

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**Dimensión cultural del trabajo agrícola**

**Producción de fréjol en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y  
Carchi**

Glenda Melissa Ramos Bayas

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	<b>Reconocimiento de créditos de la obra</b> No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia



## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Glenda Melissa Ramos Bayas autora de la tesis intitulada: “Dimensión cultural del trabajo agrícola: producción de fréjol en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi”, 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 Magíster en Estudios de la Cultura 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.

23 de febrero de 25

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

A través de un estudio de caso, esta investigación pretende profundizar en la dimensión cultural del trabajo agrícola campesino de las familias afroecuatorianas en el territorio ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas en la sierra norte del país. Indaga la memoria colectiva del pueblo afro alrededor de la producción agrícola, analiza prácticas productivas desde la preparación de la tierra, selección de semillas, siembra, cuidado de la parcela y cosecha, descifra el vínculo afectivo con la agricultura, en particular el fréjol. Luego, a partir de la producción de fréjol, conecta con la tierra, el agua, el río y alcanza a la comprensión de territorio ancestral, sus reafirmaciones, lucha, disputas y amenazas.

Para llegar a la dimensión cultural, pasa por el análisis histórico de la estructura agraria en la zona, considera la perspectiva económica del trabajo agrícola, y, al ser un modelo campesino, mira también el trabajo productivo y los trabajos de cuidado, la división sexual del trabajo en la agricultura.

En ese escenario, analiza la lucha del pueblo afroecuatoriano por el reconocimiento de su territorio como ancestral, su labor de delimitación en donde se divisan las limitaciones a las que enfrentan para alcanzar el ejercicio pleno de sus derechos colectivos, es decir, la gestión autónoma sobre sus recursos, su gobernanza, etc.

Se analiza la disyuntiva que enfrenta el pueblo afro respecto a su modelo agrícola, la prevalencia de la rentabilidad vs. la agricultura con características ancestrales, todo a la vez atravesado por su profunda espiritualidad basada en la memoria de sus mayores, con ritualidades en donde esta presente el catolicismo y prácticas yoruba de origen africano.

El pueblo afroecuatoriano del territorio ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas impulsa prácticas políticas y espirituales que conectan su tejido colectivo con el territorio, la *Cochita Amorosa* sana y proyecta a las juventudes en un lazo inquebrantable con sus antepasados.

Palabras claves: cultura, pueblo afroecuatoriano, campesinos, fréjol, territorio, tierra, identidad y estructura agraria



A mi familia, sin su apoyo nada habría sido posible.

A mi pequeña Alina Malaika, mi compañero Darío.

A mi madre Glenda Bayas, mi padre Jorge Ramos.

A mis raíces campesinas y rurales, abuelas y abuelos.





## Agradecimientos

Mi franco agradecimiento al pueblo afroecuatoriano, de manera especial a las organizaciones del territorio ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, quienes no dudaron en abrirme las puertas para realizar esta investigación y otras labores de acompañamiento, gracias por su cariño y confianza.

Mi reconocimiento especial a hombres y mujeres que con su labor diaria en el campo sostienen la memoria ancestral de su pueblo, sus granos de fréjol, su yuca, camote, guayaba y limón han alimentado a generaciones y han dado alegría a sus verdosas tierras. A ustedes, gracias.

Expreso también mi agradecimiento a Barbarita Lara, Iván Lara y Cecilia Peñaherrera.

A Santiago Arboleda por ser un excelente maestro.



## Tabla de contenidos

Introducción.....	15
2. Disputa agroalimentaria.....	19
3. Territorio y memoria .....	28
4. Códigos culturales en el trabajo agrícola.....	32
5. Metodología.....	35
Capítulo segundo Territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi .....	37
1. La cuenca del Río Mira .....	38
2. Historia agraria y producción de fréjol.....	39
2.1. Valles de coca y algodón, siglo XVI .....	40
2.2. Caña de azúcar y esclavización, siglo XVII a XIX .....	42
2.3. Reforma agraria y modernización, siglo XX.....	45
2.4. Estructura agraria reciente. ....	51
3. El territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi. ....	57
Capítulo tercero Poroto: fuerza, trabajo e identidad.....	63
1. Su origen.....	64
2. Sus semillas .....	67
3. El guandul.....	71
4. De la siembra a la cosecha.....	73
5. Trabajo duro. ....	80
6. Poroto como fuente de vitalidad.....	82
7. Dulce de poroto .....	83
8. El territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi. ....	86
Conclusiones.....	93
Obras citadas.....	97



## Tablas y figuras

Tabla 1 Población esclavizada hombre y mujeres en las haciendas Jesuitas en 1782-83 .....	45
Tabla 2 .....	53
Tabla 3 Caracterización del tamaño de la tierra .....	56
Figura 1. Predios según el rango de superficie de la parroquia Concepción, 2018.....	54
Figura 2. Mapa presencia del pueblo afroecuatoriano.....	59
Figura 3. Mapa del territorio ancestral afroecuatoriano del valle del Chota, La Concepción y Salinas.....	60
Figura 4. Justo Manuel Méndez .....	66
Figura 5. Evaluaciones e informes de proyectos durante los años 70 y 80 ejecutados en varios sectores del territorio ancestral por CESA.....	69
Figura 6. Cosecha de guandul .....	73
Figura 7. Huerta de fréjol rojo en La Concepción.....	75
Figura 8. Riego por gravedad, a la izquierda Justo Manuel Méndez Oñate y a la derecha Luis Roberto Lara Chalá.....	77
Figura 9. Aditivos químicos .....	78
Figura 10. Fréjol rojo.....	80
Figura 11. Huerta de poroto, dos mujeres trabajando y al fondo el centro de la parroquia La Concepción.....	82
Figura 12. Representación de Oshún en el ritual de la Cochita Amorosa. ....	88
Figura 13. Cochita Amorosa en el taller sobre plantas medicinales ancestrales en La Concepción FEPP- CONAMUNE, 2018. ....	89
Figura 14. Elementos de la Cochita Amorosa .....	91



## Introducción

Venimos de una tierra sin igual,  
Tierra caliente que frutos nos trae,  
Con la corteza y el cuero hago un tambor.  
Con la botella danzo mi tradición.

Con mucho orgullo voy a bailar,  
Muchas historias voy a contar,  
Con esta bomba, nuestras raíces nadie romperá [...]

Regando los campos, Río Mira, Río Chota.  
Nuestro territorio Coangue,  
La Gloria.  
No estaban contando en los libros nuestra historia,  
Pero las fronteras ya cruzamos con la bomba;  
Nuestros saberes nuestra memoria todo nuestro testimonio,  
Esta es nuestra cultura y un valioso patrimonio.  
(Santos y Agrupaciones afroecuatorianas 2021).

La agricultura y la alimentación son los dos campos en los que esta investigación gravita, campos de alta complejidad analítica por la disputa de poder alrededor de su práctica. El control sobre los medios básicos de producción que hacen posible la producción agrícola define modelos de producción enteros, y a la vez el tipo de agricultura está íntimamente ligada con la alimentación y la salud, entendida la alimentación no como una acción pasiva, sino como un acto político por excelencia.

La disputa de poder por el predominio de un tipo de agricultura y alimentación está atravesada también por sistemas de signos que entran en tensión, es la dimensión cultural del trabajo agrícola que aborda a profundidad este trabajo de investigación.

La agricultura como una de las labores más antiguas de la humanidad, refleja el tipo de vínculo que las sociedades han construido con la naturaleza, cómo se interpreta a la tierra, agua y semillas difiere de la teleología de cada sociedad. Aborda preguntas centrales y amplias como ¿cuál es la relevancia de caracterizar y preservar prácticas agrícolas ancestrales y campesinas? ¿es posible que esas prácticas pervivan en estos tiempos? ¿cuál es el rol de esas prácticas agrícolas frente a la crisis climática actual? Etc.

Con ese horizonte, se ha seleccionado a la producción de fréjol por comunidades campesinas afrodescendientes de la sierra norte del país como caso de estudio que brinde elementos para dar respuesta a esas preguntas, en el centro la dimensión cultural como

perspectiva de análisis, busca conocer ¿cuáles son los sistemas de representación cultural alrededor de la producción familiar de fréjol en la parroquia La Concepción del cantón Mira de la provincia del Carchi?

El documento esta segmentado en tres partes. El capítulo primero brinda una esquematización teórica alrededor del *trabajo*, desgrana la relación capital-trabajo en la agricultura, mira los tipos de agricultura, la comprensión ontológica de la agricultura campesina, su ethos. Por otro lado, mira también la configuración de la agricultura industrial que arranca con la revolución verde de los años 1940 a 1970, basado en la concentración de recursos primarios de los que extrae renta diferencial, y modula percepciones colectivas que privilegian el consumo de alimentos ultra procesados sin considerar su valor nutricional. En este capítulo, con varios elementos conceptuales, se abre al estudio de la ancestralidad del pueblo afroecuatoriano desde su producción agrícola, parte con los aportes de la intelectualidad orgánica del pueblo afro, para mirar el territorio ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas.

En el segundo capítulo se realiza un análisis histórico de la estructura agraria en la zona, se observa la constatare disputa por la ocupación de sus tierras fértiles, el periodo de esclavitud, el sistema hacendatario, las reformas agrarias y la configuración del agro en la actualidad, en el análisis se mira con atención la disputa por la tierra, el agua y la configuración territorial. Allí, se estudia con pausa la estructura de tenencia de la tierra en la parroquia La Concepción y la reciente delimitación del territorio ancestral afroecuatoriano, con 57 comunidades divididas en 13 parroquias de las dos provincias limítrofes, a través de cartografía social e información censal, se observa un territorio vivo que con memoria ancestral abrazan los ríos Chota y Mira, con más de 14 mil habitantes a 2010.

El tercer capítulo estudia el proceso productivo de fréjol realizado por las familias campesinas afroecuatorianas, analiza todo el entramado simbólico desde la selección de semillas hasta la cosecha, mira los cambios del proceso productivo a través del tiempo y sus principales riesgos. También mira la memoria culinaria ancestral, su vínculo con festividades y percepciones colectivas. Cierra con el proceso colectivo en marcha por el reconocimiento del territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi, en el ejercicio pleno de los derechos colectivos.



## **Capítulo primero**

### **Abordaje teórico, conceptual y metodológico**

#### **1. El trabajo en la agricultura**

El *trabajo* ha sido objeto de antiguos, profundos y numerosos estudios desde hace siglos atrás. Las ciencias económicas han examinado a detalle el rol del trabajo en la generación de riqueza en diversos modos de producción, líneas teóricas que clasifican y cuantifican al trabajo en la generación de bienes y servicios que satisfacen necesidades humanas, y que, en ese proceso definen estructuras económicas que fragmentan a la sociedad en clases, también por género y condición étnica. El factor central de la segregación es la relación histórica entre el capital y trabajo.

Las sociedades a lo largo de la historia son comprendidas desde el materialismo histórico como resultantes de relaciones de producción, que son definidas por su sistema económico, social y político. El filósofo y economista alemán Karl Marx a mediados del siglo XIX (Marx 1885) generó varios documentos de investigación que dan cuenta de que el trabajo es la única fuente de generación de riqueza en el proceso productivo. El capital y los instrumentos de producción dependen del trabajo para la transformación de bienes. El control sobre el capital y los medios de producción separan a las sociedades en clases en el modo de producción capitalista. Los trabajadores y trabajadoras se ven en la necesidad de vender su fuerza laboral como único bien; por otro lado, está la clase burguesa poseedora de capital e instrumentos de producción. Detrás de esta relación hay una historia compleja de dominación, violencia y despojo; se trata de condiciones de dominación estructurantes del moderno sistema capitalista.

El complejo análisis aquí colocado de forma muy superficial muestra el proceso a través del cual la plusvalía surge de la explotación de la clase trabajadora, la renta extraída del control de las materias primas, el capital y el trabajo determina la estructura económica de la sociedad en sus modos de producción. A través del materialismo histórico se analiza a los modos de producción esclavista, asiático y feudal con base en la agricultura, previos al modo de producción capitalista caracterizado por la industrialización de la producción.

La acumulación de capital que decanta en la segregación social por clases también es producto de la extracción de plusvalía desde el trabajo específico de las mujeres, las mujeres son situadas en condición de subordinación a partir de su género. El modo de

producción capitalista se sirve del sistema patriarcal para ubicar, a lo largo de la historia y a través de diversas formas de violencia, a las mujeres en labores de cuidado. El salario que surge como medida moderna de compensación por el tiempo de trabajo es instituido en contraparte al trabajo no remunerado de las mujeres en el ámbito familiar y privado, tiempo de trabajo en las labores de cuidado y del cual depende el trabajo productivo en la esfera pública. Posteriormente, tras años de lucha social de las mujeres se ha logrado la inserción paulatina en el ámbito productivo y público, en muchos casos generándose una sobrecarga de trabajo entre lo productivo y las labores de cuidado, de modo que es evidente que aún se enfrentan profundas limitaciones y desigualdades en el ejercicio pleno de derechos laborales, educativos, sexuales y reproductivos, entre otros. Las labores no remuneradas aceleran la acumulación de capital, hace posible la eficaz explotación del trabajo productivo ejercido sobre hombres y mujeres en el ámbito público.

El trabajo no remunerado influye entonces no solo sobre la cantidad de personas disponibles para el trabajo remunerado, sino también sobre la cantidad de horas asignadas al trabajo remunerado. Ello significa que las personas que integran la fuerza laboral ocupada dentro de las fronteras nacionales desarrollan estrategias de combinación de tiempo parcial de trabajo para el mercado con sus jornadas cotidianas de trabajo no remunerado o combinan, de manera creciente, jornadas de trabajo a tiempo completo para el mercado con jornadas de trabajo no remunerado. Mientras tanto, las personas que se dedican exclusivamente al trabajo no remunerado quedan excluidas de la actividad económica, es decir del empleo asalariado o del trabajo independiente. (Bidegain y Calderón 2018, 16)

Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el trabajo de cuidado no remunerado representa el 21,4 % del PIB en promedio en los países de la región, labor que en tres cuartas partes es asumida por mujeres (PNDP 2024). En Ecuador a 2017, fue del 19,1 % del PIB según las Cuentas Satélite del Banco Central, porcentaje que supera a rubros como el de la minería metálica, y otros.

Otro eslabón clave para la acumulación del capital a través de la sujeción del trabajo y los bienes primarios fue el concepto de *raza*, un ideario construido por sociedades colonialistas que les permitió justificar el control violento sobre la vida y recursos de sociedades colonizadas, justificó así el ultraje, robo y despojo. El trabajo esclavizado y servil de pueblos originarios aumentó la renta de los modelos precapitalista de producción, el despojo sobre sus tierras y minerales son la base del modelo capitalista. Esta explicación, nuevamente muy superficial, que será desarrollado con detenimiento más adelante da cuenta del profundo análisis alrededor del *trabajo*.

Esta investigación se centra en otra mirada analítica sobre el trabajo, se trata de la dimensión simbólica, la cultura que atraviesa la estructura y la superestructura del modelo

económico, los tejidos simbólicos que determinan identidades, territorios, prácticas políticas, y por su puesto la producción y el trabajo. En este documento se profundiza en los códigos culturales sobre los cuales se desarrolla el trabajo agrícola; se ha seleccionado al trabajo agrícola por ser una de las más antiguas prácticas productivas y básicas de la humanidad, está en el plano de la satisfacción de necesidades primarias.

La agricultura tradicional está cubierta a plenitud por sistemas de símbolos antiguos que delinearón las prácticas productivas. La cultura según los territorios y pueblos definió el cómo, qué, dónde, quiénes y cuándo laborar la tierra para generar alimentos, está la cultura presente en el vínculo originario del ser humano con la naturaleza.

Sobre esa base, se buscó identificar prácticas agrícolas cargadas de historia, identidad y que sean constitutivas de territorios ancestrales, el foco del estudio está sobre el sistema agroalimentario campesino y comunitario, de pequeña y mediana escala.

La decisión de estudiar las prácticas agrícolas del pueblo afrodescendiente de Carchi e Imbabura fue guiada por trabajos previos, investigaciones de pregrado e independientes llevaron a centrar la atención en la parroquia La Concepción del cantón Mira, una parroquia cargada con historia de los ancestros del pueblo afrodescendiente, la casa de hacienda aún se erige en el parque central. A partir del recorrido de sus calles y dialogo con su gente, de inmediato el fréjol pasa a protagonizar las conversaciones y dominar el paisaje agrario; el fréjol sostiene la economía y es fuente de buena salud para sus pobladores desde tiempos incalculables.

En La Concepción habitan pobladores con un tejido organizativo muy potente, la Coordinadora de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE, capítulo Carchi); la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), especializada en temáticas productivas desde más de dos décadas; la Red de Jóvenes del Territorio Ancestral de Imbabura y Carchi; grupos católicos ligados a la iglesia, entre otros. Todas ellas impulsan acciones hacia el reconocimiento de la ancestralidad de su territorio desde años atrás, así como otras reivindicaciones.

## **2. Disputa agroalimentaria**

Existe una relación directa entre los modelos de producción agrícola y los modelos de alimentación proyectados para las sociedades, por ello se habla de sistemas agroalimentarios para referirnos a complejos modelos que incluyen producción,

distribución y consumo de alimentos. Por un lado, está la producción industrial agrícola que habita en el seno del moderno sistema capitalista; y por otro, el modelo campesino y comunitario como modo de producción en sí mismo.

La agroindustria durante su fase neoliberal de los años de 1980 al 2002, se reproduce con características similares en gran parte del mundo, desde los países del norte global liderados por Estados Unidos se implantan políticas de desvalorización de los bienes primarios para la agricultura como son la tierra, agua, semillas y trabajo. La desvalorización se da a través de grandes subsidios para la producción agroindustrial y la alta tecnificación, pasan a controlar así la producción y exportación de grandes cadenas como la de los cereales, maíz y otros. Blanca Rubio en su trabajo del año 2015 señala que durante este período de desvalorización de bienes básicos se evidenciaría incluso una desaparición temporal de la renta la tierra en la ecuación de la ganancia agroindustrial.

Esta proeza -desde el punto de vista capitalista- se logró mediante una vía corporativa, pues básicamente fueron las grandes firmas transnacionales quienes impulsaron la desvalorización de los bienes básicos [...]. Sin embargo, los ciudadanos de los países desarrollados pagaban a través de los impuestos los enormes recursos que se canalizaron hacia el campo en forma de subsidios para la reducida élite que los usufructuaba. Podemos decir que existió una especie de “renta” que iba de los ciudadanos hacia los agricultores en beneficio de las grandes empresas transnacionales. (2015, 141)

Estas maniobras se vieron potenciadas con la firma de Tratados de Libre Comercio que les permitió dominar el mercado mundial y la consecuente caída de la producción agrícola local de los mismos productos, aumentando la dependencia a la importación de trigo y otros, así como de insumos para la producción agrícola.

La tesis de Rubio sobre la desaparición temporal de la *renta de la tierra* es muy cuestionable para el caso ecuatoriano, durante esas décadas el modelo latifundista con características hacendatarias pervivía en su tránsito hacia la configuración de una burguesía agroindustrial, sobre todo en la región costa. Si bien el país dio pasos veloces hacia políticas neoliberales con la reducción del Estado y el intento de privatización de servicios públicos, la base económica estaba en el agro y la extracción de la renta de la tierra en su base. Es fundamental recordar a Armando Bartra en su análisis de los trabajos de Marx sobre el rol de la renta de la tierra en la generación de plusvalor en la agricultura.

Tres son las características de la tierra que la constituyen en base natural de la renta:  
a) la tierra es un bien natural y no un producto del trabajo; b) las características cualitativas de la tierra que influyen en el proceso de trabajo agrícola se dan de manera desigual: los terrenos tienen fertilidades distintas, reaccionan de diferente manera a inversiones sucesivas de trabajo y tienen, además, ubicaciones diferentes en relación a los lugares donde debe consumirse el producto, y c) la tierra es un bien limitado y por

tanto lo es también la disponibilidad de tierra de una calidad y localización dadas. (Bartra 2006, 76)

La tierra como bien natural escaso y fundamental para la producción de alimentos, en la actualidad también para la provisión de “servicios ecosistémicos”, su solo monopolio generaría una sobreganancia en determinados contextos, a ello se suma el trabajo agrícola y sus características naturales ventajosas como suelo fértil y ubicación geográfica, acrecentarían dicha ganancia. Bartra explica la renta diferencial y renta absoluta, y en el caso ecuatoriano constituye la base de la estructura económica y política a través de su historia.

Siguiendo a Rubio, décadas posteriores el modelo muta frente a la hegemonía de capitales financieros y su estrategia para superar la crisis del año 2007. La crisis global llevaría al auge de los *commodities* o productos flexibles, junto a la consecuente presión por el control sobre los factores primarios para la producción agrícola y nuevamente el rol central de la renta de la tierra. La producción agrícola industrial pasa a tener protagonismo en la bolsa de valores global por su capacidad de proyectar rentabilidad de *commodities* a mediano plazo y que, según los movimientos geopolíticos, puede llegar a generar ganancias especulativas cuando estas sobrepasan las ganancias de producción directa, Rubio lo denomina como *sobrevalor* a ser captado por sectores financieros que no participan en la creación de valor, sectores parasitarios de la agricultura (Rubio 2015, 235).

Maristella Svampa detalla que durante la última década se ha implantado todo un orden económico político-ideológico que ha empujado a la reprimarización de las economías latinoamericanas, regido desde los mercados globales, quienes demandan bienes de consumo para países centrales (Svampa, 2013), lo que denomina *consenso de los commodities*. Tal es así que, por dar un ejemplo, tan solo cuatro consorcios multinacionales controlan la importación y exportación de materias primas agrícolas en el mundo, quienes con un 70 % de participación en el mercado global monitorean cosechas, precios y fluctuaciones de divisas, así como acontecimientos políticos en el mundo (Alliot et al. 2018). Es un monopolio escandaloso alrededor de la industria agroalimentaria, mucho lograda a partir de los mecanismos implementados por la Revolución Verde. El avance galopante hacia la industrialización de la producción agrícola en el mundo que bajo la consigna de “combatir el hambre” buscó mecanismos para aumentar la productividad y rendimiento de productos específicos como el trigo, maíz, arroz y soya, incursionó en mecanismos de alteración genética industrial para

generar semillas patentadas resistentes a enfermedades y dependientes de insumos químicos. Con el paso del tiempo, se comprobó que ese modelo ha propiciado grandes asimetrías socioeconómicas en el sector rural, ha dado lugar a monopolios de cadenas de producción y comercialización enteras, deforestación para el monocultivo, y comprobó que el problema de hambruna en el mundo no se debe a la escasez de alimentos sino a condiciones de inequidad socioeconómica y decisiones políticas. En palabras del investigador Ben M. McKay.

La transformación de la agricultura por parte del capital industrial no solo ha dado lugar a contradicciones e ineficiencias biofísicas, sino que también ha alterado las relaciones sociales de producción, propiedad y poder en el campo. La mecanización, la estandarización de los procesos laborales y el creciente uso de insumos externos han reducido la necesidad de fuerza de trabajo, mientras que los esquemas de agricultura por contrato y la incorporación de las y los agricultores a las cadenas globales de mercancías han introducido nuevas y sutiles formas de controlar la tierra, el trabajo y otros recursos naturales sin tener la propiedad directa sobre los medios de producción. (McKay, Alonso-Fradejas, y Ezquerro-Cañete 2022)

En la última sección McKay se refiere a la agricultura bajo contrato como uno de los mecanismos actuales de control sobre la producción agrícola bajo acuerdos entre privados, en el que la familia campesina se compromete a producir ciertos productos con características establecidas por el contratante, quien además facilita paquetes de semillas e insumos, de este acuerdo la familia campesina asume todo riesgo respecto a la producción y su rentabilidad, subordinando su trabajo y recursos.

Este proceso ha agudizado la dependencia económica de buena parte de los pueblos del sur del hemisferio, que bajo la gran narrativa del “desarrollo” han modelado su matriz productiva al ritmo del comercio internacional y las necesidades de la extracción de recursos primarios de gran escala.

El adoctrinamiento del consumo es parte del modelo, la preferencia por alimentos ultra procesados, con alto nivel calórico, grasas saturadas, aditivos funcionales, basados en contados productos primarios (soja, maíz, canola, etc.), y bajo valor nutritivo. Productos que además proyectan ideales simbólicos de bienestar socio económico.

Las fases de industrialización y disputa agroalimentaria global descritas por Rubio tuvieron también su desarrollo en el Ecuador, a partir de 1980 arranca la configuración de la burguesía agroindustrial con base latifundista como ya se ha explicado, la producción extensiva de banano y palma africana en la costa, e intensiva de flores en la sierra son su característica. Frank Brassel en su investigación de 2011, muestra los vínculos entre la creciente agroindustria y los créditos nacionales e internacionales para

su impulso, evidencia las grandes líneas de crédito desde la Corporación Financiera Nacional, el Banco Mundial y CORPEI que habrían cimentado la industria florícola en el país, así como el crecimiento exponencial de la superficie sembrada de palma aceitera entre los años 1995 y 2006.

Paralelo al desarrollo del aparato productivo de la agroindustria, se ha producido una expansión enorme en las grandes cadenas de insumos químicos y técnicos y en la comercialización. Debido a la ausencia casi completa del Estado, empresas privadas como Agripac y especialmente Pronaca, han tejido una red de “paquetes” de insumos y servicios dentro de los que se ofrecen plaguicidas, semillas, asistencia técnica y crédito para una amplia gama de pequeños y medianos productores de maíz, garantizando la compra de estos productos después de la cosecha. Es así como las grandes empresas son las que dictan las condiciones de producción de esta nueva forma de “agricultura bajo contrato” o de “negocios inclusivos”. (Brassel, Breilh, y Zapatta 2011, 37)

Con los años, los grupos económicos agroalimentarios en el país han ido ampliando su participación hacia sectores como las finanzas, la construcción, comercialización o intermediación, servicios, etc., pero, sin dejar rasgos clásicos de su fase hacendaria. Carlos Pástor dentro de un trabajo colaborativo de investigación de 2019, identifica patrones de la agroindustria nacional como la continua expansión en el acaparamiento y control de recursos naturales; la configuración de holdings completos que monopolizan de la producción hasta la comercialización de productos; diversificación de capitales e inversiones; grupos familiares tradicionales cohesionados en la administración; y, vínculos estrechos con todos los gobiernos desde 2007 hasta 2017 con la promoción de políticas públicas específicas para el sector, además de alianzas público-privadas. La investigación muestra la participación constante de *ministros-empresarios* en carteras como la de Agricultura, Comercio, Planificación, Producción, Obras Públicas, entre otros (Macaroff Lencina et al. 2019). Los grupos económicos agroalimentarios no cesarían de registrar ganancias hasta el cierre del estudio, período en el que se evidenciarían varios casos de incumplimiento de derechos laborales de jornaleros asalariados, así como de perpetuar las brechas socioeconómicas en el país.

Por otro lado, en la disputa de paradigmas está el modelo campesino y comunitario con conceptualizaciones más antiguas y profundas de tipo ontológicas. El modelo campesino incluye una manera de producir, distribuir y consumir dentro de una visión de cuidado de la vida familiar y comunitaria, comprensión que involucra espiritualidades y ritos que sostienen un vínculo afectivo entre las familias campesinas con su entorno natural y los alimentos. En Ecuador es la chacra, la huerta, el aja, la tierra que calma el hambre de la familia.

La labor campesina es un continuo diferenciado en donde se entreveran las prácticas mercantiles y la que nombran economía del cuidado, con la recreación de la cultura, de los valores y del mundo simbólico; no un tiempo homogéneo y puramente cuantitativo como el de la producción capitalista, sino un transcurrir sincopado, variopinto y cualitativo donde la generación bienes destinados al mercado y de bienes para el autoconsumo conforma un abigarrado sistema; un entramado complejo y sutil que incorpora a las familias, a la comunidad y a los fuereños; una sofisticada constelación en la que participan —ciertamente no de manera equitativa— hombres y mujeres; niños, jóvenes y viejos; propios y ajenos; naturales y vecindados; vivos y muertos... (Bartra 2014, 273)

Bartra procura condensar el paradigma *campesindio* de resistencia frente a la agricultura capitalista, concepto en que involucra a pueblos y nacionalidades indígenas en sus sistemas comunitarios ancestrales con vínculo en el agro y el territorio.

La vertiente teórica más antigua en el estudio del modelo campesino aparece durante la primera década del siglo pasado en plena ebullición social que provocaría la revolución rusa. Alexander Chayanov (1925) describe el trabajo rural desde una visión que amplía la comprensión materialista de *economía primitiva o pre capitalista* analizadas por Hegel y Marx. La intención de Chayanov fue mostrar a la agricultura campesina no solo como un estadio previo al capitalismo y la configuración del proletariado y la burguesía, sino como un modelo particular. Chayanov al estudiar al campesinado ruso de 1910 a 1925, evidencia que existe una racionalidad económica ajena al capitalismo, pues los factores que influenciarían las decisiones de las familias campesinas no estarían supeditadas al criterio de acumulación, sino más bien al de bienestar, un sistema económico que puede pervivir dentro de las fases del sistema capitalista.

La fórmula campesinista se sostiene sobre la circulación mercantil simple, pues invierte dinero y mercancías para obtener bienes de valor de uso, es decir para satisfacer necesidades concretas, sin la necesaria búsqueda de renta absoluta. Visión micro sistémica (Martins de Carvalho, 2014) que descifra una lógica ajena al capitalismo, no como momento previo a la conformación de semiproletariado rural, sino como economía propia del campesinado basado en la trabajo familiar o comunitario. La entrada de Chayanov será luego muy debatida en la misma Europa, sin embargo, sus análisis fueron receptados muy bien por teóricos latinoamericanos de inicios del siglo XX, y aún es vigente en varias escuelas de estudios agrarios.

[E]l proceso campesino de producción en sentido estricto o inmediato no contiene dentro de sí la clave de la explotación del trabajo campesino; ésta sólo puede ser descubierta si se ubica la producción campesina en el contexto de la reproducción del capital social. Para poner en relación la producción campesina con la reproducción del capital global podemos seguir dos cursos, a saber: o bien partir del capital como un todo para mostrar a



la economía campesina como resultado, o bien tomar al trabajo campesino como punto de partida para llegar al capital valorizado como resultado. (Bartra 2006, 240)

Bartra muestra las características centrales del campesinado como modelo propio que tiene la capacidad de adaptación al asedio de modelo capitalista que busca servirse de su trabajo y romper sus redes comunitarias. Así también señala las limitaciones y riesgos del modelo campesino pleno en la actualidad.

Rosario Cobo y Lorena Paz Paredes, en 2009 publican una investigación sobre pequeños productores de café y maíz en un contexto de crisis alimentaria en México, señalan que las unidades domésticas poseen su propia racionalidad socioeconómica, constantemente están aplicando estrategias adaptativas, están en constante cambio, retan y resisten a un sistema que les es hostil, a ello denomina *ethos* o teleología campesina (Cobo y Paz Paredes 2009, 4)

Es interesante la reflexión alrededor del *ethos* campesino pues da un paso hacia los sistemas de representación cultural, estéticos y éticos inmersos en las familias campesinas, en los factores simbólicos presentes en la producción agrícola de pequeña escala. “[E]n general al productor doméstico le interesa más la magnitud absoluta del ingreso neto que su magnitud relativa respecto de la inversión; es decir, que le interesa la masa de ingreso más que la tasa” (2009, 191). Las mismas autoras explican la teleología campesina como un modelo ancestral que opera dentro de un orden capitalista, en donde la producción lucrativa de mercancías tiene distinta jerarquía. “Así de grado o por fuerza, el campesino cafetalero – y el campesino en general – incorpora las reglas del sistema capitalista a su cálculo económico. Pero aún si las maneja – y a veces con prestancia – no las interioriza del todo, no las hace suyas, sino que preserva una teleología de bienestar donde trabajo y consumo se entreveran indisolublemente” (2009, 216).

Concomitante al *ethos*, los análisis más actuales sobre la reproducción de la vida y los sistemas comunitarios colocan nuevamente el modo campesino como ejemplo de alternativa para sostener colectivos autónomos que privilegien el valor de uso en los procesos de producción, distribución y consumo, y que además resisten con sus propias ontologías. Raquel Gutiérrez en su trabajo de 2015 desarrolla el análisis sobre la premisa de lo comunitario como base para la reproducción social frente al capitalismo. Lo interesante es la amplitud que propone Gutiérrez de mirar las redes comunitarias más allá de la ruralidad, análisis del cual coincide en la necesidad de romper las fronteras analíticas entre lo entendido como rural versus lo urbano, fronteras que en la realidad son móviles

y dependientes la una de la otra, vínculo entre lo urbano y rural que no deja de ser conflictivo también, sobre todo en la escena de las políticas públicas.

Siguiendo a Gutiérrez, son las redes comunitarias y populares un modo de reproducir la vida social en donde se desplaza al valor de cambio y se coloca énfasis en todas las relaciones alrededor de la producción y reproducción de la vida, se enfrenta al capitalismo. El trabajo dentro de las redes comunitarias gravita dentro de la reducción o desprendimiento de la dependencia del circuito económico capitalista, de este modo el trabajo en comunidad es todo lo contrario al concepto de trabajo enajenado.

la mera existencia de la comunidad de-forma el proceso de explotación capitalista, no lo elimina, pero lo condiciona. De ahí que también podamos reflexionar sobre procesos de “explotación múltiple”; aunque, pese al asedio, las comunidades siguen reproduciéndose también –aunque obviamente no de manera exclusiva– por fuera y en contra del capital y, además, a partir de sus propios procesos de auto-regulación política, producen y ajustan, una y otra vez, mecanismos para seguir reproduciéndose como entramados comunitarios pese al capital y en lucha cotidiana contra él. (Gutiérrez y Salazar 2015, 46)

Dentro del debate agrario, la vertiente ha recibido fuertes críticas desde quienes privilegian otros enfoques para el estudio del trabajo agrícola, las detracciones se centran en el énfasis otorgado a la relación capital-trabajo, dejando por fuera factores que abrirían la caracterización del campesinado, por ejemplo, el trabajo productivo y reproductivo de las mujeres y las juventudes, los ingresos extra finca logrados por el mismo padre, hijos e hijas de la familia ampliada que estructura la unidad económica, así como el acceso y nivel de educación, su cultura y raigambres ancestrales, pues, en la actualidad es muy difícil hallar familias campesinas plenas que sostengan sus economías exclusivamente de su parcela, son pluriactivas.

Las críticas en el campo académico han ido también hacia el limitado diálogo con otras ramas de las ciencias sociales como la antropología y la ecología política, entradas que justamente se desarrollan en esta investigación, sin negar la relación capital-trabajo. El mismo Bartra ya indaga cuestiones teleológicas, o estrategias del hogar, abriéndose a nuevos debates.

La vertiente académica que más ha chocado con la visión campesinista es la de los estudios de la *nueva ruralidad*, quienes, desde finales de 1980 sostienen que el campesino es un tipo de economía en extinción, pues desde el paradigma de desarrollo, estaría subyugado a la agroindustria como modelo hegemónico en la producción de alimentos. Entre sus argumentos se encuentra que los hechos históricos habrían demostrado la imposibilidad de la aplicación de reformas reales en la estructura agraria,

es decir el reducido avance en las reformas agrarias. Las tesis de la nueva ruralidad fueron perdiendo fuerza partir a inicios de siglo cuando el devenir del tiempo mostró los efectos concretos a nivel socioeconómico y ambiental de la revolución verde, y la promoción de la agroindustria como única vía.

Según esta vertiente, toda acción inclusive la campesina, estaría subordinada a los sistemas agroalimentarios industriales, recuérdese la voracidad de la aplicación del modelo neoliberal durante esos mismos años, el desmantelamiento estatal y el abandono total del campo. En definitiva, es un gran debate abierto, para en el presente estudio se asume no abandonar el análisis de relación capital-trabajo en el agro como base para estudiar la dimensión cultural de la agricultura a pequeña escala, así como la vialidad de las redes campesinas, comunitarias y populares como vías esenciales para sostener la reproducción social de la vida.

En términos de políticas públicas atadas al modelo agrario en el Ecuador, políticas de contra reforma agraria fueron implantadas como parte del paquete neoliberal desde 1980. De a poco, los gobiernos fueron colocando trabas para dejar sin efecto la ejecución de la última reforma agraria de 1973, misma que posibilitaba el acceso a la tierra a trabajadores precaristas en el sistema hacendario, estas acciones dejaron sin efecto las disposiciones del Decreto 1001 que contaba con figuras jurídicas claves para la redistribución de la tierra, como la reversión y extinción de dominio de la propiedad rural. Durante el Triunvirato militar se arranca con políticas altamente represivas y de contra reforma agraria.

En 1976 se produce un nuevo golpe militar que buscaba con ansias poner fin a los avances de la reforma agraria. La nueva institución de corte conservadora ordena la represión estatal y privada contra las acciones de las organizaciones campesinas en varias partes del país. En octubre de 1977, un nutrido grupo de policías armados ingresaron al ingenio azucarero Aztra en la provincia del Cañar, y reprimieron a las familias que se habían tomado la hacienda exigiendo una mejora salarial; como resultado de dicha acción resultaron muertos y desaparecidos decenas de campesinos (Garrido 2015). Con aquel doloroso crimen, la lucha campesina entra en un momento de retracción frente a la aplicación cada vez mayor de políticas neoliberales, mengua hacia un nuevo proceso que se hermana con la lucha de las nacionalidades indígenas (Montenegro, Ramos, y Hidalgo 2021, 77).

En 1994 se aprueba la Ley de Desarrollo Agrario que deroga las pasadas leyes y decretos de reforma agraria, da un giro exponencial hacia la liberación de las transacciones de tierras con la posibilidad de afectación de territorios ancestrales y títulos colectivos de pueblos y nacionalidades, entre otros temas sensibles. De allí para adelante, la política agraria en el Ecuador ha mantenido la misma estructura descampesinista, la

ausencia de políticas que impulsen la producción de pequeña y mediana escala de carácter familiar y campesina ha sido la norma.

Sin embargo, el modelo campesino persiste y sigue siendo responsable de la provisión de hasta el 60% de los alimentos diariamente consumido en el país. A contracorriente, el impulso campesino resiste y ha luchado por exigir la garantía de la soberanía alimentaria como objetivo estratégico determinado por la Constitución vigente de 2008 en sus artículos 281 y 282, así como la aplicación de la Declaración de los derechos de los campesinos y otras personas que trabajan en zonas rurales (UNDROP) aprobados por las Naciones Unidas en el 2018, y ratificado en el Ecuador en 2023.

A esto, vale resaltar los procesos de lucha de los movimientos sociales en el mundo que no han dejado por fuera la exigencia por la implementación de reformas agrarias populares e integrales a nivel internacional, con justicia de género y justicia climática. Como lo hace el Movimiento Sin Tierra del Brasil, la CLOC Vía Campesina Internacional, la Coalición Internacional por la Tierra, entre otros.

### **3. Territorio y memoria**

Como se analiza en párrafos superiores, la década de los 90 marcó el porvenir político del Ecuador. En pleno auge neoliberal y con fuertes medidas económicas que afectaron a los sectores populares como la flexibilización laboral, tercerización, privatización, etc., se logró en contraste importantes avances en términos de derechos colectivos para nacionalidades indígenas y el pueblo afrodescendiente.

Los movimientos sociales se encontraban fortalecidos y articulados después de décadas de trabajo político de movimientos de izquierda, de derechos humanos y pueblos y nacionalidades indígenas, organizaciones de campesinos, de mujeres y el tejido organizativo afroecuatoriano. Ese tejido social confrontó a la clase política neoliberal del país y protagonizó importantes levantamientos indígenas y populares que logró paralizar al país, empujaron la salida anticipada de varios presidentes y el bloqueo de varias políticas neoliberales.

Las demandas del movimiento indígena y de los sectores populares rurales, liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, fueron tierra, educación y derechos colectivos (CONAIE 1994). Fue así como la Constitución Política de 1998 reconoció los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, aunque aún bajo el carácter de multiétnico. Para 2008 la Carta Constitucional da pasos agigantados

hacia la plurinacionalidad e intercultural, reconoce a la soberanía alimentaria, los derechos de la naturaleza e inscribe las circunscripciones territoriales autónomas.

Este antecedente es importante para conocer el contexto político y social que marcó el tránsito del debate y la lucha social desde aquella década. En relación con el agro y la ruralidad, el paso de las demandas por *tierra* hacia la lucha por la defensa de los *territorios ancestrales* fue un importante punto de giro. Las nacionalidades, pueblos indígenas y afroecuatorianos, desde su intelectualidad orgánica, reivindicaron la garantía de sus derechos desde el encuentro horizontal entre los pueblos y culturas, y el territorio como espacio vivo en donde producen y reproducen su comprensión sobre la vida, superando la idea material de recursos para la producción.

El *territorio*, como concepto amplio que involucra las dimensiones geográfica, económica y política en la interrelación entre los colectivos humanos y los elementos vitales como la tierra, el agua, los animales, ríos, y otros. La integralidad de elementos que determinan al ser social en relación con su entorno natural del cual depende, en donde sin duda existen elementos culturales, identitarios y religiosos.

Arturo Escobar, antropólogo colombiano, analiza las comprensiones que sobre el territorio construyen comunidades afrodescendientes, trabaja el concepto de *ontología relacional* para comprender la idea de territorio de comunidades u organizaciones de base local y ancestral, indígena, afrodescendiente o campesina. Plantea una propuesta de abordaje (Escobar 2014) en donde cuestiona las limitaciones del concepto de cultura para dimensionar las interrelaciones en el territorio.

Sostiene la necesidad de abrir la comprensión a la integralidad sensorial del sujeto con su medio, indisociable de la biología. Las tesis de Escobar son importantes para mirar las prácticas agrícolas del pueblo afroecuatoriano en su territorio ancestral, el estudio sobre lo sagrado en el territorio desde su producción agrícola y alimentación, esta dimensión se estudiará con detenimiento en los siguientes capítulos.

Volviendo a Escobar, en los territorios de pueblos y comunidades no existiría ruptura con el *objeto*, es decir la laguna, el río que atraviesa sus campos, el cerro, los árboles, el fréjol, serían constitutivos vitales de la comunidad, no recursos para la producción (tierra, agua, etc.), elementos de los que depende su existencia.

Así mismo, la dicotomía moderna occidental sujeto-objeto quiebra la interrelación con el medio, provocando la devastación sin límites de la naturaleza al servicio del capital. La tierra pasa a ser un elemento constitutivo del territorio, “Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación

social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso". (Escobar 2014, 103)

Los postulados de Escobar significan un gran reto para el presente estudio, rebasar la identificación de representaciones culturales, llegar a ontologías relacionales es el camino para seguir. Los diálogos sobre la producción de fréjol, sostenido con agricultores y agricultoras adultos mayores del territorio ancestral de Imbabura y Carchi muestran relaciones ontológicas, con la tierra y en este caso con el grano.

Sin embargo, en términos metodológicos, pongo en cuestión si el papel de la investigación social sea exponer, o poner en evidencia, las ligazones vitales de dichas comunidades, siendo un territorio con creciente amenaza de la industria minera y cañicultora. Más bien, a sabiendas de la importancia del territorio para las comunidades afrodescendientes a través de este estudio se busca contribuir al fortalecimiento de su territorio.

Además de lo señalado, para analizar al territorio se recurre también a trabajo desde la geografía crítica sudamericana, la consideración de la historicidad, el carácter relacional, las relaciones de poder y la disciplina en el control sobre el espacio, la identidad, los afectos y desafectos, la territorialización, la desterritorialización y la territorialidad.

Pertenece a un territorio, no lo poseemos, lo guardamos, lo habitamos, nos impregnamos de éste. Además, los seres vivos no son los únicos que ocupan el territorio, la presencia de los muertos lo marca más que nunca con el signo de lo sagrado. En conclusión, el territorio no está relacionado solamente con la función o con el tener, sirio con el ser. (Haesbaert 2013, 62)

El territorio como se ha explicado anteriormente es un espacio en constante resignificación y disputa, en el mismo se recrean identidades e ideales colectivos sobre los cuales se gestiona el entorno nacional, las relaciones de poder en el territorio pueden generar momentos de conflicto que deben ser analizados en el encuentro de diversos intereses y visiones. Es por ello por lo que, los espacios pueden llegar a desterritorializarse, es decir que sus elementos colectivos que generan identidad y raigambre se van desintegrando por razones diversas. Rogério Haesbaert investiga a profundidad los diferentes enfoques y ejemplos de situaciones que llevarían a fenómenos de desterritorialización y reterritorialización, respecto a la primera toma ejemplos como los efectos de la migración y desplazamientos que lleva a mutar el territorio más allá de su espacio concreto.

Desterritorialización, si es posible utilizar el concepto de manera coherente, nunca "total" o desvinculada de los procesos de re-territorialización, debe aplicarse a fenómenos de efectiva inestabilidad o debilidad territorial, sobre todo entre los grupos socialmente más

excluidos o profundamente segregados y, como tales, imposibilitados de hecho de construir y ejercer un control efectivo sobre sus territorios, tanto en el sentido de la dominación político-económica como en el de la apropiación simbólico-cultural. (Haesbaert 2013, 258)

Procesos de reterritorialización serán analizados en el presente estudio, pues en la localidad de análisis se viven procesos sostenidos de valoración territorial desde la ancestralidad, frente a la migración hacia las grandes ciudades de la juventud, por lo que posiblemente se llegará inclusive a multiterritorialidades.

Dentro de las mismas lecturas se desentraña la comprensión de los territorios desde su materialidad geográfica y su carácter inmaterial o simbólica. En relación con el campesinado en su vínculo ontológico con su entorno natural se encuentran las dos dimensiones, los territorios son campesinos.

Peter Michael Rosset y María Elena Martínez Torre en su trabajo de 2016 profundizan las continuas disputas materiales e inmateriales alrededor de los territorios campesinos, en donde el control sobre los recursos naturales y las contradicciones en marcos interpretativos llevarían a la descampesinización o recampesinización de los territorios. Para los autores los territorios campesinos estarían caracterizados por la producción agroecológica en el centro del modelo productivo y en su carácter autónomo, dichos factores entran en amenaza por lo que se podría evidenciar avances o retrocesos según el contexto de cada territorio.

cuando los campesinos son llevados a una mayor dependencia, usan las tecnologías de la Revolución Verde, se meten más en las relaciones de mercado y los ciclos de deuda, este es uno de los ejes de la descampesinización. Otro eje de la descampesinización es cuando las corporaciones o estados foráneos acaparadores de tierra desplazan a los campesinos de sus tierras y territorios y reconfiguran estos como territorios para el agronegocio, la minería, el turismo y/o el desarrollo de infraestructura. (Rosset y Martínez Torres 2016, 285)

Estos elementos serán analizados en el presente estudio para mirar la configuración agraria en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi.

A lo expuesto se alcanza una mayor profundidad al mirar el territorio desde su carácter ancestral del pueblo afroecuatoriano, además de su carácter campesino. El pueblo afroecuatoriano tiene sus propios maestros y maestras que reflexionan sobre la ancestralidad, la identidad y el territorio, los trabajos del gran antropólogo Juan García, sus colegas John Antón Sánchez, Iván Pavón, José Chala entre otros y otras que, aunque menos visibles, con su palabra construyen el territorio ancestral. Esta investigación es una aproximación al tejido político, cultural y espiritual afrodescendiente, el Ubuntu.

Aquí una precisión metodológica, la investigación busca brindar aportes hacia el trabajo de visibilización y comprensión del territorio afro de Imbabura y Carchi desde sus prácticas agro-productivas ancestrales. Dicho trabajo de reconocimiento y visibilización del territorio es un esfuerzo totalmente legítimo que viene desarrollando el pueblo afroecuatoriano desde hace décadas, en ese contexto, la presente investigación parte de la consciente limitación de que, en mi caso como investigadora externa y mestiza, para comprender la profunda significación de la ancestralidad afrodescendientes, pero que sin embargo, busca brindar un aporte respetuoso en el sentido de contribuir a los esfuerzos colectivos en horizontalidad.

Como investigadora y consciente de que la colonialidad política, económica, del poder y del ser persisten y que atraviesan aún el inconsciente del común, y que la autocrítica es una herramienta permanente para que la investigación sea también un espacio que lo exponga y que busque una descolonización continua.

Junto a los estudiosos antes señalados, también se trabaja con los aportes desde la gran diáspora panafricanistas, los análisis profundos de Frantz Fanon, William Edward Burghardt Du Bois, Marcus Garvey y más, que con sus obras descifraron el mecanismo colonialista en África y su diáspora, el papel del opresor y el oprimido, y la construcción de nuevos mundos a partir de la práctica descolonizadora.

#### **4. Códigos culturales en el trabajo agrícola**

El trabajo agrícola es una de las actividades humanas más antiguas en donde se manipulan elementos físicos y biológicos, como modalidades de uso de la tierra, agua, aire, energía solar, viento, etc. A través de la intervención humana, usa y transforma materia para la producción de alimentos, en ese proceso o relacionamiento, interfieren además elementos simbólicos, culturales, criterios económicos y espirituales.

Para ello, a través de los postulados de Stuart Hall se procura identificar los códigos culturales inmersos en la labor familiar agrícola, interpretar el sistema de códigos y conceptos entendidos como representaciones culturales, “esto porque consiste, no en conceptos individuales, sino en diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos” (Hall 2013, 7).

Sistematiza los sentidos construidos por las comunidades afrodescendientes, la función simbólica del trabajo familiar agrícola, la importancia de la tierra, el agua, la



semilla, el huerto y sus cuidados, la cosecha y el consumo. Su relevancia cultural y hasta espiritual.

La representación de la práctica o acción es una clase de trabajo para Hall, “que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende, no de la cualidad material del signo, sino de su función simbólica. Porque un sonido particular o palabra está por, simbolizar, o representar un concepto, puede funcionar, dentro de un lenguaje, como un signo y portar sentido –o, como dicen los construccionistas, significar (sign-i-ficar)” (2013, 11)

Desde la vertiente construccionista de la representación y los estudios culturales, que observa el carácter relacional entre el signo y el concepto, es decir entre la acción en este caso trabajo, sonido, tiempo, herramienta, etc. y el sentido colectivo, atravesado por el lenguaje.

La producción de sentidos depende de la práctica de interpretación, y la interpretación está sostenida por nuestro uso activo del código –codificar, poner las cosas dentro del código—y por la interpretación de la persona que está al otro lado y hace la descodificación (Hall, 1980). Pero ten en cuenta que, porque los sentidos son cambiantes y se deslizan, los códigos operan más como convenciones sociales que como leyes fijas o reglas inquebrantables. (2013, 42)

El fenómeno cultural para Hall, así como la memoria para otras autoras como Elizabeth Jelin (2021), son ejes en disputa, ideales de interpretación que buscan posicionarse, sobreponerse o mezclarse con los otros. Una cuestión para resaltar del trabajo de Hall y el uso de sus textos para abortar la realidad agrícola arriba descrita, es que abordar las representaciones culturales es estudiar las relaciones de poder en la construcción cultural, es decir, no solo la descripción de los signos, sino observar las disputas y conflictos, clase, género, raza, etc.

La dialéctica cultural acompaña el proceso de reproducción social, toda acción productiva y social esta atravesada por una dimensión cultural que crea y recrea los procesos productivos. Para analizar de manera ordenada los códigos culturales del proceso agro productivo y alimenticio alrededor del fréjol, son los trabajos de Bolívar Echeverría (2001; 2006) que permiten sentar una base clara sobre la subjetividad presente en el proceso de transformación de la naturaleza y su estado consumativo. Echeverría desde su base marxista, mira el proceso productivo y cómo este interactúa con el sujeto consumidor, analiza cómo el sujeto que consume se transforma y transforma nuevamente al objeto que retorna al proceso de reproducción social.

A partir de la vida cultural simbolizada con la vida rutinaria, que se expande en la vida cotidiana, se genera espontáneamente la diferenciación de una actividad cultural que debe realizarse de manera especial y que abre su escenario propio en medio de esa misma vida. Aparece así de manera inherente a la vida social, la distinción entre cultura como actividad difusa y cultura como actividad concentrada. (2001, 169)

Los textos de Echeverría que darán un horizonte al análisis son la Dimensión cultural de la vida social; la Producción como realización; Producir y significar; e, Identidad de lo político y la cultura (2001); así como apartados de Vuelta de Siglo (2006).

Ramas de la antropología y la sociología han teorizado a profundidad la relación entre la producción agrícola, la alimentación y la cultura. Los textos de Bourdieu son ampliamente conocidos, proporciona algunos datos sobre los factores que construyen el sentido del gusto en diversos sectores sociales, sus obras *La distinción* (1979) y *El sentido social del gusto* (2010) son elementales para comprender cómo las estructuras socioeconomía definen qué consumimos y cómo. Zygmunt Bauman con *Vida de Consumo* (2012) realiza propuestas filosóficas para entender la sociedad contemporánea y sus formas de consumo, y Claude Lévi-Strausse es un clásico *Lo crudo y lo cocido* (1971), desde la antropología estudia ampliamente la cocina y las formas de alimentación en las sociedades.

De modo que existen diversas entradas teóricas para estudiar a las decisiones familiares y colectivas para definir el tipo de producción agrícola, muy ligado al modelo de sociedad y de consumo que se privilegie.

Lo que sí es preciso notar es que el estudio sobre las características de producción agrícola y consumo que los grupos sociales realizan es adentrarse al tipo de vínculo que estableces con la naturaleza, siendo razones estructurantes de la vida y la sociedad. Delgado (2001) es más contundente en su aseveración cuando sostiene que “Mirar las sociedades con la perspectiva de sus elecciones alimentarias es abordarlas en su más grande intimidad; es hacer inteligible su relación con la naturaleza. En su doble dimensión metafísica y biológica, el alimento es una apropiación de la naturaleza, consumirlo es incorporarlo molecularmente a su propia sustancia”. (Delgado 2001, 95)

Esta investigación pretende profundizar sobre este último eslabón, busca aportar en el debate sobre la relación entre modelos de producción agrícola, alimentación y condiciones de vida. A través de un estudio de caso, enriquecer los elementos para la reafirmación y defensa de los modelos de producción agrícola endógenos, centrados en la priorización de la producción agropecuaria local, culturalmente apropiada, sana,

orientada fundamentalmente al mercado local, lo que es definido como soberanía alimentaria.

Más hacia lo particular, pregunta cuáles son los elementos culturales que dan valor a la producción agrícola familiar y local, qué y cómo genera raigambre con el territorio. El estudio de caso observa cuáles son los sistemas de representación cultural alrededor de la producción familiar de fréjol, un producto específico con mucha historia en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi. Estudia la agricultura, labor que relaciona lo biológico y físico, desde el entramado simbólico.

Analiza las representaciones culturales halladas en la labor familiar agrícola, los códigos y su influencia en el tejido social de territorio afrodescendiente de Imbabura y Carchi, en la sierra norte del Ecuador.

## **5. Metodología**

Para llegar al análisis de la dimensión cultural del trabajo agrícola, se optó por la metodología de estudio de caso, mirar un proceso productivo particular con características tradiciones, dentro de un territorio y un pueblo con una identidad cultural específica; atravesados por una estructura agraria concentrada, con elementos de la economía campesina, y sobre todo con condiciones ancestrales, políticas e históricas de la cultura afrodiaspórica.

Es así como, se mira la producción agrícola en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi, en particular en la parroquia La Concepción del cantón Mira de la provincia del Carchi, la parroquia con mayor número de pobladores afrodescendientes del territorio.

La investigación se enfoca en la producción familiar y comunitaria de fréjol, una leguminosa que concentra elementos culturales profundos y muy antiguos, para eso se optó por realizar entrevistas a profundidad a personas de mediana edad, a partir de los 50 años, con quienes se indagó elementos de historia agraria, la caracterización del proceso productivo y culinario alrededor del fréjol, y en esos relatos la identificación de códigos y artefactos culturales afrodescendientes, su conexión ontológica con el territorio, etc.

Con atención al tema histórico de acceso a la tierra y producción de frejol, se trabajó con la memoria familiar, siguiendo a Jelin “lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, el diálogo con otros, en estado de flujo constata, con alguna organización social –algunas voces son más potentes que otras

porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios– y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos” (Jelin 2021, 22). Desde la comprensión de que la producción agrícola con base familiar de fréjol no son acciones ahistóricas, sino por el contrario, podría ser un enclave de la identidad afro en la sierra norte.

Se realizaron entrevistas a profundidad a 5 productores de La Concepción, 3 mujeres y 2 hombres. Adicionalmente, se realizó el acompañamiento a dos de los entrevistados a dos jornadas completas de trabajo en los campos de La Concepción. Fue vital observar y escuchar sus relatos desde la labor diaria, para así considerar el uso del tiempo, los métodos de producción, sus emociones, su cansancio físico, su historia, sus voces.

## Capítulo segundo

### Territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi

Después haber realizado un breve recorrido sobre los elementos conceptuales y teóricos alrededor del tema de estudio, en esta sección se busca analizar el proceso socio-organizativo del pueblo afrodescendiente de Imbabura y Carchi. Un proceso social a través del cual ha construido raigambre sobre esas tierras, esto incluye la identificación de aspectos relevantes sobre sus sistemas agrícolas, en particular del fréjol, sus redes comunitarias, familiares y su economía. Se trata de su territorio, y en términos profundos se trata de su ancestralidad.

Como el reconocido geógrafo brasileño Bernardo Manzano Fernandes explica, hablar del territorio es referirse a un espacio político por excelencia, pues precisamente, los territorios no son solo espacios físicos, son también espacios económicos, culturales y sociales en donde se ponen de manifiesto relaciones de poder, mismas que llevan a transformar los territorios, ideas y acciones que disputan, marcan y modifican los lugares (Fernandes 2004, 14).

Es así como en este capítulo se pretende evidenciar los cambios o transformaciones en términos agro-productivos, sociales y culturales, ver cómo se ha configurado la estructura de tenencia de la tierra, agua y semillas, el trabajo. A la vez, observar el sistema de signos y códigos de representación cultural que habitan en las mismas relaciones sociales y productivas del territorio y su gente.

El capítulo tiene dos secciones: arranca con la historia agraria del pueblo afrodescendiente, define las líneas conceptuales a través de la cuales se analiza los procesos que han determinado a través del tiempo el paisaje agrario, la estratificación o condicionamiento social. Se mira con detenimiento las características de la producción de fréjol en términos de los sujetos productivos y de manera general (hombres, mujeres, niños y niñas, adultos mayores, parentesco, etc.), aspectos agronómicos como técnica del cultivo, económicos y otros.

La segunda sección enlaza la historia agraria con la dimensión territorial, la ancestralidad e identidad afro, se expone y estudia el proceso del pueblo afroecuatoriano por territorializar el lugar, identifica las posturas e intereses en interacción.

Todo aquello intenta ser leído *en clave afrodescendiente*, abordaje metodológico y político en el cual centra la mirada en las condiciones propias del pueblo afrodescendiente y sus legítimas luchas, desde sus conocimientos, saberes y posturas. Se trata de una propuesta analítica y práctica empujada por las organizaciones afroecuatorianas para abrirse espacio en las ciencias, y en las acciones políticas y culturales en general. En este caso busca que las disciplinas científicas concentren esfuerzos en los estudios del pueblo afrodescendiente con la debida coherencia y horizontalidad respecto a sus saberes y aportes científicos.

### **1. La cuenca del Río Mira**

La cuenca del Río Mira abraza a todo el territorio ancestral afroecuatoriano, está ubicada entre los límites de las provincias de Imbabura y Carchi en la sierra norte del país. Nace en las cumbres de la cordillera interandina a más de 3000 metros sobre el nivel del mar, abre grandes grietas naturales en donde se unen tres ríos: desde el norte de la provincia del Carchi baja el Río El Ángel muy cerca del mismo cantón Mira; también desde el Carchi descienden varias vertientes hacia el Río Chota a 1670 y 1633 msnm, cerca de Chalguayacu y Carpuela; desde Imbabura en el cantón Ibarra, baja el Río Ambi, que al confluir con los dos ríos del Carchi conforman el Río Mira un poco antes de la parroquia Salinas.

El Río Mira propiamente dicho desciende por las parroquias La Concepción, La Carolina y Lita a una altura de 1400 msnm y avanza en clima subtropical hacia la provincia de Esmeraldas y el océano Pacífico.

La cuenca genera varios pisos climáticos. La parte baja a 1200 y 1800 msnm están las parroquias desde Lita hasta Juncal, es decir toda la zona de valle, los afluentes alimentan sistemas de riego que forman un paisaje verde y fértil rodeado de pronunciadas montañas de clima semiárido. El piso climático intermedio de 2400 a 3100 msnm, con zonas onduladas, mesetas y con pronunciadas pendiente de poca vegetación. Finalmente, la zona alta y de páramo por sobre los 3100 msnm con poca población afroecuatoriana.

El Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología detalla que la cuenca de Río Mira abarca una “superficie total 10352 km, de los cuales 6684 km corresponden a la parte ecuatoriana y 3668 km a la parte colombiana”(INAMHI 2015), y desemboca en el Océano Pacífico.

La cuenca y el río constituyen el territorio en donde se asientan varios pueblos y comunidades, algunas de ellas con mayoritaria población afrodescendiente. La corriente que abre la enorme cuenca que va desde los páramos hasta el océano Pacífico, ha marcado la identidad afroecuatoriana en sus zonas intermedia y baja, los ríos Chota y Mira los atraviesa en términos vitales, culturales y espirituales.

## **2. Historia agraria y producción de fréjol.**

El desarrollo agro productivo y social en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi es analizada a través del paradigma de la *cuestión agraria*, entrada analítica que observa las contradicciones estructurales propias del avance del moderno sistema capitalista en el agro, mira su funcionamiento, conflictualidad y la reproducción de desigualdades. Observa y cuestiona los mecanismos que adopta el capital para controlar y subordinar, la conflictualidad es su característica al momento de afrontar el conflicto, mira los procesos a través de los cuales el capital territorializa, desterritorializa y reterritorializa, contradicción y paradoja -movimiento de la cuestión agraria- explica Manzano Fernandes (Manzano 2004, 6) en la desaparición del campesinado, su recreación y resistencia, se trata de una disputa constante.

La conflictualidad y el desarrollo ocurren simultánea y consecuentemente, promoviendo la transformación de territorios, modificando paisajes, creando comunidades, empresas, municipios, cambiando sistemas agrarios y bases técnicas, complementando mercados, rehaciendo costumbres y culturas, reinventando modos de vida, reeditando permanentemente el mapa de la geografía agraria, reelaborado por diferentes modelos de desarrollo. (2004, 4)

En ese sentido, mira las complejas relaciones sociales, la espacialización a partir de estrategias de reproducción social, el ejercicio del control económico y político. Las determinaciones históricas en el proceso de apropiación, ocupación y aprovechamiento de los recursos, vistos no solo como recursos, sino como sostén de vida, es por ello que la cuestión agraria es, antes que nada, una cuestión territorial.

El análisis a través de la cuestión agraria, al menos en las vertientes recientes y latinoamericanas (Manzano 2004; Porto-Gonçalves 2005; Hidalgo Flor, Houtart, y Lizárraga Aranibar 2014), no se restringe al materialismo histórico y lucha de clase en absoluto, mira modelos productivos en conflicto, aspectos sociales y culturales, por ello el desplazamiento al concepto de territorio.

La cuestión agraria es un paradigma dentro del pensamiento agrario que tiene su origen a finales del siglo XIX, el alemán Karl Kautsky es uno de sus principales exponentes. El centro de observación de Kautsky es el sujeto social en el campo, concretamente el campesinado como sujeto productivo y su papel en la transformación social, mira los modos de producción precapitalista y su paso hacia el socialismo. Mas tarde, fueron sobre todo los investigadores e investigadoras latinoamericanas que enriquecieron el análisis con la dimensión territorial.

Kautsky toma como una de sus referencias principales *El Capital* de Karl Marx y analiza la cuestión agraria a partir de algunos fundamentos de la sociedad capitalista, como por ejemplo plusvalía, lucro, renta de la tierra, clases sociales, etc. La organización social campesina no es analizada a partir de la lógica de su estructura interna, sino en el espacio económico en el que se realiza. Desde ese amplio punto de vista, defiende la superioridad técnica del gran establecimiento en relación con el pequeño, que, asociado a las desigualdades generadas por el desarrollo del capitalismo, condenaría el campesinado a la proletarización, pobreza y exclusión. (Mançano 2004, 8)

De este modo, la cuestión agraria en el territorio ancestral de Imbabura y Carchi ha estado marcada por los modelos productivos impuestos desde la llegada ibérica, la colonización y el posterior sistema hacendatario que delineó su estructura agraria concentrada desde el siglo XVI.

Para el análisis histórico, en este estudio se han identificado cuatro períodos a partir del análisis de la transformación de los modelos agro-productivos y los sujetos sociales: 1. Los valles de coca y algodón hasta el siglo XVI; 2. Caña de azúcar y población esclavizada, siglo XVII a XIX; 3. Reforma agraria y modernización, siglo XX; 4. Estructura agraria reciente.

Cabe indicar que existen otras periodizaciones realizadas por otros estudiosos a partir de criterios también válidos. John Antón Sánchez señala cinco períodos basados en la caracterización de la población a través del tiempo, va desde las poblaciones originarias indígenas de los siglos XV y XVI, hasta la perspectiva étnica de la afrodescendencia como quinto período (2021). Con otros criterios lo hacen también autores como Rosario Coronel (1987) y Emmanuelle Bouisson (1997).

### **2.1. Valles de coca y algodón, siglo XVI**

El primer período corresponde a la ocupación originaria de la zona del Valle del Chota antes de la colonización española, el trabajo de indagación histórica de Rosario Coronel (1987) brinda elementos claves sobre este período, pequeños señoríos étnicos y



cacicazgos se habrían asentado hacia los dos lados del Río Mira entre las zonas medias y bajas de la cuenca, llamado en aquel tiempo “Río Coangue”. Coronel identifica a los *Carangues* y *Otavalos* desde el sur, y los Pastos desde el norte, quienes habrían realizado actividades agrícolas y comerciales en la zona. Los dos pueblos señalados por Coronel se tratarían de los actuales pueblos kichwas Karankis y Otavalos presentes en la misma provincia de Imbabura.

La producción agrícola habría estado centrada predominantemente por el cultivo de coca y algodón, las condiciones cálidas propias del valle permitirían su sostenimiento con buenos niveles de productividad. Los sistemas productivos requirieron de infraestructura para el riego, entre ellas relata Coronel, estuvieron los cultivos en terrazas en la zona media del valle, también con plataformas y acequias, pues una dificultad constata por la topografía propia del valle fue, y aún lo es, el acceso a agua de riego.

Un dato de suma relevancia para este estudio surge de los archivos y cartas referidas en el trabajo de Coronel, en donde señala que los españoles identificaron a su llegada diversos productos en la zona, hallaron al fréjol entre los cultivos de ciclo corto que acompañaban a la coca y el algodón. Aunque en los registros no se detalla el tipo de fréjol es una constancia de la presencia antigua de esta leguminosa y su aporte en la alimentación.

El maíz y las legumbres se cosechaban dos veces al año (Pedido de D. Diego Chalán Puento, 1578, AGI, microfilm IOA) al igual que el ají, paltos, yuca, camote, papa, fréjol y una variedad de árboles frutales se encontraron tanto en las tierras más altas del valle - Pimampiro y sus alrededores- como al este de Cahuasqui - Puchimbuela y Palacara- (RGI, T.III: 238, 240, 246, 249). En las riberas del río Chota (Coangue) abundó el añil, que utilizaron para el teñido de algodón. (Coronel Feijoo 1987, 15)

Además, el valle del Chota habría sido una zona de gran intercambio comercial entre los señoríos étnicos de aquellos años, de norte a sur intercambiaron y comercializaron monetariamente, a través del oro y diversos productos. Pero fue el algodón la materia prima más demandada para productos textiles, incluso en la *encomienda* como primera institución colonial, sostuvo por varios años las vías de comercialización del Chota con la implantación de tributos.

De a poco, el sometimiento violento perpetrado por el sistema colonial se fue consolidando. “La fundación de la Villa de San Miguel de Ibarra en 1606, fue clave en el propósito estratégico de los españoles de tomarse la cuenca productora de coca y algodón” (1987, 32), hacia adelante, el Cabildo de Ibarra dispuso la ocupación de la tierra, agua e

indígenas mitayos del valle, lo que produjo varios enfrentamientos y la muerte violenta de población indígena.

La Orden católica Jesuita llegó al valle en 1610 e inició la transición productiva hacia el olivo, vid y caña de azúcar, los cultivos de ciclo corto para el consumo interno a pequeña escala se conservaron, pero a menor escala.

En ese contexto, ya en 1661 estaba constituida la hacienda. Aquí un dato de suma relevancia en el cambio definitivo del uso del suelo, el inquisidor Juan de Mañosca habría prohibido y condenado el cultivo de hoja coca por considerarla un pecado y “obra de sortilegios” (1987), lo que llevaría a que con el tiempo desapareciera el cultivo.

Hacia las últimas décadas del siglo XVII las haciendas jesuitas se multiplicaron, la hacienda La Concepción, por ejemplo, registra producción de caña, vil y olivo desde 1647; también estaban Santa Lucía desde 1685, Chalguayacu, Caldera y Carpuela en la zona media, así como en Tumbabiro, Santiago, Cuajara, y Chamanal.

Para 1680 ya la producción de vid y olivo no fue viable, la transición tomó mucho tiempo y los mercados no favorecieron al vino local, por lo que, para inicios del siglo XVII se transita con fuerza a la producción de caña de azúcar promovida totalmente por los jesuitas.

## **2.2. Caña de azúcar y esclavización, siglo XVII a XIX**

La transición productiva hacia el monocultivo de caña de azúcar demandó de arduo trabajo, los cabildos españoles y la orden religiosa responsables de la subordinación de los pueblos indígenas a través del endeudamiento, repartieron a los trabajadores y trabajadoras por decenas para la labranza en sus haciendas. Por ello y más, los indígenas se mantuvieron en constante conflicto por el control de la tierra y el agua, este último se volvió crucial para finales del siglo XVII pues la demanda de agua creció para el cultivo adecuado de caña, los enfrentamientos provocaron el desplazamiento forzado hacia zonas altas y la muerte de muchos indígenas entre lo que hubo niños, niñas y mujeres.

Como resultado de las descritas condiciones implantadas por el sistema hacendatario, las haciendas enfrentaron escasez en la mano de obra, ante ello activaron su red comercial clériga e importaron forzosamente a personas del continente africano en condición de esclavitud, sometieron y comercializaron a personas esclavizadas.

“[E]n el año 1637, en la Villa de San Miguel de Ibarra, el Procurador Miguel XII de Madrigal de la Compañía de Jesús, vende al Capitán Andrés de Sevilla (Juez de Comisión y Escribano de Visitas y Numeraciones de la Real Audiencia de Quito) los siguientes

esclavos: 24 hombres adultos, 24 mujeres adultas, 37 niños y 29 niñas. A los 114 esclavos se agregan 4 "negritos nacidos en tiempo de la entrega" que no cuentan en el total de pesos (AHBC/I, CSJ, T. 16)". (Coronel Feijoo 1987, 96)

Para el año de 1767 habrían existido 1164 personas esclavizadas repartidas en 8 haciendas de los jesuitas, 302 en La Concepción (Bouisson 1997). Con los años la importación fue aumentado, así como la productividad del complejo cañero, los jesuitas se caracterizaron por traer una cantidad similar entre hombres y mujeres en condición de esclavitud, esto con el fin de que formen redes familiares y procreen, además se les asignó un pedazo de tierra para que cultiven sus alimentos y un techo, en La Concepción, por ejemplo, habrían existido 48 pequeñas casas o ranchos de techo de teja y paja, en donde habitaron las familias. Este particular manejo de los esclavizados fue propio de la Orden, pues tal como señala Bouisson, la relación familiar les permitió reducir la conflictividad interna en las haciendas y la construcción de comunidades. La tierra, la familia, la casa y la comunidad hicieron que los esclavizados se apeguen y "vuelvan a nacer" (1997, 45), en palabras de Bouisson, en el valle.

La Orden de Loyola fue expulsada de lo que fue la Real Audiencia de Quito en 1767 por disposición del mismo Rey Carlos III, pues se les acusó de tener excesiva injerencia en asuntos políticos y acumular poder económico. Las tensiones que llevaron a su expulsión venían también desde Europa, pugnas que llevaron en 1789 a la Revolución Francesa junto a la ilustración.

Con su salida, las haciendas pasaron a manos de la corona a través de nuevos administradores, llamados Temporalidades. Hacia adelante, se conoce de varias sublevaciones, huidas y reclamos por parte de los esclavizados debido a los malos tratos, pues las prácticas jesuitas no fueron replicadas por la corona, se los comenzó a "vender" por separado sin cuidar el vínculo familiar, se les privó de alimentación, castigos inhumanos, torturas, etc.

En 1789 el esclavizado Ambrosio Mondongo junto a 4 personas habrían huido hacia las montañas altas de las haciendas de Salinas provocando destrozos en su paso. Esa acción de rebeldía encendió la mecha, poco después, en la hacienda La Concepción 70 esclavizados más huyeron a las montañas en búsqueda de libertad y alivio, lo propio sucedió en Punchibuela, Cuajara, San Buenaventura, San José y San Antonio. (Costales y Costales 1999)

En la denuncia realizada de 1805 por el capitán Juan José Marqués relata la vida de los esclavizados de la hacienda Jerusalén (más al sur):

“diariamente no se sabe más de látigos, golpes y rigores, al uno que le da diariamente no sabe más que de látigos, al otro doscientos, y así a los demás [...]. El mayordomo por lo consiguiente es un Nerón que coadyuvando con el genio del amo nos aniquilaba con maltratos; el ayudante peor que amos, pues cuando se embriagaba hace atrocidades con todos nosotros, pues porque tocan una caña, cincuenta, cien látigos, sin escape, [...]. A esto se añade el hambre que pasamos porque se nos ha negado el socorro acostumbrado de maíz, carne, etc. Como el vestuario, que siendo lo corriente algodón, calzón, sombrero y frazada, solo se nos da calzón y algodón dejándonos al rigor del sol, sin darnos siquiera un sombrero de estera, aunque encarecidamente le suplicamos este corto socorro causal tal vez porque murió con la mayor inclemencia el negro Baltazar, sin confesión ni el menor medicamento no socorro espiritual ni temporal y fue enterrado como un jumento y aún peor pues ni se dio mortaja auxilio tan preciso para cubrir la indecencia y fue llevado a los cuervos vivos, sin que en lo humano se haya visto ni experimentado tiranía, y mecanismo igual, siendo su muerte más de flaqueza y debilidad por no haber socorro”(ANH/PQ-Sec. Gob. Año 1806 “Ocho negros esclavizados de don Bernardo Cavezas sirvientes de la Hda. Jerusalén se quejan de servicio con el amo”. (Costales y Costales 1999, 60).

Efectivamente los esclavizados no se mantuvieron pasivos, entre 1780 y 1810 se registra el mayor número de sublevaciones y quejas. Por ejemplo, en 1793 Juan Hidalgo Riera vecino de la Villa de Ibarra y dueño de la hacienda de Cuajara coloca un oficio dirigido al comandante general de la Real Audiencia solicitando la intervención del Corregidor, 40 de sus 80 esclavizados se había sublevado y huido a la parte alta de Cuajara, manifiesta su preocupación debido a que “estos negros tan osados y altaneros” (Jibaja 1990, 41) podían amotinarse e incentivar que otros más se unan a su rebeldía. Miremos este relato vivo de Barbarita Lara, actual lideresa y docente de la parroquia La Concepción del cantón Mira:

“El eje principal de las haciendas esclavistas es la Hacienda de La Concepción, la hacienda la Concepción de ahí tiene los “hitos” es como un sistema de administración hacendatario en donde este sistema imperaba, se debía mantener estructurado los ejes, los “hatos”, que consideraban entonces la Hacienda de La Concepción como el centro de la operación de los jesuitas en todo el territorio ancestral, por eso se habla de las haciendas en el expediente de Martina Carrillo, ahí se mira cómo se visibiliza que la Hacienda de La Concepción fue el eje, [...]. Cómo fueron maltratados los siete esclavizados, los que salieron de aquí de La Concepción a hacer la demanda por el maltrato que sufrían por los administradores, entonces en el proceso se convoca a testigos y aparecen testigos de la hacienda de Chalguayaco, de la hacienda de Caldera, está documentado de la hacienda de la Loma, hay testigos inclusive de la hacienda de Tumbabiro y por lo tanto hay muestra que la Concepción tenía un sistema de manejo interconectado de esas haciendas y regresando a las haciendas coloniales específicas, estamos hablando de Caldera. Las más conocidas tenemos: Carpuela, Chalguayaco, Salinas como productora de la sal, la hacienda de Cuchimbuela, que es la victoria sí, y la de Tumbabiro”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pedro de Jesús Chalá, entrevistado por la autora, 16 de febrero de 2021.

Años más tarde, con la independencia de la corona española y el surgimiento de la república la situación de los esclavizados se mantuvo en tensión, pues la ola abolicionista se sentía en toda la región, fue hasta 1851 que el presidente del joven país hasta aquel entonces, el liberal José María Urbina, decreta la abolición de la esclavitud obligando al Estado a indemnizar a cada “propietario” de esclavizados por la manumisión.

En el Valle del Chota tuvieron que pasar varios años para que el decreto surja efecto, los esclavizados pasaron a ser empleados de las haciendas bajo la figura de peones o huasipungueros, sujetos a los hacendados a través de deudas concedidas por servicios. Con relación a la tierra, se mantuvo el otorgamiento de uso de aproximadamente 2 hectáreas por familia para cubrir sus necesidades alimenticias, se lo llamó huasipungo o tabla. “Por lo general el huasipungo estaba compuesto por 30 o más tablas sembradas de camote, yuca, aguacate, fréjol y frutas como papaya o limón, base de la alimentación diaria” (Bouisson 1997). Nuevamente se constata el cultivo de fréjol dentro de los productos de alimentación básica, junto a los tubérculos más tradicionales, el fréjol dotaba de proteína en la alimentación.

Emmanuelle Bouisson en su trabajo de recopilación histórica logró registrar el número de esclavizados en las haciendas que estuvieron en manos de los jesuitas hasta 1782. Entre las 5 haciendas habrían existido 760 personas esclavizadas, el 53,5% eran hombres.

Tabla 1  
**Población esclavizada hombre y mujeres en las haciendas Jesuitas en 1782-83**

Haciendas	Hombres	%	Mujeres	%	Total
Caldera	54	56.8	41	43.2	95
Carpuela	49	51.6	46	48.4	95
Chalguayacu	43	53.7	37	46.2	80
Chamanal	79	54.5	66	45.5	145
Concepción	180	52.2	165	47.8	345
Total	405	53.3	355	46.7	760

Fuente y elaboración: Bouisson 1997.

### **2.3. Reforma agraria y modernización, siglo XX**

A partir de 1830 el modelo colonial propiamente dicho desaparece, sin embargo, sentó las bases del sistema hacendatario y terrateniente caracterizado por el predominio de grandes propiedades de tierra en manos de pocos nacionales criollos, quienes sostuvieron relaciones precapitalistas de producción en el agro en donde convivían con ciertas prácticas coloniales. Así lo explica Acosta (2001) al caracterizar la economía ecuatoriana como primario exportadora, fundamentalmente con el boom del cacao.

Modalidades de trabajo precario pervivieron en indígenas y campesinos, incluyendo a los y las afrodescendientes del Valle del Chota a pesar de la manumisión. Pasaron a ser huasipungueros, yanaperos, arrendatarios, aparceros, partidarios y huasicamas, algunos de ellos con la posibilidad de tenencia de pequeños predios.

El mismo presidente Eloy Alfaro habría calificado a estas modalidades de trabajo como “explotación extrema” y “esclavos disimulados” en la Asamblea Constituyente de 1896 (Acosta 2001, 31). El sistema hacendatario involucra la sujeción económica, junto al control político, religioso, ideológico y cultural, “en el agro se desarrolló una trilogía de poder conformada por el hacendado, el cura y el teniente político. Esta trilogía mantenía sometidos a los campesinos no sólo del Valle del Chota-Mira, sino de la sierra en general”. (FMGT 2004, 19)

A nivel internacional la ola de exigencias políticas por justicia social y garantía de derechos económicos y sociales tuvo influjo en casi todos los países. En América Latina impacta fuertemente la Revolución Mexicana de 1910 por la implantación de una reforma agraria profunda y sus efectos sobre la vida de campesinos e indígenas, ya entre las naciotes organizaciones sociales se escuchaba “la tierra para quien la trabaja”. Más tarde y más lejos, la Revolución Rusa y la propuesta socialista movió sin duda los estamentos políticos globales en 1917.

En Ecuador, la Revolución Liberal impulsada desde 1895 a 1912 produjo los primeros cambios en la estructura agraria, la Ley de Beneficencia o “Manos Muertas” en su artículo primero declara propiedad del Estado todos los bienes inmuebles de comunidades religiosas, mismas que pasaron a ser administradas por la Junta de Beneficencia creada en 1908.

Al pasar los años, en 1950 e inicios de 1960 surgen las primeras asociaciones y organizaciones campesinas en la cuenca del Río Mira, se configuran alrededor de la “sed por tierra” y la obtención de mayores libertades. Según la bibliografía consultada (Bouisson 1997; FMGT 2004; Zambrano 2011) consideran clave el trabajo del Partido Comunista de aquellos años en el impulso de las organizaciones campesinas y cooperativas agrícolas propiamente dichas, es decir desde la perspectiva de clase.

El proceso de modernización capitalista en el agro involucró el abandono paulatino de relaciones precarias de producción hacia asalariados y pequeños propietarios, en palabras de Quintero y Silva (2001) para los años de 1950 existían tres tipos de explotaciones agrícolas en el Valle, los latifundios muy grandes; las haciendas medianas en vías de modernización y acaparadoras de recursos hídricos; y, las

comunidades “negras huasipungueras marginadas” (2001, 70) hacia la zona seca y erosionada. Más adelante con las reformas agrarias esta diferenciación a partir de la tenencia de la tierra se alteraría levemente.

A puertas de la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización, ya en 1960 los hacendados comenzaron a repartir pequeños pedazos de tierra a los precaristas afrodescendientes, aquella tierra de menor calidad y en zonas de ladera. La hacienda San Vicente de Pusir, en la zona norte de la cuenca fue una de las más grandes con una superficie mayor a las nueve mil hectáreas, de ellas más de cuatro mil eran aptas para la agricultura, estuvo en propiedad de la Central de Asistencia Social, es decir el Estado. Su disolución fue posible con la aplicación de Reforma Agraria de 1964 aprobada por la Junta Militar, en su artículo 67 elimina el huasipungo y otras formas precarias de trabajo, obligó al Estado a entregar la tierra a las y los campesinos, prohíbe el latifundio estableciendo límites de propiedades: 2500 hectáreas en la Costa y 800 hectáreas en la Sierra (art. 33). De ellos, solo 1% de los trabajadores de las haciendas tuvieron acceso al crédito público tal como determinó la ley (Vaillant y SIPAE 2007, 77).

La bibliografía señala (Zambrano 2011; FMGT 2004) como uno de los momentos de más alta tensión por el acceso a la tierra fue en 1976 en la hacienda Palacara en Cuambo, antigua propiedad de Eduardo Garzón, la toma de las tierras, enfrentamientos físicos y las negociaciones de compra gestados por pobladores de Carpuela habría provocado la muerte de un joven debido al desalojo forzado ordenado por el gobernador de la provincia.

Como efecto de la primera ley de reforma agraria (1965 a 1968) el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) logró liquidar en la zona 422,3 hectáreas entre varias haciendas, para un poco más de 387 beneficiarios, a un total de 1.09 hectáreas cada uno y sus familias. En la parroquia La Concepción se entregó 83.60 hectáreas a 67 familias, y el Carpuela 140.6 hectáreas a 104 beneficiarios (FMGT 2004; Bouisson 1997). Como se observa, aunque la reforma agraria tuvo su efecto, fue de impacto limitado, se conformaron minifundios de entre 1 y 2 hectáreas, y varias haciendas lograron mantenerse con importantes extensiones de tierra.

Años después se aprueba dos leyes también claves para el agro ecuatoriano, la Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura y el Decreto Presidencial 1001, ambos firmados por el presidente José María Velasco Ibarra, pretendían alcanzar que los procesos de afectación a la gran propiedad que incurría en el uso de trabajo precario sean más efectivos y pasaran a adjudicación inmediata, vendidos a precio catastral. La primera

ley determinó el plazo de 3 años de trabajo para que el precarista exija la adjudicación por venta, el Decreto 1001 eliminó dicho plazo. Las mencionadas leyes tuvieron un fuerte efecto en la costa centro y sur, pero tuvo sus consecuencias en todo el país.

Para la segunda Ley de Reforma Agraria de 1973 el tejido organizativo en el Valle estaba más estructurado, en la misma provincia del Carchi había nacido la Corporación Provincial de Organizaciones Campesinas del Carchi (COPOCCAR), germina la Federación de Trabajadores del Valle del Chota (FETRAVACH), cooperativas, asociaciones agrarias y de crédito, esta última organización con representantes de las comunidades de Carpuela, Mascarilla, Tumbatú, Carpuela, Juncal, Chota, Chaguayacu y Pusir (FMGT 2004), FETRAVACH habría participado de forma activa de movilizaciones convocadas por la Federación Única de Trabajadores (FUT), marchas por el 1ro. de Mayo y una movilización masiva en el cantón Cayambe para exigir al IERAC la aplicación de la reforma agraria en el año 1976.

Según varios relatos y bibliografía, el proceso de acceso a la tierra y desintegración del sistema hacendatario de los años 60 y 70 constituyeron los hitos concretos que modificaron la vida del pueblo afrodescendiente del valle, entre comunidades y parroquias, la tierra y la desvinculación de la relación laboral y de subordinación con el patrono se rompió finalmente, hallaron allí la libertad, aunque dentro de una estructura agraria y de poder inequitativa y concentrada. Es así que, según el Censo Nacional Agropecuario de 1954 el índice de Gini de tenencia de la tierra a nivel nacional fue de 0.86; y, al siguiente Censo de 1979 fue de 0,83 (Montenegro, Ramos, e Hidalgo 2021), con una reducción muy leve.

Así mismo los constata Bouisson en su trabajo de investigación “el 84% de los jefes de familia tenían propiedades que no llegaban a tres hectáreas ocupando el 63% del área total cultivada. Joep Van Zijl evalúa que en el valle del Chota un poco más de la mitad de los campesinos tenían tierra salvo Chaguayacu-Juncal, donde el 57,4% no tenía nada”(Bouisson 1997, 64).

En relación a la producción agrícola, los registros revelan que en las chakras o terrenos en uso de las familias huasipungueras y que más tarde pasaron a ser de su propiedad, estuvieron ocupadas por cultivos transitorios, sobre todo aquellos terrenos más cercanos a sus hogares, se halló “camote, yuca, aguacate, fréjol, frutas, etc., es decir alimentos” (FMGT 2004, 19). Como se observa, el fréjol, en sus diferentes variedades ha estado presente en el valle desde hace varios siglos.



En paralelo a los sucesos locales de lucha por el acceso a la tierra y más medios de vida en el país, a nivel regional es decir en América Latina y el Caribe, las organizaciones afrodescendientes tejían alianzas alrededor de la valoración política de su identidad cultural en búsqueda del reconocimiento desde los Estados de su condición como pueblo y/o grupo étnico, mecanismos políticos concretos para enfrentar el racismo y más tarde hacia la exigencia de la garantía de sus derechos colectivos. Esta lucha tiene un germen particular desde inicios del siglo XX y que están estrechamente relacionados con movimientos sociales por la descolonización de África. Es decir, que a la par de la lucha por la tierra, el pueblo afrodescendiente también pugnaba por el reconocimiento de su identidad cultural y política.

En Estados Unidos, Europa y el Caribe nace el movimiento Panafricanista como propuesta política para la defensa de los derechos de los hijos e hijas de la diáspora, la repatriación a África y la reparación por los daños provocados por la esclavitud. Su primer congreso fue París en 1919 de la mano del sociólogo y activista William Edward Burghardt Du Bois y otros intelectuales. Al paralelo, en América se gesta la Asociación Universal de Desarrollo Negro y la Liga de Comunidades Africanas (UNIA) de 1914 a 1918 entre Jamaica y Nueva York, aquí toma fuerte relevancia la línea política marcada por el líder panafricanista Marcus Mosiah Garvey. Aunque el movimiento político no alcanzó a influenciar profundamente en América Latina en aquellos años, pasará a ser bastión de la lucha por los derechos del pueblo afrodescendiente y la descolonización del continente africano.

“Radical es una etiqueta que es siempre aplicada a la gente que está esforzándose por tener libertad [...] Las condiciones, como existen, revelan un estado conservador, y si deseas cambiar estas condiciones, debes ser un radical. Yo estoy, por esto, satisfecho de ser el mismo tipo de radical, si es que a través del radicalismo puedo liberar a África.” (Garvey 1923, 13).

La huella de la UNIA en Norteamérica fue potente, junto a Amy Garvey, promovió la creación de sindicatos y todo el movimiento panafricanista, creó la flota naviera Black Star Line que buscó generar lazos de comercialización con el continente africano y facilitar el retorno al continente madre, para así apoyar su liberación de la colonización europea.

Años más tarde, las luchas por la descolonización de los países africanos se hermanaron con los tejidos organizativos afrodiaspóricos de América del Sur y el Caribe, la corriente panafricana sería el cordón umbilical, desde los años 50 a 70 se lograrían las

independencias de la mayor parte de países a través de fervorosos enfrentamientos que hicieron posible la salida formal de las potencias coloniales.

El emperador etíope Haile Selassie fue uno de los líderes impulsores de la descolonización, la unidad africana y su diáspora, durante la Conferencia del Movimiento Pan Africano de la Libertad de África Occidental y Central de 1962 manifestó:

“Los ojos de toda África y realmente de todo el mundo están puestos en esta Conferencia y es nuestro sincero deseo que el resultado de sus deliberaciones esté al nivel de las expectativas de los pueblos de la región y en efecto de toda África.

África, junto al resto del mundo no-alineado, ha surgido como una fuerza positiva para la paz y la armonía de nuestro planeta. Por lo tanto, mientras luchemos por realizar nuestras aspiraciones e ideales, todos nuestros esfuerzos y recursos deben estar encaminados hacia el logro de este propósito tan importante. Que Dios les dé sabiduría en sus esfuerzos por llevar a cabo la tarea que tienen ante ustedes”. (Haile 1967, 74)

Mientras África avanzaba hacia su emancipación, en América y específicamente en el Caribe y Sur, se gestan grandes intentos de cohesión del pueblo afrodescendiente, en 1977 se realiza en Cali el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas donde son partícipes representantes afroecuatorianos, desde el Valle del Chota participa Salomón Chalá Lara, y desde Esmeraldas Nelson Estupiñán (Antón 2011). En esos espacios se procura acordar los ejes de acción de lucha del pueblo negro en las Américas, se define su accionar político para enfrentar el racismo, propuestas educativas, etc., entre sus acuerdos estuvo la lucha por la tierra y territorio.

En el trabajo de Antón del año 2011 sintetiza los logros para Ecuador de la participación del primer y segundo Congreso en 1980 en la ciudad de Panamá. Los entonces jóvenes líderes del Valle del Chota, Óscar y José Chalá Cruz, el espacio logró dar germen a nuevas organizaciones con raíz panafricanista, nace el Centro de Estudios Afroecuatorianos, espacio que lanza nuevas semillas hacia organizaciones diversas con el mismo fin, de allí todo el tejido organizativo y político del pueblo afroecuatoriano. En ese tránsito que da cuenta hasta la actualidad, Antón identifica cuatro momentos: los años de 1970 con el Centro de Estudios Afroecuatorianos; los 1980 con la creación de la Revista Meridiano Negro y el influjo de la iglesia católica a través de la Misión Comboniana y el Centro Cultural Afroecuatoriano; en los 90 surge la Asociación de Negros del Ecuador y se da el Primer Congreso Unitario del Pueblo Negro, nacen también las organizaciones de mujeres negras; y, en los 2000 durante los inicios del nuevo siglo el reconocimiento de los derechos colectivos en la Constitución del 2008 (Antón 2011, 88).

Según Preciado, los estudiantes afroecuatorianos recibían adoctrinamiento del Partido Comunista y el Partido Socialista Ecuatoriano. Quienes brindaban lecturas de pensadores de izquierda tanto rusa, como norteamericana, europea y latinoamericana en general. Pero no sólo sería eso, los universitarios también tuvieron influencias políticas de las movilizaciones de la diáspora afrodescendiente tanto en Estados Unidos como en Europa y África. Recordemos que la lucha por los derechos civiles en Norte América, el Movimiento de la Negritud en Europa y la corriente revolucionaria panafricana por la descolonización de los países de África generaron grandes expectativas a nivel transcontinental. Muy rápidamente la literatura de Amilkar Cabral, Leopoldo Sedar Senghor, Aime Cessaire, Patricio Mulumba, Franz Fanon, Martin Luther King Jr., y Malcolm X llegaría a las manos de los afroecuatorianos”. (2011, 95)

#### **2.4. Estructura agraria reciente.**

Posterior a la entrega de tierra para campesinos y campesinas afrodescendientes en el valle como efecto de la segunda y última reforma agraria, se impulsó varios planes y proyectos para facilitar el acceso a otros recursos productivos primordiales; el agua de riego es uno de ellos, también la implementación de sistemas productivos nuevos, frutales, por ejemplo, y el paso hacia la comercialización autónoma.

Cabe aquí aclarar que, hasta este punto nos hemos concentrado en el análisis de la configuración agraria, social y económica de las poblaciones del valle, no se ha profundizado aún en el plano identitario, elemento estructurante para el análisis, el mismo será desarrollado con amplitud en el siguiente acápite.

A partir de los años de 1970 e inicios de 1980 al valle llegan varios programas estatales y no gubernamentales de fomento productivo, junto al IERAC apareció en Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos, el Banco Nacional de Fomento, entre otros. Entre los no gubernamentales destaca la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) con raíz en la democracia cristiana, quienes que desde 1974 facilitaron el acceso al crédito privado, acompañamiento productivo y riego, entre los productos impulsados aparece el fréjol, este particular será desarrollado a plenitud en el siguiente capítulo.

Los cultivos transitorios o campesinos fueron apoyados por CESA en los predios pequeños y medianos, “para 1977 de 5 comunidades campesinas [...] solo la comunidad de Tumbatú tenía más del 50% de la superficie sembrada con caña de azúcar. [...] En San Vicente de Pusir el 56,7% de la superficie estuvo destinada a la caña [...]. Para 1983 en una encuesta aplicada en la misma comunidad, la superficie sembrada de caña había disminuido drásticamente al 13,2%, mientras que los cultivos de ciclo corto, frutales y hortalizas abaraban el 86,8% de la superficie sembrada” (Quintero y Silva 2001, 74).

Esto muestra que, efectivamente la entrega de tierras a los exprecaristas y husipungueros afrodescendientes les permitió tener autonomía sobre la actividad productiva, por ello el continuo abandono del monocultivo de caña y el paso hacia productos diversificados.

La diversificación productiva campesina llevó a la vez a gestar nuevos espacios y vías para la comercialización, la labor de las mujeres afrodescendientes cobró mayor visibilidad, pues si bien se logró la entrega de tierras a exprecaristas la estructura patriarcal hacía que la tierra y los títulos sean entregados fundamentalmente a hombres, las posibilidades de acceso para las mujeres se limitaban a la herencia y el matrimonio (Bouisson 1997). Las estrategias económicas de las mujeres estuvieron en el comercio, valiéndose a la vez de la cercanía a la frontera con Colombia y su vecindad con cantones con Otavalo e Ibarra, vendía, pasaban o intercambiaban tomates, pepinillos, vainitas, papayas, ovos y fréjol.

Para 1994 en plena ejecución de políticas neoliberales y el continuo abandono Estatal, en el valle se evidencia una nueva *diferenciación campesina*, entendida como la formación social generada a partir de nuevas relaciones de producción y el efecto generado por la predominancia del modo de producción capitalista sobre esa misma formación social, donde la dinámica de los mercados tienen protagonismo (Quintero y Silva 2001).

El proceso de diferenciación genera categorías sociales agrarias propias de su época y que variarán a través de los diversos procesos sociales, Quintero y Silva explican ampliamente las diferentes entradas analíticas para el estudio de la diferenciación campesina desde los agraristas ecuatorianos hasta los 90. De ellos destaca el trabajo de Simón Pachano que sustenta que el cambio constante en el grupo social en el agro se expresa a través de la proletización (en el campo o en la ciudad), la pauperización que empuja a la migración, y, la capitalización. Esta última definida como “un proceso en el que un sector del campesinado encuentra los mecanismos para acumular capital sin que pierda las características básicas de la economía campesina, especialmente en lo que se refiere a la utilización de fuerza de trabajo doméstica, a la producción de valores de uso y a su continuación como clase dominada” (Pachano 1980, 469). Esta última definición conecta directamente de la conceptualización del ethos campesino trabajado por Armando Bartra y desarrollado en el capítulo anterior.

De ahí que, la diferenciación campesina a partir de la tenencia de la tierra a inicios de la década de los 90 en el valle fue de tres tipos: primero aquellos campesinos y campesinas con superficie de tierra no mayor a 2 hectáreas, propias de la conversión

directa del huasipungo, su economía es sobre todo de subsistencia y autoconsumo; segundo, aquellos que por compra u otra forma de acceso poseen superficies de 5 a 15 hectáreas, este grupo logra generar excedentes para el mercado local, además involucra a pequeños grupos de familias campesinas mestizas que bajan desde Pimampiro y Carchi, así lo explica Lourdes Rodríguez (1994) ; y, un tercero están las haciendas que han resistido al proceso de reforma agraria, éstas fueron:

Tabla 2  
**Haciendas en los Valle del Chota y Salinas en 1994**

Hacienda	Ubicación	Hectáreas	Propietarios(as)
San Rafael	Caldera	80	Manuel Rosales
Garbanzal	Piquiucho	80	Jaime Guerrero
Tutapiz	Pusir	100	Abraham Reascos
Luz María	Chalguayaco	1600	Patricio Román (Compañía Agroindustrial Paragachi)
Irumina	Ambuquí	85	Alberto Enríquez
Los Pgyos – El Castigo	Salinas	170 y 60	Rosa Holguín
Tababuela	Mascarilla	350	Ingenio Azucarero del Norte
Consejo Alto	Salinas	90	María Batallas
Luz María	Salinas – La Victoria	60	Luz Castellano de Iturralde
La Delicia	Salinas	70	Luis Hermógenes Castillo
San José de Salinas	Salinas	164	Alberto Enríquez
Santa Ana	La Concepción	40	Jorge Albuja

Fuente: Lourdes Rodríguez 1994.

Elaboración: Propia

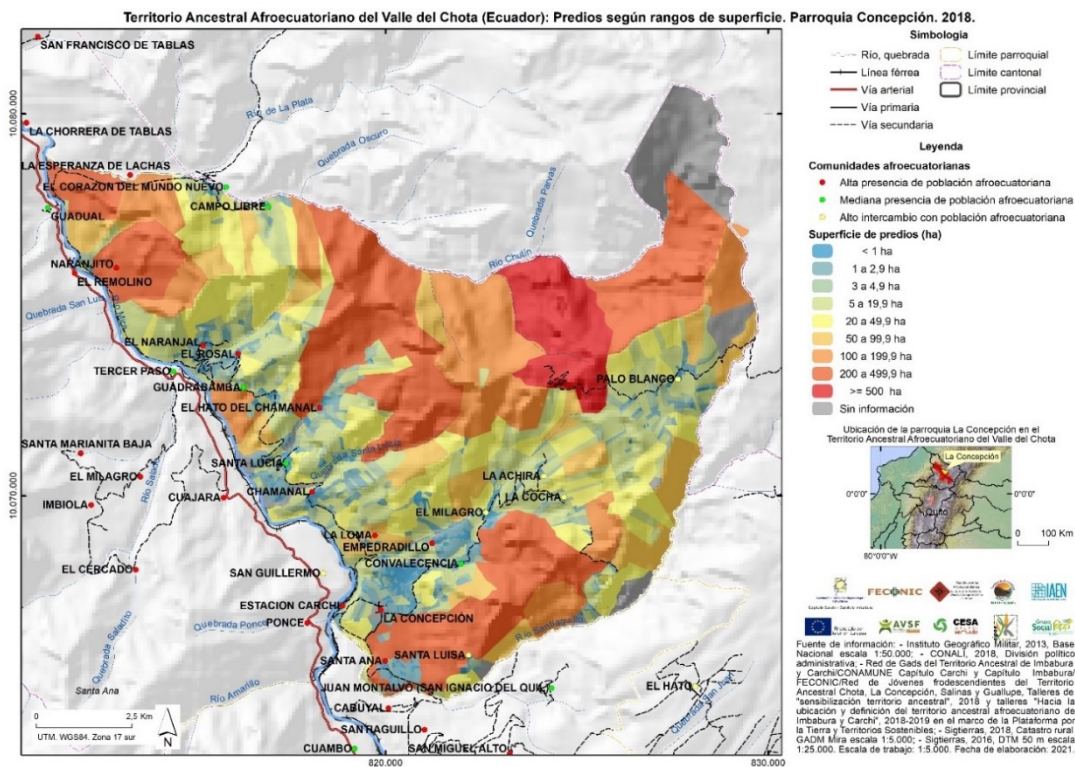
Las haciendas estuvieron ubicadas fundamentalmente en la zona baja del valle y estuvieron dedicadas al cultivo de caña, 90% combinadas con ganadería. Varias de las haciendas, tal como señala Rodríguez, se encontraban en litigio para permitir el acceso a asociaciones de campesinos afrodescendientes, pues vale señalar que todas las haciendas estaban en manos de mestizos de la sierra norte.

Como se puede observar, la posibilidad de acceso a recursos productivos claves como la tierra y el agua marcan la diferenciación campesina de la estructura agraria reciente. Con el transcurso de los años ha ido cambiando, pues como se observa el carácter concentrado de la estructura de tenencia ha variado poco, mientras que a la par los predios campesinos medianos y pequeños tienden al fraccionamiento por venta o herencia, lo que provoca la expulsión de la juventud afroecuatoriana porque la tierra no alcanza y la poca rentabilidad del trabajo agrícola familiar.

Con datos del tercer y último Censo Nacional Agropecuario realizado en el año 2000, se conoce que la provincia del Carchi en donde se asienta gran parte de parroquias con mayor presencia de población afrodescendiente es una de las provincias con más alta concentración de tierras, su índice de Gini es de 0,81.

Para ser más precisos, ya en años más recientes se conoce que en la parroquia La Concepción del cantón Mira el 46.8 % de la superficie rural se encuentra acaparada en 25 predios mayores a las 100 hectáreas, por otro lado, los predios de menos de 1 hectárea representan el 56,7 % del total de predios de la parroquia La Concepción y cubren apenas el 1,8 % de la superficie total catastrada, el 17,6 % corresponde a los predios de 1 a 3 hectáreas y cubren una superficie algo mayor del rango anterior, se trata del 4,7 %. De modo que, los predios de superficie igual o menor a 3 hectáreas en la parroquia ocupen apenas el 6.5 % de la tierra rural, pese a ser el 74,2 % del total de los predios catastrados, es decir son la evidencia de la polarización entre latifundio y minifundio aun en la actualidad (Antón, Alvarado, y Ramos 2021).

En el siguiente mapa elaborado a partir de la misma información catastral se puede observar con claridad los predios de mayor extensión y su ocupación de las zonas de medio y alto relieve, y los minifundios de la zona baja.



**Figura 1. Predios según el rango de superficie de la parroquia Concepción, 2018**

El mapa permite identificar también las comunidades de la parroquia con alta presencia de población afrodescendiente, es así como la zona baja de la parroquia cercanas al Río Mira en donde se identifican los predios de menor superficie son precisamente de comunidades de ascendencia afro, se mira las comunidades de Convalecencia, Empedradillo, Chamanal, Santa Ana, Cuajara, el Hato de Chamanal, el Rosal, entre otros. Por otro lado, las zonas en donde se encuentran los predios grandes son aquellas donde existe menor intercambio con población afroecuatoriana. Se evidencia entonces la herencia del sistema colonial, hacendatario y la esclavización.

Al relacionar la presencia de cobertura vegetal según los rangos de tamaño de los predios se constata que mientras más pequeños son los predios hay una tendencia a mayor diversidad de cultivos, mientras que más grandes son los predios la presencia de cultivos tiende a disminuir, son predios que ocupan las grandes lomas semiáridas y algunas mesetas. Lo opuesto ocurre en el caso de la vegetación natural, es decir mientras más pequeños son los predios, hay menos superficie con vegetación natural; y, mientras más grandes son los predios, la presencia de vegetación natural es mayor también. Por ejemplo, en los predios de menos de 1 ha, el 49,9 % de la superficie de estos predios son cultivos diversos, mientras que la vegetación natural corresponde al 26,9%. Así mismo, en los predios de 200 a 500 hectáreas, la presencia de cultivos diversos es bastante baja (3,5%), mientras que la presencia de vegetación natural es muy importante (75,5%). La presencia de pastizales para ganadería en este rango es del 19,8 %.

Según la información disponible en el catastro rural de la parroquia La Concepción, el 99,2 % de los propietarios tienen título de propiedad y únicamente 7 predios no lo disponen y solo de 9 predios no se dispone información. De los predios con título se identificó que el 42,8 % la titularidad la tienen los hombres, el 16,3 % la tienen las mujeres, el 35,5 % la titularidad es de personería jurídica y el 5,2 % sin información. Es decir que de la titularidad de la tierra se encuentra en mayor medida en los hombres superándolo con casi 3 veces a las mujeres. Al analizar las diferencias de la titularidad por sexo entre rangos la tendencia se mantiene.

El análisis catastral se muestra que el 57 % de los predios son de 1 hectárea o menos, y el 18 % llegan hasta las 3 hectáreas, esa es la tierra en manos de las familias afroecuatorianas. Por otro lado, hay una concentración aún de tierra en grandes propiedades y haciendas. Veamos:

Tabla 3  
**Caracterización del tamaño de la tierra**

Tipos de propiedades	Superficie	% de tierras	% población
Minifundistas	< 1 ha	2,01	39,44
Pequeños Propietarios	1-5 ha	11,69	39,24
Medianos Propietarios	5-10 ha	9,01	9,93
Grandes Propietarios	10-50 ha	28,88	9,03
Haciendas	>50 ha	48,41	2,36

Fuente: MAG.

Elaboración: Antón, Alvarado, y Ramos 2021, 178.

Como muestran las cifras, la concentración de la tierra persiste pues entre grandes propietarios y haciendas ocupan el 77,29 % de tierra en el territorio, fundamentalmente dedicada al cultivo de caña en la zona de valle y zonas de ladera con ligera intervención antrópica.

Con los datos proporcionados podemos observar que la diferenciación campesina en la actualidad difiere respecto a la descrita en 1994 en algunos elementos. La característica que se mantiene y agudiza con el tiempo es la alta concentración de la tierra, y aunque sin datos para poder sustentarlo, la concentración del agua para la producción es también un factor fundamental. A partir de los datos de La Concepción se puede constatar que el 78,6 % de la población afroecuatoriana posee superficies promedio de hasta 5 hectáreas, pero ocupan el 13,7 % de la tierra del cantón, es decir que se concentran en minifundios que luego se ven amenazados por el fraccionamiento por herencias. La amenaza consiste en que, a medida que se fracciona hasta por debajo de 1 hectárea, la viabilidad agro-productiva y campesina se reduce, y, al sumar la constatación migración se corre el riesgo de con el tiempo pasar a tener unidades productivas abandonadas, es decir una posible descampesinización.

Un segundo grupo son los medianos productores que mantienen la dinámica de pequeña capitalización desde la década de los 90 hasta los primeros quince años del nuevo siglo. Avanzaron hacia: 1. Comprar tierra en comunidades vecinas en donde amplían el cultivo de fréjol y frutales direccionados a mercados locales (aguacate y limón), modelos en donde se asumen paquetes tecnológicos vinculados a la Revolución Verde; 2. Facilitar el acceso a la educación superior de sus hijos e hijas; y, ampliar su actividad económica hacia la transportación y comercio de productos agrícolas. El segundo grupo posee entre 5 y 10 hectáreas, pero ocupa solo el 9,01 % de la tierra. Además, es aquí que en vínculo con el legado de sus ancestros, anida la intelectualidad orgánica del tejido organizativo afro de Imbabura, Carchi y la ciudad de Quito, las organizaciones de mujeres y jóvenes



ligados a la defensa de sus derechos colectivos y el enfrentamiento a la discriminación crece, en vínculo muy cercanos a la urbanidad, la cercanía a potentes organizaciones afrocolombianas, y el fomento de políticas públicas específicas.

El tercer grupo es el de los grandes propietarios, la mayoría mestizos, que rodean con haciendas a las comunidades afroecuatorianas. Ocupan las mesetas de la cuenca del Río Mira y están dedicadas a la tradicional caña para la producción de azúcar, siguen empleando a población afro por temporadas. También son propietarios de las grandes lomas que conforman la cuenca en el sector de La Concepción, con vegetación arbustiva endémica de un típico ecosistema cálido seco que envuelven a las comunidades, algunos de estos predios no estarían aptos para la agricultura por tener más del 30 % de inclinación y la dificultad en el acceso al agua; sin embargo, un cierto porcentaje estaría dedicado para la ganadería en las zonas más altas y de menos inclinación, desde allí además controlan los abastecimientos de agua para riego en cantidad y calidad para los pequeños y medianos de la zona baja.

En ese escenario, las posibilidades de acceso a la tierra para los pequeños y medianos campesinos son muy limitadas, sus alternativas de crecimiento y sostenibilidad productiva están en la compra de tierra a los hacendados, que a la ausencia de políticas agrarias y de tierra, los dejan frente a costos extremadamente altos e imposibles de pagar. A esto se suma la baja rentabilidad de la producción de fréjol que será desarrollada en el capítulo 3, y el sostenido fraccionamiento.

### **3. El territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi.**

A partir del reconocimiento de que la dimensión territorial que comprende el espacio en donde la cultura, la economía, la política y la espiritualidad están en constante disputa, para analizar el territorio afroecuatoriano y su ancestralidad nos remitimos a sus propios intelectuales, hombres y mujeres de la diáspora que han narrado sus territorios desde sus memorias.

Como una de las fuentes más recientes y directas de la definición de territorio está la cartografía social levantada en varios talleres en comunidades del valle a fines del año 2018, talleres que tuvieron el propósito de identificar y delimitar su territorio ancestral, la actividad fue promovida por las organizaciones sociales constitutivas del territorio como la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras capítulos Imbabura y Carchi, FECONIC, la Red de Jóvenes del Territorio Ancestral y el Consorcio de GADs del

Territorio Ancestral. De allí se conoce que, el territorio ancestral afrodescendiente cuenta con una superficie aproximada de 180.167 hectáreas, está ubicado en 2 provincias, 5 cantones, 13 parroquias y 57 comunidades afroecuatorianas (aproximadamente), lo que corresponden a más de 4.669 familias que podrían sumar unos 48.537 habitantes, según el Censo de 2010. La mayor parte del territorio tiene limitaciones para la producción agrícola, sin embargo, en estas condiciones la población de territorio afrodescendiente está laborando (Antón, Alvarado, y Ramos 2021).

La provincia del Carchi concentra 26 % de población afroecuatoriana ubicadas en el área de influencia del territorio ancestral, en tanto que en la provincia de Imbabura este porcentaje alcanza el 39 %. De acuerdo con los cantones, la concentración de la población afroecuatoriana es: en Imbabura el cantón Urcuquí con 17,67 %, Pimampiro 14 %, Ibarra 57 %. Por su parte, en la provincia del Carchi el cantón Bolívar posee 40 % y Mira 38 %.

Según el censo, la parroquia de La Concepción en el cantón Mira registra un 100 % de población que se autoidentifica como afroecuatoriana, seguida por la Parroquia de Salinas (57,9 %), San Vicente (57 %), Ambuquí (54,43 %).

La población mestiza es el segundo grupo predominante en las parroquias que cubren el territorio ancestral, sin embargo, se advierte que dicho grupo se asienta regularmente en las cabeceras parroquiales las cuales se ubican en las partes altas de las montañas adyacentes al corredor y cuyas relaciones de tipo histórico, cultural y político tienden a ser más funcionales con sectores geográficos diferentes al área de influencia del territorio ancestral.

Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota (Ecuador): Presencia de población afroecuatoriana

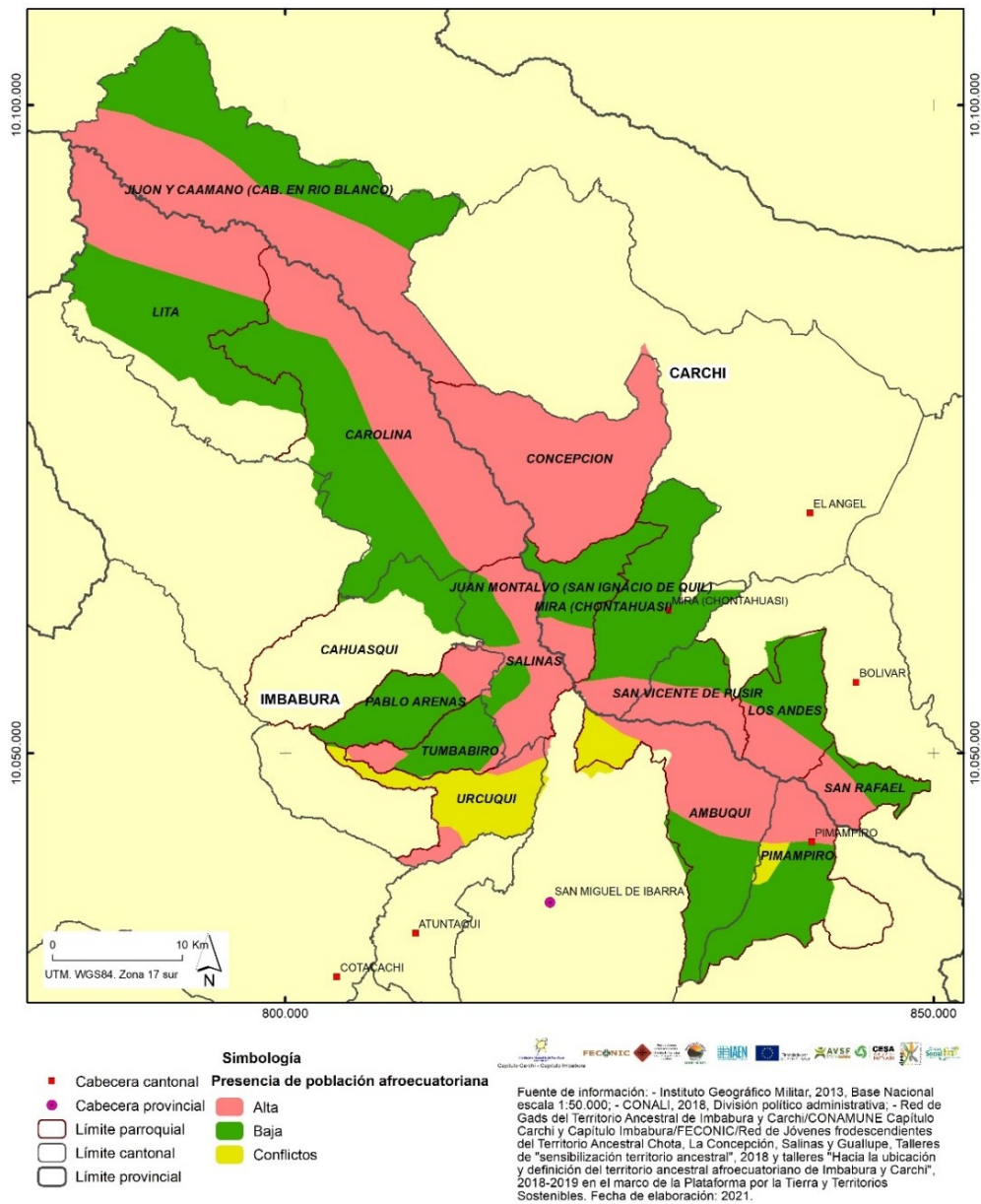
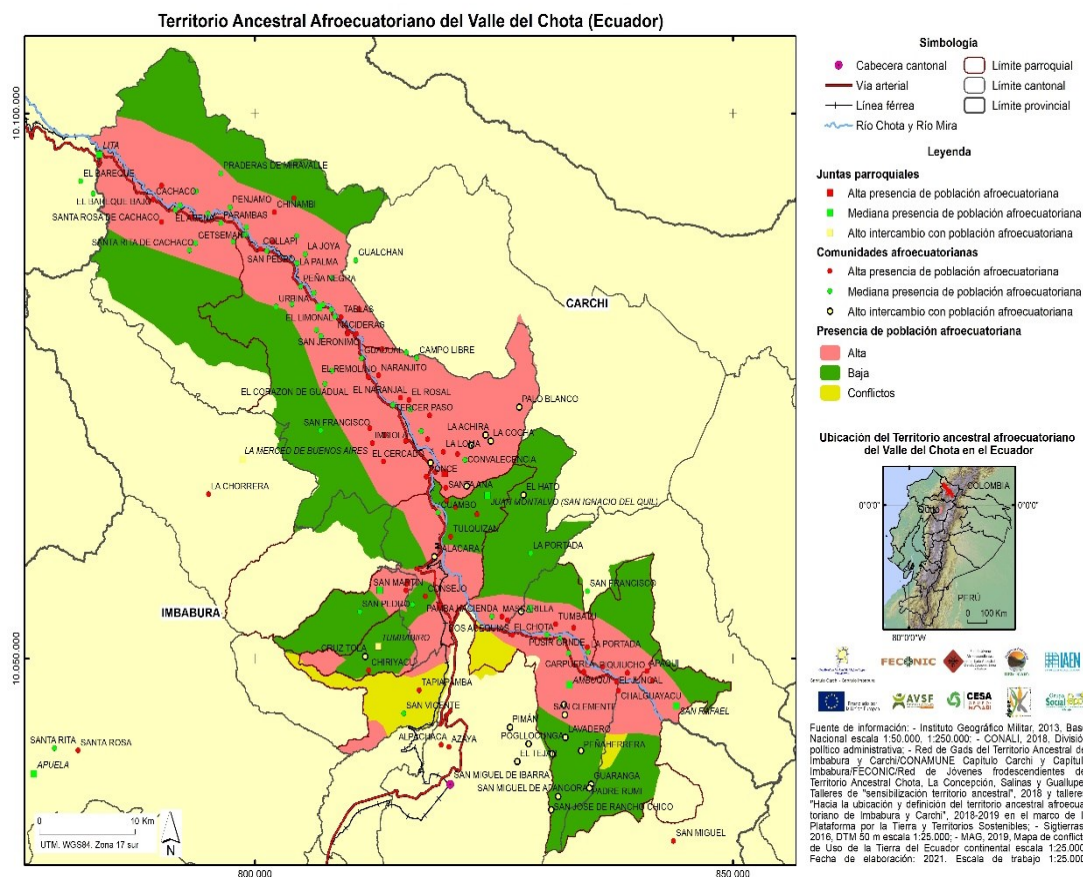


Figura 2. Mapa presencia del pueblo afroecuatoriano.

De acuerdo con el ejercicio de cartografía social realizado para identificar con exactitud el área de impacto territorio ancestral, se determina que sobre las 13 parroquias, solo 57 comunidades están asentadas en lo que específicamente es la zona de influencia (Antón, Alvarado, y Ramos 2021). Del total, 17 comunidades están en la provincia de Imbabura y 40 en la provincia del Carchi.

Las 57 comunidades estarían compuestas por 4.669 familias, las cuales se componen de 5 hasta 10 miembros, aunque no necesariamente vivan en el mismo techo.

Este número de miembros de la familia corresponden a la estructura de parentesco extendido muy característico en las sociedades afrodescendientes.



**Figura 3. Mapa del territorio ancestral afroecuatoriano del valle del Chota, La Concepción y Salinas.**

De las 57 comunidades alrededor de 38 pertenecen o son cubiertas por la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC).

En los valles del Chota y Mira los afroecuatorianos desarrollan una identidad cultural basada en su raíz africana, aspectos como la cosmovisión, la territorialidad, tradiciones orales, rituales religiosos, ritmos musicales y formas especiales de parentesco y de organización social distinguen a los afroecuatorianos de otros grupos sociales (Chalá 2012).

Entre los afrochoteños la organización social gira alrededor de la familia extensa, a partir de distintos troncos parentales la comunidad logra consistencia estructural. Los vínculos consanguíneos y políticos se entrecruzan de manera particular. El núcleo familiar posee una composición ampliada. De manera general la familia se conforma por

una parentela compuesta por padres, hijos, abuelos, sobrinos, tíos y hasta parientes políticos.

Las expresiones de la identidad cultural evidencian un vínculo común africano, y mantienen fuertes costumbres ancestrales. La música, la espiritualidad, las formas dialectales de habla, los valores sociales y códigos de ética son las principales manifestaciones identitarias.

Una de las manifestaciones culturales más ricas de los valles del Chota y Mira es la Bomba. Se trata de una sui géneris manifestación musical del pueblo afroecuatoriano, es un género dancístico-musical vinculado a las actividades sociales, productivas y religiosas de estas comunidades. Su música es esencialmente bailable, caracterizada por la melodía de la “bomba”, un instrumento bимembranófono hecho de madera de balsa o del tallo de la cabuya y cueros curtidos de chivo y chiva (Antón, Alvarado, y Ramos 2021).

La bomba como conjunto mantiene una composición básica: un guitarrista y un bombero, a la que se le puede agregar dos guitarritas, la mandíbula de burro en ocasiones, una raspa o güiro, maracas y sonajeros, eventualmente se incorpora una hoja de naranjo o guayabo para ser soplada y generar melodías.

Como la mayoría de las comunidades afroecuatorianas, las comunidades del territorio ancestral Chota, la Concepción y Salinas, son muy festivas y el calendario religioso católico es celebrado con mucho fervor. Los jesuitas, que en gran parte fundaron las primeras haciendas y administraron la vida de los esclavizados, impusieron un santoral y su sistema de celebración que perdura en la memoria colectiva.

Un elemento central en la configuración del territorio ancestral y que habita en su memoria son los palenques. En los relatos de Rosario Coronel se pudo conocer que, después de la expulsión de los jesuitas y el traslado de sus haciendas hacia la corona, muchas revueltas fueron protagonizadas por los esclavizados, las dolorosas crónicas hablan de decenas de esclavizados que huían hacia las zonas bajas de la cuenca, se reunían en la selva verde de lo que hoy es el límite con la provincia de Esmeraldas en el cantón San Lorenzo. En esa zona se produce el vínculo con población afrodescendiente libre e indígenas, las comarcas de africanos y sus descendientes del cantón San Lorenzo rápidamente se hermanaron con los esclavizados de la provincia de Carchi e Imbabura, los vínculos culturales, organizativos y comerciales se mantienen hasta la actualidad, vínculo que involucra también a las poblaciones afrodescendientes que habitan en Colombia, *al otro lado de la raya*.

Aquí en estos territorios del Pacífico, hombres y mujeres del pueblo Afrodescendiente hemos vivido por cientos de años, cientos de años antes y después que se configuren los Estados, esos Estados que ahora nos mandan ser, y muchas veces nos obligan para que dejemos de ser lo que siempre fuimos. Aquí hemos vivido por cientos de años, usando los dones (recursos) de la montaña madre para construir una filosofía de vida solidaria y compartida, donde la propiedad individual de la tierra, por tradición se hace colectiva. Aquí hemos vivido por cientos de años, de manera sencilla y respetuosa con la madre tierra, porque ella es nuestro más importante testigo del derecho que reclamamos sobre estos espacios territoriales. Aquí hemos vivido por cientos de años, casi siempre de espaldas al poder, incluso sin reclamar sentido de pertenencia a ningún Estado. De los Estados solo hemos recibido halagos [...]. (García 2012, 137)

Las palabras del maestro García encarnan el vínculo del pueblo afro con el territorio ancestral, los nexos fraternos entre las comunidades de Colombia en la región del Pacífico, Esmeraldas y el Valle de la cuenca del Río Mira en Ecuador, con sus salvadas diferencias, pero hermanados siempre. El tejido organizativo afroesmeraldeño logra a fines de los años 90 el reconocimiento de sus territorios ancestrales a través de titulación colectiva, un hito importante en el marco de los derechos colectivos y el fortalecimiento de la gran comarca.

En la cuenca del Río Mira se mantiene un esfuerzo constante por avanzar hacia el reconocimiento de su territorio ancestral. John Antón en su trabajo colaborativo de 2018, reseña los diferentes encuentros que las comunidades, lideradas por la FECONIC, harían después de la aprobación de la Constitución de 2008 y la posibilidad del establecimiento de Circunscripciones Territoriales Afrodescendientes (CTA). En su caso, se llegaría incluso a analizar modelos de circunscripciones, sin embargo, en el mismo texto Antón señala que se trataría de un esfuerzo de mediano y largo plazo que tiene aún muchos desafíos organizativos por conquistar. “Aún no existe una verdadera dimensión política de lo que implica este modelo de administración autónoma del territorio ancestral. Por tanto, se requiere una estrategia pedagógica de aprehensión de la CTA, a fin de no se quede en el discurso político de las organizaciones y de los líderes, sino que realmente llegue a las personas de a pie” (Antón, Alvarado, y Ramos 2021, 107). Además de lo señalado por Antón, las fuertes contradicciones respecto a la estructura agraria de la zona pienso sería también un desafío, pues como señalan los datos solo de la parroquia La Concepción, el mayor porcentaje de la tierra no esta en manos de población afrodescendiente.

## Capítulo tercero

### Poroto<sup>2</sup>: fuerza, trabajo e identidad

“Hay una pre-condición cultural que rebasa y trasciende la realización puramente “funcional” de las funciones vitales del ser humano” dice Bolívar Echeverría en su trabajo publicado en 2001, un excedente que está presente en la reproducción social y debe ser estudiado de manera particular.

Ciertamente la cultura (pre)figura las acciones que sostienen la vida en cada una de las sociedades, sin pensar necesariamente que se puede hablar de cultura en singular, sí podemos aseverar, tal como lo hace Echeverría y varios autores, que la cultura marca las distintas formas de recreación productiva y reproductiva.

El trabajo de transformación que ejerce el ser humano sobre la naturaleza en estado primario devela el tipo de vínculo que estructura con la naturaleza, en la sociedad moderno capitalista, por ejemplo, la naturaleza es una fuente de extracción permanente de recursos, también llamados servicios, que permiten reproducir su modelo de consumo depredador que crea un sin número de tipos de mercados en donde la naturaleza sirve de bienes y recepta externalidades altamente contaminantes.

Otras sociedades en cambio sostienen un vínculo de menor subordinación o extracción con la naturaleza, de hecho, las sociedades nos estamos constantemente replanteado o reafirmando los tipos de vínculos con la naturaleza en su estado primario, a sabiendas que nuestras necesidades elementales dependen de modo vital de la misma. El paraguas de la ecología política latinoamericana profundiza su análisis permanentemente, en este vínculo de interdependencia que supera la dicotomía ser humano y naturaleza.

En un segundo plano, siguiendo a Echeverría, conocemos que el proceso de reproducción social tiene dos momentos en donde la naturaleza es un elemento fundamental. En la fase productiva vemos al ser humano que, con la ayuda de diversos instrumentos de trabajo, transforma a la naturaleza de su estado elemental hacia la

---

<sup>2</sup> Según la Real Academia de la Lengua Española, *poroto* es una palabra que tiene su origen en el kichwa o kechwa *purutu* que hace referencia a un grano de alto valor alimenticio, es el fréjol o frijol, alubia, judía, etc. Es de común uso coloquial en América Latina.

creación de un nuevo objeto con valor de uso y con un valor otorgado por el trabajo invertido en el mismo, lo descrito sería el factor objetivo de la primera fase. La misma fase estaría atravesada por un factor subjetivo que modela de manera previa al nuevo objeto, es la cultura.

La fase productiva, T1 en el diagrama de explicación de Echeverría (2001, 49), es posible identificar al trabajo agrícola y producción de fréjol, los grupos humanos transforman la naturaleza labrando la tierra, con el uso de agua, semilla y su trabajo directo hacen posible la producción de un alimento. La labor se vuelve peculiar y específica al mirar el carácter subjetivo presente en la población afroecuatoriana que, a partir de su historia en la zona de Imbabura y Carchi, producen fréjol y lo consumen con sus patrones culturales mismos que definen su identidad.

Se presentan subsecciones en donde se tratan cada uno de los segmentos del proceso agro productivo, luego se analiza su culinaria en vínculo con sus festividades y religiosidad, elementos que configuran la ancestralidad de su territorio.

## **1. Su origen**

Como se detalló en el segundo capítulo, la indagación histórica que realiza Rosario Coronel (1987) muestra la presencia de plantaciones de fréjol en la zona desde el siglo XVI en manos de pueblos originarios, se los combinaba con maíz, camote, hoja de coca y otros frutales. Por otro lado, existen varios estudios que relacionan el origen de la leguminosa con el continente africano, argumentan que la esclavización habría posibilitado su tránsito a través de todo el mundo, los documentos hacen énfasis en el fréjol negro y blanco, en la mayoría de textos lo denominan *frijol*. Hay otros estudios que en cambio demuestran el origen de otras variedades de fréjol en regiones de América del Norte, Centro y Sur (Rosas 2003).

En el caso de la cuenca del río Mira, la población afrodescendiente hizo del fréjol su principal fuente de proteína, les permitió forjar su patrimonio agro productivo y gastronómico. Los esclavizados, para asegurar su sobrevivencia cultivaron sus propios alimentos en los pequeños pedazos de tierra autorizados por los Jesuitas, incluyeron siempre tubérculos como yuca y camote. Más tarde, con el tránsito de las transformaciones agrarias el fréjol pasó a ser uno de los principales rubros para garantizar ingresos económicos para las familias campesinas afrodescendientes.



Allí, en plenas labores de riego en la zona media de La Concepción en el año 2020 estuvieron Luis Roberto Lara Chalá<sup>3</sup> de 60 años y Justo Manuel Méndez de 82, con quienes se logró confirmar la historia agraria y la dinámica productiva actual descritas en el segundo capítulo. Con pantalón de tela casimir y camisa de algodón, botas y su azadón, relatan sus historias de profunda relación con la tierra.

Luis Roberto Chalá comenta que su papá habría sido mayordomo de la hacienda y recuerda con detalle cómo se efectuó la reforma agraria, durante su juventud habría sido zafrero en los cultivos de caña, habla del trabajo duro que marcó su juventud. Justo Méndez es un personaje muy respetado en la parroquia, durante su juventud trabajó desde la Tenencia Política para facilitar el acceso a la educación y vialidad, a su edad trabaja con toda vigorosidad en el campo, su fuerza la atribuye a la buena alimentación en base a porotos. Los dos hombres de avanzada edad trabajan día tras día en el campo, sus lazos de amistad son evidentes, durante el relato ríen entre ellos al recordar a sus mayores, es indudable su vínculo profundo con la tierra y los campos de la parroquia, conocen cada quebrada y surco. Comentan que en La Concepción siempre se ha sembrado fréjol y que se seguirá sembrando pese a su baja rentabilidad, más allá de las pretensiones de generar ingresos económicos, el verde campo es su territorio de vida, lo es todo.

Desde el tiempo de mi papá, y desde el tiempo del papá de mi papá, esto siempre ha habido fréjol. Esto era hacienda todo lo que ve era hacienda. Era cañaverales, aquí había la fábrica de trapiche para fabricar el dulce, eso entonces, ahora el huasipunguero, digamos nuestros viejos o huasipungueros de la hacienda ellos después de desempeñar el trabajo del patrón de la hacienda, hacían faenas en el huasipungo que eran de ellos y ahí está el fréjol.

En cambio, ahí en tiempo de los viejos, mi papá se llamaba Norberto Méndez Chalá, mi mamá se llamaba María Oñate, yo me había quedado de 5 meses, ellos en ese entonces no había negocio, cosechaban para la comida y guardaban para dar la vuelta y sembrar el nuevo. Ahí no había el gorgojo, no se dañaban ahí se sembraba el morocho también<sup>4</sup>.

Sus relatos dan cuenta de dos comprensiones, primero la visión cosmogónica del universo afro que explica Antón (2014), la referencia permanente a sus mayores difuntos que aún habitan y son la guía en el territorio, sus presencias que transitan entre lo celestial y el mundo de abajo o humano, y a la vez el Mundo de Adentro con su relación de interdependencia cultural y material con el territorio. Por otro lado, da cuenta del ethos campesino que explican Cobo y Paz Paredes (2009), una racionalidad económica campesina atravesada por la dimensión cultural afroecuatoriana, marcada por la diáspora y la agricultura.

---

<sup>3</sup> Luis Roberto Lara Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora en marzo de 2020 (antes de la pandemia por Covid-19).

<sup>4</sup> Justo Manuel Méndez, 82 años de edad, entrevistado por la autora en 6 de febrero de 2020.



**Figura 4. Justo Manuel Méndez**

Mientras caminan, con su azadón guían el agua que riega sus cultivos de fréjol, comentan que hace quince días realizaron la misma labor, las recientes lluvias han permitido humedecer la tierra y reducir la frecuencia de riego. El padre de Justo Méndez habría accedido a aproximadamente una hectárea de tierra en el reforma agraria, el acceso les permitió tomar decisiones de manera autónoma sobre los tipos de cultivos a emprender, fue así como de a poco la caña fue desterrada de los predios campesinos para quedarse únicamente en las haciendas, el paisaje agrario se modificó desde entonces, las familias con su vínculo cosmogónico con la naturaleza priorizaron la producción directa de alimentos, de fréjol fundamentalmente, se evidencia entonces que no tenían una relación cultural propia con la caña de azúcar, fue siempre un cultivo impuesto.

Por esta razón, en la actualidad parcelas pequeñas de uno o dos hectáreas se multiplican alrededor del parque central y sus 15 comunidades, la casa de hacienda aún se erige en plena plaza junto a la iglesia católica.

Los datos proporcionados por los tres Censos Nacionales Agropecuarios de los años 1954, 1974 y 2000 muestran un acelerado proceso de fraccionamiento de las unidades de producción en la zona, fundamentalmente aquellas de entre 20 a 50 hectáreas de superficie que tuvieron un ascenso paulatino de 9,90 %, 16,50 % y 19,20 % de

ocupación de tierra fértil respectivamente, un fenómeno similar en las unidades de producción de 50 a 100 hectáreas. A pesar de aquello, los datos señalan que las grandes propiedades se mantuvieron por sobre el 42 % de superficie de hectáreas de ocupación al año 2000 (Antón, Alvarado, y Ramos 2021). Tal es así que varias haciendas dedicadas a la producción de caña circundan aún los límites de la parroquia en grandes propiedades, recurrentemente en manos de población mestiza.

## 2. Sus semillas

Maruja Chalá de 60 años cantora de la casa parroquial, costurera y campesina, nos relata en dos tiempos el proceso familiar para la obtención de semillas de fréjol. Antes, cuando sembraba junto a sus abuelos y abuelas, mamá y papá no solían compra semillas comenta, eran seleccionadas entre las mejores y guardadas para la siguiente siembra. Relata que la semilla era intercambiada entre familias y vecinos, en base a sus relaciones de confianza, a través del trueque, compartían las semillas de mejor calidad para ser guardadas por su gran valía. La belleza de las vainas de fréjol era detectada entre las ramas del pequeño arbusto, los granos sanos y grandes eran conservados en un pulun o tulun.

En una estera doblada y cocida se hacía un “pulun” para guardar el poroto y no se dañaba, durante más de un año, sin fumigar. Se guardaba para sembrar, comer y regalar a la familia. Ahora ya no aguanta el poroto para guardar mucho, comienza a aparecer animales. Ahora si no se fumiga ya no sale bonito<sup>5</sup>.

El artefacto cultural y agrícola al que hace referencia es muy antiguo, se asume que fue usado hasta aproximadamente los años de 1990, se trató de un saco rígido que por su material de carrizo o fibra natural permitía la oxigenación de las semillas y evitada que se deterioren con velocidad. Lamentablemente no fue posible hallar una referencia gráfica del saco, en la actualidad se usan saquillos de hilos gruesos de plástico.

Maruja, mientras trabaja en su máquina de coser comenta una historia familiar sobre la obtención de granos negros para semilla por parte de su madre que solía barrer la calle de enfrente de su casa todos los domingos, uno de aquellos días notó que había granos de poroto negro sobre la calzada, “Virgen santísima cómo han regado el poroto, y mi mami recoge 304 granos de poroto negro brillante y lindo. Desde ahí hemos sembrado y cosechado hartísimo desde esos 304 granos de poroto. Ese negrito es para vender, es lindo”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Maruja Chalá, 60 años, entrevistado por la autora el 6 de febrero de 2020

<sup>6</sup> Maruja Chalá, 60 años, entrevistado por la autora el 6 de febrero de 2020

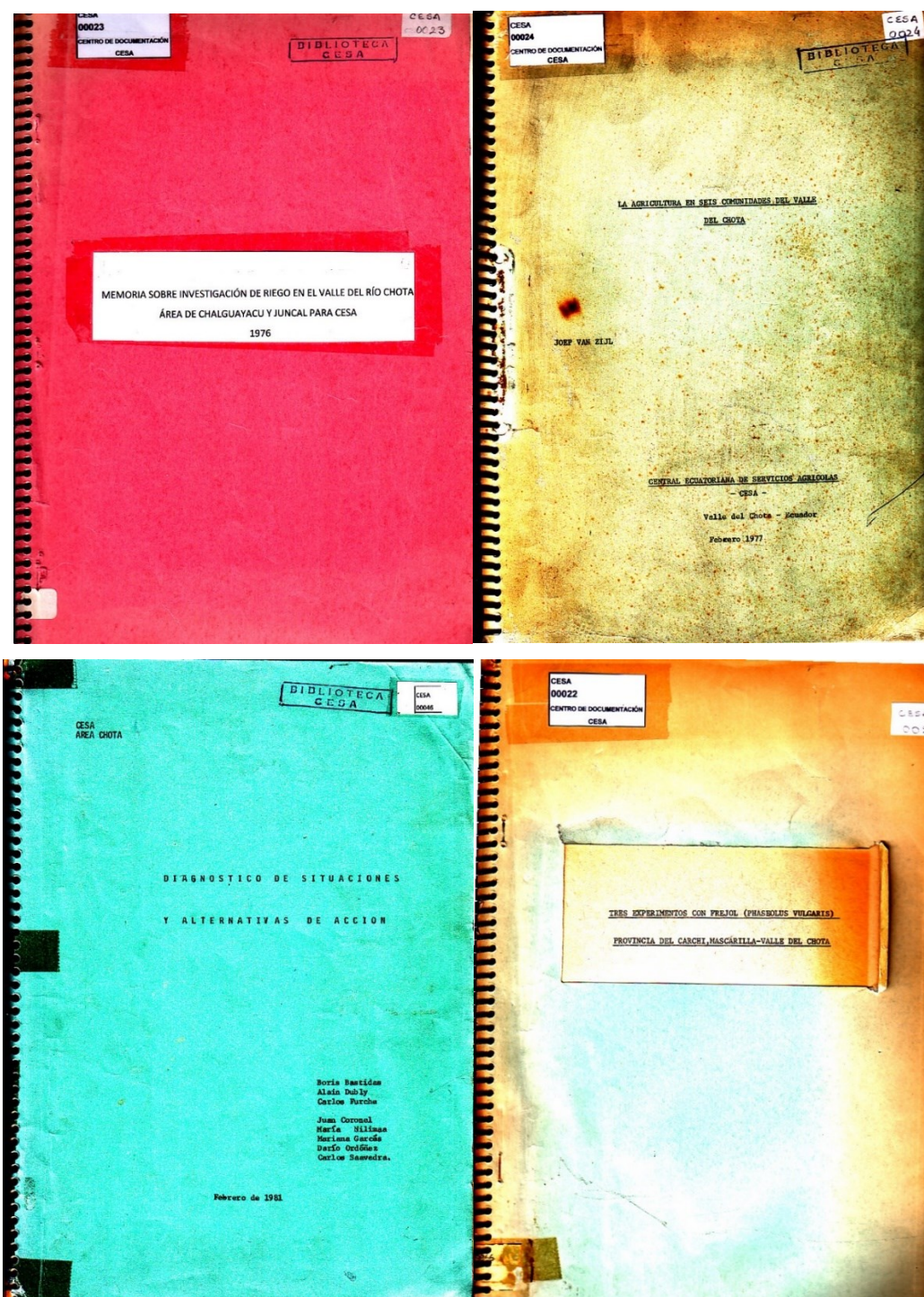
Maruja en su historia señala que asumían que los granos sobre la calzada fueron accidentalmente regados por un vecino que comercializaba con Colombia, entre sus viajes habría dejado caer los lindos granos. Pero de aquel suceso ya muchos años, la familia atesora los brillantes granos negros que les ha dado abundantes cosechas.

En la actualidad se conserva parcialmente la selección de las mejores semillas de la última cosecha, y también se compra otro tanto de semillas para completar la cantidad necesaria. La semilla es comercializada en centros agropecuarios que están presentes en la parroquia y es vendida también entre vecinos.

Los dos momentos, el antes y ahora que diferencia Maruja Chalá en su relato se ve marcado por el inicio de actividades del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) en 1959, y el arranque de proyectos de desarrollo rural implementados por nacientes organismos no gubernamentales post reformas agrarias. En 1973 la primera organización no gubernamental del país creada a partir de iniciativas de la iglesia católica construye los primeros sistemas de riego en Ambuquí y San Vicente de Pusir en la cuenca del Río Mira con el apoyo del entonces INERHI y el Banco Central de Ecuador. La ONG Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas según sus propios registros hasta el año 1995 ejecutó proyectos de desarrollo en el Valle del Chota en 3 fases con una cobertura de 800 hectáreas, los proyectos consideraban la selección de variedades de fréjol, riego y comercialización (“Experiencia - Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas”, 2020).

CESA, como parte del Proyecto Integral de Desarrollo de las Organizaciones Campesinas del Valle del Chota, presenta tres experimentos con fréjol, uno de los productos más importantes de la zona. El programa de experimentación fue diseñado con y para los pequeños agricultores asentados en las comunidades del valle (“Experiencia - Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas”, 2020).

Más tarde, en los mismos años de 1990 la ONG Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) abrió su oficina en la sierra norte y en coordinación con asociaciones de productores de la cuenca del río Mira implementaron varios proyectos para mejorar la cadena productiva de fréjol con la construcción de centros de acopio, facilitó la comercialización y selección de semillas mejoradas, actualmente sigue trabajando en el territorio.



**Figura 5. Evaluaciones e informes de proyectos durante los años 70 y 80 ejecutados en varios sectores del territorio ancestral por CESA.**

El INIAP por su parte desde los años de 1990 implementó el Programa Nacional de Leguminosas y Granos Andinos, con el objetivo de obtener semillas de mayor rendimiento y que resistan a plagas y enfermedades. Como estrategia de acercamiento territorial conformaron Comités de Investigación Agrícola Local (CIAL), iniciativa que planteó la identificación de cuatro productores o productoras de cada zona con quienes se

aplicó un proceso de capacitación y selección de semillas de con características aptas para ingresar en procesos de creación de variedades mejoradas. El CIAL de la parroquia La Concepción nace formalmente en el año 2002 y de aquel esfuerzo sale a la luz la variedad de fréjol arbustivo INIAP 482 Afroandino de color negro, grano con características de alto rendimiento apto para su comercialización (Peralta et al. 2011), así como la variedad INIAP 424 La concepción, entre otras.

Todo este tránsito de los años de 1970 a 1990 con la ejecución de varios proyectos de desarrollo rural, algunos de ellos motivados por la modernización del campo y la revolución verde, en la cuenca del río Mira y en La Concepción de a poco se priorizó la producción bajo monocultivo de fréjol rojo, negro y rojo moteado para la comercialización. Por su alto rendimiento y resistencia son las variedades más comunes en los campos y se los siembra de manera tradicional con el uso de abonos químicos y eventuales pesticidas. En decir, si bien el proceso productivo de fréjol sigue siendo tradicional, la selección de las variedades sí ha sido influenciada por criterios comerciales de rendimiento, este tema será desarrollado a profundidad más adelante.

Un elemento que llama la atención de los documentos de diagnóstico y análisis de resultados de proyectos de desarrollo ejecutados del 2008 a 2010 por CESA-FEPP en la cuenca del río Mira, es la constatación de la reducción de la calidad del suelo debido a la intensificación en la producción de fréjol.

Es importante anotar que en la zona de intervención del proyecto la reducción de los rendimientos por hectárea significa para los pequeños productores promedios que van entre 11 – 16 qq/ha (por 1 qq de siembra), reconociéndose que en los 80 se tenía un promedio de 30 qq/ha. Datos que determinan puntos de equilibrio que denotan la crisis de una economía familiar campesina que dependiente del cultivo del fréjol. (Guerrero 2009, 32)

Señalan además la necesidad de trabajar en la disminución de la cadena de comercialización del producto, pues sería la larga cadena de intermediación quienes concentra mayor ganancia, según su diagnóstico una familia productora lograría una ganancia mensual a la fecha de USD 62,00 por hectárea, mientras de que el intermediario lograría 150 % más.

Antes, como señaló Maruja Chalá, las semillas eran intercambiadas entre vecinos a través de relaciones de confianza, no se usaba agroquímicos en la producción y se priorizaba el consumo. Ahora, con nuevas necesidades económicas, los tiempos han cambiado y el fréjol es el principal rubro de ingreso económico para la familia campesina, y si bien se encuentra inserto en una cadena productiva para el comercio local, las familias

productoras de la cuenca del río Mira conservan valores productivos, culturales y ancestrales alrededor de su producción, como la conservación y selección de semillas de mejor calidad, el intercambio de semillas, semillas que son heredadas de generación en generación, el valor afectivo y vínculo con sus abuelos a través de las semillas y la agricultura, períodos de descanso para el suelo y rotación de cultivos, uso de trabajo exclusivamente familiar, priorización de la producción para el consumo familiar, repartición de la cosecha entre la familia ampliada y vecinos.

Toda una subjetividad colectiva respecto a la fuerza y buena salud asociado al consumo de poroto, sus rezos a Dios y la Virgen María para obtener buenas cosechas, culinaria patrimonial, etc. El fréjol guarda la memoria de los mayores, la tierra y el territorio son constitutivos de su identidad.

La selección del terreno a ser sembrado en cada ciclo también está influenciada por conocimientos antiguos sobre la calidad del suelo. Maruja diferencia a los terrenos de la parte sur de la parroquia con los del norte, “en una parte se da mejor el fréjol negro y el morocho. Los porotos de ese lado no son los mismo que los de acá, los terrenos de allá son buenos para pimientos”<sup>7</sup>. La sabiduría que expresa Maruja no tiene bases científicas sobre la calidad del suelo, es fruto del conocimiento ancestral que ha sido heredado sobre las virtudes de su territorio, junto experimentación de prácticas agrícolas y variedades de fréjol.

### 3. El guandul

La semilla y cultivo de poroto guandul requiere un acápite específico en este estudio, un grano pequeño de color blanco o crema que es sembrado desde hace siglos por las familias afrodescendientes junto a su casa, también llamado *fréjol de palo*. Se trata de un arbusto perenne que puede medir entre 1,5 a 2,0 metros de altura y que permanentemente carga un fréjol pequeño de tamaño similar a la alverja. El arbusto de guandul se caracteriza con ser altamente resistente, no requiere mayor trabajo de mantenimiento ni uso de pesticidas químicos, se adapta fácilmente a suelo árido pues demanda poca agua.

En el territorio ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas se estima que el poroto guandul llegó con las personas esclavizadas, pues el origen del guandul se

---

<sup>7</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora el 5 de febrero de 2020

atribuye al continente africano y la India. La alta resistencia del guandul lo hace perfecto para resistir a procesos migratorios extensos.

El guandul tradicionalmente acompaña los principales productos que son sembrados cerca de la casa, junto a plantas medicinales y ciertos frutales, el guandul provee de alimentos durante todo el año, la familia afroecuatoriana lo usa cuando la despensa esta casi vacía, ha saciado el hambre desde el tiempo de los mayores.

A partir de los 90, el guandul también tuvo intentos de producción a mediana escala con fines de comercialización, en la comunidad de Piquiucho por ejemplo se tiene experiencias de generación de harina de guandul de manera asociativa. En la parroquia La Concepción se mantiene al guandul para el consumo familiar y la comercialización de los excedentes en mercados de Ibarra u Otavalo.

#### Apaleo de guandul

Consiste en golpear las vainas secas de frejol guandul con un bastón de manera para que las vainas se habrán y liberen el grano, esta actividad se realiza en un día soleado o nublado en lugar adecuado del campo, ya que luego será soplado y ensacado el frejol guandul. Para esta actividad se utiliza sacos, costalillos y ralos. Al momento del apaleo el grano del frejol guandul tiene una humedad del 18 al 20% por lo cual es necesario más para almacenamiento como materia prima para la harina. (Borja 2020, 80)

El guandul esta en la memoria del pueblo afroecuatoriano, está en sus canciones, en sus recetas y es guardado con recelo para el consumo familiar. Este tipo de poroto es el que menos ha sido intervenido en mejoramiento genético de semillas y no ha logrado ser insertado totalmente en la producción intensiva y dependiente de aditivos químicos. Su grano es cosechado tierno de color verde, luego en el patio de las viviendas es secado al sol, luego almacenado para la familia y en pequeños sacos es reservado para ser entregado a la familia ampliada que llega de visita. Nunca falta.





**Figura 6. Cosecha de guandul**

#### **4. De la siembra a la cosecha**

Zoila Borja de 65 años, en su casa de adobe y teja ubicada en el centro poblado de La Concepción, se encuentra sentada desvainando una porción de fréjol seco, un fréjol rojo que es colocado en un pequeño saquillo a sus pies. Comenta que, junto a su esposo Luis Roberto Lara Chalá, se dedican al trabajo agrícola sobre tierras heredadas por sus suegros y más una porción que lograron comprar hace tiempo atrás, aproximadamente dos hectáreas.

La faena comienza muy temprano en la mañana cuando salen a preparar el suelo de su predio para la nueva siembra, aflojan y humedecen la tierra previa al ingreso del tractor que les permite remover las plantas viejas y la creación de surcos con facilidad.

Comenta que hace décadas atrás usaban arado con grandes animales vacunos que también alquilaban, salían a las 4 de la mañana para amarrar la yunta e iniciar el arado. Antes de arrancar con la siembra, los terrenos son seleccionados y alternados, las semillas

seleccionadas de la cosecha anterior son trasladadas a una nueva ubicación, van así circulando en el uso del suelo. Nunca es sembrado sobre el mismo predio la semilla antes seleccionada, se evita así el agotamiento de la tierra.

Una vez suelta o floja la tierra, usan un caballo que con su arado de una sola uña va formado circundantes formas a lo largo del terreno de modo que permita el paso del agua, “quebrantamos con el agua o si llueve mejor, cuando ya este oreada la tierra se va sembrando, se le va poniendo cinco granitos, seis granitos se le pone”<sup>8</sup>. El número de granos colocado proviene de su experiencia, conocen que no todos los granos brotarán y que alguno verá su fin en los gusanos que de modo natural dan vitalidad al suelo, y para otro terminará atrapado por aves diversas. Dos o tres granos brotarán y darán forma al fréjol arbustivo.

Cada 3 o 4 metros de distancia es sembrada una mata de ají o pimiento, procuran así oxigenar el suelo. “Siempre se pone 5 granos del rojo, del negro 2 o 3 granos para que no se junte mucho, se pone abono. Ahora se pone abono químico para sembrar, porque si no, no brota, se le pone el abono Triple 15 y 18460, y en el morocho se pone también urea”<sup>9</sup>.

Largas hileras o huachos de fréjol son sembrados de manera tradicional, se observa que del 75 % a 85 % de sus terrenos están ocupados por fréjol, la otra parte la tienen con especies diversas de árboles frutales como guayaba, aguacate o limón, yuca, camote u otros. Sus chacras son una mezcla de producción campesina clásica, una superficie importante dedicada al producto destinado a la comercialización, y el restante para el consumo familiar, sin embargo, además de tener esa característica clásica campesina en el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi, conserva prácticas productivas propias, el fréjol guarda historia e identidad.

---

<sup>8</sup> Zoila Borja, 65 años de edad, entrevistada por la autora, el 5 de febrero de 2020.

<sup>9</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora, el 5 de febrero de 2020.



**Figura 7. Huerta de fréjol rojo en La Concepción.**

Zoila Borja y su esposo Luis Lara Chalá de 67 años trabajan solos la tierra, sus hijos e hijas migraron a las ciudades en su juventud. Comentan con cierto lamento que sus hijos terminaron solo la educación primaria, ahora se encargan de la crianza de tres de sus nietos que son visitados eventualmente los fines de semana por su madre.

Luego de la labor extenuante, suben una vez por semana para facilitar el recorrido de agua a través de los *huachos* sembrados, en la parroquia no existe organización para el uso de agua de riego, de modo que usan el agua libremente según sus necesidades, lo que esporádicamente causa conflictos con otros usuarios de zonas altas y vecinos. “Venimos a la una de la mañana a regar, aquí es jodido verá, se malanoche, se sale con linterna, [...] se amanece regando. A veces no dejan regar, toca ir a traer de arriba el agua, no ve que riegan unos por un lado, otros por otro lado, sube y baja y las piernas que duelen, y se seca. Aquí no hay turnos, el agua baja no más”<sup>10</sup>.

Después de varios días de trabajo en los que cuidan la chacra recién sembrada del acecho de aves y otras plantas “A los 15 días ya brota la plantita de poroto, a los 15 días ya le toca pasarlo la agüita”<sup>11</sup>. Con la planta en pie, la labor continúa semana tras semana en la que se va acumulando tierra para asegurar que los huachos permanezcan bien formados, la práctica se llama aporque. “Arrimándolo bonito vamos en la planta de poroto, hasta que ya tiene vainita, de ahí hasta que amarille, ahora tenemos que esperar

<sup>10</sup> Zoila Borja, 65 años, entrevistada por la autora, el 5 de febrero de 2020.

<sup>11</sup> Zoila Borja, 65 años, entrevistada por la autora, el 5 de febrero de 2020.

que amarille”<sup>12</sup>. En el relato de Zoila es evidente el cariño por el trabajo, las horas de dedicación a su huerta de fréjol son extensas y sacrificadas, en la tierra ven belleza y esperanza.

Luis Roberto Lara Chalá es apodado como “Chavito” en La Concepción, el sobrenombre le fue puesto durante sus labores de zafra en la juventud, conocido por su carisma, alegría y liderazgo permanente. Chavito cuenta que sus padres sembraban el fréjol junto al maíz, el fréjol era una enredadera que se apoyaba sobre el maíz, con el tiempo se abandonó esa práctica y hoy predomina el fréjol tipo arbusto que crece solo.

Este cambio es relativamente reciente, el paisaje agrario posterior a las reformas agrarias mutó hacia pequeñas parcelas de producción diversificada. El fréjol como cultivo predominante se sembraba solo o asociado al maíz, pero más tarde con la inserción de políticas de desarrollo rural para el aumento de la productividad y rendimiento, las familias pasaron de a poco al monocultivo de fréjol tipo arbusto, el maíz duro no dejó de estar presente, pero en espacios determinados, es decir, el cambio se dio para priorizar el aumento de rentabilidad en la producción de fréjol, y a la vez el aumento de los ingresos familiares.

Durante los años de 1980 y avanzado los 2000, las familias sí lograron mejorar relativamente sus ingresos, adquirir tierra y cubrir la educación secundaria o superior de alguno de sus hijos e hijas que debían migrar a las ciudades.

---

<sup>12</sup> Zoila Borja, 65 años de edad, entrevistada por la autora, el 5 de febrero de 2020.



**Figura 8. Riego por gravedad, a la izquierda Justo Manuel Méndez Oñate y a la derecha Luis Roberto Lara Chalá.**

Una vez que la planta llega a medir unos 20 o 25 centímetros le colocan fungicidas químicos sobre la tierra para evitar que “las malas yerbas” tomen espacio. En el diálogo, se reflexiona sobre el uso de agroquímicos desde la época reciente, menciona que sus padres solo usaban insumos naturales basados fundamentalmente en el ají, plantas amargas y bioles naturales para el control de plagas. En la actualidad recurren al uso de abonos y pesticidas químicos, notan también que la productividad de la tierra ha bajado.

“Se fumiga cuando están por florar o antes, no se fumiga cuando la vaina brotó porque ahí está el alimento y se contamina”<sup>13</sup>. Chavito encarna en su relato la conciencia campesina afroecuatoriana de la producción de alimentos, se procura que, a pesar de sostener una producción con uso de insumos químicos buscan no afectar al fruto que será luego consumido por el comprador y su propia familia, su preocupación por la salud. Es un rasgo de la racionalidad campesina que, pese al estar parcialmente inserto en el monocultivo, procura reducir el riesgo de afectación a la calidad de su producto.

---

<sup>13</sup> Luis Roberto Lara Chalá, entrevistado por la autora, 7 de febrero de 2020.



**Figura 9. Aditivos químicos**

Una vez que ha transcurrido el tiempo y haber logrado superar posibles heladas, sequías y enfermedades de las plantas, la huerta está lista para la cosecha. “Ya una vez engrosado, ya toca que esperar que seque, toca trillar”<sup>14</sup>. Cuando la vaina ha crecido, es importante esperar que la planta muestre señales de un próximo secado, con hojas amarillas, es ahí, a los tres meses posteriores a la siembra que las plantas deben ser cosechadas.

Hasta aquí, el relato de Zoila y Luis muestra una labor de dos personas adultas de avanzada edad, solos llevan adelante un trabajo que requiere de fuerza física. Los y las adolescentes estudian en el colegio fiscal 19 de Noviembre de la parroquia, eventualmente participan del trabajo agrícola en las tardes y fines de semana, los hijos e hijas adultos en su mayoría están en las ciudades trabajando. Durante mi estancia en la parroquia se pudo observar que había muy pocas personas de entre 20 y 35 años, lo que da cuenta de la alta migración de la población económicamente activa.

Cuando la cosecha llega se necesitan muchas manos con la inversión en la contratación de jornaleros. Chavito y Zoila buscan ayuda en familiares o vecinos, y si las condiciones económicas lo permiten contratan ayudantes llamados *peones*, “vamos a cosechar solo nosotros, cuando hay plata se busca peón, cuando no, jodido el tiempo. En la cosecha es cuando más se necesita ayuda”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Zoila Borja, 65 años de edad, entrevistada por la autora, el 5 de febrero de 2020.

<sup>15</sup> Luis Roberto Lara Chalá, entrevistado por la autora, 7 de febrero de 2020.

En el mismo terrero se pasa a retirar las matas casi secas en un proceso que se llama chancado o trillado, en donde las vainas de fréjol son arrancadas manualmente y las matas sacudidas, los granos saltan por doquier. “Cuando hay cosecha de fréjol hay plata, cuando no hay poroto no hay plata”, la frase de la señora Zoila denota la alta relevancia que tiene el fréjol en sus economías como el principal ingreso económico.

A la fecha, por cada quintal de fréjol sembrado se logra cinco o seis quintales en la cosecha, cuando el huerto sufre de heladas durante las noches la cosecha puede ser de hasta tres quintales, en esas circunstancias no obtienen ningún excedente después de más de tres meses de trabajo.

El tamo o ramas que queda de la cosecha es quemado en la misma huerta, su ceniza aporta con potasio al suelo. Los quintales de fréjol cosechados son vendidos a comerciantes que llegan al pie del terreno para adquirir de manera directa el producto, para luego comercializarlo a mayor precio.

En la actualidad se siembran dos veces durante el año, los meses febrero y septiembre para luego de tres meses obtener el producto. En el caso de Chavito y Zoila, dejan descansar la tierra durante 3 meses en el año. La práctica les ha permitido sostener el rendimiento del suelo.

La cosecha es diferenciada entre el grano destinado a la venta con aquel dedicado para el consumo del hogar y la familia ampliada. “La cosecha nosotros lo hacemos golpeando con palos a las vainas secas, pero solo el grano para vender. El que es para semilla no se golpea, porque se aplasta y no nace”<sup>16</sup>. El poroto destinado para la semilla y consumo familiar de desvainado a mano, cuidadosamente seleccionado entre los mejores granos para la próxima siembra.

Luego se dividen los sacos o quintales para semilla, consumo y se distribuyen arrobas para la familia que habita en las ciudades y que esperan el poroto en tiempo de cosecha.

---

<sup>16</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora, el 5 de febrero de 2020.



**Figura 10. Fréjol rojo.**

A los comerciantes los quintales son entregados a diversos precios, el fréjol rojo lo venden a USD 50,00 y el negro a USD 35,00, la diferencia reside en que el negro tiene mayor rendimiento y se logran más cantidad por hectárea.

## **5. Trabajo duro.**

La producción agrícola en el territorio ancestral se sostiene sobre trabajo principalmente familiar, todos los relatos dan cuenta que hasta las décadas de los años de 1980 y 1990, toda la familia ampliada se involucraba en la producción, en promedio 5 hijos e hijas que desde los 9 años participaban de tareas menores, hoy las circunstancias han cambiado. “Antes cuando éramos niños, sembrábamos a las 6 de la mañana y 5 de la tarde y nuestros papás nos mandaban a cuidar el poroto de las tórtolas, íbamos con latas corriendo para que se vayan espantadas, poníamos espantapájaros”<sup>17</sup>. Los espantapájaros eran fabricados por los niños y niñas de la zona con materiales naturales, eran colocados en los extremos de las parcelas

Las tareas productivas se combinaban con las de cuidado o reproductivas dentro de la familia, los relatos señalan que las mujeres participan con mayor fuerza en la preparación de la tierra y siembra del fréjol, y que lo hombres predominan en el cuidado

---

<sup>17</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora, el 5 de febrero de 2020.



y la cosecha. Mientras tanto y casi al mismo tiempo, en el hogar y la comunidad las mujeres preparan los alimentos, cuidan de niñas, niños y adolescentes, propician actividades educativas, culturales y religiosas en sus comunidades, están permanentemente activas.

La Concepción es una parroquia profundamente católica, los Jesuitas dejaron su germen con la devolución a la Virgen de la Inmaculada Concepción, Jesús crucificado y la Santa Trinidad, la iglesia se erige en el centro del pueblo en la antigua casa de hacienda, en su entrada se encuentra una muy antigua cruz tallada en piedra. De la liturgia católica participan hombres y mujeres por igual, quienes con devolución encomiendan sus huertos, esperan que sus sembríos no sufran de heladas o baja productividad, buscan la bendición de sus huertos y sus familias.

En cada uno de sus hogares se hallan siempre pequeños altares en donde está la Virgen de la Inmaculada Concepción en primer plano, con sus mantos de color azul o dorado. Las actividades de las mujeres en la parroquia también están relacionadas a iniciativas económicas de comercialización y el fomento de la educación para la juventud.

“La siembra se hace entre hombre y mujeres, pero más mujeres; y la cosecha un poco más lo hombres porque es bastante duro, porque toca arrancar, cargar y chancar con palo, pero igual las mujeres hacemos el mismo trabajo”<sup>18</sup>.

El relato constata lo que varios estudios ya sostienen, en el sector rural se da una sobrecarga de trabajo en las mujeres, según la Encuesta del Uso del Tiempo las mujeres rurales dedican en promedio 34:33 horas por semana en trabajo no remunerado, mientras que los hombres 9:00 horas, las mujeres afrodescendientes dedica al trabajo no remunerado 29:02, mientras que los hombres 8:30, menos que el promedio nacional (INEC 2012). Así como las posibilidades de acceso a la educación es menor.

A la par, la salida de la población económicamente activa del territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota, Salinas, La Concepción y Guallupe es un fenómeno sostenido, debido a su cercanía a grandes ciudades las personas salen a trabajar en oficios varios y a cursar sus estudios superiores. Es una dinámica de ida y retorno permanente, pero en el proceso productivo agrícola ya no están presentes, son personas por sobre los 50 años quienes se dedican a la agricultura, esta realidad pone en riesgo el futuro de la soberanía alimentaria en este territorio.

---

<sup>18</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora, el 5 de febrero de 2020.



**Figura 11. Huerta de poroto, dos mujeres trabajando y al fondo el centro de la parroquia La Concepción.**

## **6. Poroto como fuente de vitalidad**

Es evidente el valor alimenticio que brindó el fréjol al pueblo afrodescendiente a lo largo de la historia, pero así mismo es importante su valor simbólico, la idea del *hombre fuerte* y con buena salud estaba sustentada en el consumo diario de fréjol. El fréjol serían el sostén de la fuerza física que les permitiría trabajar largas horas sin extenuarse, en la actualidad logran mantener jornadas de trabajo que inician a las 7 de la mañana y culminan entre las 3 y 4 de la tarde, antes, en la época de la hacienda la jornada terminaba al llegar la noche e incluía buena parte del fin de semana.

La compresión colectiva simbólica sobre prosperidad estaba representada en grandes huertas de fréjol, una huerta vigorosa de fréjol sano genera la percepción de seguridad económica familiar y esperanza hacia mejores días. “Toda clase de poroto es un gran alimento, se aguanta el día para trabajar, puede faltar todo pero no el poroto, aguanta todo el día en la barriga, aguanta el hambre y permite trabajar largo”<sup>19</sup>.

El vínculo del fréjol y la fuerza física de los hombres, y no tanto de las mujeres, estuvo también relacionado con la dinamización económica que fue posible a partir de la

<sup>19</sup> Maruja Chalá, 60 años de edad, entrevistado por la autora, el 5 de febrero de 2020.

llegada del ferrocarril por los límites de la parroquia, la Comunidad Estación Carchi guarda todas las historias de algarabía, bonanza y posterior abandono en esa zona, un ambiente desolador se observa actualmente en las edificaciones obsoletas y sus calles aledañas golpeadas por la migración. Justo Méndez comenta que el fréjol les permitía a los hombres movilizar maquinarias pesadas y sostenerse con fuerza en el trabajo:

Mi difunto papá, me decía que había Bomba relacionada a la siembra, por ejemplo, hacían una minga, eso vi yo, pasaban por aquí los negros, llevaban para el tractor unas cosas bien pesadas, y las mujeres cantaban una bomba como para darle energía, para que no se rinda el negro cargando ese peso, una bomba bastante alegre y especial<sup>20</sup>.

El vínculo entre el trabajo, el fréjol, la fuerza física y el canto corresponde justamente a la dimensión cultural del pueblo afro, la Bomba con su ritmo que acoge la esencia africana en la percusión, características andinas en los vientos, Europa en las cuerdas y los matices dejados por el período esclavista y hacendatario en el baile con su compás. La investigación de Carrión señala que el conjunto musical representa los cuatro elementos vitales como fuego, agua, viento y tierra.

Así tenemos un género que ha ido cambiando a lo largo de los años, desde los primeros registros escritos y sonoros que se tienen, hasta la bomba que se escuchan actualmente. Al igual que la identidad, la música ha pasado por un proceso de hibridación cultural. En el caso de comunidades diaspóricas, como lo es la afrochoteñas, éstas tuvieron que adaptarse a un nuevo medio, reelaborando sus culturas africanas, sumando elementos indígenas y europeos, por ello la diáspora africana se constituye como un movimiento transatlántico de personas creencias, prácticas y productos de África a América y viceversa. (Carrión 2020, 23)

Las canciones cuentan las vivencias en el territorio, enclaves culturales como los ríos Chota y Mira, el tren hacia San Lorenzo, enamoramientos, desamores, melancolía y la agricultura, en particular se puede mencionar a la canción La Cosecha de autoría de Mario Diego Congo de 1989, la canción relata la producción de maíz hasta su consumo en el hogar, la familia.

## 7. Dulce de poroto

El mejor fréjol llega a la cocina de las familias afroecuatorianas de La Concepción, poroto rojo y rojo moteado son los más consumidos, eventualmente se prepara fréjol blanco y negro. Los relatos sobre del arte culinario ancestral tiene un aura de alegría y

---

<sup>20</sup> Justo Manuel Méndez, 82 años de edad, entrevistado por la autora en 6 de febrero de 2020.

orgullo en sus particulares preparaciones, trae recuerdos de familias felices y numerosas reunidas alrededor de la mesa y el fréjol.

El proceso de reproducción social está estructurado también a partir del consumo o disfrute del bien o servicio generado, el “objeto práctico” denominado por Bolívar Echeverría, transforma al sujeto que a través de instrumentos específicos de consumo modifica sus prácticas y satisface sus necesidades. El momento consuntivo o de consumo también está atravesado por un factor subjetivo (Echeverría 2001), la dimensión cultural que modela los mecanismos y formas de consumo en cada sociedad, en este caso, el fréjol es un ejemplo muy evidente el tránsito de la fase productiva hacia la consuntiva, ingresa en el universo del arte culinario y el patrimonio alimenticio del pueblo afrodescendiente, que a partir de sus circunstancias materiales estructurantes e históricas, crearon sus preparaciones culinarias propias y de carácter ancestral.

A partir de la vida cultural simbiotizada con la vida rutinaria, que se expande en la vida cotidiana, se genera espontáneamente la diferenciación de una actividad cultural que debe realizarse de manera especial y que abre su escenario propio en medio de esa misma vida. Aparece así de manera inherente a la vida social, la distinción entre cultura como actividad difusa y cultura como actividad concentrada (2001, 169)

Las preparaciones culinarias con fréjol es ya una actividad cultural concentrada que ha pasado de una actividad cultural productiva difusa, las dos en el plano de lo cotidiano de las familias afroecuatorianas. El fréjol es el centro de sus principales recetas, se lo combina con camote, yuca, maíz, col, panela, etc. La receta más famosa y cuidada con cariño es el dulce de fréjol preparado con fréjol rojo, tradicional de las reuniones familiares de Semana Santa, considerado una golosina adorada por adultos, niños, niñas y adolescentes.

Se le hacía con panela, el fréjol se le pela para hacer el dulce, se le pela con ceniza, luego de que se le pela para que salga toda la pluma de encima se le cocinaba bien, después de que se le lavaba bien se le cocina después de cocinar, se le cierne que quede solo como una coladita de ahí se le pone dulce para que quede a punto. Se le hace cocinadito, cocina, cocina, se va secando, secando, de acuerdo al espesor de lo que usted quiera, ahí se derrite la panela. Luego que ya está eso se le pone canelita, y sírvase cosa buena<sup>21</sup>.

Con mucho cariño la señora Elena Ogonaga reconocida bailarina de Bomba con 65 años, explica tan especial receta, parte con el uso de fogón a leña, a pesar de que casi todos los hogares usan combustión a gas, mantienen su fogón cerca y es usado con cierta frecuencia. El fréjol seleccionado o *de rechazo* es cocinado con ceniza y agua durante mínimo 5 horas a leña, mientras hierve la ceniza el grano se va desprendiendo de a poco

---

<sup>21</sup> Elena Ogonaga, entrevistada por la autora. 7 de febrero de 2020.

de su cáscara, con cucharitas de madera van moviendo para evitar que se asiente y queme. El movimiento también ayuda al desprendimiento de la cascara, una vez que el grano esté casi cocido es sacado y lavado con abundante agua, la señora Elena comenta que antes bajarán a orillas de río Mira a lavar las grandes ollas con granos de fréjol.

Una vez que el grano queda blanco se lo cocina un poco más. La cocción toma unas pocas horas adicionales, pero como explica Elena depende del gusto de cada familia que fija el espesor al que desea consumir el dulce. Luego se lo cierne en grandes ollas, en un trabajo duro en el que intervienen muchas mujeres, ya cuando todo está suave y cernido en forma de crema, se incorporan panela, ingrediente con larga historia por los cañaverales de las haciendas del territorio, se endulza al gusto, lo sirven con un gran pedazo de queso fresco.

La receta tiene variaciones entre familias, algunas incorporan guayaba o zambo. El dulce es preparado en grandes proporciones, ocupan las ollas más grandes de la casa, es una golosina hecha para compartir.

Con pan, a veces si hay un queso también, es lo que les da la fuerza es el fréjol. Eso sí, vea yo cuando no como fréjol en el almuerzo parece que no almuerzo. Somos enseñados al fréjol. A mí me gusta, todos los días. Otra, unos tienen la costumbre, que toman aguas de hierba con café, a mí me sabe debilitar el cuerpo, yo no tomo café y así me he de morir, con eso aguanto<sup>22</sup>.

En Semana Santa es la fecha de reunión familiar en donde todas las preparaciones tradiciones salen a la luz, es la segunda fiesta más importante en el territorio ancestral afroecuatoriano, se festeja desde Domingo de Ramos y cada uno de los siete días se prepara una receta diferente. Para Viernes Santo y el inicio del fin de semana llegan desde diversas ciudades toda la familia ampliada para asistir a la misa católica y servirse los alimentos tradicionales. La comida es compartida para todos los visitantes, vecinos y amigos, también el fréjol cosechado es entregado a los familiares para que lo preparen en cada uno de sus hogares.

Aquí no se hace fanesca, en Semana Santa venía un montón de gente, se daba un poquito de comer a todos porque se acababa porque venía gente de todo lado. Venía los jueves y se iban sábado, así eran para la noche ahí si se iban porque no había carro en esa época. En cambio ahora vienen comiendo de su casa y se van pero más antes no. Por eso más antes yo no me iba a la Semana Santa porque yo era que atendía a la gente, vuelta volvía y a cocinar. Entonces cocina, cocina y cocina<sup>23</sup>.

El hogar es el espacio más común de las mujeres, en donde los cuidados se gestan, como lo señala Elena su vida es de arduo trabajo.

---

<sup>22</sup> Luis Roberto Lara Chalá, entrevistado por la autora, 7 de febrero de 2020.

<sup>23</sup> Elena Ogonaga, entrevistada por la autora. 7 de febrero de 2020.

Además del dulce de fréjol, una sopa llamada *Picadillo* es igual de importante, se consume con más regularidad, contiene plátano verde, fréjol, queso, manteca de cerdo y cebolla. En algunos casos priorizan al fréjol guandul en la preparación, un tipo de fréjol pequeño que ocupa un lugar especial en la memoria del pueblo afroecuatoriano, es una sopa espesa y muy deliciosa. Está también el *Poroto cariuchado* que contiene fréjol seco, cebolla larga roja y manteca de cerdo con mapawira<sup>24</sup>. El *Locro*<sup>25</sup> de yuca que lleva poroto seco, yuca, cebolla, condimentos y nuevamente manteca de cerdo. El *Mano de mono* que contiene fréjol negro, camote dulce, queso y leche, cebolla larga y manteca. El *Madre mía del rempujo*, que lleva arroz, fréjol seco, queso, manteca de cerdo y cebolla larga roja (C. Méndez 2009, 95). Los nombres pueden variar según la tradición en los hogares y comunidades.

En la actualidad se ha incorporado el arroz, carne de res o pollo. “También se cocinaba una olla de fréjol y se comía con la miel, a cualquier tipo de frejol, se le desleía la miel se cocinaba los frejoles, y se vaciaba la miel y se comía como los propios”<sup>26</sup>.

## 8. El territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi.

Abordar la ancestralidad afroecuatoriana significa adentrarse en la dimensión de la memoria antigua, en palabras de John Antón (2021) es el espacio de la religiosidad profunda en el que el pueblo afroecuatoriano se conecta con sus mayores, sus cuentos, enseñanzas y ritualidades. A la vez, para la reproducción del conocimiento ancestral es necesario el reconocimiento del territorio como espacio en el que se sostienen las formas de vida colectiva, el reconocimiento del territorio es también parte de las demandas de reivindicación política del pueblo afroecuatoriano para el ejercicio pleno de sus derechos colectivos.

“Desde la dimensión cosmogónica, el territorio representa un recipiente de la memoria ancestral y un escenario que sintetiza la relación ser humano y naturaleza. De este modo, el territorio hace parte de uno de las tres dimensiones cosmogónicas del universo de estos pueblos ancestrales: el mundo divino, el mundo terrenal y el mundo humano” (Antón, Alvarado, y Ramos 2021, 96).

---

<sup>24</sup> Mezcla entre manteca y residuos de carne de cerdo que quedan al fondo de la paila al momento de preparar fritada de cerdo.

<sup>25</sup> Sopa de consistencia espesa.

<sup>26</sup> Elena Ogonaga, entrevistada por la autora. 7 de febrero de 2020.

Antón, a partir de su trabajo de 2016, explica de manera muy pedagógica la espacialización cosmogónica del territorio en el universo afro, en la parte media está el *mundo terrenal* con las montañas, el río, la alimentación con el fréjol en nuestro caso, el espacio que sostiene la vida material de manera directa. Aquel mundo terrenal estaría influenciado por el *mundo de lo divino* en donde están los ángeles, santos y la máxima divinidad; y, en la parte inferior el *mundo humano* en donde habita el pecado. En esa espacialización el mundo terrenal, el territorio funciona como contenedor de la memoria de los ancestros, saber antiguo que guía la vida en la actualidad y que determina desde siglos el tipo de vínculo de las comunidades afro con sus territorios, una relación de cuidado mutuo.

En el territorio afroecuatoriano de la cuenca del río Mira, en el mundo de arriba estaría la máxima divinidad con representación inicial de la religión católica, la devoción a Jesús crucificado y varias vírgenes, en especial la Virgen Inmaculada de la Concepción, ambos venerados durante toda Semana Santa, con cánticos hombres y mujeres vestidos de blanco acompañan en procesión a Jesús que lo bajan de la cruz para colocarlo en una ánfora de cristal que recorre las principales calles de la parroquia.

Durante el viacrucis la procesión es acompañada de cánticos de mujeres que expresan la tristeza por la muerte de Jesús. Son varias estaciones montadas en el centro poblado de La Concepción, hasta su resurrección según la liturgia católica. La festividad se mezcla con tradiciones culinarias alrededor del fréjol y la familia. Además, en los altares de los domicilios se venera a San Francisco de Asís, Corpus Cristi y nuevamente la Santa Trinidad (Antón 2014).

Muy cercano a La Concepción se guarda devoción también a la Virgen de la Caridad en el cantón Mira, de quien cuentan fue dejada por accidente por los Jesuitas, fue nombrada así por los esclavizados de la Hacienda Chamanal que encontraban en el virgen consuelo. También en el territorio ancestral se guarda devoción por la Virgen de las Lajas, San Martín de Porres y la Virgen de las Nieves.

Desde hace un poco más de veinte años, Oshún es colocada en la misma dimensión divina, diosa de origen africano que emerge del río concediendo fertilidad a las comunidades y protección para las mujeres. Las mujeres del territorio recuperan su memoria espiritual al retomar la ritualidad alrededor de Oshún, muestra también su fuerte vínculo con el río Mira. Imágenes de la Diosa del agua con vestimenta amarilla está presente en diversos encuentros, la bomba acompaña los cantos de agradecimiento a Oshun que, en una simbiosis con la virgen cristiana, representa vitalidad y fuerza.

Se estima que el carácter celestial de Oshún, propia de la religión Yoruba de África Occidental, y su ritualidad en el Ecuador se da a partir de la ebullición de las organizaciones de mujeres afroecuatorianas, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador que surge en los años 90 logra tener vínculos sostenidos con las organizaciones de mujeres negras de la región y el Caribe, ese caminar organizativo permite el rescate de la devoción a deidades africanas de manera directa, que no dejan de tener un paralelismo con deidades católicas, pero que logran salir de la liturgia católica y recrear rituales propias. En la casa de la CONAMUNE en La Concepción se encuentra un altar permanente a Oshún.



**Figura 12. Representación de Oshún en el ritual de la Cochita Amorosa.**

Según las indagaciones, la devoción a Oshún puede ser mucho más antigua de lo que se conoce en el territorio, pues la violenta esclavización de los pueblos africanos llevó a que en muchas partes del mundo generen estrategias de simbiosis o representación dual entre las imágenes religiosas católicas y las africanas, para así preservar su religiosidad ancestral. Por sus características, se podría presumir que la simbiosis pudo haberse dado con la Virgen de la Caridad del cantón Mira, por su historia y alta devoción desde el pueblo afroecuatoriano, sus prendas de dorado brillante refuerzan la hipótesis, así también con la Virgen de la Inmaculada Concepción.



El territorio es *Cochita*<sup>27</sup> *Amorosa* dice Barbarita Lara, lideresa y educadora de La Concepción, integrante de la CONAMUNE. La Cochita Amorosa consiste en una ritualidad ancestral de las mujeres afroecuatorianas para “sanar, curar los dolores causados por la superposición de las desigualdades, estructuras a través del proceso colonial diaspórico, que es una constante en las mujeres” en palabras de Barbarita (Antón, Alvarado, y Ramos 2021).

El origen de este nombre fue explicado por Ofelia Lara, miembro de Conamune, quien recuerda que, en su niñez, en las noches de luna llena, todos los niños y niñas de la comunidad salían de la casa a hacer «cochita amorosa». Esto significaba sentarse en círculo y contar cuentos entre todos con la luz de la luna. En la actualidad, hacer «cochita amorosa» significa sentarse, conversar y reflexionar sobre las estrategias y acciones políticas del grupo. La cochita amorosa se define en la Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral afroecuatoriano como parte de las estrategias empleadas por las mujeres como «espacios de diálogos interculturales, interinstitucionales inclusivos (...). Diálogos instituidos en base del respeto, el optimismo y la franca libertad» (Balanzátegui, Morales, y Lara 2021).



**Figura 13. Cochita Amorosa en el taller sobre plantas medicinales ancestrales en La Concepción FEPP- CONAMUNE, 2018.**

La Cochita Amosora como espacio que los mayores propiciaron para la sanación, el perdón y la resiliencia, espacio que busca generar conexión con las raíces africanas y

<sup>27</sup> Etimológicamente, Cocha o Kocha significa laguna en kichwa. Por su uso coloquial, puede hacer referencia al lugar vivo que acoge, que abraza.

propiciar personas libres, que abandonan el odio y camina hacia la descolonización y la libertad.

Es interesante la conexión del simbolismo de la Cochita Amorosa con las reflexiones de Frantz Fanon en su famoso libro *Los condenados de la Tierra* (1961), el sentido de que la descolonización exige “hombres nuevos” para Fanon, seres humanos capaces de labrar su libertad al colocar un fin a la historia de saqueo que trajo y aún trae la colonización, el fin a la violencia colonizadora en la exigencia de justicia y propiciar la sanación. Proceso que significa la demanda por reparación por los daños generados por la esclavitud y la colonización, y en el caso de la propuesta panafricanista primigenias, la repatriación. En palabras de Barbarita Lara:

El hilo que entreteje la construcción del ser en proceso de sanación es el axe, ashe<sup>28</sup>, que representa la energía y la vitalidad, la conexión del mundo humano y el mundo de lo divino donde habitan los dioses y los ancestros. Conectarnos con .... Debemos sanar, sanar desde nosotras mismos, hagamos de esta Cochita Amorosa una estrategia de alivio a nuestras penas, a nuestros dolores, sanar heridas. Que nos conecte con el otro mundo (Antón, Alvarado, y Ramos 2021, 18)

El territorio y la Cochita Amorosa son espacios de encuentro para el ejercicio de cimarronaje en especial para las mujeres, allí la claridad para entender al territorio ancestral tal como lo explica el investigador Juan García<sup>29</sup>, entre sus publicaciones en donde trabaja la memoria ancestral, explica que el territorio estaba dado por la conexión con los antepasados, abuelas y abuelos que con su palabra y acciones transmitieron su comprensión sobre el vínculo con la naturaleza, con el bosque, los ríos y animales. En palabras de García, el habitar colectivo sobre el territorio ancestral del pueblo negro significaba tomar del bosque solo aquello que se necesita para tener una vida digna, no en demasía (Padilla y Montaña 2018). El territorio permitiría la reproducción social, cultural y espiritual del pueblo, allí la memoria profunda, denota la íntima relación del pueblo con su territorio en la medida que le permite sostener la vida, a partir de su vínculo

---

<sup>28</sup> Evocación de la religión Yoruba que expresa el principio o fuerza vital del universo y de todas las creaturas. “en las religiones de los yoruba-nagó y los fones, ashé y sé son, respectivamente, los ejes sobre los que gira todo el universo religioso. El Vodú, como expresión antillana de la fe de los fon, también encuentra su centro en sé” (Espín 1985).

<sup>29</sup> Juan García Salazar, gran historiador oriundo de la provincia de Esmeraldas nace en 1944. Reconocido por sus años de trabajo dedicado de recuperar y registrar la memoria del pueblo afroecuatoriano. En su caminar logró recopilar decenas de historias, cuentos y espiritualidades antiguas de los mayores, en sus relatos cuenta la vinculación de los pueblos afrodescendientes de Colombia y Ecuador, a los dos lados de la raya como familias, también hace hincapié en el cimarronaje construido desde el siglo XVI y aun presente en los y las lideresas del pueblo afroecuatoriano. Fallece en julio de 2017, su legado se encuentra impreso en decena de libros digitales e impresos de Fondo Documental Afroandino de la Universidad Andina Simón Bolívar.

armonioso se garantiza la vida para próximas generaciones, garantiza el acceso al agua, tierra, alimentos, etc.



**Figura 14. Elementos de la Cochita Amorosa**

La reafirmación sobre el territorio ancestral tiene también su dimensión política, como se explicó en el capítulo 2, el proceso de identificación, delimitación y mapeo del territorio ancestral afroecuatoriano del valle del Chota, La Concepción y Salinas es un paso concreto hacia el ejercicio planeo de los derechos colectivos enmarcados en el Art. 57 de la Constitución de 2008. Es decir, avanzar hacia el control o gobierno sobre el territorio ancestral, el manejo de los recursos y más, significa sembrar semillas para una futura Circunscripción Territorial Afroecuatoriana autónoma, como lo señala la Constitución y lo regula en Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización vigente desde 2010.

En esa misma línea, de la mano de Barbarita Lara e Iván Lara pertenecientes al territorio ancestral y exconcejales del cantón Mira, lanzan en 2016 la creación del Consorcio de Gobierno Autónomos Descentralizados del Territorio Ancestral de Imbabura y Carchi, aglutinando a las parroquias La Carolina, Santa Catalina de Salinas, Jacinto Jijón y Caamaño, Juan Montalvo, San Vicente de Pusir, y San Rafael. El consorcio nace como red de gobierno locales y llega a constituirse formalmente en 2018.

En el proceso de reconocimiento formal del territorio ancestral pasa también por acuerdos internos para autonombrarse, pues definir el territorio ha sido una larga discusión aún abierta en el valle del río Mira, las denominaciones desde estudiosos foráneos han ido desde Valle Sangriento, Valle de Coangue o el genérico Valle del Chota. Sin embargo, el pueblo afroecuatoriano ha definido mayoritariamente su territorio como Ancestral del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, el denominativo hace referencia a las tres parroquias con mayor presencia de población afro y por ser consideradas referentes en la contención de memoria ancestral afroecuatoriana. Por otro lado, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras como principal organización de mujeres afroecuatorianas, asumen su denominativo como CONAMUNE capítulo Imbabura y capítulo Carchi. A la vez, dos organizaciones más nuevas, la primera es la Red de Jóvenes que aglutina desde 2015 a decenas de juventudes de varias comunidades del sector, se asume del territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi, y en varios espacios se asume esta última denominación. Es una discusión que se mantiene casa adentro.

## Conclusiones

La investigación ha permitido conectar líneas de investigación que por lo regular se desarrollan de manera distante. La primera, la investigación en relación con la configuración campesina en la producción agrícola, mirar su estructura concentrada, su historia, sus disputas con la agroindustria, sus tensiones al interior respecto a los desafíos que enfrenta para su sostenibilidad, la alternativa agroecológica y la producción tradicional, su rol en las redes que permiten la reproducción de la vida en colectivo, su carácter autónomo en constante acoso, etc. Por otro lado, el análisis en el campo de lo simbólico, escenario también en disputa, en donde las perspectivas interpretativas se construyen bajo intereses de control sobre los territorios concretos e inmateriales, el análisis de la dimensión cultural del trabajo agrícola resulta fundamental para propiciar nexos entre el estudio económico (capital-trabajo), con el campo subjetivo que también pre-figura dicha relación. El tercer campo de análisis es el pueblo afroecuatoriano en sí mismo, el estudio de su proceso organizativo con sus distintas vertientes, el estudio de su ancestralidad, su lucha por alcanzar sus derechos colectivos, su memoria y cultura alrededor de la reafirmación de su territorio ancestral. Pueblo afroecuatoriano que, además, a partir del estudio en la parroquia de La Concepción, no deja de ser campesino al mismo tiempo, en donde se abigarran su racionalidad campesina y su ancestralidad afro.

Después del tránsito en esta investigación se puede llegar a las siguientes conclusiones:

La dimensión cultural de la producción tradicional de fréjol guarda saberes antiguos de los ancestros del pueblo afrodescendiente, en la producción agrícola se puede constatar la sabiduría en relación con el uso de la tierra, el motivo de la ubicación de cada cultivo. El uso de artefactos culturales como el *tulun* hecho en base a esteras para la conservación de las mejores semillas, las prácticas familiares para la selección de semillas de mejor calidad y aquellos granos que van para la comercialización, la práctica del *trillado* para desprender el grano de fréjol de su vaina seca en donde influye su conocimiento sobre el clima y la intensidad de fuerza para no lastimar el grano; etc. Su

vínculo afectivo hacia los granos de poroto, mismos que los alcanzan a ver como bonitos, grandes y brillantes. Es evidente allí un trabajo minucioso, manual y sensitivo de selección realizado principalmente por mujeres.

La memoria antigua también está en el momento de la cosecha, el acto que realizan para la selección de las matas que serán destinadas para semilla y para el consumo en el hogar, esos saquillos luego son llevados a casa para ser desvainado con cuidado y cariño. Las matas secas se quedan en la parcela cubriendo el suelo, la mayoría se descompone allí mismo y evita que los nutrientes del suelo se diseminen en el agua que circula por gravedad.

La sabiduría presente en la culinaria, el rol de las mujeres y la familia para la preparación de laboriosas recetas en base a diferentes tipos de porotos, de dulce y de sal, las recetas son un tesoro vivo en el territorio.

La familia y la comunidad son la columna vertebral del pueblo afroecuatoriano y su territorio ancestral. La comprensión de lo colectivo está presente en todo el proceso de producción, distribución y consumo de poroto y otros productos de la zona. El intercambio de semillas; la ayuda mutua para el trabajo agrícola especialmente en la cosecha; la reserva de poroto para ser entregada a la familia ampliada y visitas, obsequiado como el bien sobre el cual sienten orgullo; el rol central del guandul como la reserva familiar para saciar el hambre en tiempos de baja cosecha; etc. El fréjol, el maíz, las recetas, el paisaje, el río, las plantas y más están presentes en los acordes de la bomba, su música que contiene al territorio.

El ethos campesino esta también presente, la prevalencia del valor de uso que se desarrolló en el primer capítulo es evidente. La producción de porotos, limones, yuca, camote, etc., para la alimentación, primero para cuidar la familia y la comunidad, luego para generar ingresos con su comercialización. No operan bajo el criterio de ganancia absoluta. Sus relatos muestran una preocupación respecto a la contaminación del poroto con pesticidas y abonos químicos, que ante sus ojos es visto como un alimento y no como un producto, buscan evitar al máximo la contaminación directa.

Ahora, el proceso tradicional de cultivo también tiene sus tensiones y contradicciones. La comprensión social sobre el *antes* y el *ahora* en el uso de semillas es clave, desde aproximadamente los años de 1990 se identifica el tránsito hacia el uso mayoritario de solo dos variedades de semillas mejoradas, mismas que brindan alto rendimiento y que son dependientes aditivos químicos. Es decir, el criterio económico de mayor ingreso primó al momento de seleccionar semillas para el cultivo extensivo de

fréjol, los relatos coinciden en que “si no se fumiga no crece”. Este cambio restó autonomía a la producción campesina, es un rasgo evidente de descampesinización, pues otras variedades de poroto se perdieron y su ganancia depende en gran medida de los precios de los aditivos químicos al momento de la siembra.

La disyuntiva es grande, pues a la vez las necesidades económicas son muchas y con sus decisiones ponen de manifiesto su legítima intención de aumentar sus ingresos a través del rendimiento de la producción de poroto. Producción que durante su auge les permitió capitalizar para garantizar el acceso a la educación de sus hijas e hijos. Sin embargo, el auge fue evidentemente temporal, ahora la calidad de suelo y funcionamiento del mercado son otros, la producción no es rentable y altamente dependiente de los precios de los insumos químicos engendrados por la Revolución Verde. ¿Cómo salir de esa disyuntiva? ¿Qué rol debería cumplir el Estado?

Regresando a la condición campesina, a través del estudio vemos que si bien las familias han perdido parcialmente su autonomía en la producción del mayor porcentaje de fréjol que producen conserva su teleología en la producción de guandul y otros productos que no han sido cooptados por la economía capitalista. Su carácter familiar y comunitario sigue siendo puramente *afrocampesino*, red que contrarresta a la Revolución Verde y sostiene el territorio. Los vínculos con la naturaleza explicado por el maestro García están vivos, como el cuidado de la tierra, el agua, los ríos, las semillas, la alimentación, etc., el cuidado de la vida en comunidad.

La configuración de su territorio ancestral como elemento clave para el ejercicio pleno de sus derechos colectivos enfrenta amenazas: 1. La sostenibilidad de la agricultura, con el reducido acceso a la tierra, la migración de los jóvenes, el abandono del trabajo agrícola, la baja rentabilidad, el deterioro del suelo, el alto precio de la tierra, la reducción del caudal disponible de agua para riego, el envejecimiento del campo, etc. harían que a mediano plazo se ponga en riesgo la soberanía alimentaria en la zona; 2. La concentración de la tierra de las comunidades en manos de mestizos que no participan de la dinámica comunitaria, la persistencia de haciendas cañicultoras y la nueva incursión de la minería legal e ilegal en zonas aledañas, son un serio desafío para los esfuerzos de territorialización en términos formales y concretos, pues no existe un ejercicio de control afro sobre el territorio diverso.

A la par, existen prácticas culturales que tejen memoria y territorializan permanentemente el territorio. El mismo poroto, el guandul, la bomba, el dulce de fréjol, el fútbol, la religiosidad y espiritualidad, las festividades, los rituales, los dolores, los

ancestros, el mundo de abajo y de arriba, el río, la gente trabajadora afrocampesina, las familias y la comunidad sostienen el territorio como ancestral afroecuatoriano de manera innegable. Elementos y artefactos culturales del territorio inmaterial que incluso llega a territorializar zonas de la ciudad de Ibarra y Quito, por ejemplo.

La religiosidad y ritualidad son constitutivos también del territorio inmaterial. La Cochita Amorosa rescata la religiosidad de raíz africana, las referencias a dioses y diosas Yoruba relacionadas a la fertilidad, el agua, los tambores y los alimentos, espacio de ritualidad que conecta con los antepasados para pedir su guía, sanar dolores colectivos por la barbarie de la esclavitud, etc. Espacios que se caracterizan por su horizontalidad, alegría y la bendición de Oshun, diosa que conecta a las mujeres afro y sostiene a su organización, diosa encontrada también mimetizada en la religiosidad católica, en el relato histórico de la Virgen de la Caridad del cantón Mira en específico.

De manera paralela está la religiosidad católica con Jesús crucificado y la Virgen de la Concepción como patronos, su presencia da cuenta de la trascendencia de la misión jesuita y el sistema hacendatario, con ritualidades verticales ocupan la iglesia de la antigua casa de hacienda, sus principales ritualidades son la Semana Santa y fiestas parroquiales. El catolicismo fuertemente arraigado en la población fundamentalmente adulta, que con su fe también cuidan y reproducen la vida en el territorio.



### Obras citadas

- Acosta, Alberto. 2001. *Breve historia económica del Ecuador*. Segunda Edición Actualizada. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/111157-opac>.
- Alliot, Christophe, Dietmar Bartz, Reinhild Benning, Christine Chemnitz, y Jennifer Clapp. 2018. “ATLAS DEL AGRONEGOCIO”. Fundación Heinrich Böll. [https://cl.boell.org/sites/default/files/atlas-agronegocio-para\\_web.pdf](https://cl.boell.org/sites/default/files/atlas-agronegocio-para_web.pdf).
- Antón, John. 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979 - 2009*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- . 2014. *Religiosidad afroecuatoriana*. Quito, Ecuador: Instituto Nacional de Patrimonio y Cultura.
- Antón, John, Marcela Alvarado, y Melissa Ramos. 2021. *El Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota, La Concepción y Salinas: el problema de acceso a la tierra*. 1a ed. Quito, Ecuador: Conejo.
- Balanzátegui, Daniela, Ana María Morales, y Bárbara Lara. 2021. “«Cimarrona soy»: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas”. *Praxis Arqueológica* 2 (1): 70–85. <https://doi.org/10.53689/pa.v2i1.19>.
- Bartra, Armando. 2006. *El capital en su laberinto*. Ciudad de México: Ítaca. <https://unpensamientomundano.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/02/el-capital-en-su-laberinto.pdf>.
- . 2014. *Campesindios: ethos, clase, predadores, paradigma. Aproximaciones a una Quimera*. Editado por Francisco Hidalgo Flor, François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar. Memoria viva 1. Quito, Ecuador: IAEN, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Bauman, Zygmunt. 2012. Primera versión electrónica. México.
- Bidegain, Nicole, y Coral Calderón. 2018. *Los cuidados en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Documento digital en Naciones Unidas, CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/06d5dc99-f7ad-47a8-9e5d-e3c22b549fac/content>.
- Bouisson, Emmanuelle. 1997. “Esclavos de la tierra: los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX”. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 1 (11): 45. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i11.363>.
- Braßel, Frank, Jaime Breilh, y Alex Zapatta, eds. 2011. *¿Agroindustria y soberanía alimentaria? hacia una ley de agroindustria y empleo agrícola*. Quito: Sistema de Investigación de la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE).
- Carrión, Sofía. 2020. “La Bomba del Valle del Chota y Quito. Cambio musical y relación identitaria.”, *Antropología Cuadernos de Investigación*, , núm. 23. <https://doi.org/10.26807/ant.vi23.240>.
- Chalá, José. 2012. “Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano”. Quito, Ecuador. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/12077/6/UPS-QT03465.pdf>.
- Chayanov, Alexander. 1925. *La organización de la Unidad Económica Campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. [https://espai-marx.net/elsarbres/wp-content/uploads/2020/02/UNFV\\_ANTROPOLOGIA\\_Chayanov\\_Alexander\\_V.\\_La\\_organizaci\\_n\\_de\\_la\\_unidad\\_econ\\_mica\\_campesina.pdf](https://espai-marx.net/elsarbres/wp-content/uploads/2020/02/UNFV_ANTROPOLOGIA_Chayanov_Alexander_V._La_organizaci_n_de_la_unidad_econ_mica_campesina.pdf).

- Cobo, Rosario, y Lorena Paz Paredes. 2009. *Milpas y cafetales en Los Altos de Chiapas*. Vol. 1. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- CONAIE. 1994. "Proyecto Político de la CONAIE". CONAIE.
- Coronel Feijoo, Rosario. 1987. "El valle sangriento 1580-1700: de los señoríos de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita." *FLACSO*, 165.
- Costales, Piedad, y Alfredo Costales. 1999. "Completando la historia nacional Ambrosio Mondongo rebelde del Valle del Chota". En *El Negro en la historia, aportes para el conocimiento de las raíces de América Latina*, 1:230. Centro Cultural Afroecuatoriano 2. Cayambe: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Delgado, Ramiro. 2001. "Comida y cultura: identidad y significado del mundo contemporáneo." En *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVI, núm. 1, 83–108. México: Colegio de México. <https://www.redalyc.org/pdf/586/58636104.pdf>.
- Echeverría, Bolívar. 2001. *Definición de la cultura*. Segunda reimpresión. Quito, Ecuador: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.  
file:///D:/Documentos/OneDrive%20-%20AVSF/Tesis%20Maestr%C3%ADa/Vuelta%20de%20Siglo%20-%20Bol%C3%ADvar%20Echeverr%C3%ADa.pdf.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. [https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf).
- Espín, Orlando. 1985. "Ashe-se y lo fundamental en el Vodú." *ESTUDIOS SOCIALES*, 1985.
- "Experiencia - Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas". s/f. *Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas* (blog). Consultado el 6 de junio de 2024. <http://cesa.org.ec/experiencia/>.
- Fanon, Frantz. 1961. *Los condenados de la tierra*. Primera. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernandes, Bernardo Mançano. 2004. "Cuestión agraria: conflictualidad y desarrollo territorial", 39.
- FMGT. 2004. *Plan de Desarrollo de la Cuenca del Río Mira*. Corporación Provincial de Organizaciones Campesinas del Carchi-COPOCCAR.
- García, Juan. 2012. *Encuentro internacional de reflexión y participación "AL OTRO LA'O DE LA RAYA"*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. [https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5157/1/Garcia%2c%20J.-06\\_Al%20otro%20lado%20de%20la%20raya.pdf](https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5157/1/Garcia%2c%20J.-06_Al%20otro%20lado%20de%20la%20raya.pdf).
- Garvey, Amy. 1923. *Filosofías y Opiniones de Marcus Garvey*. Nueva York. <https://www.vidarasta.net/wp-content/uploads/2016/08/Filosofias-Opiniones-Marcus-Garvey.pdf>.
- Guerrero, Roberto. 2009. "Fréjol: estrategias de articulación de OECAS para acceder a mercados públicos." FEPP.
- Gutiérrez, Raquel, y Huáscar Salazar. 2015. "Reproducción comunitaria de la vida: pensando la trans-formación social en el presente", el Apantle Revista de estudios comunitarios No. 1, , núm. 1. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742076>.
- Haesbaert, Rogério. 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales*, 34.

- Haile, Selassie. 1967. *El Tercer Testamento. Los versos elegidos del Emperador Haile Selassie 1918 - 1967*. Vol. 1. Manasse Haile.
- Hall, Stuart. 2013. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*.
- Hidalgo Flor, Francisco, François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar, eds. 2014. *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos*. Memoria viva 1. Quito, Ecuador: IAEN, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- INAMHI. 2015. “Cuenca del Río Mira, mapa de encurrimiento”. Estudios e investigaciones hidrológicas. Quito, Ecuador.
- INEC. 2012. “Encuesta de Uso del Tiempo”. Ecuador.
- Jelin, Elizabeth. 2021. *Trabajos de la memoria*. Primera edición FCE. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.  
<https://fce.com.ar/wp-content/uploads/2021/07/Jelin-Los-trabajos-de-la-memoria-adelanto.pdf>.
- Jibaja, Leopoldo. 1990. “Esclavitud en la sierra 1738-1816”. En *El Negro en la historia, aportes para el conocimiento de las raíces de América Latina*, 225. Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Lévi - Strauss, Claude. 1971. “Lo crudo y lo cocido”. *Revistas electrónicas UN Revista de la Universidad Nacional*, 1971.
- Macaroff Lencina, Anahí, Andrea Bonilla-Bolaños, David Singaña, Esteban López, Geovanna Lasso, Heidi Cepeda, y Melissa Ramos. 2019. *Atlas Los grupos económicos agroalimentarios: ¿quién decide lo que producimos, exportamos y consumimos?* Editado por Carlos Pástor Pazmiño. Primera edición. Quito: Ediciones La Tierra.
- Mançano, Bernardo. 2004. “Cuestión Agraria: conflictualidad y Desarrollo territorial”. En. <https://web.ua.es/en/giecryal/documentos/documentos839/docs/bmfunesp-2.pdf>.
- Martins de Carvalho. 2014. *Chayanov e o campesinato*. Sao Paulo: Expressao Popular.
- Marx, Karl. 1885. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. Tomo II: El proceso de circulación del capital. 3 vols. Hamburgo: Verlag Otto Meissner.
- McKay, Ben, Alberto Alonso-Fradejas, y Arturo Ezquerro-Cañete, eds. 2022. *Extractivismo agrario en América Latina*. 1a ed. Calgary, Canadá Buenos Aires: University of Calgary.
- Méndez, Cecilia. 2009. “Gastronomía afroecuatoriana. Valle del Chota, provincia de Imbabura”. En *Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo*. Montevideo: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Montenegro, Freddy, Melissa Ramos, y Francisco Hidalgo. 2021. *Inequidades y tierra: diagnóstico de la política y estructura nacional de tierra en el Ecuador*. 1. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria. <https://biblioteca-repositorio.clasco.edu.ar/bitstream/CLACSO/4865/1/Inequidadaes-tierra.pdf>.
- Pachano, Simón. 1980. “Capitalización de campesinos: organización y estrategias”. En *Ecuador: cambios en el agro serrano*.  
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52963.pdf>.
- Padilla, Isabel, y Juan Montaña. 2018. “La palabra está suelta, homenaje a Juan García Salazar.” Abya Yala.  
<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6161/1/Garcia%2C%20J-10-La%20palabra%20esta%20suelta.pdf>.
- Peralta, Eduardo, Ángel Murillo, Nelson Mazón, y José Pinzón. 2011. “INIAP 482 Afroandino”. INIAP.

- Pierre, Bourdieu. 1979. *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*. Bogotá: Taurus. [https://pics.unison.mx/maestria/wp-content/uploads/2020/05/La\\_Distincion-Bourdieu\\_Pierre.pdf](https://pics.unison.mx/maestria/wp-content/uploads/2020/05/La_Distincion-Bourdieu_Pierre.pdf).
- . 2010. *El sentido social del gusto, Elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Siglo XXI Editores. <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/El-Sentido-Social-del-Gusto-Bourdieu.pdf>.
- PNDP. 2024. “La pieza faltante: Valorando el aporte no reconocido de las mujeres a la economía”. UNDP. UNDP. 2024. <https://www.undp.org/es/latin-america/blog/la-pieza-faltante-valorando-el-aporte-no-reconocido-de-las-mujeres-la-economia>.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2005. “A Nova Questão Agrária e a Reinvenção do Campesinato: o caso do MST”. *CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/13580>.
- Quintero, Rafael, y Erika Silva. 2001. *Ecuador: una Nación en Ciernes*. Cuarta. 3 vols. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria.
- Rodriguez, Lourdes. 1994. *Tenencia de la tierra en los Valles del Chota y de Salinas*. Cuadernos de Investigación 4. Ibarra: FEPP.
- Rosas, Juan. 2003. *El cultivo del frijol común en América tropical*. Honduras: Carrera de Ciencia y Producción Agropecuaria Escuela Agrícola Panamericana/Zamorano. <https://bdigital.zamorano.edu/server/api/core/bitstreams/91694ffc-ed4c-40afb278-bae70644eb01/content>.
- Rosset, Peter, y María Elena Martínez Torres. 2016. “Agroecología, territorio, recampesinización y movimientos sociales”. *Estudios Sociales: Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional* 25 (47): 273–99.
- Rubio, Blanca. 2015. *El dominio del hambre: crisis de hegemonía y alimentos*. Segunda. México: Universidad Autónoma de Chapingo-Colegio de Posgraduados: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Santos, Kevin, y Agrupaciones afroecuatorianas. 2021. *Bomba patrimonio*. <https://www.youtube.com/watch?v=URJKQbCx5rk>.
- Svampa, Maristella. s/f. “«Consensus de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina”. 2013, 17.
- Vaillant, Michel y SIPAE, eds. 2007. *Mosaico agrario: diversidades y antagonismos socio-económicos en el campo ecuatoriano*. Colección Travaux de l’Institut Français d’Études Andines, t. 240. Quito, Ecuador: Lima, Perú: SIPAE : IRD ; IFEA.
- Zambrano, María. 2011. *Resignificación de la Justicia Social en el Valle del Chota*. Primera. Quito, Ecuador: Abya Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/126140-opac>.