los *servientes* de la hacienda daban el mando. [...]. Yo si alcancé a ver eso de l'esclavitud.

[Ya] más después [cuando era más grandecita] fui a trabajar en la casa de los patrones, en la casa de la hacienda o en la casa [donde ellos vivían].

[La hacienda de] Santa Ana [era] igual de los Herrera mismo. Sí de ellos mismo, de los Herrera: Abraham Herrera, Cotolo Herrera, Atahualpa Herrera.³⁴³ Yo trabajaba onde ellos, [pero] no en Santa Ana, no, [sino en Ibarra]; allá vivían los Herreras, don Atahualpa Herrera vivía en Ibarra, don Abraham Herrera vivía en Ibarra, allá trabajaba, en la casa, sirviendo. Don Cotolo Herrera vivía en El Ángel.

[...] Yo trabajaba donde el señor Abraham Herrera, tenía una hacienda del lado de Mira, en Tusquaz. También ahí en la hacienda y en la casa [trabajaba]. 'sea que trabajé donde los dos hermanos, un tiempo trabajé donde don Abraham Herrera, en la casa y en la hacienda; y, otro tiempo donde don Atahualpa Herrera, en Ibarra. [Un tiempo] en Santa Ana también.

Y a la segunda vez, porque ellos eran enseñados con yo, este don Abraham Herrera me quería mucho, entonces ya me vio que regrese a la casa a trabajar, y más a la hacienda aquí [de Santa Ana] a trabajar. Y ¿Qué pasa? Yo bajé, pero ya casi comprometida con él [don Célamo Suárez], bajé a mi casa a verles a mis papás, al Hato de Chamanal, porque yo soy del Hato de Chamanal, allá vivían mis papás, entonces ya bajando allá, en lo que bajé a verles a mis papaces, con él ya éramos enamorados, [...] entonces el mayordomo yéndome a traer para que venga a la hacienda, aquí a Santa Ana, que regrese a trabajar a la hacienda, y yo viniéndome a casar, ¡se acabó! [ya no trabajó más para los Herrera]. (Conversaciones personales, la Concepción, 05 julio y 15 noviembre 2016)

Y la abuela Elvia Tadeo Delgado, de la Concepción, rememorando su vida, narra que:

[Yo] tenía mi palita adecuada para que yo ayudarle, yo también le ayudaba a trabajar [a su madre, la finada Carmelina Delgado, peona de la hacienda]. Entonces ya cuando veníamos de la escuela, pues, entonces que de ahí almorzábamos y nos dedicábamos a hacer los deberes, los deberes, entonces, a estudiar. [...] Ya cuando ya fui grandecita entonces un dueño de l'hacienda que se llamaba [no recuerda], de ahí como ya terminé el año escolar, pues, ya salí de tercer grado, 'tonces que me llevó un patrono de aquí de l' hacienda –porque antes era hacienda– me llevó a Ibarra [...] a trabajar con él, que para criar una niña.

El señor que se llamaba, dueño de l' hacienda era, se llamaba, ¡hum, ya me olvido! Ya me vo' acordar. ¿Cómo era? Pero era Hernández él, bueno no recuerdo el nombre, no recuerdo. Yo, como ha de ver sido un año o dos años, por ahí ha de ver sido, de ahí ya no me gustó porque me trataban mal, sí. ¡Ah! El patrón que me llevó a yo a vivir con él se llamaba Lauro Hernández, sí, Lauro Hernández, de Ibarra [era], de Ibarra. Este señor Miguel Hernández era de Quito.³⁴⁴

³⁴³ El testimonio de don Benjamín Padilla, nacido en el año de 1922 y quien fuera peón de la hacienda Santa Ana señala que esta hacienda –en su época– era propiedad de los hermanos Alfonso y María Herrera (citado en Medina 1996, 55).

³⁴⁴ Miguel Hernández, según recuerda la abuela Elvia Tadeo Delgado, heredó la hacienda al fallecer su padre, Lauro Hernández. Fue en la época del "patrón" Miguel que se disuelve finalmente esta hacienda. De acuerdo a Medina (1996) y a J. Chalá (2006, con base en el anterior), a inicios del siglo XX la Concepción pasó a manos de Juan Ignacio Correa, mientras que Miguel Hernández era dueño de las haciendas de Santa Lucía, El Hato, El Rosal y Naranjal (todas en el valle de la Concepción).

De mañanita ya tenía que levantarme a dar de comer a los pollos, porque tenía una gallera, entonces que me levantaba a dar de comer los pollos, a barrer la suciedad que hacían los pollos, a lavar pañale, y, planchar. Entonces que ya no me gustó. De ahí me vine con mi mamá, sí, porque antes andaba el tren. [Cuando le llevaron a Ibarra] haiga tenido unos 10 años, 10 años [...] chiquita todavía, sí, chiquita. (Conversación personal, la Concepción 08 julio 2016).

Las reflexiones y relatos de las mayores/sabias de La Concepción y La Loma no terminan aquí, no obstante, he creído oportuno proponer una primera pausa e iniciar, de la mano de ellas y con ellas, el tejido de mi diálogo también con otras autoras y autores.

5. El significado de la tierra/territorio: Más allá de las lecturas desde “los ojos de occidente”³⁴⁵

Luego de la *escucha* de las reflexiones ofrecidas por las abuelas/sabias de La Concepción y de La Loma, vuelvo sobre una de las preguntas que adelantara al inicio de este capítulo: ¿Cuál es el significado de la tierra/territorio desde el pensamiento de las mayores/sabias afroconcepcioneñas y su relación con sus luchas por/para la vida? Ya decía entonces que no se trató de una interrogante del todo nueva, aunque sí lo fue y es el énfasis que hago en dialogar con el pensamiento de las mujeres y sus luchas más particulares, aunque no por ello menos importantes ni desligadas del proyecto histórico, político, cultural y epistémico de *larga data* llevado adelante por los Pueblos Afroecuatorianos; todo lo contrario, ellas han sido/son protagonistas centrales de estos procesos, si bien no siempre visibilizadas ni reconocidas.

Del mismo modo, anotaba que sus reflexiones y relatos seguramente tampoco se distanciarían de sus planteamientos hechos en ocasiones anteriores, lo que, indefectiblemente, me llevó a preguntarme –(auto) críticamente– sobre qué tipo de acercamiento he y se ha hecho, desde “casa afuera”, con su pensamiento; desde dónde, desde qué lugar epistémico ha sido generalmente leído –por la academia y por investigadores e investigadoras en su mayoría mestizos/as, como es mi caso– el pensamiento de mujeres y hombres afrodescendientes del Territorio Ancestral Chota-Salinas-La Concepción y Guallupe.

Posiblemente don Lauro Hernández compró la Concepción a Juan Ignacio Correa, dejándosela en herencia a su hijo Miguel.

³⁴⁵ “Bajo los ojos de occidente”, expresión acuñada por la intelectual y activista indú Chandra Talpade Mohanty, en su célebre trabajo crítico al feminismo occidental y a su visión/lecturas respecto de las *mujeres del sur*. Su título: “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” (primera publicación: 1984, en *Boundary 2* 12 no. 3/13, no. 1, primavera / otoño. Reimpreso en 1988 en *Feminist Review*, no. 30, otoño).

Luego de las distintas conversas con las abuelas/sabias, caigo en cuenta del nuevo error cometido al preguntarme desde dónde he y ha sido *leído* su pensamiento; con la “lectura de” (su pensamiento, cultura, etc.) no hay un desprendimiento de la vertical y excluyente relación ‘sujeto–objeto’ establecida desde la academia entre investigador/investigadora y población/grupo “participante” en la pesquisa, y en la que a los últimos se les niega su calidad de *sujeto con quien reflexionar*. Pensar *con/junto a* exige y es posible solo desde la *escucha*, pues, retomando mi diálogo con Lenkersdorf, ésta “empareja a los [y las] dialogantes o se encamina a emparejarlos [...]. La autoridad, sin embargo, no acepta esta condición” (2008, 29). Es, entonces, este emparejamiento mediante la *escucha* lo que promueve y permite el interaprendizaje en el camino del *pensar con/junto a y de la mano de*; lo que me remite a Villa y Villa (2013) y sus planteamientos de la *pedagogía de la escucha*; un proceso pedagógico, dicen, que ocurre y va más allá del contexto escolarizado y que ‘casa adentro’ se constituye en “una instancia política que contribuye al relacionamiento y afirmación de contenidos que son propios y apropiados” y que promueven, animan el “re-arraigo” (397) o “los sentidos de pertenencia”, siguiendo al Maestro Juan García Salazar.

Como proceso de enseñanza–aprendizaje y apuesta/compromiso político, para quienes somos casafuereños, la *escucha* intersubjetiva es la posibilidad de aprender de, con y junto, en este caso, a pueblos y personas que han sido silenciadas, negadas, como lo han sido las abuelas afroecuatorianas y sus pueblos, en/desde/por el Estado, la sociedad hegemónica y la academia de “la no-escucha”.³⁴⁶ Una academia que, lejos de hacer un esfuerzo por dialogar “con el corazón abierto” con las mujeres y hombres afrodescendientes ha tendido a hacer “traducciones que no funcionan” (García 2015a-C). En este último aspecto me detendré a continuación; luego retomaré el diálogo con las abuelas/sabias y otras voces.

5.1. La tierra/territorio desde “los ojos de occidente”

Diversos son los estudios que se han llevado adelante en la zona, principalmente desde mediados de los años 80 del siglo pasado,³⁴⁷ como he referido en las primeras páginas del presente capítulo. Con variaciones y énfasis distintos, la pregunta por el

³⁴⁶ Villa y Villa (2013) plantean la idea del “Estado de la no-escucha”

³⁴⁷ Hay que anotar, sin embargo, el trabajo de Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera de Costales, titulado *Coangue o Historia Cultural y Social de los Negros del Chota y Salinas*, y publicado en 1959 en Revista Lacta N° 7, Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

significado que la tierra ha tenido y tiene para la población afrodescendiente traída a la fuerza y asentada allí, desde inicios el siglo XVII en calidad de esclavizada, ha sido planteada directa o indirectamente –si no por todos– por la mayoría de quienes han/hemos centrado nuestro interés en dicho Territorio.

Aunque los acercamientos hayan sido desde diversas entradas (históricas, demográficas, socioculturales, etnográficas, etnohistóricas, socioeconómicas, etc.), la respuesta más generalizada desde la mayoría de *lecturas* ‘casa afuera’, resalta que la significancia primordial de la tierra, para la población afrodescendiente de estos valles, radica en que aquella ha constituido y constituye el principal recurso para garantizar su sobrevivencia y reproducción biológico-social, pese a las dificultades y limitaciones que ha debido enfrentar y sigue enfrentando para poder acceder a tal “recurso”.

No hay que olvidar el contexto en el que fueron obligados y obligadas a (mal)vivir por parte de los *colonizadores* no solo del largo ayer,³⁴⁸ y, en el que –no con pocas dificultades, pero si con mucho tesón– insurgieron a los sostenidos procesos de deshumanización y se reconstituyeron como pueblo/comunidad. Un contexto marcado históricamente por una estructura agraria profundamente inequitativa, aunada a siglos de esclavización (S. XVII – mediados S. XIX), a otras formas de brutal explotación en calidad de huasipungueros y huasipungueras hasta la llegada de la reforma agraria (1964), pues la manumisión del sistema esclavista, que se alcanzó solo en 1854, no significó el fin de la esclavización tal como lo han expuesto con tanta claridad las abuelas/sabias afrochoteñas; así como un contexto marcado por una alta presión sobre la tierra hasta el día de hoy, generando una intensa y sostenida *diáspora moderna*.³⁴⁹ Pero el pueblo afrochoteño no ha silenciado su voz ni ha “bajado sus manos”, al contrario, continúa en sus luchas y defensa de éste su territorio ancestral, que por justicia les pertenece.³⁵⁰

³⁴⁸ Con el término *colonizador* aquí hago referencia a los sectores hegemónicos no solo del lejano ayer (élites criollas, autoridades coloniales, iglesia) sino también de los de hoy, que a lo largo de los siglos han ido edificando y sosteniendo toda una estructura de dominación, exclusión y explotación.

³⁴⁹ Así nombra el Maestro Juan García Salazar a los procesos migratorios del “ahora” (2015c-C).

³⁵⁰ Recordemos que si bien las luchas por la tierra en algunas haciendas de la zona durante los años de 1950, y, la posterior promulgación y puesta en marcha de la primera ley de reforma agraria (1964) permitieron un profundo cambio en las relaciones y sistema socio-productivos locales, poniendo fin a la *esclavización* que hasta ese entonces vivía la población afrodescendiente –“*Seguíamos siendo esclavos*” recalcan una y otra vez las abuelas/sabias– no se dio, ni se ha dado aún como debe ser por justicia y derecho, una verdadera redistribución de la tierra a favor de quienes por más tres siglos hizo producir esas tierras para beneficio de otros y a fuerza, literalmente, de su sangre, su sudor y sus lágrimas; pero también de su valor y valentía. Menos aún el Estado ha garantizado a su población el control y manejo de ese que es su Territorio Ancestral, pese a haber sido reconocido, por la actual Constitución del Ecuador, como su legítimo derecho (2008, art. 57, num. 5). Tal reconocimiento ha sido el resultado del

Luego del necesario inciso anterior y retornando a las lecturas “casa afuera”, diré que éstas, en su mayoría, comparten una visión instrumental de la tierra, concibiéndola como mero *recurso* o “base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas” (Escobar 2014,103). Tal perspectiva ha sido propia de aquellos estudios que se han preguntado más directamente sobre la tierra, su relación con las dinámicas poblacionales locales, los procesos de estructuración agraria en la zona, etc.;³⁵¹ y, se hace aún más evidente en las explicaciones que brindan respecto de las prácticas del intercambio, de la minga u otras formas de organización socio-productiva colectiva. Todas ellas son vistas, nuevamente y casi de forma exclusiva, como mecanismos para garantizar el acceso a recursos alimenticios no disponibles en su sector y de esta manera complementar/completar su dieta. Nótese, aquí, la preeminencia del enfoque de la economía campesina, así como de las propuestas del ecologismo cultural y su tesis del control vertical de los diferentes pisos ecológicos como estrategia productiva y de sobrevivencia/reproducción familiar y comunitaria en los Andes.³⁵²

Otros estudios orientados, esta vez, a analizar la relación *tierra – construcción identitaria / tierra – conformación comunitaria* de la población afrodescendiente, ya sea haciendo un recorrido desde el siglo XVII, o, desde miradas más “contemporáneas”,³⁵³ tampoco logran desprenderse del binarismo occidental cultura/natura (y su mirada sobre esta última como recurso), aunque si adelantan quiebres importantes. Así, partiendo del análisis de los procesos de adaptación y cambios socio-culturales, o, de las rebeliones y/o luchas históricas por la tierra protagonizadas por esta población, como aspectos básicos en su construcción identitaria, tales estudios ponen el acento también en la *dimensión estratégica* de este llamado “recurso” para la reproducción/cohesión colectiva y socio-cultural, teniendo en cuenta que es en esta tierra/territorio y en el marco de las distintas relaciones socioeconómicas y sociohistóricas que les ha tocado

tesón y la lucha de las y los afrochoteños quienes siguen levantando su voz en reclamo de lo que por derecho ancestral les pertenece (Chalá J. 2006, 2013; Pabón I. 2007).

³⁵¹ Véase, por ejemplo, Espín Jaime (1988, 1993 y 1995), Rodríguez Lourdes (2004), Guerrero Fernando (1996 y 1997).

³⁵² Vale recordar que desde la perspectiva campesinista se resalta la centralidad de la tierra como recurso que garantiza la reproducción individual y social del campesino, y, como recurso estrechamente vinculado a su prestigio y estatus dentro de la comunidad; en términos de Bourdieu, hoy los podríamos llamar “capital económico” y “capital simbólico”. Por otro lado, y, para profundizar en la propuesta de la ecología cultural, consúltese, por ejemplo, la obra de John Murra (1972): *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades Andinas*. Huánuco, Perú: Universidad Hermilio Valdizán. Y la de Jürgen Golte (1987): *La racionalidad de la organización andina*. Perú: IEP, 2da. Edición.

³⁵³ A manera de ejemplo, remitirse a los trabajos de: Bouisson Emmanuelle (1997). Medina Henry (1996). Naranjo Marcelo, Hernández Katty y Guerrón Ana (2013).

vivir, que la población afrodescendiente del Chota–Salinas–La Concepción– Guallupe “ha ido construyendo sus referentes simbólicos y sus sentidos culturales” (Naranjo, Hernández y Guerrón 2013, 134). Pero insisto, pese a esta mayor apertura en el análisis, la tierra no deja de ser vista por los “ojos de occidente”, u *occidentalizados*, como un recurso para garantizar la reproducción sea material y, en el mejor de los casos, material y cultural, pero un recurso al fin.

Quiebres sustantivos a estas perspectivas, son los trabajos desarrollados por autoras y autores afrochoteños o que, sin serlo, piensan desde y con la Diáspora Africana en América Latina. En esta perspectiva están, sin duda, los trabajos, debates, reflexiones e iniciativas “casa adentro”, en relación a la revitalización de la memoria ancestral y los procesos etnoeducativos, entre otros, y dentro/desde los cuales se han ido reconstruyendo los sentidos, sentires y significados propios de tierra y territorio como espacios de y para la vida, y, como derecho ancestral.³⁵⁴ También están trabajos realizados *desde adentro y con voz propia*, que teniendo como referente central la memoria ancestral, reflexionan, unos, respecto de los procesos de construcción identitaria entre la población afrochoteña, en diálogo con jóvenes, personas adultas y mayores, e identificando juntos, investigador – población local, no solo los hitos intervinientes en la construcción de identidades, en cada generación; sino particularmente lo que, desde adentro, desde los mismos afrochoteños y afrochoteñas significa *la identidad*. O, aquellos trabajos que, a partir de un proceso etnográfico *desde adentro y con propia voz* debaten en torno a la cultura y luchas del pueblo afrochoteño, en conjunción con temas de raza, esclavitud, etnicidad, identidad. En éstos se han ido delineando y posicionando elementos que dicen relación directa a la trascendencia de la tierra/territorio entendido como “espacio de creación, recreación y producción de sentidos y significados” (Pabón I. 2007, 69); así como posibilidad de permanencia, de (re)construcción de identidad en esas tierras/territorio que un día les fue ajenas, y a las que, haciéndolas suyas, se “quedaron ligados” (Chalá J. 2006).

Ahora bien ¿Cómo es leída la tierra –más aún concebida y vivida– en/desde el pensamiento de las mayores/sabias afrodescendientes de La Concepción y La Loma? ¿Cuál es o son los sentidos propios que ella encierra, y, de qué manera éstos se

³⁵⁴ Me refiero a los procesos y trabajos impulsados por el Maestro Juan García Salazar, junto a intelectuales, lideresas, líderes, académicos hombres y mujeres afrochoteñas, y a los que han acompañado también personas que sin pertenecer a la comunidad, han venido pensando con y junto a ellas y ellos, como es el caso, por ejemplo, de Catherine Walsh.

alejarian, encontrarían, desestabilizarían y/o, romperían los sentidos construidos desde la episteme moderno occidental?

Escuchando una vez más las reflexiones de las mayores/sabias, aprendiendo de su pensamiento y diario vivir –que lo resumiría como su *sentipensación*–³⁵⁵ la tierra sin duda ha sido y sigue siendo una base muy importante para su reproducción y sobrevivencia. Ha sido fundamental para “trabajále para el granito”, como argumenta la abuela Marianita Delgado de la Cruz, al tiempo que, como ella mismo argumenta, ha sido “[...] bastante importante porque ahora –imagínese mamita– trabajaba en l’ hacienda, cogía ese medio solo para la comida, y ‘hora ¿el cuerpito? ¡No había! Lo que de la tierrita ya les producía [...]” (Conversación personal, la Concepción, 19 octubre 2016). Reflexión que, como anotara al inicio de este capítulo, comparte la abuela Fanny Salas Torres quien argumenta que “si no se tuviera nada, ¿De qué vamo a vivir? Aaayyyyy, ahí s’ e’tuviera muerto si no se tuviera nada de la tierra para uno mantenerse, uyyy, no ¡¿De ‘onde va po habé para comprá de todito los día comida, comida y vestuario?! ¡De onde pue! (Conversación personal y diálogo grupal con GAM, la Loma, 15 noviembre y 13 octubre, respectivamente).³⁵⁶

Entonces, coincidiendo con lo argumentado por Arturo Escobar en su análisis de las luchas de las comunidades afrocolombianas en defensa de su territorio (2014), y, dialogando con las reflexiones de las abuelas/sabias afroconcepcioneñas, he de decir que las lecturas hechas desde “casa afuera” y que han visto a la tierra como “[...] base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas” (Ibíd, 103), no han sido del todo erradas. Ahora bien, me pregunto si eso es todo; si se agota allí su significado y la forma en que es vivida, sentida y pensada por aquellas, o, si por el contrario, sus sentidos (el de la tierra) se complejizan en/desde su pensamiento. De ser así, ¿Cuáles serían esos sentidos?

Antes de continuar reflexionando a la luz de estas preguntas, quisiera señalar que si nos detenemos en un *verdadero* diálogo con ellas, o si al menos lo intentamos “con el corazón abierto”, las lecturas hechas desde “los ojos de occidente” (y occidentalizados)

³⁵⁵ La sugerencia que hago de *sentipensación* se apoya fundamentalmente en la propuesta de *sentipensar* de Fals Borda. Estando de acuerdo con sus proposiciones en el sentido de que el pensar y el sentir no están escindidos; como tampoco lo están el pensar y el actuar, pretendo, entonces, destacar –siguiendo siempre a Borda– que los procesos de sentir, pensar y actuar/hacer son procesos que están interrelacionados; más aún, en nuestro diario vivir-existir como personas y como comunidad(es), están implicados de manera indisoluble, el sentimiento, el pensamiento y la praxis o acción, pues es mediante la *sentipensación* que las personas/colectivos/comunidades nos relacionamos, al tiempo que comprendemos, sentimos, vivimos y construimos el/los mundo(s).

³⁵⁶ Conversación personal (15/11/2016) y reunión grupo GAM (13/10/2016), La Loma.

se han quedado cortas, y peor aún, denotan miopía. Éstas solo han *visto* lo que sus ojos han podido/querido ver y hacer ver *iluminados* por el pensamiento modernoccidental que se ha autoerigido y ha pretendido imponerse como universal. Intentar salir de tal miopía –en la que con seguridad he incurrido como muchos otros y otras– me demanda poner en duda mis certezas, dejarme cuestionar por pensamientos *otros* reconociendo mis ignorancias, y, desde allí, desde la duda, la humildad y el (auto)cuestionamiento emprender un viaje de (re)aprendizajes en diálogo abierto con aquellos.

En esta que es mi búsqueda, vuelvo, entonces a conversar con las abuelas/sabias de La Loma y La Concepción junto con otras voces (Lozano 2016a; Escobar 2014; García y Walsh 2017), que me ayuden a aprender cuáles son esos complejos sentidos que encierra su análisis y proposición de que la *tierra es vida*.

5.2. La tierra: posibilidad de afirmación del Ser-Existencia(s) y Comunidad

En tales intentos por aprender, retorno a las reflexiones hasta aquí compartidas por las abuelas/sabias, así como a mi vivencia con ellas durante los meses en que transcurrieron nuestros diálogos. Con respecto a esto último, he de señalar que en cada visita que hiciera a sus respectivas casas en ambas comunidades, o, luego de nuestros encuentros con GAM de La Loma, siempre fui convidada con algún obsequio que provenía de sus huertas (un rico plato de comida, algún producto recién cosechado para que me lo llevara, etc.). Un “¡Qué vergüenza”, de gana se molesta” o “muchas gracias, pero no hace falta” no eran admitidas por respuesta, como ya lo había experimentado en ocasiones anteriores tanto en ésta como en otras zonas del país, particularmente en el área rural y ciudades pequeñas. Siempre había exaltado y analizado tal generosidad como una *práctica* propia de las personas del campo, en donde la lógica del *dar – recibir y devolver* se materializaba. Pero ¿qué entrañaba, desde mi comprensión, dicha lógica? Básicamente dos ideas: solidaridad y estrategia(s); ambas co-existiendo y co-actuando en pro de la reproducción familiar y de la consolidación de los lazos comunitarios desde el ámbito económico/social y simbólico/cultural,³⁵⁷ aunque no dejaba de preguntarme ¿y qué más?

Hoy, caminando de la mano de las abuelas/sabias afroconcepcioneñas, (pre)siento y entiendo que su pensamiento interpela la incompletud de esta

³⁵⁷ Una perspectiva compartida y generalizada por muchos estudios antropológicos del país y de la región.

comprensión. En sus pensares y sentires –que se concretizan en sus prácticas/haceres cotidianos– se destaca, de manera insistente, el indisoluble vínculo entre tierra y ofrenda, como ellas me enseñaron; y, es que, en palabras de la abuela Cita Santracruz, de la Loma, “[...] con la tierrita se ayuda para los hijo, pa’ cualquier cosa. [Porque] ir con la mano vacía onde los hijo ¡qué fiero qu’ es, sin regalos! Un regalito, dálos una fundita de algo cultivado de nosotros, sí. Si no tenímo nos toca comprá, compramos a ocho dólar compramo l’ arroba de yuca, tal de llevá...” (Conversación personal, 16 noviembre 2016). Pensamiento y sentir, el de la señora Cita, que se entreteje con los recuerdos/reflexiones de muchas de las abuelas/sabias, como ya refiriera en páginas iniciales la abuela Justavina Folleco Méndez. Sus reflexiones y recuerdos subrayan que:

Aquí más que sea una pobreza le brindamos a cualquiera [...] porque mi mamita era así. No es una comida especial, pero en el campo cualquiera no le va a dejar. Pero en la ciudad –créaselo a Dios- uno se tiene por experiencia, porque nuestros hijos viven allá, así le pasan una palabra de repente, así que le pregunte de cualquiera, le pasan, pero ni siquiera le abren la puerta. Aquí en cambio tenimo ese gusto de decir: ‘Venga, dentre, siéntese’. [...] yo me acuerdo, uuuuu, mi mamita llamando llamando daba un almuerzo, una comida –no comida buena- le daba un locro de camote, un picadillo, un poroto, pero un buen plato que Ud. se quedaba teeeensa, pero del hambre aquí no se muere [...]. Pero si en la ciudad si no tiene para chuparse un caramelo, prefiere morirse, así mismo es. Aquí en el campo esa costumbre sí hay. (Conversación personal, la Concepción, 20 octubre 2016)

Es pues, gracias a la tierra –a lo que de ella les dona– que a su vez las abuelas/sabias pueden hacer efectiva la posibilidad de *convidar* a propios y extraños una parte de sí; por lo tanto, en/desde su pensamiento o *sentipensación*, ese vínculo *tierra-ofrenda*, a la vez que contiene, va más allá de la lógica de una estrategia de supervivencia y de una pura lógica de tejer lazos de solidaridad. Se trata ante todo de un fluir de ofrendas/relaciones *tierra-personas-personas-tierra*, y, dentro de éstas, de un relacionamiento intersubjetivo en el cual ese *algo* que se brinda/ofrece/dona y que se recibe/“devuelve”, trasciende la cosa en sí, como lo subrayó anteriormente la abuela Justavina (Conversación personal, la Concepción, 20 octubre 2016).

Lo que principalmente está en “juego” en este flujo de ofrendas, y, relacionamientos intersubjetivos es justamente la posibilidad de (auto)afirmar la vidaexistencia(s), la personal y comunitaria; es la posibilidad de (auto)afirmar(se) en su humanidad, aquella que el *colonizador de ayer y de hoy* pretendió arrebatarles; en fin, es seguir (in)surgiendo frente a la *condena* al afirmarse ante sí mismas y ante los demás como personas/comunidad/seres con *dones* que ofrecer y compartir. Por ello el con-

vida(r) y la tierra se vuelven centrales en tanto encierran el sentido de afirmar la vidaexistencia(s), de dar vida y vivir-existir con/en comunidad.³⁵⁸ Aunque no lo llamen así, las abuelas/sabias lo saben muy bien; su sentipensación está en total sintonía con Fanon y Césaire, quienes “entienden la colonización como un despojo de los recursos con que sujetos o pueblos cuentan para *ofrecer* a otros (Maldonado-Torres 2006,188); un despojo que en palabras de la abuela/sabia Cita Santacruz, e la comunidad de la Loma, les redujo como a *pordiosero(a)s* “[...] Porque antes no teníamos, era sólo a lo pedido, así, ajá, como pedí una misericordia; sabía ser, como, como un pordiosero” (Comunicación personal, 16 noviembre 2016), como un desposeído/a, un despojado/a. A eso justamente remite la “noción de condena” de la que hablan los intelectuales caribeños, dice Maldonado-Torres, pues las y los *damnés* “han sido despojados de sus ‘dones’” quedando de esta manera “condenados a no poder afirmar su humanidad a través de la donación” (2006, 188-189).³⁵⁹

Ahora bien, la abuela Cita nos dice que “sabía ser como, *como* un pordiosero”. Subrayo la palabra *como* para enfatizar que la experiencia de despojos a la que fueron sometidas desde sus ancestras/os a partir del mismo momento de su brutal secuestro y traslado forzado al llamado “nuevo mundo”, no las *convirtió en* aunque sí las *colocó como* “pordioseras/os”. Parece una diferencia insignificante, pero en mi entender no lo es; *convertirse en* lo que el colonizador pretendió/pretende, dice relación a una actitud pasiva, a resignarse, a “bajar los brazos”, a acallar su voz ante la situación/memoria impuesta; cosa que nunca lo hicieron ni las ancestras ni las abuelas/sabias afroconcepcioneñas, ni sus renacientes. “Las mujeresnegras no se callan”, dice Betty Ruth Lozano, y continúa, “no lo han hecho nunca, desde el secuestro de África hasta hoy no han dejado de lanzar su grito de horror” (2016a, 14, en diálogo con Maldonado-Torres 2007,70). Así, si bien el colonizador/esclavista ha pretendido, por medio del despojo de sus *dones*, arrebatarles cualquier posibilidad de compartir, con-*vida(r)*, ser con-*vida*-das; en fin, en condenarlas a la zona del no ser/de la no existencia a la que fueron desplazadas, las abuelas/sabias “de ayer” y “de hoy” insurgieron sin descanso;

³⁵⁸ Se contraponen así dos perspectivas, aquellas que, “desde los ojos de occidente” u occidentalizados han objetivado la *tierra* (reduciéndole a simple recurso); y, la de las abuelas que coincidiendo, por ejemplo, con Lozano (2016), Escobar (2014), Walsh (2015a); García y Walsh (2009, 2017) que piensan en y con pueblos afrodescendientes de América Latina, hacen ver el sentido y la relación de territorio-vida.

³⁵⁹ Se trata de un despojo en todo sentido: de sus recursos, de su espiritualidad, desterritorialización, ruptura de lazos familiares/comunitarios/ancestrales; de su espiritualidad, en fin, de sus lazos de pertenencia, para pasar a ser pertenencia de otro, del “amo”.

emprendieron –desde siempre y desde distintos ámbitos/dimensiones– en luchas de, para y por la(s) existencia(s).

Un ejemplo, entre varios que podría citar, dice relación al primer acto de insurgencia del que se tiene noticias en los archivos históricos “oficiales” en lo que respecta a la antigua hacienda de La Concepción.³⁶⁰ Éste tuvo lugar a inicios de 1778, cuando un grupo conformado por cuatro mujeres y tres hombres esclavizados, con un activo protagonismo de Martina Carrillo junto con Pedro Pasquel Lucumí, se trasladan a Quito e interponen ante las autoridades una demanda por los malos tratos y crueldad de Francisco Aurreco Echea (administrador de la hacienda),³⁶¹ así como ante su incumplimiento en la dotación de alimento y vestimenta, la asignación excesiva y abusiva de tareas, la exigencia de trabajar domingos y feriados, entre otros (Bouisson 1997; Savoia 1999; Peters 2005; Chaves 2010). A los iniciales reclamos y juicio en contra del administrador, y la saña con la que éste castigó al grupo “rebelde”, siguió una mayor convulsión cuando Aurreco Echea quiso vender, fuera de la región, a los y las esclavizadas que se levantaron en su contra, añade Chaves (2010). De acuerdo a esta autora, todo lo expuesto:

ilustra sobre dos cuestiones que serán fundamentales en la dinámica de rebeliones esclavas que experimentaron La Concepción y Cuajara durante las décadas siguientes [1780-1790]. En primer lugar, las familias esclavas [esclavizadas] concebían su cotidianidad con base en normativas consuetudinarias que garantizaban tanto la carga de trabajo que estaban dispuestas a tolerar, como unos derechos básicos en cuanto a alimentación y cuidado que esperaban recibir. En segundo lugar, la expulsión de los que fueran sus amos, los padres jesuitas, transformó a estas comunidades esclavas en súbditas directas del rey. En este sentido los esclavizados[as] consolidaron una identidad de comunidad en el sentido tradicional del término. Defendieron su derecho a quedarse en el territorio, protestaron violentamente contra la extracción de familias y exigieron el reconocimiento del acceso a la tierra y a actividades de comercio e intercambio de bienes... (134-135).³⁶²

³⁶⁰ El que sea el primer acto de insurgencia recogido en los archivos, de lo que se conoce, en modo alguno quiere decir que solo entonces iniciaran sus luchas. Más bien denotaría una vez más las manipulaciones y pretensiones de aniquilación de las *voces/historias plurales* por parte de la historia contada por la voz que se autoerige como la única autorizada, legítima, científica y un largo etcétera. Para más detalles en relación a esta revuelta, consúltese Rafael Savoia y Javier Gomezjurado 1999; Emmanuel Bouisson 1997; José Chalá Cruz 2006; y María Eugenia Chaves 2010.

³⁶¹ Chaves registra el nombre del administrador como Francisco Aurreocochea.

³⁶² Tardieu (2015) en su trabajo analiza de manera detenida los procedimientos e instructivos que la Orden de Loyola desarrolló, en la Audiencia de Lima y en la Real Audiencia de Quito, como “guía” para tratar a las/los esclavizados, quienes, según refiere este autor, fueron considerados por los jesuitas como “hermanos en Cristo” y en tanto tal ubicados “dentro del plan de Dios” (2015:20). Así mismo, y ya en lo que respecta a las haciendas de La Concepción y Cuajara, hace un acercamiento a los “movimientos de lucha” surgidos en la época en que éstas estaban bajo la administración de las Temporalidades, y luego, en manos de sus nuevos dueños (Ibíd, 29); al igual que hace referencia a otros levantamientos en Perú y Río de la Plata. Para más detalles sobre las reivindicaciones de las y los esclavizados en estas dos haciendas del Valle del río Mira, entre 1790 y 1799 ver Jean-Pierre Tardieu 1997.

Guiada por las reflexiones de las abuelas/sabias diré que la movilización y reclamos reportados párrafos arriba nos dan cuenta de sus luchas de existencia(s), de la defensa y sostenimiento de su ser-existencia degradada en/por ese contexto de crueldad, deshumanización y despojos. La brutal violencia si bien las colocó bajo el velo del que habla Du-Bois en su obra *Las almas del pueblo negro* (2001), no logró robarles totalmente la conciencia/existencia de sí; la historia ajena –la del “amo”– que se fue imponiendo, si bien quebró, fragmentó, desgarró la memoria ancestral, no la exterminó como era/es su objetivo. Echando mano de los fragmentos –*retazos* los llama Betty Ruth Lozano (2016a)– que conservaron de su(s) memoria(s) ancestral(es), las personas de origen africano y sus descendientes esclavizados/as, así como las cimarronas y cimarrones, fueron (re)construyendo su ser-existencia, (re)constituyendo su subjetividad y recreando su propia memoria/saberes/pensamiento/espiritualidad (que son también sus *dones*) en las tierras/territorio por las que han luchado.

En y desde el pensamiento, sentimientos y prácticas/haceres de las abuelas/sabias afrochoteñas –un pensamiento heredado de sus ancestras y ancestros– la tierra/territorio no es, entonces, solo el espacio en donde quedarse, ni sus luchas se restringen a reclamos puntuales de ciertos “derechos básicos”, como sostiene Chaves (2010). Sus sentidos son más profundos: *la tierra es vida*, la tierra es *existencia(s)*; en ella han *sembrado/siembran* (como diría el Maestro Juan García) semillas de distinta índole: de alimento, de identidad, de conocimientos/haceres y memorias ancestrales, desplegando así todo un proceso de enraizamiento de sus vidaexistencias a y en estas tierras. Tierras por y en las que han trabajado y luchado (como lo siguen haciendo); en las que sus antepasadas y antepasados están enterrados, como lo están sus placentas y también las de las abuelas “de hoy”; es decir, estas tierras que, desde el largo ayer, las han ido haciendo suyas, construyéndolas y constituyéndolas en su tierra, más aún, en su territorio.

Éstas han sido y son, para las afrochoteñas y afrochoteños, la posibilidad de permanecer y construir(se) en el tiempo como pueblo (Chalá J. 2006), (re)construir su identidad, “crear, recrear y producir sentidos y significados” (Pabón I. 2007, 69) desde referentes culturales, ancestrales propios. Podría decirse, entonces, que las abuelas y abuelos, antes y hoy, con sus siembras en, luchas por y enraizamiento en/a la tierra y al territorio por ellas y ellos “apropiado”, lo que han hecho es transitar el camino de y para, lo que siguiendo a García (2010), podría denominarse su (re)territorialización. Y

es que “el territorio –como existencia y vida– continúa siendo fundamental. [...]. Es el territorio que sitúa, evoca y recuerda, es la memoria, los ancestros, la conciencia colectiva, y las luchas de y para la vida, libertad y humanidad” (Walsh y García 2015, 92).

Así pues, y volviendo a dialogar con las abuelas/sabias, la tierra/territorio y sus dones permiten que ellas a su vez ofrenden y, por consiguiente (re)afirmen su humanidad robada, su vida existencia negada, en fin, su subjetividad, la misma que no debe ser entendida desde la lógica occidental que concibe al sujeto en tanto *individuo*, es decir un sujeto autodefinido y escindido de la comunidad (Escobar 2014). La subjetividad de las “mujeres negras”, dice Lozano, es una “[...] subjetividad construida en siglos de resistencia [de insurgencias, añadido yo] a la esclavización y a múltiples formas de opresión que prioriza lo colectivo frente a lo individualista” (2016a, 107).³⁶³

Sin discrepar con los planteamientos anteriores, veo fundamental añadir, que en y desde el pensamiento de ascendencia africana, la/el sujeto, así como no se (auto)define ni construye separado de la colectividad de personas, tampoco lo hace escindido del cosmos, de la naturaleza, como he revisado en capítulos anteriores. La naturaleza (la tierra, en palabras de las abuelas/sabias) no es una *outer nature*, una naturaleza exterior a ego (Henry 2000); o, en otras palabras, ego (sujeto) y naturaleza (tierra/territorio) no son dos ontologías autodefinidas y separadas; tampoco serían del todo dos ontologías en íntima relación y con “vínculos de continuidad”, como propone Escobar (2014).³⁶⁴ Son más bien una unidad en sí mismo en tanto *cuerpos* (sujetos, seres, existencias) y *territorio* (naturaleza, seres, existencias) formarían una misma existencia que la he denominado *cuerposterritorio* o *territoriocuerpos*; siendo el cosmos, el mundo, la naturaleza, la tierra, el territorio –como quiera que se le llame– el núcleo de la(s) existencia(s), al tiempo que éstas, a decir de Henry (2000) son la naturaleza interna del cosmos.

Las mayores/sabias de La Concepción y La Loma sintetizan lo antes expuesto en su afirmación de que *la tierra es vida(s)*. En su detenida reflexión, la abuela María Elena Chalá, de la Concepción, plantea que:

³⁶³ En esta misma línea reflexiona Edizon León (2015) cuando resalta que “La concepción de Ser [entre poblaciones afrodescendientes] no es de individuo sino de colectividad (León 2015, 291).

³⁶⁴ Hago recordar que Escobar (2014) plantea una relacionalidad que incluye también a las realidades sobrenaturales, con lo cual se desmarca de la visión utilitarista o instrumental; pero desde mi comprender, sigue definiendo las realidades “humanas”, “biofísicas” y “sobrenaturales” como ontologías distintas, diferentes, aunque en íntima relación.

La tierra es el suelo que nos alimenta, el suelo es Nuestra madre, nos da el pan de cada día, nos da nuestra vida. La tierra nos cobija, nos protege, es la tarima donde asentamos nuestros pies, nos calienta, es donde gozamos, donde lloramos.

Voy por un camino, voy conversando con Dios y con la Madre Tierra, en ese caminar nos comunicamos con la Madre Tierra. Ahí estamos todos los seres vivientes que Dios les ha puesto en la tierra, [...], *los animalitos, las plantas, las personas. Viven también las almitas; las almas no se mueren*, el alma está con Dios y acá está con nosotros. Lo primero que invocamos es a las almitas de nuestros familiares en especial, y también a todas las almas del purgatorio. Las almas piden a Dios para que Diosito les ayude a ellas, y ellas a nosotros. Por eso decimos que ‘las almas interceden’, ellas nos hacen el milagro a través de Dios, ellas nos están protegiendo.

Nuestras abuelas, nuestras tías, sabían decir que cuando van caminando sienten por atrás que alguien les sigue, acompañándoles, protegiéndoles; por ejemplo, que les sigue el esposo que ha muerto. Sabían decir que si la esposa se quedaba viuda, sentían que el esposo llegaba a dormir con ellas para cuidarlas. Pero hoy ya no saben creer en eso, talvés ya no tienen fe, por eso no creen. [...] ¡Y! [Pero] es bien importante. Si no tiene fe la persona no se da cuenta que eso le sucede. Hay que agradecer a las almitas; para agradecerles a las almitas se les hace la Santa Misa en finados, a parte d´ eso se le agradece a Dios por medio de nuestro interior, por medio de nosotros mismos.

[Igual] hay relación fuerte con los estados de la luna para hacer curaciones, para hacer siembras también. En luna tierna no se puede sembrar porque se malogra la planta. O, por ejemplo, no se puede sembrar yuca en luna creciente porque crece solo la mata, pero no hace producto. Cuando pasa la luna tierna, puede sembrar solo el día 3, no [se puede sembrar en los días] 1, 2, 4 y 5, pasado el quinto [día] ya puede sembrar. En luna llena, ahí sí puede sembrar lo que sea. [...] Cuando es luna tierna le duele si tiene lisi3n,³⁶⁵ si tiene operaci3n. [...] Nos relacionamos con la luna, con el sol, con las personas. De todas las maneras nos comunicamos, porque, por ejemplo, un fréjol de semilla [que sirve de semilla] no se le puede hacer calentar mucho por el sol porque se seca la membrilla.

También cuando pasa algo caminando altico, altico, eso se llama luna, que avisa que va a haber un muerto, avisan cuando van a morir, eso se llama luna. Yo el Jueves Santo le vi, vi en la carretera una luz y el Sábado de Gloria murió [una persona] (Abuela María Elena Chalá, conversaci3n personal, la Concepci3n, 07 julio 2016).³⁶⁶

Es, pues, en y desde la tierra/territorio que se produce, reproduce, siembra y crían todas las vidaexistencias, las mismas que, como argumenta la Abuela María Elena Chalá (guardiana de la espiritualidad), van más allá de los ‘seres visibles’ y animados; más allá de las personas, plantas, animales, de las piedras, del agua, del monte, etc.; incluyen/contienen también a los astros, a la Madre Tierra, a Dios, a las existencias que no se ven (las ancestras/os, espíritus, almitas), a las “apariciones” o “estigmas”, etc., constituyendo una totalidad en sí misma ligada y amalgamada, y, produciéndose/reproduciéndose gracias a lo que he denominado los *interflujos de*

³⁶⁵ Lesi3n.

³⁶⁶ La abuela María Elena Chalá (64 años) es una de las guardianas de la espiritualidad afroconcepcioneña. Como cantora de Salves, acompaña en las misas, en los velorios canta y hace rezar, etc. Forma parte del grupo La Inmaculada Concepci3n, es catequista. También está impulsando en la Concepci3n, junto con otras abuelas y señoras/señoritas más jóvenes, prácticas más sanas de producci3n agrícola, para cuidar esa tierra “donde estamos todos los seres vivientes”, como ella plantea.

ofrendas o *dones*; a esa “totalidad”, Cabnal la llama *red de la vida* (2017).³⁶⁷ Ésta se sustentaría en la *provisión de energía* (o interflujos de ofrendas/dones) aportada por la pluralidad de vidas que la conforman (Ibíd); o en la *voluntad de Dios* como lo denominan las abuelas/sabias; o en la *fuerza vital* (Henry 2000; Kasanda 2002) o *energía superior y más completa* (K.K. Bunseki 2010) que –según la filosofía/pensamiento de ascendencia africana– envuelve o involucra a las deidades, ancestros/as, almitas y demás “seres no visibles” y “visibles”, todo lo cual aquí he llamado vidaexistencias.

La experiencia colonial –y dentro de ella, el despojo del que hablan a partir de sus propias experiencias Césaire (2006), Fanon (2009) y las abuelas/sabias afrochoteñas– diría relación, entre otros aspectos, al brutal corte, interrupción, cortocircuito de tales interacciones/flujos constantes de *dones*, de la *fuerza vital* o de la *voluntad de Dios*, que son las que sostienen, permiten, posibilitan la siembra/producción/reproducción de las vidaexistencia(s) de/en/desde la “Madre Tierra”/territorio o cosmos. Por ello, la relación *tierra-vida(s)-don*, que establecen las abuelas/sabias, se vuelve fundamental, pues conlleva la posibilidad del restablecimiento de tales flujos entre la pluralidad de existencias.

Sin pretender negar el incuestionable y profundo influjo de la religión católica en el territorio ancestral Chota – Salinas – Concepción – Guallupe, debido al sostenido proceso de adoctrinamiento e imposición de las creencias católicas por parte de los esclavizadores jesuitas, de otras órdenes religiosas (dominicos y mercedarios), y, continuada luego por las élites criollas, y por tanto, sin perder de vista que “los afrochoteños tienen una profunda convicción religiosa cristiana” (Chalá J, 2006:136), si considero relevante, en este momento detenerme de manera breve en dos asuntos. El primero, poner en duda y cuestionar las tesis y aseveraciones muy frecuentes respecto de la casi inexistencia de elementos propios (heredados de sus ancestros de origen africano) en la constitución de las culturas afroecuatorianas (sobre todo del Valle del

³⁶⁷ Lorena Cabnal, indígena guatemalteca, autodefinida como feminista comunitaria, señala que en la cosmogonía indígena todos los elementos del cosmos se relacionan para poder alimentar a la *red de la vida*, conformada por y desde la pluralidad de las vidas (de pájaros, de piedras, de gente, del árbol, etc.). La provisión de “energía” por parte de todos y cada uno de ellos es, justamente, lo que posibilita sostener dicha red; y lo que constituye el principio de la *reciprocidad*, concluye (Conversatorio organizado por acción ecológica, Quito, 20 de marzo 2017). En la misma línea de pensamiento, la lideresa indígena del Ecuador, Dioselina Iza plantea que la “madre tierra” no es un recurso, “es algo que nos da vida y nos equilibra para que la humanidad [y demás seres] siga viviendo” (Dioselina Iza, Coloquio “Mujeres, cuerpo y territorio en el capitalismo contemporáneo”. Flacso-Sede Ecuador, Quito, 10 de mayo de 2016).

Chota, Salinas y Mira), y, por consiguiente de su espiritualidad,³⁶⁸ como si se hubiese tratado de personas que luego del brutal secuestro en su África natal, llegaron totalmente vacías y vaciadas de sus herencias culturales. Y, por otro lado, discrepando de tales posicionamientos, preguntarme, entonces, si en la referencia a la “voluntad de Dios”, que hacen las mayores/sabias en sus reflexiones, estarían remitiéndose necesaria y/o exclusivamente al dios católico (herencia de su esclavización) o amalgamando en ella también a dimensiones otras (legadas por sus ancestras y ancestros) tales como ¿la idea de la *fuerza vital* antes referida?

No es posible ofrecer respuestas cerradas a tal interrogante, y mucho menos esa es mi pretensión. Mas, en interlocución con las abuelas/sabias y con voces/perspectivas otras,³⁶⁹ sí creo factible señalarla como hipótesis, teniendo presente que:

Las luchas de los cimarrones [y cimarronas] en la esclavitud colonial y poscolonial, se han basado en sus realidades, conocimientos y *sus espiritualidades ancestrales*, y esto ha determinado que sus concepciones sobre el Ser y la vida tengan otra matriz existencial. [...]. Una buena muestra de ello es su concepción de Ser integral, es decir, que su Ser se constituye con base en una compleja red de relaciones con elementos de la naturaleza, con personajes míticos, con fuerzas sobrenaturales, etc. [...]. (León 2015, 291. Cursivas añadidas)

Las reflexiones de León (2015), intelectual afrochoteño, así como las de las autoras y autores antes referidos (nota 338), resaltan, de hecho, el rol central de la ancestralidad (memoria/pensamiento/conocimiento y espiritualidad) de origen africano en las luchas protagonizadas por los pueblos afrodescendientes, así como en los procesos de (re)constitución y proyección de su ser-existencia como personas y comunidades, a pesar de la gran embestida que han sufrido en su contra.³⁷⁰ Entonces, no

³⁶⁸ Por ejemplo Henry Medina señala textualmente que “en el Ecuador –y particularmente en el valle del Chota y cuenca del Mira– de las religiones africanas no quedaron rastros significativos claramente identificables” (1996, 110). Siguiendo a este autor, Francia Moreno Zapata (2014), al reflexionar en torno al rol de la espiritualidad en el accionar político de las mujeres afroecuatorianas (estudio realizado en La Concepción, cuenca del río Mira) sostiene, igualmente, que “[...] hoy se hace casi imposible establecer la existencia de elementos de las religiones africanas en manifestaciones religiosas de los habitantes de la zona” (62-63), aunque reconoce que en sus formas de agencia política puede evidenciarse una “reconfiguración de la religiosidad” en la que se conjugaría, en ocasiones, una inserción en el cristianismo, y en otras, un relacionamiento y diálogo cotidiano con su entorno, proceso en el cual “los seres o fuerzas sobrenaturales ubicadas en otras dimensiones desempeñan un papel trascendental” (63). La tesis de la ausencia de “huellas de africanía” en los pueblos afroecuatorianos y de otros países de la región, ha sido sostenida por distintos autores y autoras, y, trasciende el ámbito de lo religioso, como lo he analizado en el capítulo 2.

³⁶⁹ Maya Restrepo, 1996; Peters y colaboradores, 2005; León, 2015.

³⁷⁰ Esta “beta” de sus culturas originarias (africanas) por lo general ha sido más que solo ignorada, casi tajantemente negada desde la sociedad hegemónica a lo largo de los tiempos. Negación que se agudiza –sin dejar posibilidad remota alguna– al pensar el mestizaje como clave de “la identidad nacional”.

resulta descabellado plantear que desde y en esa “otra matriz existencial” la fe católica, la religión impuesta, fuera resignificada, reelabora, dotada de nuevos y propios sentidos al entretejerla con la(s) memoria(s) y espiritualidad ancestrales que viajaron también en los barcos de la muerte, atravesaron mares y se *sembraron* en estas tierras abrazando – desde una potencia creadora– también parte de otras espiritualidades.³⁷¹

De ese entretejido y abrazamiento creativo de espiritualidades floreció el “Nuevo Muntu”, dice Zapata Olivella (2010); un nacimiento posible gracias a las “siembras culturales” de las que habla el García Salazar, en diálogo con Walsh (2017). Éstas, al igual que las siembras que se hacen para “alimentar el cuerpo”, son fundamentales para “[...] cultivar, [...] producir, perpetuar las semillas culturales que los y las mayores sembraron en el espacio del territorio y que perduran hasta hoy día” (35), de una manera dinámica y siempre creadora.³⁷² Parte de este “Nuevo Muntu”, de estas “siembras culturales” creadoras parecería ser la resemantización que hicieran de las y los santos católicos, como nos refieren Federica Peters (2005) para el caso de las comunidades afrodescendientes de la Cuenca del Río Mira – Valle del Chota; y, Adriana Maya Restrepo (1976) en lo que respecta a la Diáspora Afrocolombiana.

Según esta última autora, las y los afrodescendientes, en este proceso de resignificación entablaron “parentescos ficticios” con las y los santos, al decodificarlos como los “espíritus de sus antepasadas/os”, de sus ancestros/os, lo cual les permitió “retejer la trama genealógica rota por la trata...” (Maya Restrepo 1996, 7), y, por consiguiente, digo yo, restablecer, quizás de una manera nueva, los flujos de la *fuera vital*, esa fuerza invisible que circula entre todas las vida-existencias del cosmos y que hace posible su producción y reproducción. Una noción –la de *fuera vital*- que bien podría haber sido heredada por las abuelas/sabias, de parte de sus ancestros/os africanos/os, y que, desde este entretejido de espiritualidades, estaría “escondida” en la expresión “voluntad de Dios” que aquellas utilizan.

De hecho, el sociólogo-filósofo afrocaribeño Henry (2000), haciendo referencia a un trabajo etnográfico de Placide Tempels respecto de los Baluba de habla Bantú,

³⁷¹ Utilizo de manera *ex – profesa* el verbo “abrazar” con la finalidad de denotar la apertura que caracterizaría a los pensamientos *plurales* para alimentarse no solo de las raíces propias, sino también de otros pensamientos (Khatibi, 2001), pero de una manera creativa, es decir, con la capacidad de dotar a estos últimos de nuevos sentidos, a partir del propio pensamiento. Es un planteamiento que se podría extender al ámbito de las espiritualidades. Por otro lado, tal planteamiento diferiría de los postulados de sincretismo cultural e hibridación cultural, que desde mi entender apuntan, más que a la capacidad creativa, fundamentalmente al “encuentro” o “choque” resultante en una inevitable fusión.

³⁷² Obviamente, este entretejido se fue haciendo también con la(s) espiritualidad(es) de los Pueblos Originarios de Abya-Yala.

señala que para ellos la existencia se concibe en términos de fuerza, una “[...] fuerza del ser [que] reside en el Dios creador y [que] es el origen de la fuerza vital que da a cada criatura su ser”. Y añade que de acuerdo a la filosofía Baluba “[...] las fuerzas vitales de todas las criaturas están de manera supremamente sensible en contacto entre sí y con Dios” (26). De acuerdo al mismo autor, apoyado en otros estudios, esta noción e interacción de fuerzas (que es según Tempels el corazón de la filosofía y religión Baluba) no es privativa de los Baluba, sino que se extiende a otros grupos de habla bantú, así como entre los Yoruba, aunque con sus particularidades.

Esta sería la representación más abstracta de la espiritualidad entre estos grupos, a decir de Henry (2000), quien de seguido anota que, conviviendo con ella, existe, dentro de las religiones Africanas, una dimensión más cercana y familiar de la espiritualidad que se sintetiza en lo que él denomina el “Panteón de los dioses/diosas, espíritus ancestrales, y, demonios”, quienes también tienen dentro de sí esa fuerza vital o ese poder del Ashe. Como mencioné anteriormente, en la cúspide de este panteón está el “Dios creador”, seguido por “las deidades”, luego por “los espíritus ancestrales”, y, en la base, los “demonios”. Como sucede con toda religión, “[...] la importancia relativa de estas diferentes categorías de Ser, dentro de la vida cotidiana de cada comunidad, varía considerablemente” (26).³⁷³ Entre las mayores/sabias afrochoteñas, las almitas o espíritus de sus antepasados personales y de la comunidad, parecerían ocupar un puesto harto significativo, como me explicó no solo la abuela María Chalá (Conversación personal, la Concepción, 7 julio 2016), sino también varias de las otras mayores/sabias con quienes compartí; y como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las celebraciones del 02 de noviembre, en los velorios, en los cantos de los Salves de difuntos, entre otros. Aunque como ellas también señalan, son cosas que ya la juventud poco cree o poco sabe.

He de decir que los planteamientos de Henry (2000) me parecen centrales y me devuelven a pensar en las referencias que hacen a “la voluntad de Dios” o a las “almitas”, etc., las abuelas afrochoteñas; así como en el emplazamiento de las tumbas de las Cantoras que hay en el panteón de La Concepción. Éstas se encuentran, en palabras de doña Cecilia Tadeo y su hija Sandy “[...] al pie de la cruz central del cementerio”, lugar que, como me explicaran, está reservado solo para aquellas, pero “... no sé [silencio] ¿Por qué será?, eso si no sé”, puntualiza doña Ceci ante mi afán de saber cuál

³⁷³ La traducción de las referencias y citas que hago a Henry (2000), son mías (texto original en inglés).

es la razón (visita al cementerio, 26 julio 2016).³⁷⁴ Dialogando días después con otras abuelas, recibo respuestas similares: Doña Tércila Tadeo (hermana de doña Cecilia) me dice que “Ellas tienen sus, sus ¿cómo le digo? [Silencio largo] ¿Por qué mismo será? Sus lugares ´tan señalados ¿no?, toda cantora he sabido que hay qu´ enterráles al pie de la cruz [...] uhum. Solo a las cantoras” (Conversación personal, 27 octubre 2016).

Se trata sin duda, de “[...] algún secreto que los antiguo han tenido, que por eso es así. Uhum”, especifica la abuela Cremelia Chalá, partera y cantora por más de 50 años (Comunicación personal, la Concepción, 28 julio 2016).³⁷⁵ Por tanto, como todo “saber secreto”, éste debe permanecer “casa adentro”, insta el Maestro Juan García Salazar en sus reflexiones (2015b-E; 2017 en diálogo con Walsh), no obstante, me permito dejar planteadas dos preguntas: ¿La cercanía de las tumbas de las Cantoras a la cruz central, así como el trato especial que reciben al fallecer,³⁷⁶ respondería de alguna manera a la estructuración del “Panteón de las deidades, espíritus ancestrales y demonios”, propio de la espiritualidad de origen africano, al que hace referencia Henry (2000) y que a través de las ancestras y ancestros africanos traídos a la fuerza a estas tierras dejara sus “huellas” en la población afrodescendiente de la zona? Y, de ser así, ¿Respondería, por tanto, también a la necesidad de garantizar/asegurar la comunicación y el (inter)flujo de la *fuerza vital* entre todas las vidaexistencias a fin de asegurar que “todo lo que se sembr[e], críe” (abuela Tércila Tadeo, 2016)³⁷⁷, considerando que esa “voluntad de dios” o “fuerza vital” –que está y es el cosmos/tierra/territorio o como se lo llame– sería la que alimenta permanentemente las vidaexistencias?

³⁷⁴ El día 26 de julio 2016 un pequeño grupo visitamos el cementerio de La Concepción. Fuimos Doña Cecilia Tadeo y su hija Sandy Tadeo; Diana (amiga de Sandy), Josué (hijo de Sandy), Sara (prima de Josué), y, mi persona. En dicha ocasión me indicaron que, además, del área destinada para las Cantoras, dentro del cementerio hay también una distribución espacial claramente determinada: una zona destinada exclusivamente para el descanso de niñas y niños, que se ubica a uno de los costados de la cruz central; y una zona (en el otro costado) exclusiva para las personas adultas y mayores que han fallecido por causas naturales. Quienes se han quitado la vida son enterrados/as en los márgenes internos del cementerio, junto al muro del cerramiento; antiguamente, según me explican, a estas personas se las enterraba en el exterior. Tampoco a las criaturas que habían sido abortadas se las admitía dentro del “campo santo”.

³⁷⁵ Doña Cremelia, además de presidenta del grupo, es cantora por más de 50 años. Ella canta tanto “las tres horas” (Semana Santa) como a los difuntos/as.

³⁷⁶ Solo a las Cantoras y a los Santos Varones se les canta, en su velación, los Salves de “las tres horas” (que son los Salves que se cantan en Semana Santa, a la muerte de Jesús). Sandra Tadeo, joven catequista, me explica que “no se le puede nomás cantar a los muertos las Salves de las Tres Horas, solamente que seigan [sean] Cantoras mismo para que le canten, o que seigan Varones Santos, o Cucuruchos o Cantoras” (Conversación personal, 28 de julio 2016, La Concepción). ¿Son consideradas las cantoras y los santos varones como intermediarios entre el mundo de la tierra y el/los mundos del más allá y por eso la comunidad les da estos tratamientos especiales?

³⁷⁷ Conversaciones personales, 27 de octubre y 30 de noviembre 2016. La Concepción.

Estas interrogantes me retornan a las abuelas/sabias y su planteamiento de que *la tierra es vida*. Corta expresión que, no obstante, encierra complejos sentidos como he analizado a lo largo de estas páginas, a la luz de su pensamiento y en diálogo con otras voces. *La tierra es vida* no solo como posibilidad y/o garantía de acceder a recursos para sobrevivir, sino y sobre todo, como posibilidad de existir, de afirmar su existencia como personas y comunidad en un contexto de negación y deshumanización constate. La tierra es vida en tanto posibilidad de estar siendo-existiendo al (re)tejer entre las distintas vidaexistencias los lazos rotos en el contexto de la experiencia colonial y reestablecer, entre todas ellas, los (inter)flujos de la *fuera vital*. En fin, la tierra/territorio es vida en tanto posibilidad de (re)construir/mantener comunidad, una comunidad que supera la noción de colectividad puramente humana (Escobar 2014), para involucrar a todas las existencias visibles y no visibles, dioses, espíritus de las antepasadas y antepasados, “apariciones” o “estratagemas”, sembrados todos en este territorio (prestándome las palabras del Maestro Juan); en otras palabras, una comunidad-cosmos o *cuerpoterritorio/territoriocuerpo* que es su misma vidaexistencia, así como la posibilidad de mantenerla y reafirmarla pese a las interrupciones y discontinuidades generadas por el crimen de la trata, la esclavización y explotación; al tiempo que es también –la *tierravida*– la posibilidad de (re)tejer “lo que Juan García llama los sentidos y sentimientos de pertenencia”, los mismos que están profundamente vinculados con su ancestralidad (Walsh y León 2006, 215).³⁷⁸

Se ve, pues, cómo el pensamiento de las abuelas afrochoteñas desestabiliza la lógica binaria e instrumental del pensamiento modernoccidental que ha construido a la tierra (naturaleza) como una exterioridad del ser humano, y en tanto tal, reducible y reducida a recurso, a mercancía, a bien explotable y explotado. De sus reflexiones, de sus voces autorizadas (aunque desde siglos atrás se les niegue la calidad de tal) aprendo que los sentidos de la tierra/territorio, así como los del concepto de vidaexistencia(s), indisolublemente vinculadas entre sí, trascienden las fragmentarias concepciones y construcciones hegemónicas, proponiendo, en su lugar, visiones holísticas, integrales e integradoras bajo la comprensión y vivencia de que “[...] todos servimos, nadie es más y nadie es menos [...]. [Por lo que] entonces, el territorio es eso, el engranaje de todos,

³⁷⁸ Sobre este mismo aspecto, revisar también García y Walsh 2017.

de todo y por todo”, como anota la lideresa afrochoteña Barbarita Lara Calderón (Comunicación personal, la Concepción, 05 junio 2016).³⁷⁹

Y es desde ese *engranaje* que ellas definen que la “tierra es vida[s]”; sí, vida-existencia(s) al tiempo que es, como veremos en breve, “la posibilidad de vivir, vivir a propia voluntad”.

5.3. La tierra - libertad

En el Ecuador, aunque la abolición de la esclavitud, como institución, se decretó en 1852 bajo la presidencia de José María Urbina, ésta –en la praxis– continuó vigente hasta bien entrado el siglo XX bajo formas de servidumbre y el sistema de concertaje que ya se venía arrastrando desde épocas anteriores,³⁸⁰ y mediante el cual se siguió encadenando a las personas afrodescendientes –para entonces supuestamente “libres”– a las *fauces devoradoras* de los nuevos dueños y dueñas de las haciendas, que no eran otros que los “patrones”-esclavizadores (como he decidido llamarlos).³⁸¹ Éstos, actuando con el beneplácito y complicidad de las autoridades clericales y estatales a nivel local y nacional, desarrollaron todo un conjunto de estrategias provocando el “[...] cautiverio corporal [de las/los antiguos esclavizados] en las haciendas por endeudamiento [...], deudas impagables que inclusive se transmitían de generación en generación” (Chalá J. 2006, 97).

Las abuelas/ sabias de La Concepción y La Loma esto lo saben muy bien, pues a más de haber escuchado y visto a sus mayores sometidos/as a tales infamias y explotaciones, muchas de ellas también sufrieron en “carne propia” tal servidumbre,

³⁷⁹ Durante nuestro diálogo, Barbarita añade que como CONAMUNE-Carchi están trabajando muy fuerte con las diversas instituciones locales con el fin de empujar procesos más integrales. Pero también están trabajando con la población más joven, entre la cual esta comprensión del territorio como una unidad, ha venido debilitándose. Es un planteamiento compartido y expuesto también por varias de las abuelas/sabias, quienes sentencian de manera crítica y con preocupación que “todo está cambiando” y que “los de hoy ya no hacen como los antiguos”.

³⁸⁰ Recordemos que en los Valles del Chota – Salinas – Mira, las grandes propiedades cañeras, desde la época de los jesuitas (S. XVII), se caracterizaron por presentar una organización socio-productiva que combinaba elementos del típico sistema esclavista de las plantaciones de algodón y azúcar de los Estados Unidos, así como del sistema de hacienda instaurado a partir de la conquista española (Colmenares 1992 en Naranjo V. 2005). Este último, tuvo como elemento fundamental la implantación (a inicios de 1600) del *concertaje*, sistema en el que se basaban las relaciones de trabajo: las y los trabajadores libres (indígenas para entonces) se comprometían a trabajar en las haciendas a cambio de pago. Sin embargo los “patrones” desarrollaron paralelamente todo un conjunto de estrategias para mantener endeudados a las/los “conciertos” y así mantenerlos atados y explotados/as en sus haciendas (Naranjo 2005; Peñaherrera 2001).

³⁸¹ Lo propio sucedía con la población indígena y campesina vinculada, como trabajadores/as “conciertos/as”, a las grandes haciendas de la sierra, principalmente.

pese a que la ley del concertaje había sido abolida en tempranas décadas del S. XX (Guerrero 1996). Una servidumbre que, para el caso:

[...] era como [ser] esclavos en el trabajo, éramos, sabíamos vivir trabajando. Y verá, mi marido mimo, de mi parte, se murió trabajando, [...] ahí abajito en esas casa se murió él, vino él trabajando de allá, y vino creo que enfermo, ya no se pudo saná, ¡se murió!... ¡Esclavos! ¡Es que era como esclavos! Ahora ya no hay eso [...] nos tenían ahí trabaja y trabaja, trabaja y trabaja les tenían a los viejos. (Abuela Cita Santacruz, conversación personal, la Loma, 16 noviembre 2016)

[...] esclavos en l'hacienda que antes en los terrenos [que les daban para trabajar], por eso había mucha escasez de la comida, uhum. [...] entonces que yo le digo todo esto por mi, por mi conocimiento, porque yo l' he visto a la Señora Carmelina [Delgado], a mi abuelita [Mercedes Méndez] y a ¡muuuchas! trabajando ellas de peonas. (Abuela Tárčila Tadeo Delgado, conversación personal, la Concepción, 27 octubre 2016)

Y por tanto sujetas a la hacienda, obligadas a “sacar la tarea” que se les asignaba diariamente, ya sea en el trapiche, los cañaverales, en las acequias, etc., recibiendo a cambio pagos miserables, mientras los “patrones”-esclavizadores se enriquecían a costa de su “trabajo, sudor y sangre”, la de sus esposos, de sus hijas e hijos, y, demás miembros de las familias (por lo general ampliadas). El concurso de todos ellos/ellas era indispensable para cumplir con las excesivas y abusivas faenas a las que eran forzadas/os, pues como explica la abuela Carlota Chalá, de la Concepción:

[...] la gente qu'era peona no podía faltar ni *un* día a l'hacienda porque si faltaba un día le hacían un descuento o que dizque le, le daban con acial, por eso mamita [Rosa Chalá] sabía coger y sabía, si no podía irse ella, les mandaba a los hijos a amanecer empapelando panela en el trapiche o les mandaban a que también saquen las tareas, [...], trabajando o limpiando caña [...]. –‘Anda suplime vos’ decía [la mamá] ‘porque yo me voy a cogé churo porque en l'hacienda ni pagan y no nos alcanza ni pa la comida’ les decía, ‘vos anda suplime, yo vuelta me voy a cogé los churos’, y s'iba a cogé churos en Coambo. (Conversación personal, 07 julio 2016)

El que les vayan a “suplir” en el trabajo en caso de requerir ausentarse, o el contar con “más manos” para “poder sacar la tarea”, era imprescindible a fin de asegurarse que el sirviente o mayordomo (los “ojos del patrón”) les “ponga la raya” para, así, cobrar a fin de mes *los riales* que recibían por su trabajo; el mismo que mermaba aún más por las deudas mantenidas con el “patrón”. El involucramiento, entonces, de todas las personas de cada grupo familiar (generalmente familias ampliadas), en el trabajo de la hacienda, no era una opción sino una necesidad y una estrategia puesta en marcha por la población afrodescendiente para no perder tanto los terrenos o huasipungos a los que cada peona/peón (y su familia) tenía “derecho” de

uso,³⁸² como tampoco los exiguos “derechos” de pastoreo, de recolección de leña en tierras de la hacienda y de acceso muy limitado al agua de riego.

Los planteamientos de las abuelas/sabias son contundentes en este sentido; varias de ellas rememoran, en sus conversaciones, que siendo aún “guagüita[s] todavía” ya acompañaban a sus madres o abuelas a “sacar la tarea [...] ¡limpiando caña! limpiando caña [...] porque había trapiche [...]. Los varone cortando con machete y nosotros limpiando así mimo con machete la paja [de la caña] [...] ¡Dende ahí soy yo, vea!”. Estas palabras de la abuela Corona Carcelén Congo, de la comunidad de la Loma (conversación personal, 30 noviembre 2016) son las mismas que expresaran la mayoría de abuelas de La Concepción y La Loma, dos haciendas que hasta mediados de la década del siglo XX seguían concentradas en la producción de caña y del trapiche. Aquellas palabras son también las de muchas abuelas de otros tiempos y de otras antiguas haciendas de la zona, como es el caso de la abuela Zoila Rosa Gonzalón Maldonado, oriunda de Cabuyal, pero de donde salió a los 19 años; ella puntualiza que “[...] empecé a trabajar desde muy guagua, desde los 10 años [...] pagaban 1.50 sucres, más después 3 y después 6 sucres” (1982. Fondo documental Afro-Andino).³⁸³

Sin embargo, el cumplimiento de las abusivas y extenuantes tareas diarias no era garantía de nada; aquel derecho de uso, del que hablamos líneas arriba, estaba siempre en vilo y supeditado al poder y voluntad del “patrón”-esclavizador, como al control de los sirvientes o mayordomos. Así, si no se salía a trabajar en la hacienda, por la necesidad de salir a buscarse la vida, yendo a laborar en algún otro sitio que les permitiese ganar un poco de dinero extra, entonces:

[...] ahí el sirviente ya daba aviso al patrón y el patrón les decía que le quiten el terreno [silencio corto], les quitaban el terreno. [...] les dejaban sin tierra. [...] les decían: - ¡Quítenles el terreno! [...] Ya no puede seguir trabajando porque el terreno ya está quitado. [Se quedaban a vivir] aquí mismo, aquí mismo en el caserío, pero se iban a trabajar [a otro lado]. (Abuela María Elvia Tadeo Delgado, conversación personal, la Concepción, 08 julio 2016)

³⁸² Es bueno recordar que desde la época de los jesuitas la adjudicación de un pedazo de terreno a las y los esclavizados era ya una práctica, como claro ejemplo de ese “punto intermedio” entre los sistemas de plantación y de hacienda, que caracterizaban a los grandes complejos cañeros de la zona. ¿El objetivo? Hacer que las personas esclavizadas –y luego sus descendientes sujetos a la hacienda bajo relaciones de servidumbre– se autoabastecieran de productos para su alimentación, bajando así las responsabilidades y gastos de los esclavizadores (“amos” y “patrones”). Para profundizar en el tema, revisar: Tardieu (1997; 2015), Bouisson (1999).

³⁸³ Entrevista a Zoila Rosa Gonzalón Maldonado. [Comunidad Alpachaca, parroquia Ibarra, provincia de Imbabura]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1982]. [Tradición Oral_MP3]. (IALP_1-ZM-1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador. Al momento de la entrevista tenía 52 años.

La explotación y los abusos no paraban allí; los castigos de diversa índole estaban a la orden del día. Si les encontraban cogiendo alguna caña para saciar el hambre, los sirvientes les “fujeteaban” o les amenazaban con dispararles, sean niños/niñas, jóvenes o adultos/as; si en el trapiche cogían un pedazo de “dulce” o algo de miel, eso les descontaban del pago mensual. Si estaban enfermos y no iban a trabajar o al llamado del patrón, “[...] ellos llénale de falla, llénales de falla en vez de decir: ‘les ayudo para la curación’. ¡No!, no mamita. Como le digo, un señor bajó de l’ acequia esa que le converso y se acabó el hombre, y no le reconocieron ¡nada! ... un terreno le dejaron a la viuda, porque era casado ese hombre”, me explica la abuela Marianita Delgado, de la Concepción (Conversación personal, 19 octubre 2016). Del mismo modo, si no obedecían las órdenes y mandatos del patrón, o, si éste consideraba que habían incurrido en alguna falta mayor, la situación se agravaba pues, de lo que recuerda la abuela Justavina Folleco Méndez, de la comunidad de la Concepción, [...] Vea, ¡qué no serían de desgraciados los patrón! Por ejemplo, las casita de paja, así hechas con bareque, con palitos así, los pilares, cuando no obedecían el trabajo dizque les cortaban los pilares de las chocita o sino dizque les incendiaban. ¡Qué desgraciados!” ¿No? (Conversación personal, 27 julio 2016). A lo que añade, la abuela Hermencia Chalá, escritora de cuentos y escritora/intérprete de canciones de bomba, que todo:

¡Era duro! Uhum. Para nosotros, para mí también, recuerdo yo de niña –bueno a mí no me da vergüenza contar cómo era una situación bastante dura, bastante difícil y penosa- [silencio corto] Yo también sufrí bastante con mi madre, mi mamá había enviudado, s’ había casado en la Loma y después vino para acá porque de aquí ella era oriunda. En la Loma le habían dado quemando la casa los señores hacendados para qu’ ella se retire, vino acá, consiguió el trabajo en l’ hacienda como de peona, ¡duramente!, yo dizque era pequeñita, o sea me amamantaba porque parece que había venido en cinta de yo de La Loma. [...] mi mami dizque los domingos juntamente con él [esposo] dizque molían bastante y dizque vendían sus tamales, o sea habían adquirido sus teneres, habían tenido vaquitas, ¡todo!, habían tenido terreno, y para que mi mami ya deje todo eso, entonces se muere mi padrastro, y para que se vaya le queman la casa, [y] l’ habían mandado a quemar un yucal qu’ había tenido. (Conversación personal, 27 julio 2016)

Trátese de sus mayores (abuelas/os, madres, padres) o de las mismas abuelas/sabias, el trabajo forzado y las condiciones infrahumanas de vida a las que les sometían los “patrones”-esclavizadores eran una constante. A ojos de éstos, los y las trabajadoras afrodescendientes no dejaban de ser simples *máquinas de trabajo*, “simple instrumento de trabajo del capitalismo moderno que intentaba imponerse hasta en las

tierras más lejanas de las Américas [...]” (Tardieu 2000,21),³⁸⁴ situación de la que las abuelas sabias tienen plena conciencia crítica. En sus reflexiones y relatos, que nos compartieran a lo largo de estas páginas, junto al profundo dolor e indignación, ellas expresan de una y otra manera su total rechazo, contradiciendo así los relatos e imágenes hegemónicas que nos han pretendido hacer creer que tal ignominia aniquiló su capacidad de cuestionamiento, su capacidad reflexiva, creativa y de insurgencia.³⁸⁵ ¡No! este “proceso de sufrimiento metódico [al que han sido sometidas/os] basado en el supuesto de falta de humanidad de los mismos” (Maldonado-Torres 2006,186), no aniquiló –ni en ellas ni en sus *hermanos*– la conciencia de sí como personas, aunque ésta haya sido y quedado profundamente herida, fracturada.³⁸⁶

El recuerdo crítico de lo vivido, de cómo ellas o sus mayores fueron reducidas por parte de los “patrones”-esclavizadores, incluso, a nivel de “animales de carga” es un claro testimonio de esta conciencia y del proceso de (re)afirmación de su existencia personal/colectiva, es decir, de sus luchas de existencia iniciadas, como lo señalan diversas autoras y autores, desde sus antepasadas a partir del mismo momento de su secuestro (Lozano 2016a; León 2015; Chalá 2006). Necesario es volver a escuchar los relatos/reflexiones de las abuelas, surgidos en el marco de los diálogos personales y/o grupales que mantuviera con ellas. Inicia la abuela Lucrecia Carcelán, quien nació y creció en la Concepción, aún en “tiempo de la hacienda”, y, quien anota que:

El trapiche era, [...] en Santa Ana funciona todavía el trapiche así [como era el de La Concepción], que con agua, una maquinaria con agua da la vuelta, que un promontorio de agua por encima, va cayendo encima de las *masa*, de las piedra que se dice, va cayendo y eso va dando la vuelta, dando la vuelta. [...] allá funciona todavía como era

³⁸⁴ Tardieu en su texto, centrado en las haciendas cañeras del Chota-Mira, se refiere al momento inmediatamente posterior de la liberación de la trata, no obstante considero que su planteamiento es perfectamente aplicable a la situación vivida por las abuelas/sabias y sus mayores por todo lo expuesto hasta este momento, y por lo que veremos a continuación, lo que me abre diálogo directo también con J. Pabón quien anota que la colonialidad del ser, a más de la negación de la existencia, implica “también la creación de una humanidad específica apta para la sociedad del trabajo” (2016, 109)

³⁸⁵ Aquí me encuentro con Chalá J., quien, al analizar las rebeliones de sus antepasados esclavizados, dice: “Durante todos estos largos y pesados años, nos han hecho creer, que los africanos y sus descendientes esclavizados en el territorio ancestral del Valle del Chota – La Concepción y Salinas, jamás reaccionaron y que permanecieron impávidos ante el terrorismo ideológico, cultural genocida y etnocida generados por ese largo y doloroso proceso de esclavización, y que solo alcanzaron su libertad vía Decreto de Abolición de la esclavitud [...]. Hoy sabemos que no fue así [...]” (2006, 87).

³⁸⁶ Es fundamental llamar la atención que en modo alguno me estoy refiriendo a la conciencia *individual* como tradicionalmente se entendería desde el pensamiento occidental. La conciencia de sí, en diálogo con el pensamiento de las mujeres sabias afrodescendientes, está ligada a la noción de la subjetividad personal no desvinculada de lo colectivo (como he señalado páginas atrás), por tanto hablo de la conciencia de sí personal/colectivo. Pero más aún, no perdamos de vista que lo comunitario o colectivo, en/desde el pensamiento de las abuelas/sabias, trasciende la noción de colectivo puramente humano (también discutido anteriormente)

aquí [...] en Santa Ana todavía da la erráudrica [hidráulica], ni sé cómo, eso da la vuelta y ahí van moliendo la caña. Allá vuelta hacen el trago [hoy en día], miel tan disque hacen. [...] Cosa que esas masa, esas masa –porque la caña, el molino da la vuelta, esa cosa da la vuelta- eran unas piedrota pero grandotas, y esa disque traían, haban traído car-ga-dos. Disque eran demás pesadas, demás pesadas, eso disque les traían horqueteadas así a la cuenta, aquí en la mitad la masa disque traían, porque mi papacito sabía conversá [...] sabía conversá qu’ esas masa del trapiche [...] qu’ esas masa haban traído en la gente, cargados [...] la masa aquí en la mitad, enhorquetado, así disque traían [...]. Del Carchi [Estación Carchi] porque ahí habían sabido traer en el tren, en el tren habían sabido traer [...] y de ahí subían. (Conversación personal, junto con la abuela Uvaldina Carcelén, 25 octubre 2016)³⁸⁷

Del mismo modo, y durante un diálogo fotográfico que mantuviéramos con el GAM, grupo de adultos [y adultas] mayores, de la comunidad de la Loma (27 octubre 2016), abuelas y abuelos rememoran la deshumanización que vivieron en carne propia y desde muy corta edad, y, reflexionan críticamente ante tal situación. Al mirar fotografías de distintas casas de hacienda del Valle del Chota, Salinas y Concepción, los recuerdos de cómo se vivía en aquella época, cuando todavía se estaba obligado y obligada a trabajar “para el patrón”, se mueven en el grupo. Mas, se agudizan, al llegar a las fotografías de la hacienda de la Loma y del trapiche que allí funcionó hasta bien entrado el siglo XX (cuya edificación aún existe); en ese momento, varias abuelas empiezan, dialogando entre sí, a describir cómo era todo aquello en su niñez. Lo que sigue es su conversa sobre el trapiche:

Abuela Eloisa Borja: Aquí, aquí había trapiche de agua, aquí y acá en un punto que llama Santa Rosa también era trapiche, allá íbamo nosotros a trabajá.

Abuela Mélida Espinosa: Cañaverales era.

Abuela Eloisa Borja: Ya quebrada, ¡quebrada es! Entonce nosotros, había un punto, que había en Santa Rosa, entonce allá íbamo nosotros, nos levantábamo a las cuatro de la mañana.

Abuela Corona Carcelén: a las cuatro, a las tres, levantábamos.

Abuela Eloisa Borja: mojadíiiiitas íbamo y mojadiiiiitas veníamos acabando. Y como llevábamo camote asado, toda la vida, camote asado y la yuca, come dulce [panela] y el tostado que decíamos en tiesto *llanga*, y con eso veníamos nosotros, la Fanny, todo eso, y, así.³⁸⁸

Abuela Fanny Salas: ¡Ayyy, nosotros íbamo a cargá piedras!

Abuela Eloisa Borja: ¡Piedras! En l’ espalda llevábamo.

³⁸⁷ Conversación personal, junto con la señora Uvaldina Carcelén, 25 de octubre 2016. La Concepción.

³⁸⁸ Tiesto Llanga: Tiesto sin manteca.

Abuela Corona Carcelén: ¡Piedras en la espalda, en las falda! Bien sufridas éramo. ¡Somos bien sufridas, Kattyca! [...] ¡Dende pequeñitas mimo trabajando! [...] 'hora, 'hora no se sufre nada para lo que sabíamo sufrí nosotros; más antes era tiempo amargo ¡Bien amargo! ¡Bien sufridas éramos, Kattyca!

Abuela Eloisa Borja: Todavía hay la máquina; trapiche de agua era. [...].

En la comunidad de La Concepción, la abuela Justavina Folleco Méndez también rememora y se indigna de cómo le tocó a su padre sufrir la brutalidad del “patrón”:

como los patrones han sido quiteños estos patrones, de aquí dizque les hacían canasto de todo lo que había aquí: de yuca, de camote, de poroto, de dulce, pero de lo que había aquí, un canastaaaso vea [...] y de aquí les mandaban a Quito, ¡caminando con ese canasto; ese es lo más triste que habido en la vida! [...] Dizque llevaban cargado esos canasto, así los negrito ni zapato al pie, ahí, con el piccito llucho. Yo me acuerdo mi papacito sabía hacer unos zapatos del cuero de los ganado, como alpargatita, decíamos ahí oshota, eso se ponía mi papacito y cargaba ese canasto para d' í a Quito, vea. ¡A los tres, cuatro días dizque llegaban a Quito, cargado ese peso! Y así mimo dizque les mandaban de allá [...] cargados al cuerpo. Eso ya conversaba mi papacito y yo ya alcancé a ver eso, uhum. [...] Yo m' estremezco porque montado en los vehículo ya ve ¡cuántas horas se corre! Digo, me acuerdo mi papacito ¿Onde sabría andar? Chaquiñanes dizque andaban, no tanto cogían la carretera, para cortar dizque subían chaquiñán, pero ¡cuestas pue! cargado ese canasto. [...]. A los tres, cuatro días ya llegaba mi papacito. (Conversación personal, 27 julio 2016)

Sea cual sea la hacienda, ésta era la situación impuesta; la experiencia colonial vivida por las abuelas y sus mayores. Seguramente habrán algunas variantes y particularidades para cada caso, que saltarían a la vista de hacerse un ejercicio comparativo, que no es el objetivo. Lo que aquí me interesa es resaltar la esclavización que siguieron viviendo por un siglo y más, posterior a la manumisión del sistema esclavista, que no es otra cosa que un “crimen de lesa humanidad”, como bien lo califica Chalá (2006, 2013), y, como tan claramente plantean las abuelas en sus reflexiones y recuerdos, que no se agotan con lo compartido en estas páginas.³⁸⁹

³⁸⁹ Lo compartido en estas páginas son apenas algunos elementos. En sus reflexiones y en nuestros diálogos hacen referencia a muchas otras situaciones de esta índole vividas, por ejemplo, cuando salían a “buscarse la vida en la carretera” (en la construcción de la línea del tren Ibarra – San Lorenzo): “[...] desde los 12 años ahí me sacaron a trabajar la carretera [...] desde Salinas hasta adentro, desde Salinas hasta adentro, de 12 años me sacaron mis padres a trabajar [...]. Trabajábamo botando tierra [...] con palas. El único que no sé es el estudio, es el único, de ahí sobre del trabajo, ¡la pala!, la pala era para nosotros todo el día” (Sra. María Amelia Méndez, conversación personal, 21 octubre 2016. La Concepción. Sabe curar el “frenillo”). En la “carretera”, a más de las faenas infrahumanas que debían realizar, no eran raras las muertes de las y los trabajadores, y de sus tiernas hijas/hijos, por aplastamiento o asfixia debido a los derrumbes, unas muertes que ¿a quién le importaba? manifiestan, aunque no lo planteen con estas palabras. Del mismo modo, aunque con mucha más reserva, hacen referencia a los

Del mismo modo, lo que también me convoca es destacar, una vez más, la agencia insurgente o conciencia *cimarrona* frente a tal realidad. Las abuelas de ayer y hoy (y su pueblo) siguieron siendo, existiendo, luchando, creando, proyectándose, sin dejar que se imponga, de forma absoluta, en su memoria, en su ser, en su *cuerpoterritorio*, el desplazamiento que los otros hicieron de ellas y ellos a la zona del “no ser”, de la “no existencia”, así como su reducción a simple “máquina de trabajo” que los lleve a una resignada aceptación de lo que les ha tocado vivir. Dicho de otra manera, la “desviación existencial” que la experiencia colonial provocó en la psique de las personas de la Diáspora Africana, como lo refiere Fanon (2009, 46), no impidió que –en ese contexto de fracturación, negación, deshumanización– las personas de origen africano esclavizadas, las cimarronas y cimarrones, y, sus descendientes, (re) construyeran, (re) proyectaran y (re) afirmaran su vidaexistencia.

Mama Martha, abuela-ya ancestral de la comunidad de Mascarillas, no lo puede exponer mejor:

A nosotros nos han tenido como la última, como que no, como que no hubiéramos sido cristianos, racionales [...] Pero malo que haigan hecho de no tenernos en cuenta a la gente morena [¿Malo?, le preguntan] ¡Claaaaro, pues!, si somos más decentes; que disculpen la ausencia cualesquiera. Y en varias cosas la gente morena somos más decentes que ellos, pero [..., creen que] no somos cristianos, [que] no tenemos sangre. ¡Sí tenemos sangre, pues, sí somos cristianos, sí somos gente!, y ¡hasta Santos hay! ¡hum, eeeh! (1982. Fondo Documental Afro-Andino)³⁹⁰

Esta conciencia *cimarrona*, esta afirmación de que “sí somos cristianos, sí somos gente”, se construye y sostiene, en el contexto de la Diáspora Africana, en y desde la ancestralidad. Es esta conciencia de sí, que *cimarronea* de la historia impuesta, que

“enamoramientos de los patrones” (como ellas lo llaman) y de los cuales también hablan cautelosamente algunos varones durante nuestros diálogos y que también he encontrado registrado en otros trabajos, como el fragmento que reproduce en el capítulo 3, de una entrevista realizada a ex – trabajadores/as de la hacienda La Loma, en el marco de un estudio sobre los antiguos trapiches de Imbabura y Carchi (Guerrón et. al. 2013). Varias abuelas/sabias también señalan haber sido violentadas, en su juventud, por parte de sus esposos/parejas. En el Ecuador la “violencia doméstica” es un problema social muy grave y que atraviesa todos los estamentos socio-económicos, étnico-culturales, regiones, nivel educativo, etc., por eso una de las principales luchas que lleva adelante hoy en día la CONAMUNE es, precisamente, contra este tipo de violencia como me explica Barbarita Lara (Conversaciones personales, junio - octubre 2016. La Concepción).

³⁹⁰ Entrevista a Martha Acosta. [Comunidad Mascarilla, cantón Mira, provincia del Carchi]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1982]. [Tradición Oral_MP3]. (CMAS_17-MA-1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador. Este diálogo la abuela-ya ancestral *Mama* Martha lo mantuvo con el Maestro Juan García Salazar y con Oscar Chalá Cruz, investigador afrochoteño. Tuve la oportunidad de conocer personalmente a la señora Martha Acosta a finales de los años 1980. *Mama* Martha es como se dirigían y referían a ella las personas en/de este territorio.

busca permanentemente fracturar el poder del “blanco”, escapar de él; es la que se traduce en su “*potencia creativa*”, en “*cuerpo-memoria*”, en “*cuerposujeto insurgente*” desde el que han luchado por su liberación (Hernández 2015b) y (re) afirmación de su vidaexistencia[s] negada por el *colonizador*. Son luchas no aisladas; al contrario, han estado articuladas y articulando el propio proyecto histórico, político, epistémico y cultural de largo alcance como pueblos afrodescendientes. Es a este marco al que corresponden las luchas de/por/desde/para la vidaexistencia(s) desplegadas por las abuelas de ayer y de hoy, siendo uno de los ejes principales las luchas por la tierra/territorio.

Como refiriera en el acápite anterior, éstas iniciaron en épocas tempranas (1778) en los Valles del Chota – Salinas – La Concepción y se extendieron a lo largo de los siguientes siglos. En el siglo XX, la década de 1940 marca un quiebre importante con la formación de organizaciones y sindicatos campesinos que ejercieron gran presión sobre los dueños de las haciendas por las tierras.

“La tierra... es vida” anotan las abuelas de La Concepción y La Loma, y también “la posibilidad de vivir, vivir a propia voluntad”, por eso, recuerda la abuela Elvia Tadeo Delgado, de la Concepción, que su madre Carmelina Delgado andaba junto con Mercedes Méndez, Manuel Maldonado, Luciano Folleco “[...] en solicitudes para hacer este pueblo, para que haiga este pueblo, [movidas fundamentalmente] porque ya no quisieron ser esclavos de l’hacienda [...]. Ellos ya quisieron vivir por sí mismo, si, por sí mismo. Y di’ahi l’hacienda se hizo pueblo, di’ ahí se fueron los patronos, se fueron” (conversación personal, 08 julio 2016). Así lo recuerdan también algunas otras abuelas con las que conversé, aunque poco a poco los detalles de este acontecimiento y de estas mujeres luchadoras se van perdiendo en sus memorias. No obstante, prevalecen dos ideas centrales; la primera, como explica la abuela Carlota Chalá nieta de doña Mercedes Méndez: “[...] la lucha para que ellas tengan estos terrenos, era [...] para liberarnos y trabajar de nuestra cuenta, porque ahí se trabajaba solamente para el patrón” (conversación personal, 07 julio 2016). O, en palabras de la señorita abuela María Chalá: “[La señora Mercedes Méndez] luchó más para que no nos saquen de la parroquia La Concepción, para que el patrón no les saque de aquí, porque él quería llevarles a La Playa, lo que hoy es Estación Carchi, o a las lomas donde está la Universidad. Querían sacarnos para hacer todo esto sembrío de caña, por la ambición del poder de la hacienda” (conversación personal, 07 julio 2016).

Y la segunda idea que sigue viva, es que la abuela-ya ancestrera Mercedes Méndez “[...] era una mujer bien luchadora” como dice doña Cecilia Tadeo, quien recuerda que “A mi misma abuelita [he escuchado que] tenía que seguir luchando... yo ya tenía uso de razón, [...] seguía en la lucha, seguía saliendo en comisiones [...]” (conversación personal, 28 julio 2016).³⁹¹ La señora Mercedes Méndez ya está, hace muchos años atrás, junto a sus anestras y ancestros, pero ha dejado su pensamiento y su voz, que sigue viva reposando en el Fondo Documental Afroandino. Fui a escucharla, a hablar con ella, y estas son sus palabras, su ofrenda, en relación a esta su lucha y la de los suyos:

por no dejar morir a un hombre, porque el patrón, el señor ya se había puesto –saben decir primeramente- en cooperativas. [...] El patrón era Miguel Hernández, [...] él ca no sabía pegá, sino lo que ellos sabía es dizque echá, mandaban sacando, entonces me iba tocá lunes, como ahora, a la limpia ¿no? Yo taba, claro, barriendo mi casita y mi corredor cuando ya eché ojo al mando que ‘taba así al frente, ya vide qu’ el patrón hablaba con todo mano y el acial ¿no?, de mi casa me levanté, le digo:

–‘¡Patróoon!: Desplumarle a él, nos despluma a todos; ¡no es sólo!’, le dije así, ‘¡no es sólo!’. Él se llamaba Luciano Folleco, ‘todos somos los que necesitamos’, le dije, ‘y onde muera Luciano, por cierto muero yo’.

Entonces el hombre [el “patrón”] ya bajó el palo, que l’ iba a dar con el palo. De ahí dice [el señor Luciano]:

Don Luciano: ‘¡Muere por mí, Michita!’

Abuela Mercedes: ‘¡Donde muera Luciano Folleco, muere Mercedes Méndez!’

Don Luciano: ‘¡Muere por mí, Michita!’

Abuela Mercedes: ‘Donde muera Ud., muero yo’

Tres veces delante d’ él [de Luciano Folleco], dije. Y ‘ahora sí, verá patrón’, le dije, ‘ahora sí yo soy la que voy hacer cabeza y me voy a Tulcán’.

Nos fuimos, ¡ya! cogieron, hicieron dizque sesión, ya me mandaron dizque soliiiiita de mujer yo, hombre eran: Alfonso Delgado, Calixto Chalá, Luciano Folleco, Pedro Lara, y de mujer solo yo. Ahí digo: –‘Denme otra compañera. [...] Denme a Carmelina’, le digo así, ‘a Carmelina Delgado’. Con ella me voy donde quiera. De ahí me fui, no me acuerdo que haiga sido la comadre Luz María Cano [otra voz de mujer dice: “ella también”]. He llevado 2 mujeres, ¿Quién era la que fue de compañía, no por compañía de nosotros sino porque fue con el marido? ¡la Victoria del José Alfonso! De ahí nos fuimos a Tulcán, [...]. Venida de allá, llegué a Ibarra. Pensando en mis hijos, ¿no? ³⁹²

³⁹¹ En este diálogo participaron también su hija Sandra Tadeo y la abuela Carlota Chalá.

³⁹² Entrevista a Mercedes Méndez. [Comunidad Concepción, parroquia Concepción, cantón Mira, provincia del Carchi]. Juan García Salazar. Fondo Documental Afro-Andino, [1982]. [Tradición Oral_MP3]. (CCON_13-MAM-1). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

Preservar la tierra, quedarse en el lugar donde por siglos han vivido/siguen viviendo sus antepasadas y antepasados, donde ellas mismas han nacido, vivido, sufrido, luchado, (pro)creado es nodal, porque esa tierra/territorio es (su) vidaexistencia(s), es dignidad, es libertad de su pueblo, de sus personas, de sus renacientes. Así lo entienden las abuelas afrodescendientes de La Concepción y de la Loma. Me enseñan que la tierra en sus manos, ya no en las del “patrón”-esclavizador, constituye un quiebre profundo pues se “deja de ser esclavo de l’ hacienda” en el sentido no solo de “ahora” trabajar por cuenta propia, decidir y hacer a voluntad, sino y sobre todo por la posibilidad de vivir-existir a voluntad propia después de casi cuatro siglos de haber vivido bajo la voluntad del esclavizador “amo” o “patrón”.

Invito a (re)leer las reflexiones compartidas por las abuelas en la primera parte de este capítulo. Sus reflexiones, sus relatos hablan, en sus propios términos, clara y directamente de la expulsión a la zona del “no-ser”, de la “no-existencia”, o, de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007) y del poder. Ponen en evidencia, dialogando con Rolando Vásquez (2014) ese “lado oculto de la modernidad”, sus prácticas y mecanismos de exclusión y explotación desplegados a lo largo de los siglos pues ellas tienen una experiencia profunda de los mecanismos de deshumanización, esclavización, explotación ejercida por las élites dominantes, o, en palabras de Vásquez, de los “mecanismos de la colonialidad” (16). Son dispositivos y prácticas de exclusión y explotación que han sido vividos, sentidos, experimentados, sufridos en/por/desde sus propios *cuerposterritorio*, los de sus ancestras y ancestros, y su pueblo en general; pero al mismo tiempo los han insurgido, burlado, confrontado, desestabilizado por medio de sus sostenidas luchas de/desde/por y para la vidaexistencia(s) y libertad. Esto muestra que:

El significado de la colonialidad no está en, ni es simplemente, un producto de la academia. No es un universal abstracto o un nuevo paradigma teórico, aunque a veces se lo presenta como tal. Al contrario, [la colonialidad] marca una realidad pasada-presente que las personas que han vivido la diferencia colonial saben bien, independientemente de cómo la nombren. Además, hace surgir las múltiples estrategias de resistencia, oposición y acción insurgente -en cuerpo y mente- que permiten y construyen horizontes decoloniales” (Walsh 2015, 102)

Esas luchas por la posibilidad de existir a propia voluntad, por la posibilidad de (re) afirmación de su ser y subjetividad personal-colectiva, por salir de la “zona de la no existencia” (Pabón J. 2016), por recuperar sus *done*s arrebatados por el *colonizador* y

restablecer así los flujos de la *fuera vital* que sostiene la *red de la vida*, son sus luchas por la tierra/territorio en la que han hecho muchas “siembras”, en la que viven sus ancestras y ancestros, dioses y “demonios” y otras existencias visibles y no visibles; y, en/a la que las abuelas se han enraizado. También son ese “grito de horror” de la *Martina Carrillo*, abuela luchadora e insurgente allá en 1778; un grito *de todas las Martinas Carrillo* que atravesó los tiempos y que, en ese caminar, se fueron amalgamando las voces de muchas más *Martinis Carrillo*, abuelas luchadoras por/desde la vida existencia(s) y por/en/desde su *cuerpoterritorio, territoriocuerpo*.

Conclusiones

Lo que presento aquí, bajo el título de “conclusiones”, son en realidad una serie de reflexiones generales que recogen un conjunto de aprendizajes (metodológicos, de conocimiento, político-vitales) que se fueron tejiendo en mí, durante y gracias a este proceso investigativo con y junto a abuelas/sabias afroecuatorianas, su pensamiento y saber. Se trata de un sendero en cuyo camino se ha conjugado necesariamente el ir desaprendiendo, no como mero olvido, sino como posibilidad andada, y, vía para hacer que “nazca algo nuevo” (Lorde 1984); o, en otras palabras, para ir (re)aprendiendo a ser/sentir/pensar/hacer de un modo otro (Walsh 2015b). Un sendero que en modo alguno culmina al escribir estas páginas, sino que queda abierto como horizonte para seguir *haciendo camino al andar*.³⁹³

En este sentido, habría que comenzar destacando que el pensamiento/saber construido por las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas tiene un sustrato filosófico común que es compartido por diferentes pueblos afrodiaspóricos. Esto no significa que no se manifiesten particularidades específicas dentro de las dinámicas de cada uno de ellos. Este sustrato filosófico se fundamenta y manifiesta en la ancestralidad y espiritualidad que actúan como pilares centrales donde se asienta el pensar/saber y hacer producido por ellas, y sembrado/resembrado por sus ancestras y ancestros desde el momento mismo de su llegada a estas tierras que, siéndoles ajenas, las fueron haciendo suyas, y, ellas/ellos, a la vez, haciéndose parte de éstas. Adicionalmente, es importante resaltar que el mismo proceso de construcción del pensamiento/conocimiento y prácticas ancestrales por parte de las abuelas va, a su vez, alimentando y manteniendo vivas la centralidad del papel de la espiritualidad y la ancestralidad en la vida misma de estas sociedades.

Cabe señalar que éste es un pensar/saber y hacer que, a la vez que teje, también es tejido dentro de y desde una compleja red de permanentes relacionamientos y diálogos intersubjetivos que involucra a existencias que están “de este lado de la vida” así como a sus ancestras, ancestros, dios, vírgenes, santos y otras *existencias o seres intangibles*; todas vivas, presentes e interactuando a diario entre sí. De esta manera, lejos de acentuar rupturas, este pensamiento/saber y hacer, destaca un *continuum* entre *el aquí y el otro lado de la vida*, así como el influjo dialéctico que hay entre las

³⁹³ Siguiendo la canción de Joan Manuel Serrat: “Caminante no hay camino”... *se hace camino al andar*.

múltiples *vidaexistencias* que conforman el mundo/Naturaleza/cosmos, o, mejor dicho, que son en sí mismas el cosmos; lo cual habla, también, de su carácter cosmogónico.

Por otro lado, a la luz de esta lógica de la no separación, fractura o desagregación, y, guiada por las sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, aprendí que *cuerpo, territorio (o tierra/territorio) y existencias*, son construidos en y desde esa *totalidad de la vida*. Es en y desde ella, y a través de los procesos, luchas y prácticas orientados a sostener la(s) vida(s), que emergen los hilos a partir de los cuales han venido tejiendo los sentidos y significados de cuerpo territorio y vida, no como realidades autónomas, autocontenidas, finitas, definidas en y desde sí mismas; sino en tanto existencias vivas que, indisolublemente atadas entre sí y con muchas otras, forman y son ellas mismas el cosmos/Naturaleza. Son existencias en un permanente devenir, en constante movimiento, e incidiéndose mutuamente mediante un flujo dialéctico del poder creativo, de los *hilos o fuerza vital* que, siendo a la vez parte de cada una, circula también desde y entre todas, manteniendo esa totalidad o red de la vida.

Las prácticas y conocimientos curativos, de partería, de acompañamiento al bien/buen morir, que se constituyen en parte de los ejes centrales desde donde las abuelas/sabias tejen y entretejen los hilos de cuerpo territorio vida, apuntan a mantener –así como a restablecer y rearmonizar– el flujo de esa *fuerza vital*, y, en consecuencia, del “estar bien colectivo”. Es menester señalar que la interrupción del fluir de dicha fuerza, interrumpe también el equilibrio dinámico entre las vidaexistencias y, por lo tanto, el equilibrio en y dentro del territorio/Naturaleza a la cual también las personas pertenecemos no como exterioridad, sino como naturaleza del propio cosmos. Por este motivo, la vigilancia y la restitución de la circulación de esta *fuerza vital* es responsabilidad comunitaria, siendo, no obstante, las abuelas sabedoras las guías que encaminan este proceso, y, al hacerlo van trenzando, una y otra vez, los hilos que refuerzan los sentidos de comunidad (más allá de la noción antropocéntrica), así como los de pertenencia.

Desde otro punto de vista, cabe destacar que en ese fluir de la *fuerza vital*, los cuerpos se enraízan en el territorio y siembran el territorio, y, éste a su vez lo hace en aquellos, constituyéndose, se podría decir, como una sola vidaexistencia. Así, los *cuerpos* o el *cuerpoexistencia* va echando raíces en –y se va haciendo/siendo parte de– la *tierra/territorio*. Al irse alimentando de él, no solo de sus frutos, sino también de sus fuerzas o poderes, que encierran sus plantas, ríos, montañas, montes o mares, etc., el

cuerpo también se va llenando de sentidos y de los dones ofertados por aquel *territorioexistencia*. De igual modo y al mismo tiempo, la tierra/territorio se va alimentando y conformando de, con y desde aquellos *cuerpos*, mediante sus luchas e insurgencias, las relaciones con y desde él establecidas, sus prácticas ancestrales, etc. De esta manera es que los cuerpos van cargando y sembrando al territorio de sentidos, memorias, filosofías, conocimientos y significados propios, y el territorio, a su vez, sembrando de dones al cuerpo, viviéndose así *cuerpoterritorio* como una sola entidad.

Es importante destacar que la producción de este pensar/saber y hacer está indisolublemente ligada a sus luchas e insurgencias que –tejidas cotidiana y colectivamente por ellas, en/desde sus *cuerposterritorio*– apuntan, desde el “largo ayer”, a la afirmación de sus *vidaxistencias* como personas y comunidad, en un contexto de permanente negación de su existir. Se trata, entonces, de un pensamiento/conocimiento y prácticas ancestrales generados no solo en y desde el estar siendo-haciendo, sino y principalmente en y desde el *estar siendo – haciendo – existiendo cotidiano y colectivo*; y que, moviéndose estratégicamente desde las fronteras de la lógica del poder o desde el exterior mismo de éste, surge frente a los brutales y permanentes embates de la modernidad/colonialidad, al tiempo que alimenta y sostiene posibilidades *Otras de existir*.

En este contexto, cabe resaltar la importancia de la tierra en la vida de las abuelas afrochoteñas. En sintonía con el sentido cosmogónico de su pensar/saber, la tierra/territorio trasciende de ser considerada exclusivamente como un recurso a ser usado; ésta es concebida como el hogar que abraza a las múltiples existencias. O, en otras palabras, la tierra se constituye en un Panteón que da cabida a deidades, dioses, espíritus, animales, ancestros, a sí mismas, y demás existencias, por lo tanto esta noción no se circunscribe exclusivamente al hecho de producir, sino que se remite a un espacio simbólico en el cual la existencia conjunta de todos es lo que la conforma. Siendo así, la tierra adquiere otras virtualidades más allá de su capacidad de dar; en un contexto donde todo les era negado –incluso su propia existencia- la tierra se constituye en la posibilidad de afincar su propio sentido de Existencia, y, los sentidos de comunidad. Por ello, la tierra y la *vidaexistencia* tienen un carácter indisoluble.

Por otro lado, pero en íntima relación con lo anterior, la tierra que, en el contexto de esclavización, representó la posibilidad de afirmación de la humanidad negada, al ser agente que posibilita la circulación del don, se constituye también en posibilidad de

libertad, espacio vital, cuando, al pasar a sus manos, les es factible, en sus palabras: “vivir a propia voluntad”. (Re)tejer y fortalecer los hilos que refuerzan vivir existiendo en comunidad y en libertad, ha sido y continúa siendo parte de sus luchas de, para y por la(s) vidaexistencia(s) atada indisolublemente a la tierra/territorio. Luchas, de variada forma y con múltiples estrategias, que han estado, todas, atravesadas por la fuerza de la ancestralidad y la espiritualidad.

Las estrategias desarrolladas por abuelas/sabias de ayer y hoy, del territorio afroancestral del Chota –Salinas – La Concepción – Guallupe, apuntan fundamentalmente a una lucha por mantener ese pedazo de tierra en el que, desde su llegada forzada, fueron haciendo sus siembras (en sentido amplio), al tiempo que fueron (re)construyendo sus vidaexistencias, como personas y comunidad. En tal sentido, los procesos, estrategias, acciones por ellas desplegadas para mantener ese pedazo de tierra dicen relación a un tipo de lucha por la tierra-territorio en un sentido existencial, vivido, real, situado, que difiere del tipo de luchas desplegadas en el territorio afroesmeraldeño, encaminadas estas últimas a la construcción de sociedades libres por fuera y en el exterior mismo del poder moderno/colonial. Considero importante resaltar que en el Valle del Chota – Salinas – La Concepción, la lucha por la tierra era también por la libertad, pero sobre todo y debido al contexto y legado de la gran hacienda, las luchas eran por la tierra-territorio como posibilidad de ser, de reconstruir familia-comunidad, de re-existir como personas y pueblo, y, de algún día vivir, ya no a voluntad de los demás, sino en libertad.

Estas luchas por la existencia y la libertad, desplegadas por las abuelas, abrazan también sus luchas en contra de las múltiples opresiones experimentadas por ellas, en el contexto de *la hacienda* tanto “casa afuera” como “casa adentro”, y que han estado marcadas por la dominación del *amo/patrón* del complejo -hacienda cañera, así como por el “*patriarcado negro-colonial*” que, emergido en el contexto de la experiencia colonial (Lozano 2016a), está aún vigente. Son opresiones y violencias que se conjugan y encarnan, históricamente, en su propio *cuerpoterritorio*, como dejan retratado a lo largo de sus reflexiones, en las que, del mismo modo, hacen referencia a las variadas, pero diferenciadas, opresiones vividas también por los hombre afrochoteños, y en contra de las cuales las abuelas igualmente combaten, pues el existir, el vivir en libertad, en fin, el *vivir bien*, recalcan, solo es posible por el vivir bien propio y de toda la comunidad.

No puedo dejar de referirme en esta sección del trabajo, al discurso e historia “oficial” en la que las luchas dadas, por las hijas e hijos de la diáspora africana, desde antes mismo de su llegada forzada a estas tierras, nunca han sido narradas. Desde los sectores hegemónicos de antaño y actuales, solo se contó su propio cuento, una historia en la que en la idea del “nosotros” apenas cupieron/caben unos pocos; el “nosotros” se convirtió en un concepto de exclusión, fijando a las y los afrodescendientes como no sujetos de la historia y como sin historia. Estos procesos de *des-memorar*, no obstante, no pudieron borrar el pensar/saber y hacer de las abuelas/sabias; ellas –las ya ancestras y las de hoy, caminaron sembrando sus memorias en el “cuerpoterritorio” de sus renacientes (como lo siguen haciendo hoy) y en estos “territorioscuerpo” donde reconstruyeron su ser, su(s) existencia(s) personal-colectiva rotas por la infamia de la trata y esclavización; y, con esas siembras fueron trenzando su proyección como pueblos con proyecto histórico-político, cultural, espiritual y epistémico propio.

Son sus luchas, sus siembras, en fin, su propio pensamiento/saber y ellas, sujetas centrales de este proceso-investigativo, las que me llevan a encontrarme también con otras autoras y autores, así como las que me motivan a proponer los conceptos de *vidaexistencia* y *cuerpoterritorio*, trabajados a lo largo de estas páginas. Son dos conceptos que, aunque no son enunciados por las abuelas/sabias afroecuatorianas, si son vividos por ellas en su *estar-siendo-haciendo-existiendo*; desde este punto de vista, considero que tiene sentido el proponerlos, no como categorías a probar, sino como un algo vivido, experimentado, sentido por ellas, dicho de otro modo, como conceptos que se están haciendo en su día a día, y, que guardan coherencia con la lógica del ensamblaje de la totalidad de la vida, es decir, con el sentido cosmogónico que sostiene al –y a la vez es sostenido por– el hacer y pensar/saber construido por estas sabias mujeres. Estos conceptos, así como nacen en y desde este proceso, son y se quedan abiertos para dejarse “alimentar” por las abuelas/sabias, por otras experiencias y realidades, por otras autoras/autores y por mí misma; de allí que, los fuera trabajando –y los deje aquí planteados– como conceptos flexibles y sin contenidos cerrados (Zemelman 2001).

Bajo el mismo criterio, fundamental es resaltar aquí que fue el pensar *con/desde* (y no *sobre*) el pensamiento/conocimiento construido por las abuelas/sabias afroecuatorianas, así como el hacerlo *con y junto* a ellas, lo que realmente me permitió, me abrió las puertas a los (re)aprendizajes aquí compartidos, y a muchos más. De no

haber tomado este camino, siguiendo una apuesta teórico-metodológica que se distancie del canon establecido (o al menos intente y luche por hacerlo), o, en otras palabras, de haber guiado mi reflexión desde “modelos o aparatos teóricos externos” (Arboleda 2011, 21), en lugar de tener como referente epistémico central al pensamiento/saber de las abuelas, me hubiese sido extremadamente difícil, si no imposible, caminar en pos de irme desanclando de la visión categorial propia del pensamiento modernoccidental en y desde la que he sido “amamantada”, y desde la que, inconscientemente, partí en este proceso, pese a que mi intención y búsqueda, desde un principio, fuese *pensar con*, y no *reflexionar sobre*, menos aún *estudiar a*.

En este mismo nivel reflexivo, la decisión de realizar este proceso investigativo con las abuelas de Esmeraldas y del Chota, tanto en territorio (las abuelas de hoy) como en el Fondo Documental Afro-Andino (con las abuelas de ayer), así como suscitar el diálogo intergeneracional entre estas últimas y las primeras, fue sustancial. En el caso inicial, porque me permitió acercarme, de la mano de ellas, a las diferencias, especificidades, similitudes y quiebres del pensar/saber y hacer entre ambos territorios afroancestrales, así como a los puntos de encuentro entre ellos. En el segundo caso, el diálogo intergeneracional, a su vez, pone en evidencia las rupturas, los olvidos y las continuidades dinámicas del pensamiento/conocimiento y prácticas ancestrales que se han ido tejiendo entre el ahora y el ayer; así como los abandonos que se han ido produciendo debido a la acción, especialmente, de fuerzas exógenas. De este modo, ambos procesos hacen ver las diferencias así como las continuidades del pensamiento/conocimiento y prácticas ancestrales no solo entre unas y otras generaciones, sino también entre geografías, lo cual denota la existencia de un sustrato filosófico-epistémico común que las abuelas habrían venido sosteniendo, sembrando y (re)actualizando en sus prácticas ancestrales y en su estar siendo haciendo existiendo cotidiano y colectivo.

Del mismo modo hubiese sido muy difícil ir reconociendo que los términos del diálogo los estaba poniendo únicamente yo (pre-definiéndolos, como se dice, “desde arriba”), y, por tanto, difícil también hubiese sido ir reflexionando, en la marcha, respecto del proceso mismo de este ejercicio investigativo-dialógico, desde la propia auto-interpelación, siendo, todo ello, elementos centrales para caer en cuenta de las propias cargas o taras, y ensayar día a día despojarme de ellas. Este desnudarse de las cargas propias demanda de un ejercicio cotidiano (García 2015a-C), de un

autoexaminarme críticamente, lo cual constituye, desde mi perspectiva, parte de los desafíos centrales –si no el principal– a enfrentar ya sea en el ejercicio investigativo, como en la vida misma, puesto que exige e implica un sostenido y comprometido proceso de “litigar contra una misma” (Garzón 2018).

En consonancia con lo anterior, y continuando con el proceso metodológico que seguí, fue esencial en y para esta búsqueda del diálogo investigativo, irme alejando también de las técnicas tradicionales de investigación como, por ejemplo, la entrevista estructurada o semi-estructurada, y, en su lugar, establecer la relación y encuentros con las abuelas mediante *la conversa*. Si bien desde un inicio me planteé el diálogo como el camino, y, si bien las temáticas propuestas para trabajar con las abuelas en territorio surgieron de la *escucha* a las abuelas-ya ancestras y sus voces que reposan en el Fondo, debo señalar que, desafortunadamente, no siempre fue posible negociarlas con las sabias de hoy. Ahora bien, a aquellas temáticas se fueron sumando una serie de propuestas hechas por su parte, con lo cual amplían, complementan y/o desmontan varias de las temáticas, y me llevan a nuevos ámbitos que no los había considerado. Derribar el cerco del monólogo epistémico y abrirse a pensar con sujetas/sujetos y pensamientos/saberes otros, exige revisar e ir desmontando los métodos del quehacer investigativo impuestos por el pensamiento modernoccidental (Fanon 2009; Smith 2017). Encaminándome en tal dirección, me alejé del típico guion etnográfico que impone dinámicas, tiempos, formas, delimita temas, y, en el que las personas con las que se trabaja son fijadas como “informantes”. Y, en su lugar, buscando coherencia con la propuesta-apuesta de *la conversa*, me allané, al máximo posible, a los ritmos que las situaciones marcaban, a las acciones e iniciativas propuestas por las abuelas, así como a su dinámica cotidiana.

Este proceso, entonces, se fue haciendo entre diferentes sujetas: las organizaciones REDESC y CONAMUNE-Carchi y/o lideresas de dichos colectivos, las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales, las autoras/autores a las y los que me fui acercando motivada por las anteriores, y, mi persona. Y se fue haciendo también mediante el trenzado dinámico y abierto de los encuentros más “formales”, los diversos espacios e intercambios “informales” y, sobre todo, el diario convivir y compartir. Fueron en estos últimos espacios en los que, más allá de las iniciales “negociaciones” con las organizaciones y lideresas de las comunidades (muy importantes, sin duda), nos fue posible encontrarnos con las abuelas/sabias; en otras palabras, donde me fue posible ponerme de manifiesto frente a ellas también como sujeta con experiencias, sueños y

apuestas propias, así como compartir las motivaciones y pretensiones que me llevaran a querer emprender este proceso de su mano. Todo ello nos permitió, sin duda, encuentros más personales y horizontales en los que, a más de compartir nuestras reflexiones relativas a los temas del proceso de investigación, fuimos tejiendo y estrechando lazos afectivos, así como compartiendo también parte de nuestras vidas, experiencias, temores y alegrías; aspectos que en su mayoría no siempre están recogidos en este el presente documento. En este sentido, los términos que tejen la relación en este andar (o con los que pretendí hacerlo) son otros y más amplios; el encuentro es persona – persona (individual o colectivamente hablando) más que informante – investigadora; ambas con experiencias y saberes que compartir; afectos y relaciones que se entretujan, etc., lo que va generando y permitiendo también aprender de otra forma mediante la palabra contextualizada.

Para cerrar estas páginas, no puedo dejar de señalar que este proceso investigativo-dialógico emergió, fue tomando forma y transitó con muchos temores, dilemas y tensiones que me acompañaran, cual alerta permanente, también a la hora de la escritura. ¿Cómo no caer en la trampa de reproducir la gramática investigativa tradicional?, ¿cómo ir tejiendo con las abuelas/sabias un diálogo realmente más horizontal que apunte al pensar/con, y no que, a nombre de ello, lo que se esté haciendo sea, en contra de mi propia voluntad, extraer información, traducir su pensamiento, acallar su voz?, ¿cómo tensar lo académico y a la vez moverse estratégicamente en estos espacios, en pos de ir fracturando el monólogo epistémico en el que está enclaustrado?, ¿es posible, como persona que no vive en la comunidad ni es afrodescendiente, tejer un verdadero diálogo con abuelas/sabias afroecuatorianas y su pensar/saber; de qué manera hacerlo? Las reflexiones, sentires y conversaciones que todos estos temores y tensiones me suscitaban, aunque no siempre estén aquí recogidas, constituyen igualmente parte central de los desaprendizajes, aprendizajes y reaprendizajes hechos en este conversar y pensar con/junto a las abuelas/sabias y su pensamiento/saber.

Todo este recorrido está ligado, como he insistido a lo largo de estas páginas, a los (auto)cuestionamientos, luchas, apuestas y búsquedas iniciadas desde temprana edad; éstas se siguen andando en y gracias al presente proceso junto a las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, y su pensamiento/saber. Ellas, con sus experiencias, recuerdos y reflexiones compartidos, así como con sus preguntas, no solo me traen de vuelta a repensar, entre muchas otras cosas, ese andar de mis últimos años con *un pie*

afuera y otro adentro del “movimiento feminista ecuatoriano”; también me empujan a interrogarme, de forma más urgente y directa, ¿qué caminos me son imprescindibles seguir haciendo y con/junto a quiénes para avanzar en estas apuestas y búsquedas político-personales?, o, expuesto de otro modo, ¿desde dónde y junto a quiénes (re)quiero seguir caminando, pensando y luchando en pos de, juntas(os), ir desmantelando ese “*nos-otros*” (y su monólogo epistémico) que nos ha colonizado a todas y todos?, ¿por medio de qué derroteros continuar fracturando, desmontando (y despojándome de) ese “*nos-otros*” moderno/colonial? Algunos elementos tejidos en el recorrido por estas páginas dejan ya esbozadas ciertas respuestas; mas aquí, me es central resaltar que, en este andar con las abuelas/sabias (re)aprendo que, para seguir (en)caminando un proyecto político-vital que insurja la ideología/proyecto/sistema *racista, patriarcal, hetenonormativo, clasista, etc.*, no basta con saberme radicalmente opuesta a él. Seguir intentando resquebrajar, desestabilizar, fracturar sus estructuras, exige - me exige reconocer frontal y críticamente la *blanquitud/blanqueamiento* desde la que he sido construida; nombrarla, haciendo evidentes los sentidos de poder que ella encierra, así como los propios privilegios que se derivan de llevar el signo de la blanquitud (o de la mayor cercanía a ella) impregnado en el cuerpo; más aún, me exige y reclama reconocer mis privilegios (en su conjunto), cuestionarlos, luchar en su contra, gestionarlos/aprovecharlos estratégicamente en contra de ese mismo poder que los produce, para, también desde adentro, ir carcomiendo los pilares sobre los que se erige.

Despojar y despojarme de ese “*nos-otros*” como posibilidad para la emergencia de algo nuevo, (me) convoca a perseguir y seguir tejiendo caminos de luchas, pensares, sentires y haceres compartidos, por ello, y finalmente, no puedo dejar de preguntarme, entre otras, ¿Cuáles son los debates, las discusiones que están circulando en NuestrAmérica del Sur, respecto de los ejes de existencia – pensamiento – memoria, empujados por las mujeres afrolatinoamericanas? Y ¿De qué manera dichos debates abrazan las luchas actuales que se están tejiendo en Abya Yala – *Améfrica* - NuestrAmérica? Éstas son parte de las interrogantes que emergen también gracias a y en el marco de este pensar con/junto a las abuelas/sabias y que las dejo compartidas como invitación para empujar reflexiones futuras, de manera más colectivas.

Referencias Bibliográficas

- Adichi, Chimamanda. 2009. “El peligro de una sola historia”. Conferencia, Evento “TEDGlobal Ideas Worth Spreading”, Oxford, Julio 2009. http://www.ted.com/talks/lang/spa/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html
- Albán Achinte, Adolfo. 2007. “Tiempos 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 doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/468>
- . 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe y Editorial Oriente.
- Alexander Jacqui M. 2005. *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- . 2015. “Groundings in Rasamblaj within M. Jaqui Alexander”. En *Revista E-MISFÉRICA Caribbean Rasanblaj* 12 (1): 1-17. <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/emisferica-121-caribbean-rasanblaj/alexander>
- Anton Sánchez, Jhon. 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979 – 2009*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Arboleda Quiñonez, Santiago. 2011. “Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/2816>.
- Arocha Rodríguez, Jaime. 1999. *Los ombligados de Anansé. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santa Fe de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/omblig/present.htm>
- Bairros, Luiza. 2014. “Nossos feminismos revisitados”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, edit., *Tejiendo de otro modo*.

- Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*: 181-188. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Banchetti-Robino, Marina Paola y Headley, Clevis. 2006. "Introduction: Charting the Shifting Geography of Reason". En Marina Paola Banchetti-Robino y Headley Clevis Ronald, edit., *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*: 1-9. Newcastle: UK.
- Barroso Tristán, José María. 2014. "Feminismo Decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso". En *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 3 (diciembre): 22 - 33. <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>
- Borja Gómez, Jaime Humberto. 1998. *Rostros y rastros del dominio en la Nueva Granada*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel.
- Bouisson, Emmanuelle. 1997. "Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX". En *Procesos: Revista ecuatoriana de historia* 11: 45-67.
- Branche, Jerome. 2013. "Malungage: hacia una poética de la diáspora africana". En Catherine Walsh, edit., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Serie pensamiento decolonial: 165-187. Quito: Abya-Yala.
- Bunseki, Fu-Kiau K.K. 2010. "A Visão Bantu da Sacralidade do Mundo Natural". (Tradução portuguesa por Valdina O. Pinto). En *Revista A voz do Escriba*. Jaricé Braga (jornalista responsável). Novembro 2010: 13.
- Bustamante Ponce, Teodoro. 2016. *Historia de la conservación ambiental en Ecuador. Volcanes, tortugas, geólogos y políticos*. Quito: FLACSO-Ecuador y Abya-Yala.
- Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*: 11-25. Acsur-Las Segovias. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Carneiro, Sueli. 2001. "Ennegrecer el feminismo". Presentación, Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress, Durban, Sudáfrica, 27 - 28 de agosto.

- CECOMET, comp. 2011. *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer*. Esmeraldas: CECOMET.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York, Routledge.
- Comisión de Etnoeducación Afroecuatoriana de Imbabura y Carchi. 2013. *Orígenes. Módulos de Etnoeducación Afroecuatoriana. 5to. Año EGB*. Quito: CODAE, PRODECI, Ayuda en Acción Ecuador y Ministerio de Educación.
- Coral Tapia, Amparo. 1984. "Geografía de la Provincia del Carchi". Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Coronel, Rosario. 1988. "Indios y Esclavos en el Valle del Chota Colonial". En P. Rafael Savoia, coord., *Actas del Primer Congreso de Historia del negro en el Ecuador y del Sur de Colombia*: 9-14. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- . 1991. *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador y Ediciones Abya – Yala.
- Costales Alfredo y Piedad Peñaherrera. 1959. *Coangue: Historia cultural y social de los negros de El Chota y Salinas*. Quito: E.A.G.
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2017. "Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos". En *Solar* 12 (1): 35-46. Accedido 10 de octubre. <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/3-Una-mirada-muy-otra-a-los-territorios-Cuerpos-femeninos.-Delmy-Tania-Cruz-Hern%C3%A1ndez.pdf>
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". En *Revista Nómada*, 26, (Abril): 92-101.
- . 2008. "Genero raza y sexualidad. Debates contemporáneos". <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>
- Chalá, Ximena. 2009. "La veeduría ciudadana contra la discriminación en los medios de comunicación", entrevista realizada el 9 de abril de 2009. Accedido: 15 de abril 2009

http://www.auditoriafrecuencias.org.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=156&Itemid=67

Chalá Cruz, José. 2006. *Chota Profundo. Antropología de los afrochoteños*. Quito: CIFANE-CHOTA.

———. 2013. *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo Afroecuatoriano*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

Chalá Cruz, Oscar. 2004. “Ecuador: los afroandinos de la cuenca del río Chota- Mira”. En UNESCO. *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*: 114-119. Perú: Unesco. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf>

Chaves, María Eugenia. 2001. *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia – Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.

———. 2009. “Revoluciones esclavas en el contexto de la independencia: el caso del Ecuador”. Ponencia, XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA 2009, “Repensando las desigualdades”, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio.

———. 2010. “Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el valle del Chota-Mira, en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños: 1770-1820”. En Heraclio Bonilla. *Indios, Negros y Mestizos en la Independencia*. 130-149. Bogotá: Planeta, Universidad Nacional de Colombia.

Chiriboga, Luz Argentina. 2010. *Jonatás y Manuela*. Quito: campaña de lectura Eugenio Espejo. Colección Bicentenario.

Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En Mignolo Walter, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*: 201-252. Buenos Aires: Ediciones del signo.

De la Torre, Pablo. 1997. La gran comarca afroecuatoriana: una propuesta para la defensa de los territorios ancestrales. Confederación de Comunidades Negras del Norte de Esmeraldas, CANE. En “Al otro lado de la raya”, Encuentro internacional de reflexión y participación. La propuesta fue elaborada, discutida y consensuada en la comunidad de Borbón, el 23 de agosto de 1997.

<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/10814/1/La%20gran%20comarca%20afroecuatoriana%20una%20propuesta%20para%20la%20defensa%20de%20los%20territorios%20ancestrales.pdf>

- Du Bois, W. E. B. 2001. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Dussel, Enrique. 1970. *América Latina y conciencia cristiana*. Quito: Editorial Don Bosco.
- <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131124343/america.pdf>
- . 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 24-33. Buenos Aires: CLACSO.
- <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- EC. 2008. *Constitución Política de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 octubre. Tít. I, “Elementos constitutivos del Estado”
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Enviación Editores.
- . 2013. “En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”. En *Tábula Rasa*. 18 (enero-junio 2013): 14-42.
- . 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. (Colección Pensamiento vivo)
- . 2015. “Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. En *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35 (dezembro), Sistema Eletronico de Revistas, SER/UFPR: 89-100. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2014. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, edit., *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*: 309-324. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Estupiñán Tello, Julio. 1967. *El negro en Esmeraldas. Apuntes para su estudio*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

- . 1996. *Esmeraldas de Ayer. Crónicas y anecdotario del pasado esmeraldeño*. Esmeraldas: Editorial REDIGRAF.
- Fals Borda, Orlando. 1988. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Federici, Silvia. [2004] 2016. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Quito: Abya-Yala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. (Traducción de Hendel Verónica y Leopoldo Sebastián Touza).
- Friedemann De, Nina S. 1992. “Huellas de Africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación”. En *THESAURUS*. Tomo XLVII. 3 (1992): 543–560.
http://www.bibliodigitalcaroycuervo.gov.co/741/1/TH_47_003_071_0.pdf
- Fonseca, Vanessa. 2017. “América es nombre de mujer”. Accedido 12 de enero.
<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/179.pdf>.
- GAD Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Rural de La Concepción. 2015. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Parroquia Rural La Concepción (PDyOT) 2011 – 2031* (actualizado al 2015). Documento resumen, informe final del GAD - Administración 2014 – 2019. (La presidencia del GAD, en este período, está a cargo del licenciado Ángel Chalá, oriundo de La Concepción; el equipo técnico responsable del PDyOT lo conforman el arquitecto Wilson Villegas Proaño, Director Técnico, y, las ingenieras Betty Díaz Ayala y Cristina Villegas P.).
- GAD Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Rioverde. 2016. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Rioverde 2015-2019*. Esmeraldas: Asamblea Cantonal de Rioverde; Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Rioverde; y, SENPLADES.
- García Salazar, Juan. s.f. *La tradición oral, una herramienta para la etnoeducación*. Quito: Génesis Ediciones.
- . 2010. *Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. s.l.: Fundación Altrópico.
- . 2011. “La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas. Una aproximación”. Lectura preparada por el PCN, “Primer Taller de Tradición Oral Afroecuatoriana”.

- Muisne, 02-03 de mayo del 2009. Memorias del Proceso de Comunidades Negras del Norte de Esmeraldas.
- <http://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1043-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximacion>
- . 2012. “Territorios ancestrales: fuente de identidad y derechos”. En Ninfa Patiño, comp., *Plurinacionalidad, Interculturalidad y Territorio. Hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural*: 63-74. Quito: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- García Salazar, Juan y Catherine Walsh. 2009. “Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño”. En Programa Andino de Derechos Humanos, comp., *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos, Ecuador 2009*: 345-359. Quito: UASB-Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- . 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Sede Ecuador, Programa andino de derechos humanos, y, Ediciones Abya-Yala.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Garya Arellano, Ezio. s.f. “Vecinos y familias de Río Verde en época Garciana”. En *El Negro en la Historia. Raíces Africanas de la Nacionalidad Ecuatoriana*: 43-56. Quito: CCA – SAG.
- Garzón Martínez, María Teresa. 2018. “Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala”. En *Descentrada* 2 (2), e050. <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>
- González Casanova, Pablo. 1963. “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”. En *América Latina*. Año 6, (3): 15-32.
- Gordon, Lewis R. 2000. “Africana Philosophy of Existence”. En *Existencia Africana*. New York: Routledge (20130821. VitalBook file, sin paginación).
- . 2011. “L’ Existence Noire dans la Philosophie de la Culture”. En *Revue DIOGENE*. No. 235-236 (marzo):130-144. <https://www.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-130.htm>
- GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea. 2012. “Mi cuerpo un territorio político”. En: *Voces Descolonizadoras. Cuaderno 1*. s/l: Ed. Brecha Lésbic: 1-27.

<https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>

- Grosfoguel, Ramón. 2008. "Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: 'fases superiores' del eurocentrismo". En *Revista Universitas humanística* no.65. Bogotá – Colombia issn 0120-4807 (enero-junio): 15-26. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2239/1497>
- . 2013. "La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". En *GLOBALIZACIÓN, Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Accedido: 09 de diciembre. <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1692.htm>
- Grueso, Libia. 2007. "Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". En *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*. N°. 7 (II Semestre, 2006-I semestre, 2007): 145-156. <http://hdl.handle.net/10644/2049>.
- Guerrero, Fernando. 1996. *Dinámica poblacional y estructura agraria de algunas comunidades en la Cuenca del Río Mira y el Valle del Chota*. Ecuador: Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
- . 1997. *Movilidad territorial y ocupación en el valle del Chota y Salinas*. Conferencia Episcopal Ecuatoriana, FNUAP, CONADE, Ecuador.
- Guerrón, Carla. 2000. *El color de la panela*. Quito: Centro Cultural Afroamericano, Ediciones Afroamérica.
- Guerrón, Ana María et. al. 2013. "Investigación Etnohistórica de antiguos trapiches en Carchi e Imbabura". Informe final del proyecto de investigación. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Equipo responsable: Ana María Guerrón, coord., Ana María Morales y Tania Macera. (Inédito).
- Handelsman, Michel. 2001. "Jonatás y Manuela: Lo afroecuatoriano como discurso alternativo de lo nacional y lo andino". En Gabriela Pólit Dueñas, comp., *Antología. Crítica literaria ecuatoriana. Hacia un nuevo siglo: 195-222*. Quito – Flacso-Ecuador.
- Haraway, Donna. 1995. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En Donna Haraway. *Ciencia, ciborgs y*

- mujeres. La reinención de la naturaleza*: 313-346. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Hernández Basante, Kattya. 2010. *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Serie Tesis. Quito: Ediciones Abya-Yala y FLACSO, Sede Ecuador.
- . 2015a. “Nuevo pensamiento crítico y feminismos latinoamericanos”. Ensayo de fin del curso “Pensamiento crítico y transformación social”, dictado por el profesor Santiago Arboleda Quiñonez. Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos 2014 – 2019. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito.
- . 2015b. “Cuerpos insurgentes: territorios de reconfiguración de sus subjetividades, y, de re-existencia de las/los afrodescendientes”. Ensayo teórico, Coloquio de Doctorandos: “Caminos y búsquedas decoloniales: Voces desde el Sur”, Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos 2014 – 2019, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 01 de Junio del 2015.
- Jabardo Velasco, Mercedes. 2012. “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro”. En Mercedes Jabardo Velasco, edit., *Feminismos negros. Una Antología*: 27-54. s.l: Traficantes de Sueños.
- Jurado, Fernando. 1992. *Esmeraldas en los siglos 16, 17 y 18. Sus tres afluentes negros coloniales*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- . 1995. *Historia Social de Esmeraldas. Indios, Negros, Mulatos, Españoles y Zambos del siglo XVI al XX*. Tomo I. Letras A-B-C. Serie FEDIAM. 2 vol. Colección SAG. Quito: s.d.
- . s.f. “Una visión global sobre el Chota. 1475-1813”. En *El Negro en la Historia. Raíces Africanas de la Nacionalidad Ecuatoriana*: 145-154- Quito: CCA – SAG.
- Kapenda, Jean. [2001] 2006. *Diccionario Lingala – Español, Español – Lingala. Breve historia y origen africano del negro ecuatoriano*. Quito: CCA.
- Kasanda Lumembu, Albert. 2002. “Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano”. En *Memoria y Sociedad*. 6 (12), (agosto): 101-120.
<https://scholar.google.es/scholar?hl=es&q=Kasanda+Lumembu+Albert&btnG=&lr=>

- Khatibi, Abdelkebir. 2001. "Maghreb Plural". En Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*: 71-92. Buenos Aires: Ediciones de signo.
- Lara Calderón, Barbarita. 2006. "Sistematización de los procesos etnoeducativos en el Valle del Chota y Cuenca del Mira: Colegio 19 de Noviembre de la Concepción". Monografía, Diploma Superior en Estudios de la Cultura – Diáspora Afroandina. Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador.
- . 2015. "Presentación". En *Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral afroecuatoriano de las provincias de Imbabura y Carchi*: 7-8. s/l: Conamune-Imbabura, Conamune-Carchi.
- "Las plantas son potencial fuente de medicamentos". 2018. *El Comercio* (Quito), sección Tendencias, 14 de enero, 5.
- Laurent- Perrault, Evelyne. 2010. "Cimarronas, rebeldes y guerreras: Del silencio y la invisibilidad a la primera plana. Retos y desafíos de la historiografía latinoamericana". En CERDET. *Insumisas. Racismo, sexismo, organización, política y desarrollo de la mujer afrodescendiente*. Serie: Caja Negra 13. Lima: Cerdet – Aecid: 37-50.
- Lavallé, Bernard. 1994. "Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad: El cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial". En *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, 6: 23-48.
- Lenkersdorf, Carlos. 2008. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza Valdés.
- León, Edizon. 2003. "(Re) Presentación de lo negro desde lo negro". Tesis maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/2517>
- . 2015. "Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/4679>
- León, Edizon y Lucy, Santacruz. 2013. "Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana". En C. Hale y L. Stephen, edit., *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*, 180-203. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Leyva, Xochitl y Shannon, Speed. 2008. "Hacia una investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl. Leyva, A. Burguete y S. Speed,

- coord., *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, 65-107. México: CIESAS y FLACSO.
- Lorde, Audre. [1984] 2003. *La Hermana, la Extranjera. Artículos y conferencias*. <http://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Audre-Lorde.-La-hermana-la-extranjera.pdf>.
- Losonczy, Anne Marie. 1989. “Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano”. En *REVINDI*, Vol. 1: 49-54.
- . 1993. “Almas, Tierras y Convivencia”. En Astrid Ulloa, edit., *Contribución africana a la cultura de las Américas. Memorias del coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. 189-191. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Proyecto BIOPACIFICO–INDERENA-DNP-GEF-PNUD COL/92/G31.
- Lozano Lerma, Betty Ruth. 2014. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, edit. *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*: 335-354, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- . 2016a. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/4895>
- . 2016b. “Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano”. En *La manzana de la discordia*, Enero - junio, Vol. 11, No. 1: 7-17. https://www.researchgate.net/publication/317964625_Violencias_contra_las_mujeres_negras_Neo_conquista_y_neo_colonizacion_de_territorios_y_cuerpos_en_la_region_del_Pacifico_colombiano/download
- . 2017. “Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan”. En Catherine Walsh, edit. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Serie Pensamiento decolonial: 273-290. Quito: Abya – Yala.

- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En Walter D. Mignolo, comp., 2008. *Género y Descolonialidad*: 13-54. Buenos Aires: del signo.
- . 2012. "Interseccionalidad y feminismo decolonial". En Ramón Grosfoguel y R. Almanza Hernández, edit., *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, 119-124. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2016. "The Coloniality of Gender". En Wendy Harcourt, edit., *The Palgrave Handbook of Gender and Development. Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*: 13-33. England & US: PALGRAVE MACMILLAN.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2004. "The topology of being and the geopolitics of knowledge. Modernity, empire, coloniality". En *City*, 8 (1), (April): 29-56. <https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080%2F1360481042000199787> (publicado online: 21 Octubre 2010).
- . 2006. "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo". En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Cuestiones de Antagonismo No. 39: 173-196. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- . 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*: 127-168. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Marcos, Sylvia. 2010. *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas: Universidad de la Tierra y SCLC.
- . 2014. "Feminismos en camino decolonial". En Margarita Millán, coord., *Más allá del feminismo: caminos para andar*: 15-24. México D.F.: Red de Feminismos Decoloniales.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. 1996. "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2180533.pdf>
- . 1993. "Las brujas de Zaragoza: un caso de resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia (1619-1622)". En Astrid Ulloa, edit., *Contribución Africana a la cultura de las Américas. Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*: 255-266. Bogotá: Instituto Colombiano

de Antropología COLCULTURA y Proyecto BIOPACÍFICO – INDERENA – DNP – GEF – PNUD.

- Medina Vallejo, Henry. 1996. *Comunidad Negra y cambio cultural. El caso de Concepción en la sierra ecuatoriana*. Quito: Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Mendoza, Breny. 2014. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latianamericano”. En: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, edit., *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*: 91-104. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter D. 2001. “Introducción”. En Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*: 9-53. Buenos Aires: Ediciones de signo.
- . 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, S.A.
- . 2006. “El Giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*: 197-221. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- . 2007. “El pensamiento decolonial. Reflexiones finales”. En *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*. N°. 7 (II Semestre, 2006-I semestre, 2007): 186-192. <http://hdl.handle.net/10644/2049>.
- . 2008. “La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. En Heriberto Cairo Carou y Walter D. Mognolo, edits., *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. 177-210. Madrid: Trama Editorial.
- . 2009. “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*: 309-326. Madrid: Ediciones Akal, S.A. Este, al igual que varios otros artículos, forma parte de la sección “Apéndice” incluida en esta edición del clásico libro de Fanon, publicado por primera vez en 1952, bajo el título original: *Peau noire, masques blancs* (Éditions de Seuil).

- . 2014. “Sobre la opción descolonial”. En *Una concepción descolonial del mundo. Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Dignolo*: 21-52. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- . 2017. “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”. Accedido 8 de febrero
<https://www.google.com.ec/search?q=diferencia+colonial+mignolo&oq=%22diferencia+colonial%22+&aqs=chrome.1.69i57j0l5.6615j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
- Mina Arroyo, Janeth Iraida. 2013. “Saberes y conocimientos sobre el parto. Historia de vida de una partera afroecuatoriana”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.
- Miranda, Franklin. 2005. *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Moreno Zapata, Francia Jenny. 2014. *Mujer afroecuatoriana como sujeto político. Estrategias, resistencias o re-existencias*. Quito: Abya-Yala y UTE “Luis Vargas Torres”.
- Mosquera, Sergio Antonio. 2001. *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Serie Ma’ Mawu, Volumen 5. Manizales: Editar S.A.
- Naranjo V., Marcelo, coord. s.f. *La Cultura Popular en el Ecuador. Esmeraldas*. Tomo IV. Cuenca: CIDAP.
- . 2005. *La Cultura Popular en el Ecuador. Carchi*. Tomo XII. Cuenca: CIDAP.
- Naranjo, Marcelo, Katty Hernández y Ana Guerrón. 2013. *Etnografía. Pueblo Afrochoteño del Ecuador*. Colección Pueblos, Quito: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Oyèrónké Oyèwùmí. [1997] 2017. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. <http://glefas.org/la-invencion-de-las-mujeres-oyeronke-oyewumi/>
- Pabón, Iván. 2007. *Identidad Afro. Procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota – Mira*. Quito: Abya-Yala.
- Pabón, Javier. 2016. “Ora-literatura afroecuatoriana: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar”. En *The Latin Americanist*: 95-113. Acceso 16 de diciembre <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/tla.1262/epdf>.

- . 2017. “A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/5749>
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando Fino*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Peñaherrera, Cecilia. 2001. *Contando historias de Guallupe*. Quito: UASB-FEPP.
- Peters, Federica y colaboradores. 2005. *Sobre-vivir a la propia muerte. Salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afroecuatorianas de la cuenca del Mira – Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*. Quito: Abya-Yala.
- Poetry Foundation. 2018. “Audre Lorde, 1934 – 1992”. Accedido 18 de abril. <https://www.poetryfoundation.org/poets/audre-lorde>.
- Porras Garcés, Pedro, 1988. “Evidencias arqueológicas sobre la presencia del hombre de raza negra en la prehistoria ecuatoriana”. En *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia. Actas del primer congreso de historia del Negro en el Ecuador y sur de Colombia*: 15-28. Volumen 1. Colección Centro Cultural Afroecuatorinao. Cayambe: Talleres Abya-Yala.
- Quijano, Aníbal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*: 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- . 2014. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas”. En Zulema Palermo y Pablo Quintero, comp., *Aníbal Quijano. Textos de fundación*: 83-99. Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento.
- Quintero, José Ángel. 2019. “La emergencia del Nosotros”. *Pueblos en Camino* <http://pueblosencamino.org/wp-content/uploads/2019/01/Nosotros..pdf>
- Rahier, Jean Muteba. 1999a. “Representaciones de la gente negra en la revista vistazo, 1957-1991”. En *Íconos (7)*: 96-105. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- . 199b. “Mami ¿Qué será lo que quiere el negó?: representaciones racistas en la revista vistazo, 1957-1991”. En Emma Cervone y Freddy Rivera (Eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*: 73-109. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Restrepo, Eduardo. 2011. “Modernidad y Diferencia”. En *Tabula Rasa*. No. 14 (enero-junio): 125-154. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a06.pdf>.

- Rivera Cusicangui, Silvia. 2010. "Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo". En Silvia Rivera Cusicangui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*: 64 – 114. La Paz: La Mirada Salvaje y Editorial Piedra Rota.
- Rodríguez Jaramillo, Lourdes. 1994a. *Tenencia de la tierra en los valles del Chota y Salinas*. Cuadernos de investigación N° 4. Quito: FEPP.
- . 1994b. "Caldera: estrategias de reproducción y conflicto en una comunidad negra del Valle del Chota". En *Revista Memoria* No. 4. Quito: Marka: 225-250.
- . 1994c. *Estamos como un puño: Estrategias de reproducción y conflicto en Caldera*. Quito: Abya-Yala.
- Rueda Novoa, Rocío. 1999. "De la esclavitud a la libertad". En *Enciclopedia del Ecuador*. 1999. España: Océano Grupo Editorial: 277-306.
- . 2001a. "Esclavos y negros libres en Esmeraldas, S. XVIII – XIX". En *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, No. 16. Quito: Corporación Editora Nacional: 3-33.
- . 2001b. *Zambaje y Autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas. Siglos XVI-XVII*. Quito: Abyal-Yala, Municipalidad de Esmeraldas, TEHIS.
- . 2010. "Territorio, movilización e identidad étnica: participación de los esclavizados del norte de Esmeraldas en las guerras de independencia, 1809-1813". En Heraclio Bonilla. *Indios, Negros y Mestizos en la Independencia*. 118-129. Bogotá: Planeta, Universidad Nacional de Colombia.
- . 2015. *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI – XVIII*. Quito: UASB y Corporación Editora Nacional (2da. Edición).
- Savoia, Rafael. 1988. "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (1553-1837)". En *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia. Actas del primer congreso de historia del Negro en el Ecuador y sur de Colombia*. Volumen 1° Colección Centro Cultural Afroecuatorinao: 29-62. Cayambe: Talleres Abya-Yala.
- . 1990. "Historia Social de Uimbi". En Savoia, Rafael, coord., *El Negro en la Historia. Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*. Conferencias del Segundo Congreso XI Jornadas de Historia Social y

- Genealogía. Esmeraldas, 7–9 Septiembre: 199-209. Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano, Departamento de Pastoral Afro-Ecuatoriano.
- . 2002. “Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas (1761-1825)”. En Rafael Savoia, coord., *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: CCA (segunda edición): 63-80.
- . s.f. “Genealogía e historia social del Valle del Chota y Cuenca del Río Mira”. En *El Negro en la Historia. Raíces africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana. 500 años*. Tercer Congreso, “Raíces africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana: 141-144. Quito: CCA y SAG.
- Savoia, Rafael y Javier Gomezjurado. 1999. *El Negro en la historia del Ecuador – Esclavitud en las Regiones Andina y Amazónica*. Quito: CCA.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- . 2011. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba, comp., *Feminisimos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*: 17-48. Buenos Aires: Ed. Godot.
- . 2012. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *Revista Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. e-cadernos ces, No. 18. (Traducción de Rose Barboza): 106-131. <http://eces.revues.org/1533>.
- . 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol (1° edición).
- Seis formas de racismo en el feminismo de las que no te das cuenta. 2018. *Cuartopoder*. <https://www.cuartopoder.es/feminismo/2018/08/16/seis-formas-de-racismo-en-el-feminismo-de-las-que-no-te-das-cuenta/>
- Spivak Chakravorty, Gayatri. 2003. “¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 39 (enero-diciembre): 297-364. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v39/v39a10.pdf>
- Smith Linda. 2017. *A descolonizar las metodologías: Investigación y Pueblos Indígenas*. Traducido por Kathryn Lehman. Navarra: Editorial Txalaparta.
- Sylva Charvet, Erika. 2010. *Feminidad y masculinidade en la cultura afroecuatoriana. El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala y ACIDI.

- Stutzman, Roland. 1979. "La gente morena de Ibarra y la Sierra Septentrional". *Sarance*. Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, Centro regional de Investigaciones, (octubre): 96 – 110.
- Szászdi, Adam. 1986. "El Trasfondo de un cuadro; 'Los Mulatos de Esmeraldas' de Andrés Sánchez Galque". En Cuadernos prehispánicos, No. 12.: 93-138.
- Tardieu, Jean-Pierre. 1997. *Noirs et nouveaux maîtres dans les "vallées sanglantes" de l'Équateur. 1778-1820*. Paris: L'Harmattan.
- . 2000. "Traite et esclavage aux Amériques espagnoles". *Revue des Mascareignes*, N° 2. Centre d' Histoire de l'Université de la Réunion. <https://www.cresoi.fr/Revue-des-Mascareignes-no2-2000>
- . 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVI-XVIII*. Quito: Abya-Yala, IFEA, COOPI.
- . 2015. "Semiología del 'silencio' de los jesuitas ante la esclavitud de los Negros en Hispanoamérica". En Gonzales, Donato Amado, José F Forniés Casals y Paulina Numhauser, *Escrituras silenciadas. Poder y violencia en la península ibérica y América: 17-27*. Universidad de Alcalá. <http://hal.univ-reunion.fr/hal-01275189>.
- Tavares, Julio Cesar. 2012. *Danças de guerra - arquivo e arma*, Belo Horizonte: Nandyala.
- UNESCO. 2004. *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Perú: Unesco. 114-119. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf>
- Vázquez Melken, Rolando. 2014. "Colonialidad y Relacionalidad". En María Eugenia Borsani, Pablo Quintero, comp., *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo: 173-196*. Neuquén: educo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue y Red de editoriales de universidades nacionales.
- Villa, Wilmer y Ernell Villa. 2013. "Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe Seco colombiano". En Catherine Walsh, edit., *Pedagogías Decoloniales*, Tomo I. Serie Pensamiento decolonial: 357 – 399. Quito: Abya – Yala.
- Villavicencio, Manuel. [1858] 1984. *Geografía de la República del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- Walsh, Catherine. 2007a. "Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento". Dossier Actualidades: Lo Afro en América Andina. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (1), (April): 200 – 2012.
- . 2007b. "¿Son posibles las ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *NÓMADAS*, No. 26: 102-113. <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>
- . 2008. "(De)colinialidad, conocimiento(s) y diáspora afro-andina: proyectos político-epistémicos emergentes de la etnoeducación y la interculturalidad". En Heriberto, Cairo Carou y Walter D. Mognolo, eds., *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. 87-102. Madrid: Trama Editorial.
- . 2009a. *Interculturalidad, estado, sociedad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya Yala.
- . 2009b. "Interculturalidad, crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir". En Patricia Melgarejo, comp., *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, 25-43. México: Universidad Pedagógica Nacional / CONACYT /Editorial Plaza y Valdés. <http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/09/Catherine-Walsh-Interculturalidad-cr%C3%ADtica-y-pedagog%C3%ADa-de-colonial.pdf>
- . 2012. "Interculturalidad, plurinacionalidad y razón (de)colonial: Insurgencias político-epistémicas y refundares del Estado". En Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*: 109-133. Quito: Abya-Yala, Instituto Científico de Culturas Indígenas – Amawta Runakunapak Yachay.
- . 2013. "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos". En Catherine Walsh, edit., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial: 23-68. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- . 2014. "(Des)humanidad(es)". *Revista Alter/nativas*, No. 3: 2-17. <http://alternativas.osu.edu>

- . 2015a. “Life, Nature, and Gender Otherwise. Feminist Reflections and Provocations from the Andes.” En Wendy Harcourt and Ingrid Nelson, eds., *Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the ‘Green Economy’*: 101-128. London: Zed Books.
- . 2015b. “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. *Clivajes*. Revista de Ciencias Sociales (ISSN: 2395-9495), Año II, No. 4, (julio-diciembre):1-11.
<http://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1742/0>
- . 2017. “Gritos, grietas y siembras de vida”. En Catherine Walsh, edit., *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*: 17-45. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- . 2019. “Lewis Gordon: Existential Incantations that Cross Borders and Move Us Forward”. En D. Davis, edit., *Black Existentialism. Essays on the Transformative Thought of Lewis R. Gordon*: 121-134. NY: Rowman and Littlefield.
- Walsh, Catherine y Edizon León. 2006. “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En Marina Paola Banchetti-Robino and Clevis Ronald Headley, edit., *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*: 211-224. UK: Cambridge Scholars Press.
- Walsh, Catherine y Juan, García Salazar. 2015. “Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. *Cuadernos de Literatura*, Vol XIX, No. 38 (Julio–Diciembre): 79–98. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>.
- Whitten, Norman E. Jr. 1992. *Pioneros Negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Wolf, Theodore. [1892] 2006. Geografía y geología del Ecuador / publicada por Orden del Supremo Gobierno de la República por Teodoro Wolf. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Edición digital basada en la de eipzig, Tipografía F.A. Brockhaus, 1892).
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcd2279>
- Zapata Olivella, Manuel. 1990. *Levántate mulato. Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes Ltda.
- . 1993. “Afroamérica, siglo XXI: Tecnología e identidad cultural”. En Astrid Ulloa, edit., *Contribución Africana a la Cultura de las Américas. Memorias del*

Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas: 163-175. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología COLCULTURA y Proyecto BIOPACÍFICO – INDERENA – DNP – GEF – PNUD.

———. [1983] 2010. *Chango, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Zemelman, Hugo. 2001. “Pensar teórico y Pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales Latinoamericanas”. México: IPECAL.

<https://repository.unad.edu.co/bitstream/10596/5564/1/Documento7.pdf>

Documentos no publicados

Lara Calderón Barbarita y Olguita Maldonado. 2017. “El Maestro Juan García nos enamoró de la Etnoeducación. Un diálogo con Barbarita Lara y Olguita Maldonado, lideresas del Territorio Ancestral Afroecuatoriano Chota, Salinas, Concepción y Guallupe”. Diálogo realizado y sistematizado por Katty Hernández Basante, 25 de enero del 2017. Documento presentado en el *Homenaje – Exposición: Juan García Salazar. Maestro Obrero del Proceso*. Organizado por el Área de Letras y Estudios Culturales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Cátedra de Estudios Afro-Andinos, y la Biblioteca – UASB. Realizado en la UASB, Quito, del 01 al 30 de abril del 2017.

REDDESC Red de Mujeres por los derechos Económicos, Sociales y Culturales. s.f. “Las dieciséis decisiones de los centros de la cooperativa de ahorro y crédito GRAMEEN Amazonas Ltda. y de la Red de Mujeres por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales”. Palestina, Cantón Río Verde.

UASB Universidad Andina Simón Bolívar y Fondo Documental Afro-Andino. 2011. “Catálogo Material de Audio, Provincia de Esmeraldas”. Ecuador. (Catálogo no publicado, de 490 páginas; recoge los resúmenes del material de audio que hace parte del trabajo realizado por el equipo del maestro Juan García entre 1980 y 1986 en diferentes lugares de la zona norte de la Provincia de Esmeraldas. UASB, Sede Ecuador - Fondo Documental Afro-Andino).

Congresos, conversatorios, simposios y otros eventos

Mesa “Mujeres e Identidad: mujeres y políticas públicas en los Estados multiculturales e interculturales”, llevada a cabo dentro del Seminario Regional “Situación de los Pueblos Afroandinos”. UASB-Sede Ecuador, Quito, 30 septiembre - 02 octubre de 2014.

Juan García Salazar, 2015a-C. Conversatorio con estudiantes de la cuarta promoción del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos (DECUL IV), UASB-Sede Ecuador, Quito, 07 de febrero de 2015.

Simposio Internacional “‘Escucha mi voz y transmite mi sentir’. Sobre Mujeres Negras en América Latina y el Caribe”. Organizado y convocado por la Asociación de Estudios Americanos del Principado de Asturias (AEAPA), la Universidad Técnica del Norte, la Mesa del Decenio de los Afrodescendientes – Capítulo Ecuador, y, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) – Capítulo Carchi. Realizado en Ibarra y La Concepción, del 22 al 25 de julio de 2015.

Coloquio “Mujeres, cuerpo y territorio en el capitalismo contemporáneo”. Flasco-Sede Ecuador, Quito, 10 de mayo de 2016.

II Feria de Experiencias Etnoeducativas en unidades educativas y escuelas del Territorio ancestral de Imbabura y Carchi. “Contemos la historia de la Comunidad”. Realizado en la Unidad Educativa “Eugenio Espejo”, San Juan de Lachas (Parroquia Jacinto Jijón y Caamaño), 16 junio 2016.

V Congreso Nacional de Mujeres Afroecuatorianas. Organizado por CONAMUNE. Quito, 17 – 20 de noviembre 2016.

Conversatorio con Lorena Cabnal, organizado por Acción Ecológica. Quito, 20 de marzo 2017.

Homenaje – Exposición: Juan García Salazar. Maestro Obrero del Proceso. Organizado por el Área de Letras y Estudios Culturales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Cátedra de Estudios Afro-Andinos, y la Biblioteca – UASB. Realizado en la UASB, Quito, del 01 al 30 de abril del 2017.

Santiago Arboleda Quiñonez, 2017. “La globalización nos desombliga: Juan García y la autorreparación de la Gran Comarca”. Ponencia presentada en el Conversatorio en el marco del *Homenaje – Exposición “Juan García Salazar, Maestro y*

Obrero del Proceso". Organizado por el Área de Letras y Estudios Culturales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Cátedra de Estudios Afro-Andinos, y la Biblioteca – UASB. Realizado en la UASB, Quito, del 01 al 30 de abril del 2017.

Entrevistas, diálogos personales en Quito; o, realizadas por terceras personas (en cuyo caso se especificará)

García Salazar, Juan. 2015b-E. "Territorio y cuerpo". Entrevista realizada por Katty Hernández Basante en la UASB-Sede Ecuador, Quito, 03 de junio 2015.

———. 2015c-E. "El Movimiento Afroecuatoriano". UnRadio, programa Voces Milenarias (Colombia). Entrevista realizada por Franklin Púa. UASB-Sede Ecuador, Quito, 25 de mayo de 2015. link: unradio.unal.edu.co

León, Edizon. 2016-CP. Conversación personal. UASB-Sede Ecuador, Quito, 22 julio 2016.

Diálogos/conversaciones personales y grupales en el Territorio Ancestral Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe:

En la comunidad de la Concepción:

- Barbarita Lara Calderón, 2016-CP. Conversación personal, 05 de junio de 2016; y, varios diálogos "informales", con la participación también de Olguita Maldonado.
- Barbarita Lara Calderón y Olguita Maldonado. 2017-CP. Diálogo telefónico en torno al proceso etnoeducativo llevado adelante por los pueblos Afroecuatorianos. Quito – La Concepción, 25 de enero de 2017.
- Carlota Chalá, Conversación personal, 07 de julio y 07 octubre de 2016.
- Cecilia Tadeo y su hija Sandra Tadeo. Conversación personal conjunta, 28 de julio de 2016, y, diversos diálogos "informales" mantenidos entre junio y diciembre de 2016.
- Cremelia Chalá. Conversación personal, 28 de julio y 16 noviembre de 2016.
- Elvia Tadeo Delgado. Conversación personal, 08 julio, 13 octubre, 16 y 23 noviembre 2016.

- Hermencia Chalá. Conversación personal, 05 y 27 julio 2016.
- Justavina Folleco Méndez. Conversación personal, 27 julio y 20 octubre 2016.
- Lucrecia Carcelén Padilla y Uvaldina Carcelén Salas. Conversación personal conjunta, 20 y 25 octubre 2016; 01 noviembre 2016.
- María Elena Chalá, resandera. Conversación personal, 07 julio y 03 noviembre 2016.
- María Amelia (alias Omelia) Méndez Delgado. Conversación personal, 21 septiembre 2016 (en esta charla participó también su esposo Aníbal Espinosa).
- Marianita Delgado de la Cruz. Conversaciones personales. 19, 21, 27 y 28 de Octubre; y, 15 noviembre 2016 (en varias ocasiones participó también don Eloy Padilla, su esposo).
- Tárcila Tadeo Delgado. Conversación personal, 27 octubre y 30 noviembre 2016 (en esta último participó también su esposo Sofonías Padilla).
- Zoila Espinosa. Conversaciones personales, 05 julio (conversa “informal”) y 15 noviembre 2016 (su esposo Célamo Suárez participó en esta última).

En la comunidad de la Loma:

- Cita Santacruz Carcelén. Conversación personal, 16 noviembre 2016.
- Eloiza Borja, Jobita Carcelén Borja, Cástulo Borja, Pedro Carcelén, María Domitila Carcelén Borja (alias “Fidelia”). Conversación grupal, 15 noviembre 2016.
- Ércida Suárez Ogonaga. Conversación personal, 16 noviembre 2016.
- Fanny Salas Torres. Conversación personal, 15 noviembre 2016 (también participó su esposo Julio Espinosa).
- María Emperatriz Carcelén Congo, alias Corona. Conversación personal, 20 y 30 de noviembre de 2016 (en esta última participó también su hija Rocío Carcelén).
- Olga Espinosa Espinosa. Conversación personal, 24 de noviembre de 2016
- Rosita Torres Carcelén. Conversación personal, 25 de noviembre de 2016.
- Teodomira Suárez Carcelén. Conversación personal, 16 noviembre 2016.
- Grupo de Adultos [y Adultas] Mayores. Diálogos grupales, 16 junio, 26 y 27 julio, 20 septiembre, 13, 25 y 27 octubre, 24 noviembre y 01 diciembre 2016.

(Con la participación de un promedio de 18 personas entre mujeres y hombres).³⁹⁴

En la comunidad de Meribe:

- Amelia Ayoví de Estupiñán y Liz Marina Quintero Monaga. Conversación personal, 23 de septiembre de 2016.
- Idiosina Arroyo Cabezas, conversación personal, 06 y 08 de abril, y, 21 de septiembre de 2016.
- Idiosina Arroyo Cabezas, Liz Marina Quintero Monaga y Mariela Quendambú Arroyo. Diálogo grupal, 07 de abril de 2016 (participa también Danne Colobón).
- Liz Marina Quintero, conversación personal 07, 08 de abril (en la última participa también Danne Colobón), 20 y 22 septiembre de 2016, y varios diálogos “informales” durante mis estancias en la comunidad.
- Mariela Quintero Nazareno e Idiosina Arroyo Cabezas. Conversación personal conjunta, 08 abril 2016 y varios diálogos durante mis estancias.
- Maris Nieves Banguera y Liz Marina Quintero. Conversación personal conjunta, 22 septiembre 2016.
- Nelly Estupiñán Ayoví. Conversación personal, 21 de septiembre de 2016.
- Olga Vite Preciado, Marianela Quendambú Arroyo, Liz Marina Quintero Monaga. Diálogo grupal, 06 abril 2016 (con participación de Danne Colobón).

En la comunidad de Paufí:

- Dominga Hurtado Casierra. Conversaciones personales, 13, 14, 15 de abril; 15 julio; 26 de septiembre de 2016; y, otros diálogos durante mis estancias en la comunidad.
- Germania Reyes. Conversación personal, 25 y 26 de septiembre de 2016 (en la segunda participó también su esposo Carlos Arias).
- Luisa Cabeza Caicedo. Conversaciones personales, 13 y 14 de abril; 28 y 29 de septiembre de 2016; y, varios diálogos durante mis estancias (en algunos casos, su esposo Edén de la Cruz también participó).
- Margarita Charpota y Mariuxi Salguero. Conversación personal conjunta, 28 de septiembre de 2016.

³⁹⁴ En Anexo 1 se consigna la lista completa de las personas participantes.

- María Cuero. Conversación personal, 15 de abril y 29 de septiembre de 2016.
- Mariuxi Salguero, Margarita Charpota, Reina Cortéz Reyes y Rocío Rosales. Diálogo grupal, 25 de septiembre de 2016.

En la comunidad de Rocafuerte:

- Adela Colobón Macías. Conversación personal, 17 de marzo y otros diálogos durante mis estadías.
- Ana Luz Peralta Velazco. Conversación personal, 10 de abril de 2016.
- Berenice Nazareno Ulloa. Conversaciones personales, 17 de marzo, 15 y 17 de julio de 2016; y, varios diálogos durante mis estadías en la zona.
- Danne Colobón Macías. Conversaciones personales entre marzo y septiembre, durante mis estadías en territorio.
- Demetria Echeverría (alias “Mechuda”). Conversación personal, 10 abril 2016.
- Esther Angulo. Conversación personal, 17 de marzo y 09 de abril de 2016.
- Guillermina Echeverría. Conversación personal, 10 de abril de 2016.

Anexos

Anexo 1: Participantes del Grupo de adultos [y adultas] mayores (GAM), comunidad de La Loma, parroquia La Concepción, cantón Mira.

Amada Espinosa.

Cástulo Asdrúbal Borja. Presidente del GAM.

Cita Santacruz Carcelén.

Elenita Espinosa.

Eloiza Borja.

Ércida Suárez Ogonaga.

“Familita” Espinosa.

Fanny Salas Torres.

Jobita Carcelén Borja.

Julio Espinosa.

María Domitila Carcelén Borja (alias “Fidelia”).

María Emperatriz Carcelén Congo (alias doña “Corona”).

Mecías Carcelén.

Mélida Rosario Espinosa Delgado

Olga Espinosa Espinosa.

Pedro Carcelén.

“Polito” Espinosa.

Rosita Torres Carcelén.

Segundo Carcelén

Sispe Espinosa Salas (alias “Tobías”).

Teodomira Suárez Carcelén.

Victoriano Espinosa.