

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**Sabiduría Cimarrona Afrochoteña**

**Semilla de Libertad**

José Franklin Chalá Cruz

Tutor: Jerome Branche

Quito, 2023





## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, José Franklin Chalá Cruz, autor del trabajo intitulado “Sabiduría cimarrona afrochoteña: Semilla de libertad”, mediante el presente documento dejo constancia 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 doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo 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, emplear 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. Así mismo el autor podrá publicar la obra de su autoría con el diseño gráfico de la Universidad.

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.

12 de mayo de 2023

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



## Resumen

La presente realización académica gira en torno al secuestro, embarque, desembarque, esclavización de las hijas e hijos de la diáspora africana-subsaariana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, enclavado entre las provincias de Imbabura y Carchi, al norte de la República del Ecuador, entretejido con sus luchas por la libertad y (re)humanización a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades.

El objetivo de la tesis se enfoca en conocer los fundamentos de la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, cuyo principio filosófico -cosmogónico del saber de la vida (conocimientos, valores, ética, moral, estética, espiritualidad y maneras de ver el mundo para actuar en el), ha sido transmitida por las sabias y sabios de la comunidad a través de sus instituciones creadas de “boca a oreja” (Fanon 2009), de oreja a boca de tiempo en tiempo y de generación en generación.

La metodología y técnicas de investigación utilizada en clave espacio/temporal, simbólica/cultural y lingüística/territorial para juntas/juntos recorrer los caminos de libertad y dignidad humana, lo proceso en tres ejes de manera relacional, esta perspectiva de análisis me posibilita el acercamiento y comprensión del sentido de la existencia de la afrochoteñidad a través de la sabiduría cimarrona, sus semillas de libertad son engranajes constitutivas de la cultura de la afrochoteñidad, dichas semillas de libertad son sembradas pedagógicamente por las sabias/sabios y filósofos de la vida en comunidad mediante la tradición oral.

El cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad, constituida en sabiduría cimarrona, semilla de libertad, sembrada pedagógicamente por intermedio de sus propias instituciones, hacen que en conjunto la afrochoteñidad como pueblo retornemos una y otra vez desde el inframundo colonial/moderno y/o zona de no-ser para-*ser* y *existir*, tal-como-somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

Palabras clave: sabiduría cimarrona de libertad, semillas de libertad, siembras pedagógicas, memoria colectiva, cimarronaje corpo-político, cimarronaje de las subjetividades.



## Agradecimientos

Mi gratitud a los Orichas y ancestros, a las sabias/sabios, filósofas/filósofos de la vida del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, quienes me han compartido en distintos momentos y lugares sus invaluable conocimientos, sueños y esperanzas a lo largo de estas últimas cuatro décadas de búsqueda del sentido íntimo de nuestra existencia y legado cultural, ontológico y espiritual de matriz africana en El Chota profundo, acompañándome con su luz a comprender algunos mensajes que se encontraban encriptados en los vericuetos de la memoria -en clave cimarrona espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial.

A ustedes, mi lealtad de conciencia afrodiásporica, vengo de ahí.

A mi compañera de existencia Albita, a mis hijos Katherine y Bryan, los amo. A ustedes mi profundo agradecimiento por su permanente aliento en mis momentos más aciagos en este caminar hacia dentro del sentido de existencia de la afrochoteñidad. Ustedes son el sentido mismo de mi propia existencia.

A mis hermanas/hermanos consanguíneos, César A, Víctor H, Julia MO, Gladis Y, Marianita DJ, Héctor A, Oscar SA, Olga ML y, José F. Chalá Cruz, nos juntamos a reflexionar en torno a la memoria de nuestros padres, Salomón Chalá Lara y Rebequita Cruz Villalba, a través de ellos/ellas, recordamos a la familia nuclear y ampliada en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, junto a sus actos de existencia, cuanta sabiduría, los amo.

Mi especial mención de gratitud a Catherine Walsh, me inspiró a profundizar en el área de los Estudios Culturales, como mi maestra/amiga y con sus rigurosas orientaciones académicas en la realización de la presente tesis, mil gracias por no soltarme, el esfuerzo valió la pena. Llegamos, para reiniciar el camino...





## Tabla de contenidos

|  |     |
|--|-----|
| Figuras _____  | 13  |
| Introducción _____   | 15  |
| Capítulo primero Marco teórico: escape hacia la libertad _____   | 41  |
| Negación del pasado africano e invención del “negro” _____   | 46  |
| Arqueología histórica - cultural de la libertad _____  | 49  |
| Por la senda de la libertad a través del cimarronaje _____   | 53  |
| Libertad en disputa a través del cimarronaje _____   | 55  |
| Cimarrones combatientes por su existencia en libertad _____  | 56  |
| En búsqueda de la libertad a través de la milicia _____  | 64  |
| Pétion y Bolívar (1815), paladines de las luchas anticolonialistas _____   | 66  |
| Libertad a través del cimarronaje de las subjetividades _____  | 72  |
| Capítulo segundo Cimarronaje en el Ecuador: por la existencia-la libertad-la familia-la tierra -en dos territorios ancestrales _____       | 83  |
| Embarque hacia la libertad 1553 –Esmeraldas _____  | 85  |
| República Cimarrona de Esmeraldas _____  | 87  |
| Lucha por la existencia en libertad _____  | 91  |
| Términos de negociación entre los dos regímenes de gobierno _____  | 95  |
| Estar-en-el-mundo a través de la “Carta de libertad” _____   | 95  |
| Presencia de las hijas e hijos de la mama África en las Américas. _____  | 99  |
| Breve descripción sobre el despojo de la tierra y el agua a Caciques y señoríos indígenas – en la cuenca del río Chota-Mira 1580 _____     | 111 |
| El proyecto económico/productivo/cañero/hacendatario/jesuita _____   | 114 |
| Tierra, agua y fuerza de trabajo acaparadas por la Compañía de Jesús _____   | 115 |
| La Compañía de Jesús consume el monopolio de la tierra y el agua en la sierra norte de la Real Audiencia de Quito _____                    | 116 |
| Combinación de fuerzas productivas de Abya - Yala y africana _____   | 120 |
| La población africana engorda las arcas de la Compañía de Jesús 1584 _____   | 125 |
| Voces ancestrales rompen el silencio histórico _____   | 127 |
| Expulsión de la Compañía de Jesús _____  | 129 |
| Administración de la corona española _____   | 131 |
| Lógica empresarial/económica/productiva/hacendataria/jesuita _____   | 132 |
| Tierras para las personas africanas y sus descendientes esclavizados _____   | 134 |
| La familia, la tierra y la libertad guían la existencia de las hijas e hijos de la mama África en El Chota – La Concepción y Salinas _____ | 136 |
| Caminos de territorio para garantizar la vida, la familia, la tierra en libertad _____   | 142 |
| Derecho consuetudinario a la familia, a la tierra y a la libertad de acción _____  | 144 |
| Rebelión por los derechos consuetudinarios para-estar-en-el-mundo en sus propios términos _____  | 150 |
| Chota agrupación de personas libres, siglos xviii y xix _____  | 167 |
| Dos territorios ancestrales conectados por la fuerza de la libertad y la historia. _____   | 170 |
| Lucha por la libertad entre el camino de Malbucho y los reales de minas _____  | 171 |
| Breve descripción del funcionamiento de los reales de minas _____  | 174 |

|  |            |
|--|------------|
| Personas de ascendencia africana del Chota en los reales de minas del río Bogotá –<br>norte de Esmeraldas _____                            | <b>175</b> |
| Luchas por la libertad a través de las milicias _____  | <b>179</b> |
| Milicianos del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas _____   | <b>182</b> |
| Hecha la ley, perfeccionada la trampa _____  | <b>188</b> |
| Manumisión de la esclavitud ecuatoriana, sin garantías siglos xix y xx _____   | <b>190</b> |
| Muertos en vida al interior del inframundo racista/esclavista/colonial/hacendatario<br>1852 – 1980 _____                                   | <b>191</b> |
| El trapiche racista/colonial/moderno/hacendatario consumidor de existencias _____  | <b>196</b> |
| Capítulo tercero Cimarronaje de las subjetividades: Tal como somos existimos a través<br>del mito _____                                    | <b>203</b> |
| Mito fundacional del palenque/comunidad El Chota _____   | <b>205</b> |
| El pate'tela _____   | <b>207</b> |
| En la narración del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, la<br>afrochoteñidad a ritmo de bomba bailaban y cantaban... _____   | <b>213</b> |
| La bomba y el alfandoque _____   | <b>213</b> |
| son del mismo al parecer, _____  | <b>213</b> |
| la bomba me alegra el alma, _____  | <b>213</b> |
| y el alfandoque los pies. _____  | <b>213</b> |
| La bomba y el alfandoque _____   | <b>214</b> |
| son el mismo al parecer _____  | <b>214</b> |
| la bomba me alegra el alma _____   | <b>214</b> |
| y el alfandoque los pies _____   | <b>214</b> |
| Presentación del cuento “el patojo y los diablos” _____  | <b>218</b> |
| ¡En una comunidad del territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas! ____  | <b>219</b> |
| Había unas tres hermanas y tres hermanos, era un patojo y dos sanos. Las tres<br>hembras eran: una mayor, una más mayor y la última. _____ | <b>219</b> |
| Cimarronaje de las subjetividades: Tal como somos existimos a través del cuento_   | <b>224</b> |
| Análisis e interpretación del cuento afrochoteño “el patojo y los diablos” _____   | <b>229</b> |
| Olvido de los mandatos de los ancestros para ser y existir tal como somos _____  | <b>241</b> |
| Rebelión en el inframundo racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario. ____   | <b>243</b> |
| Mágicas semillas de libertad _____   | <b>247</b> |
| El “patojo virtuoso” y la fuerza espiritual transformadora _____   | <b>249</b> |
| El “patojo virtuoso” recupera las claves secretas de la libertad _____   | <b>251</b> |
| El baobab, árbol sagrado de los ancestros _____  | <b>252</b> |
| Al igual que sus hermanos, el “patojo virtuoso”: _____   | <b>252</b> |
| El saber de la vida de la afrochoteñidad, cultura, espiritualidad y acción política<br>liberadora. _____                                   | <b>256</b> |
| Difícil retorno del “patojo virtuoso” con sus hermanos “endemoniados” _____  | <b>259</b> |
| Capítulo cuarto Semillas de libertad, heredadas de la mama África para Ser y Existir   | <b>267</b> |
| Primer momento: la Bomba del Chota condensa lo que somos, pensamos y sentimos<br>como pueblo cimarrón _____                                | <b>269</b> |
| Segundo momento: la afrochoteñidad musicaliza su existencia humana en libertad   | <b>271</b> |
| Cimarronaje de las subjetividades: la mama África (re)humaniza a sus hijas e hijos en<br>la diáspora a través del nombre _____             | <b>288</b> |

|  |            |
|--|------------|
| Cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad y sus siembras pedagógicas para ser y existir | <b>292</b> |
| Cimarronaje de las subjetividades: la afrochoteñidad reivindica su esencia humana                    | <b>299</b> |
| Conclusiones   | 323        |
| Lista de referencias   | 335        |



## Figuras

|   |     |
|---|-----|
| Figura 1. Mapa del Ecuador por provincias .....   | 104 |
| Figura 2: Mapa del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas.....   | 105 |
| Figura 3: Mapa de las haciendas jesuitas y particulares 1610-1680.....  | 108 |
| Figura 4: Mapa de la Real Audiencia de Quito 1563, <a href="https://images.app.goo.gl/dz...">https://images.app.goo.gl/dz...</a>      | 112 |
| Figura 5: Mapa del camino de Malbucho.....  | 173 |
| Figura 6: Mapa de los Principales reales de minas del dsitrito minero del norte de Esmeraldas, 1800. En Rueda Novoa, Rocio. 2010..... | 175 |



## Introducción

En el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, ubicado en el límite político administrativo de las provincias de Imbabura y Carchi al norte del Ecuador, habita una población originaria de las distintas naciones del África subsahariana. Su presencia en este territorio obedece al violento secuestro, embarque en los naos de la muerte –iniciando así un largo y forzado viaje involuntario sin despedida, ni retorno. Inmediatamente, los cuerpos de mis ancestras y ancestros más tempranos fueron marcados con el hierro al rojo vivo con la carimba de la infamante esclavitud/colonial, aberrante señal que denunciaba que, a partir de ese momento, sus existencias, conocimientos, técnicas productivas y el fruto de su trabajo, le “pertenería” a alguien más –a los esclavizadores -mientras su espíritu y pensamiento cimarrón continúa libre.

Yo, soy parte de esta historia. Desde muy joven (15 años) me interesé en conocer, seguir e investigar sobre las luchas que venía liderando mi padre, el profesor Salomón Chalá Lara (1916 – 2003), quien había tomado la “posta” de mi abuelo Flavio Manuel Chalá Zumárraga, en torno a la lucha en contra de la pobreza, del racismo y la discriminación “racial”.

Mi padre me contó que, en la década de 1960 en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, él, junto con otras personas de la comunidad (y así siguiendo una vez más el legado cimarrón ancestral), levantaron la bandera de lucha entorno al acceso a la tierra enfrentando, así mismo, el racismo, la pobreza y el abandono del estado, temas que dificultan hasta hoy el goce pleno de nuestros legítimos derechos ciudadanos.

Fue mi padre Salomón Chalá Lara quien me insertó en esta historia cimarrona desde muy temprana edad con su palabra, ejemplo, enseñanza y sus luchas por alcanzar una vida digna. Como director/profesor en la escuela José María Urbina de la comunidad/palenque El Chota, escuela en la que ingresé en 1970, él abrió las puertas de la educación cimarrona para que ingrese el conocimiento propio. Nos habló sobre las luchas pasadas y contemporáneas de nuestros ancestros más tempranos y, resaltó nuestra cultura heredada de la mama África para fortalecer nuestras identidades. En la

actualidad, seguimos batallando para que este derecho se cristalice a través del currículo a desplegarse en el sistema educativo nacional.

Mi padre fue una persona pluriactiva, se dedicó a la docencia, a la agricultura, al activismo y organización social y política de su comunidad cultural y territorial. En la década de 1970, se gestaba el Primer Congreso de las Culturas Negras de las Américas (Cali – Colombia 1978 - encabezado por el Ekobio Manuel Zapata Olivella); y luego participó en el Congreso de Panamá en 1981 (liderado por Gerardo Maloney) y de Sao Paulo - Brasil en 1984 (dirigido por Abdias do Nascimento).

En 1997, previo a la realización del Congreso de las Américas de Cali – Colombia (1978), llegó a nuestra casa (Chalá Cruz) en El Chota, el afroperuano José “cheche” Campos, en busca de mi padre, para contarle/contarnos sobre éste ecuménico encuentro Panafricano, al tiempo de preparar una reunión entre mi padre y el Ekobio Manuel Zapata Olivella en la ciudad de Quito. A esta reunión tuve el privilegio de acompañar a mi padre junto a mis hermanos mayores Víctor Hugo, Héctor y Óscar, los dos últimos también participaron junto a mi padre en los Congresos de Cali y Panamá. Para mí fue un inolvidable encuentro.

El Ekobio Zapata Olivella, entre los prolegómenos del Congreso, nos habló sobre temas sustanciales que serían parte fundamental de las discusiones, entre ellos: cultura, identidad, historia de la diáspora africana en las Américas y nuestra relación con el continente madre. Habló, además, sobre las luchas que se deberían emprender en contra del racismo. Con mucho entusiasmo nos habló de sus experiencias existenciales en África y de su obra emblemática “Changó el gran putas”. Mi padre compartió palabras sobre nuestra historia y cultura, y sobre todo resaltó la necesidad de acceder a la tierra como un elemento sustancial para luchar en contra de la pobreza y exclusión desde los territorios en los que históricamente estamos asentados.

En aquella época, no sabía que todos estos acontecimientos vividos tempranamente en la familia, en la comunidad y en la escuela en El Chota, serían semillas (pedagógicas) que orientaran mi vida a recorrer por los mismos caminos, siguiendo las huellas de cimarronaje de las ancestras y ancestros más tempranos (estos acontecimientos significativos los iremos conociendo a partir del capítulo segundo de la presente realización académica).

Concomitantemente a los procesos arriba descritos, en 1979 el afroesmeraldeño Juan García Salazar, los afrochoteños Héctor, Óscar, Olga Chalá Cruz, Jorge y Byron Muñoz Pabón, Luzmila Bolaños, Bertha García (Caldera), Lucita Delgado Mina de La



Concepción, entre muchos/muchas otras lideresas y líderes a nivel nacional, fundaron el “Centro de Estudios Afroecuatorianos”, con gran trascendencia a nivel nacional.

En este caminar de aprendizaje y acción nos encuentra la década de 1980, un grupo de jóvenes choteñas/choteños habidos por “transformar el mundo”, fundamos el “Centro de Investigaciones Familia Negra” (CIFANE), recayendo en mí, el encargo de liderarlo. En aquellos tiempos al interior del CIFANE y las comunidades del Valle del Chota, pusimos en la mesa de discusión si estábamos de acuerdo o no, en que algunas personas se llamen y/o autoidentifiquen y/o los identifiquen desde afuera del territorio ancestral, como “morenos”. Iniciamos así una sostenida campaña al interior del territorio desmontando el concepto de “morenos” que se había acuñado desde la población “mestiza”. Este momento detonó en la toma de una posición política, desde lo cultural al decidir en aquel tiempo-espacio-histórico, llamarnos “negros”, pero no como aquel “negro inventado” por la esclavitud/colonial/moderna, como lo explicaré en el capítulo uno y dos de la presente tesis.

El concepto “negro” lo habíamos (re)conceptualizado internamente desde lo positivo: lo negro es hermoso, somos los más fuertes, descendemos de la mama África en donde había dado sus primeros pasos la humanidad. Entonces, llamarnos “negros” no constituía motivo de vergüenza o rechazo a nuestra historia y cultura heredadas; constituía, más bien, en orgullo.

En ese mismo tiempo-espacio y con la influencia notable de mis hermanos mayores Héctor y Óscar, ya discutíamos el concepto de afrodescendiente-afroecuatoriano-afrochoteño, siguiendo las experiencias de ellos en los Congresos panafricanos de Cali, Colombia y Panamá, además del legado del “Centro de Estudios Afroecuatorianos”. Sobre esta base conceptual y en el seno del CIFANE, acordamos que nos llamaríamos –asumiendo la identidad colectiva en el territorio ancestral– como “negros o afroecuatorianos”. En aquellos años el concepto “moreno” quedaba en desuso.

Ya, en la década de 1990 a nivel nacional emergen organizaciones sociales, las mismas, con mayor fuerza, increpábamos al Estado el cumplimiento de nuestros legítimos derechos ciudadanos a través de la implementación de un conjunto de políticas públicas, así como también, reclamamos el derecho a participar en la estructura del Estado ecuatoriano. Es así que, en 1997, junto a líderes y lideresas, fundamos la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), liderada en la presidencia por el líder comunitario Pedro Salomón Acosta

Lara, el Prof. Alonso Tadeo Méndez en calidad de vicepresidente la FECONIC hoy una organización consolidada, referente del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

En el año 1999, se lleva a cabo en Quito el “Primer Congreso Unitario del Pueblo Negro”; de manera unánime se lo llamó “Jaime Hurtado González”, en reconocimiento del líder cobardemente asesinado en las inmediaciones del Congreso Nacional del Ecuador, lugar donde se desempeñaba como congresista de la República del Ecuador. De este Congreso Unitario, nace la “Confederación Nacional Afroecuatoriana” (CNA), liderada por Pablo De La Torre Ramírez (San Lorenzo), posteriormente dicho liderazgo a nivel nacional recae en mí responsabilidad.

En ese mismo período, logramos que el Estado ecuatoriano instituya, adscrito a la presidencia de la República, a la institución gubernamental “Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano” (CODAE), cuya misión fue la planificación y ejecución de políticas públicas diferenciadas para el pueblo afroecuatoriano.

Un logro fundamental detonante de las luchas del movimiento social afroecuatoriano en estos años (pionero en muchos sentidos dentro de la región latinoamericana y caribeña), fue el reconocimiento Constitucional en 1998 como Pueblo Negro o Afroecuatoriano y titular de Derechos Colectivos. Por primera vez en la legislación ecuatoriana, aparecemos en la Carta Fundamental como sujetos de derechos.

Simultáneamente, y con el gran impulso del movimiento social afroecuatoriano en el Valle del Chota, nace –en un evento de carácter internacional– la “Alianza Estratégica de América Latina y El Caribe”, liderada por Romero Rodríguez (Uruguay) y articulada a las reuniones preparatorias que mantuvimos en los distintos países de la región en preparación para la III Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” (Durban, Sudáfrica, 2001). En una de estas reuniones (Santiago de Chile, 1999-2000), se consolida el concepto de afrodescendientes para marcar la cancha en la geopolítica mundial en relación a la política pública que adoptarían los estados nacionales en torno a sus conciudadanos afrodescendientes. Posterior a dicha reunión preparatoria de Santiago de Chile, Romero Rodríguez, haciendo un balance de los resultados geopolíticos y de autorepresentación política e histórica de las hijas e hijos de la diáspora en esta parte del continente, pronuncia su frase célebre, “entramos negros y salimos afrodescendientes”.

Con este impulso, llegamos en 2001 a la “III Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” en Durban. De manera general, el Plan de Acción de Durban marca la agenda tanto del movimiento social afroecuatoriano como de la lucha de los movimientos sociales afrodescendientes en general, agenda y lucha en contra del racismo cotidiano y estructural implementado desde los Estados nacionales; un racismo estructural que atañe a la ausencia del Estado en la implementación de políticas públicas diferenciadas e inseguridad jurídica, hechos que se repiten hasta hoy en cada uno de los Estados de la región. En este contexto, las demandas del movimiento social afroecuatoriano giraron en torno a la implementación de acciones afirmativas y reparaciones por el daño histórico y sus consecuencias contemporáneas ocasionadas por la esclavitud colonial, el racismo y la sistemática discriminación.

Entre los años 2002 y 2005, constituimos junto con integrantes de las varias organizaciones afroecuatorianas (CNA, CANE, AFROAMERICA XXI-capítulo Ecuador y CONAMUNE) el “Concejo de Coordinación de la Sociedad Civil Afroecuatoriana”. Para aquella época estuve presidiendo la Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA). El objetivo de este concejo (financiado en parte por el Banco Interamericano de Desarrollo-BID) consistió en realizar el primer diagnóstico nacional sobre la problemática que aquejaba a la población afroecuatoriana e identificar acciones prioritarias, constituyéndose en la base del Plan Nacional de Desarrollo en el que se evidenció ante el Estado la situación en el que se desenvolvía a nivel nacional la población afroecuatoriana.

En el año 2006 y con las organizaciones locales y territoriales nos movilizamos a nivel nacional al Congreso Nacional de la República del Ecuador, para presentar la propuesta de Ley que la trabajáramos desde años atrás junto al maestro Juan García Salazar, Óscar Chalá Cruz y otras/otros actores comunitarios entorno a los Derechos Colectivos. La Ley de Derechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano, presentada en ese momento por el diputado afroesmeraldeño Rafael Erazo Reascos, se aprueba en el mes de mayo de 2006.

Concomitantemente, en el 2002 mí voz y acciones surgen desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, desde el CIFANE y FECONIC, a través de un proyecto emblemático para el territorio conocido comúnmente como “tunacochinilla”, cuyo propósito consistió en dinamizar la economía de las familias afrochoteñas a través del cultivo de la planta de tuna en tierras de secano. En las tierras

con agua de riego sembrábamos árboles frutales, incluyendo aguacate, mango y cítricos, una siembra y producción que demandan una menor carga de trabajo familiar. Con la implementación de este proyecto, cumplimos una primera fase creando una precooperativa de ahorro y crédito llamada “Cooperativa de Ahorro y Crédito Valle del Chota”, de la misma manera, y en torno a la comercialización de la tuna y aguacates, nació la “Corporación de Comercialización Asociativa Porvenir del Valle”. Mi sueño, desde este tiempo y hasta hoy, es implementar en el territorio empresas que generen valor agregado a la producción con identidad ~~a la producción~~, al tiempo de fomentar empleo joven en el territorio, todas las acciones en el territorio ancestral están encaminadas a la revitalización cultural.

Años más tarde, posterior a la institucionalización de CODAE (1999 – 2000), entre los años 2007 al 2016, fui invitado por el presidente Constitucional de la República del Ecuador, Rafael Correa Delgado, a colaborar en condición de Secretario Ejecutivo de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, en el campo de la planificación y ejecución de políticas públicas, como la política pública de vivienda de interés social a nivel nacional y un programa de becas de cuarto nivel en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – ECUADOR), destinada la juventud afroecuatoriana.

En el mismo período, con becas otorgadas por la CODAE, un grupo de abogadas y abogados afroecuatorianos se formaban en la Universidad Andina Simón Bolívar Sede-Ecuador, en la temática de “Derechos Humanos” con atención en afrodescendientes.

El balance general sobre la implementación de estas políticas públicas fue positivo, pero más que todo, me ubicó dentro de la gestión de políticas públicas como otro campo de acción de la larga lucha afroecuatoriana. Desde la CODAE, y junto al movimiento social afroecuatoriano, también logramos incidir directamente con los presidentes de la Asamblea Nacional Constituyente (Montecristi, 2007-2008) y en las comisiones temáticas constituyentes; sustentando nuestras propuestas, logramos que conste en la vigente Constitución de la República del Ecuador (2008), entre otros temas fundamentales, la ratificación del reconocimiento a la afroecuatorianidad como Pueblo, titular de veintiún (21) derechos Colectivos, entre ellos el derecho al “Reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación” (CRE. Art. 57.3).

En 2010, destaco mi participación directa en el diálogo con el gobierno Nacional a través del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Entre otros puntos importantes, logramos formular la pregunta de autoidentificación afroecuatoriana y desarrollar su campaña a nivel nacional. Los resultados arrojados del censo de población y vivienda - 2010, señaló que la población afroecuatoriana con respecto a la población nacional, somos el 7.2%. Esta información facilitó la planificación y toma de decisiones a nivel estatal, siendo útil al movimiento social afroecuatoriano para establecer sus/nuestras demandas.

En 2017 – 2021, por votación popular alcancé una curul en la Asamblea Nacional del Ecuador. Entre otras iniciativas legales encaminadas a la afroecuatorianidad, presenté las correspondientes reformas de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, Reformas a la Ley Orgánica de Educación Superior, actualmente vigentes y, el proyecto de Ley de Derechos Colectivos para el pueblo afroecuatoriano (lo que arbitrariamente fue derogada en 2014 debido a la creación de los Consejos Nacionales para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades). No obstante, y hasta hace poco (2023), dicho proyecto de ley se encontraba en consulta pre-legislativa, hasta el momento de la disolución ilegal de la Asamblea Nacional por el presidente Lasso, conocida como “muerte cruzada” – mayo de 2023.

Finalmente, y por votación popular del 05 de febrero de 2023, he sido favorecido con la confianza de la ciudadanía del cantón Ibarra para desempeñar el mandato de concejal municipal, iniciando mi gestión el 15 de mayo de 2023 (hasta 2027). Actualmente resido en el territorio ancestral El Chota, para apoyar de cerca al movimiento social afrochoteño vinculadas a las siembras pedagógicas de las semillas de libertad heredadas de las ancestras y ancestros más tempranos. Concomitantemente, a la incidencia socio-política militante referida, incursioné en el ámbito académico e investigativo sobre las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, desde la antropología y la pedagogía, publicando junto al CIFANE y FECONIC, los libros “Chota profundo, antropología de los afrochoteños 2006 y; Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano 2013. Con la presentación de la tesis desde los estudios culturales, me permite acrecentar el conocimiento sobre la afrochoteñidad, que sistemáticamente lo he venido desarrollando por más de cuatro décadas.

En este contexto, como podrán apreciar en el desarrollo de la tesis, no se trata simplemente de hablar sobre la historia, cultura, identidad, ontología de las

personas del África subsahariana, trasplantadas de manera coercitiva en este territorio ancestral, sino más bien, al ser parte de la historia y cultura de la afrochoteñidad, mi comunidad cultural/territorial, en una suerte de indiferenciación en el tiempo/espacio, conecto mi existencia, pensamiento, sentimientos y mi voz, a la existencia, pensamiento, sentimientos y a la voz de mis ancestras y ancestros.

Es así que mi historia vivida junto y con el movimiento social afrochoteño/afroecuadoriano/afrodescendiente, no se trata simplemente de una suerte de reseña curricular, sino más bien, y atendiendo al principio cosmogónico de la afrochoteñidad en la que todas/todos somos parte del todo y, todas/todos somos responsables entre todas/todos, evidencio mi propia inserción en el desarrollo de la tesis, soy semilla.

Como demostraré en esta tesis, la memoria colectiva y la historia de sus luchas son componentes centrales que modelan lo que somos hoy como individuos y comunidad cultural, el enraizamiento de nuestra existencia en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas y la continuidad de nuestro espíritu libre, el pensamiento y sabiduría cimarrona.

Por eso, el camino de la tesis tiene que ver con describir un conjunto de conocimientos, mensajes significativos que se han ido encriptando por distintos motivos, algunos de estos saberes, permanecen codificados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial – son conocimientos legados por nuestras ancestras y ancestros más tempranos. En este contexto, conoceremos los fundamentos de la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, cuyo principio filosófico -cosmogónico del saber de la vida ha sido transmitida pedagógicamente a través de sus propias instituciones.

En este marco, la forzosa presencia de la población africana y sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, está íntimamente ligada a sus primeros esclavizadores, la Compañía de Jesús a través del proyecto productivo/esclavista/colonial/cañero/hacendatario que lo regentaron desde finales del siglo xvi.

Sobre el proceso socio-histórico vivido por mis ancestras y ancestros más tempranos en la tortuosa relación con la Orden de Loyola, existe un silencio que encubre unas prácticas perturbadoras de los esclavizadores jesuitas de cara a maximizar la producción y obtener pingües ganancias, en el capítulo segundo lo desarrollo de

manera sincrónica en dos escenarios bien definidos, lo que me llevó analizar un extenso período de casi dos siglos 1584 hasta 1767 año en el que se produce la expulsión de la Compañía de Jesús. El segundo escenario muestra la manera en que la tierra y el territorio ancestral, se constituye en derecho consuetudinario a partir del juicio ganado en 1778 por Pedro Pascual Lucumí, Martina Carrillo y tres familias más de La Concepción. Para cumplir con sus designios económicos/productivos, al igual que el resto de esclavizadores eurocriollos<sup>1</sup> en las Américas, la Orden de Loyola en un inicio acudió a la brutal –deshumanización de las personas africanas y sus descendientes. Jacoby (1994) argumenta que la “esclavización de los seres humanos surgió al mismo tiempo que la domesticación de los animales cuando las comunidades humanas pasaron de ser sociedades de cazadores y recolectores a sociedades agrícolas” (90). Es así que, “todas las prácticas empleadas para domesticar animales –como golpear, encadenar, marcar, castrar y cortar orejas” (91), también fueron utilizadas por los esclavizadores eurocriollos con las personas africanas y sus descendientes en condición de esclavizados -deshumanizados. En este marco de brutalidad generalizada, los promovedores de esta ideología y práctica racista/esclavista/colonial/moderna, pusieron todo su empeño en destruir y/o negar a la milenaria civilización africana e inventaron rabiosamente al “negro”, al “esclavo- negro”, como categoría cognitiva que les significó la expropiación de la esencia humana.

Es así que, lo que conocemos hoy como Europa occidental y sus descendientes criollo-americanos en la funesta construcción de “ese negro inventado”, sostuvieron que, “el «negro» no tenía civilización, cultura, religión, historia, lugar o humanidad que mereciera respeto, como sus prototipos de la Europa oriental, central y occidental, las personas africanas y sus descendientes constituían, a decir de Robinson (2021), “una colección de cosas convenientes para su uso y/o erradicación” (163-165). En esta medida, la esclavitud/colonial/moderna a decir de Gordon, constituyó un proyecto coordinado de deshumanización” De igual manera, este autor sostiene que, “Esta dimensión fue la que aportó su característica particularmente *racista anti-negro*” (222),

---

<sup>1</sup> El uso de la palabra/concepto “eurocriollos” en el desarrollo de la tesis me permite situar en el tiempo/espacio a las personas involucradas en el proceso de esclavización, personas nacidas en lo que hoy se conoce como Europa y a sus descendientes nacidos en las Américas. Este concepto abarca a los descendientes de estos últimos, hoy asumidos con la identidad social “mestizo”. No me refiero a los mestizos en general sino, y de manera particular, a las personas que, en su momento, adoptaron las mismas prácticas y comportamientos racistas de negación de la esencia humana y epistémica de mis ancestros y ancestros.

si se entiende bien, “el racismo consiste en la negación de la condición humana de otro ser humano en virtud” de su diversidad fenotípica/cultural.

Es así, que las personas africanas y sus descendientes fueron violentamente proscritos a la zona de no-ser, sistemáticamente fue despojada su humanidad, negados sus conocimientos, ignorados sus sentimientos y espiritualidad: permanecieron en el averno con la carimba genérica de “esclavo-negro”, como diría Patterson (1982) “socialmente muertos”.

Los representantes del régimen racista/esclavista/colonial/moderno, se esforzaron fervientemente en hacer que las personas africanas y sus descendientes “olvidaran” y hasta repudiaran todo rasgo simbólico, cultural, de parentesco, espiritual e histórico que les relacione con su mundo preexistente a la esclavitud/colonial/moderna, inclusive, se les constriñó a que desconozcan a su propia descendencia con fines de explotación económica.

En este contexto y al encontrarse permanentemente amenazadas sus existencias y reproducción social, las personas africanas y sus descendientes tuvieron que idear nuevas estrategias y mecanismos de supervivencia individual y colectiva, mediante el cimarronaje<sup>2</sup> corpo-político y de las subjetividades que estratégicamente les llevó a camuflar conscientemente las maneras de ver el mundo de matriz africana para actuar en él, junto a las formas de representarse y representar a la esclavitud/racista/colonial y republicana/moderna, es decir a sus antagonicos “pate´telas” que, como explicaré en los capítulos primero y segundo, se empeñaron en mantenerlos proscritos en el inframundo, debatiéndose entre el ser y la nada.

Sobre esta base, la matriz racista-colonial/moderna impuesta coercitivamente de manera general a la afrodescendencia nos ha acarreado grandes problemas y en particular, a la sociedad afrochoteña, quienes en la actualidad estamos lidiando “casa adentro<sup>3</sup>”, con un inconveniente central que se manifiesta en el cada vez más endeble

---

<sup>2</sup> El concepto de cimarronaje en este estudio lo presento como la acción libertaria, ontológica, política insurgente, antiesclavista, anticolonial, antirracista impulsadas por las ancestras y ancestros en procura del restablecimiento del Ser en libertad y en sus propios términos, basados en sus cosmogonías de matriz africana. Es así, que en el desarrollo de la tesis con fines metodológicos – explicativos, al cimarronaje, lo abordo conceptualmente en dos momentos (como dos caras de la misma moneda), cimarronaje corpo-político y cimarronaje de las subjetividades.

<sup>3</sup> Concepto acuñado por el maestro Juan García Salazar, “obrero del proceso de comunidades negras” como se autodenominaba. ~~Explicar brevemente tu uso aquí en la tesis como concepto clave.~~ El concepto que nos aporta el maestro Juan García Salazar, “casa adentro” en el desarrollo de la tesis está comprendido como, las decisiones y acciones comunitarias tomadas y asumidas al interior de las mismas; es decir, desde adentro del pueblo afroecuatoriano y en sus propios términos.



nivel de socialización (siembras pedagógicas) de las semillas de libertad (conocimientos) – sabiduría cimarrona que constituye la síntesis de la cultura de la afrochoteñidad, enriquecida por las experiencias vividas en sus luchas por el sentido de la existencia en libertad.

En este contexto, el objetivo general de la presente tesis se enfoca en conocer los fundamentos de la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, cuyo principio filosófico -cosmogónico del saber de la vida (conocimientos, valores, ética, moral, estética, espiritualidad y maneras de ver el mundo para actuar en el), ha sido transmitida por las sabias y sabios de la comunidad a través de sus propias instituciones de “boca a oreja” (Fanon 2009), de oreja a boca de tiempo en tiempo y de generación en generación. Sin embargo, a las sabias/sabios y filósofos de la vida de la afrochoteñidad, les han surgido “modernos competidores<sup>4</sup>”, dificultando las siembras pedagógicas de las semillas de libertad como antaño se acostumbraba, provocando el olvido involuntario de la trama de la existencia de la afrochoteñidad, sobre todo en las/los renacientes. Esta dificultad repercute en el creciente debilitamiento de la memoria colectiva de la afrochoteñidad -especialmente en la niñez y juventud, debido al mínimo conocimiento de las construcciones sociales-culturales, identitarias de matriz africana y sus luchas históricas y contemporáneas vividas ayer y hoy en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Las dificultades en las siembras pedagógicas de las semillas de libertad (socialización comunitarias), trascienden significativamente en las débiles adherencias socio-culturales, míticas y simbólicas consustanciales de nuestro ser y existir afrodiaspórico, amortiguando el sentimiento de pertenencia a la milenaria cultura de matriz africana heredada, debilitándose nuestros discursos y representaciones, desde lo que profesamos y somos, personas respetuosas a la majestad de la vida, capitaneadas por el amor, la alegría y la ternura.

En este contexto problemático afloran las recurrentes preocupaciones de la afrochoteñidad “casa adentro” (García Salazar y Walsh 2017), con frecuencia se escucha, “que las/los jóvenes de ahora”, al no-recordar sobre las luchas de nuestras ancestras y ancestros, motivadas en la defensa de la dignidad humana y la existencia en

---

<sup>4</sup> Los modernos competidores de las guardianas y de los guardianes de la memoria histórica colectiva son los medios informativos de masas, llámense: radio, televisión, prensa escrita, internet, las redes sociales, entre otros. No obstante, como una estrategia válida que nos permita fortalecer la memoria histórica colectiva y el sentido de nuestra existencia, podríamos utilizar estos mismos medios tecnológicos de comunicación para que formen parte de nuestras instituciones pedagógicas nutriéndolos de contenidos sobre lo que somos y nuestras luchas cimarronas.

libertad, ayer y hoy combatieron por preservar la vida, la familia, la tierra, el territorio, la cultura – en el marco del goce de los derechos ciudadanos y colectivos en pie de igualdad. Concomitantemente a la dificultad señalada, se suma al proceso consciente de ocultamiento del saber de la vida de la afrochoteñidad al régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno, estrategia, cimarrona de protección y/o disimulo al encontrarse amenazada su existencia física y social, con mucho ingenio las sabias y sabios de ascendencia subsahariana lo hicieron en clave espacio/temporal, simbólica/cultural y lingüística/territorial.

Sin embargo, e infelizmente para la afrochoteñidad en su conjunto, el paso inexorable del tiempo y la discontinuidad en las siembras pedagógicas de las semillas de libertad, los saberes y “mandatos” (García Salazar y Walsh 2017), se han ido “almacenando” en forma “pasiva” en la psiquis y memoria comunitaria. Lentamente se han ido encriptando “casa adentro” (en gran parte por la falta de reiteración) estas siembras pedagógicas de las semillas de libertad; a través de las prácticas rituales y festivas, los relatos y juegos de sociedad son, cada vez más, recuerdos, borrosos para las nuevas generaciones.

Sobre esta latente preocupación, el antropólogo militante afrochoteño Oscar Chalá Cruz (2006), en diálogo personal, con precisión sostiene que:

talvez lo más dramático para el pueblo afroecuatoriano, es la intangible y, en ocasiones, la definitiva pérdida de la trama de relaciones históricas, ecológicas y simbólicas creadas a través de los milenios de interacción con el medio ambiente que constituía su territorio [originario África]. Aquella parte del mundo, que era el fundamento de su identidad y la cultura de alrededor de 2'500.000 afroecuatorianos, ha sido confinada a la memoria de los viejos y condenada al olvido de los jóvenes.

Al respecto el maestro Juan García Salazar (en García Salazar y Walsh 2017, 27), con propiedad nos recuerda que, “nuestra raíz cultural es una energía que viene de nuestro ser de origen, es una esencia que viene de nuestras raíces ancestrales y desde allí nos mandan ser lo que somos como pueblo de origen africano”.

### **Propósito de la investigación**

De manera general, el propósito de la presente investigación académica, atendiendo a las preocupaciones de la afrochoteñidad y las mías propias, se basan en: *desencriptar* los conocimientos y mensajes significativos codificados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial -legados por nuestras

ancestras y ancestros más tempranos. Para ello, emprendimos el caminar hacia adentro por el camino de las abuelas y abuelos, siguiendo las huellas del sentido de existencia de la afrochoteñidad hasta llegar a la raíz de lo que somos.

Algunos tramos del camino lo realicé junto a mi familia nuclear y ampliada, siempre estuve/estoy acompañado del conocimiento legado por mis ancestras y ancestros. Otros tramos caminamos con y junto a la compañía de lideresas y líderes de las organizaciones afrochoteñas incluyendo el Centro de Investigaciones Familia Negra (CIFANE), la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), La Red de Jóvenes del Territorio Ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Decodificar los conocimientos, pensamientos y mensajes significativos y/o semillas de libertad (valores, ética, moral, estética y espiritualidad), legados por mis ancestras y ancestros más tempranos sobre nuestro *ser*, saber, saber hacer y, como “mandato”, ha sido parte de la meta así para volverlos a sembrar particularmente en los renacientes y de manera general en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, lugar de pertenencia colectiva del saber de la vida de la afrochoteñidad. Este mandato, se ha convertido en mi proyecto de vida iniciado en 1983 ~~del siglo pasado~~ a partir de la fundación del CIFANE (mencionada arriba), para que en su momento, las semillas de libertad vuelvan a ser sembradas, crezcan, florezcan y den sus frutos de libertad, para saborearlos conscientemente y volverlos a sembrar a través de nuestras instituciones creadas adaptadas a los nuevos tiempos, garantizando de esta manera la continuidad cultural e identitaria de la afrochoteñidad para-estar-en-el-mundo-en-nuestros-propios-términos.

Concomitantemente, este mismo propósito, lo hago extensivo a la academia, al alma mater, como dije en otro lugar (Chalá 2013). Para gran parte de la afrodescendencia, el “alma mater” se convirtió en una mater sin alma, debido a que las voces, pensamientos y conocimientos de mis ancestras y ancestros fueron silenciados con un claro propósito de negación; una negación conocida contemporáneamente como racismo epistemológico. Pienso firmemente que a estos espacios hay que volverlos a (re)humanizar con la vitalidad y fuerza ontológica, teleológica, filosófica afrodiaspórica -afrochoteña de matriz africana subsahariana, fundamentada en el respeto a la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

Las preguntas que orientaron mi recorrido investigativo por el camino de los abuelos y mamás grandes para conocer el sentido de la existencia de la afrochoteñidad<sup>5</sup> en procura de decodificar los mensajes significativos del saber de la vida -encriptados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial, fueron las siguientes:

¿De qué manera las guardianas y los guardianes del conocimiento, las filósofas y filósofos de la vida en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, han sembrado en la memoria colectiva las semillas de libertad, relacionados con la conciencia de su valor como seres humanos, ¿para ser y existir en sus propios términos?

¿Cuáles fueron/son los mecanismos utilizados por las personas afrochoteñas (afrochoteñidad) para generar conocimientos desde adentro?; ¿Qué preguntas ontológicas tuvieron que responder las y los afrochoteñas/os para reconstituir su ser?; ¿De qué manera las guardianas y guardianes del conocimiento y las filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad, han sembrado/siembran en comunidad las semillas de libertad (conocimientos, valores, ética, moral, estética, espiritualidad, sus luchas históricas y contemporáneas para-estar-en-el-mundo) relacionadas con la conciencia de su valor como seres humanos para restablecer su *ser* y existir como lo que son?; ¿Qué instituciones crearon desde el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades para salvaguardar, la existencia en libertad, la familia, la tierra y el territorio basados en sus patrones culturales heredados de la mamá África subsahariana?; ¿Cuáles son sus “mandatos” -mensajes positivos, sus significados y significantes que han estado presentes en su ancestral sabiduría cimarrona- que les permitió construir y mantener ocultos de los representantes del régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno?; ¿cuáles fueron/son los mecanismos desplegados para activar sus discursos cimarrones libertarios, cosmogónicos de representación de su *ser*, contruidos

---

<sup>5</sup> El concepto de afrochoteñidad, es una noción en permanente construcción, en el desarrollo de la tesis, hago un simil al concepto de pueblo afrochoteño, explicado en mi libro, “Chota profundo, antropología de los afrochoteños” (Chalá 2006, 46). En este contexto, pueblo afrochoteño y/o afrochoteñidad, se refiere a un colectivo humano que comparte una misma historia, desarrollaron su cultura de matriz africana con los elementos que encontraron en esta nueva geografía, comparten un conjunto de valores, ética, moral, estética, espiritualidad, símbolos, ontología con las que la afrochoteñidad/pueblo afrochoteño conceptualiza el mundo (cosmovisión/ontología), se mira así mismo, para actuar en él. Dialecticamente miran y conceptualizan a la sociedad en su conjunto generando sus propios sentimientos de pertenencia y diferencia, haciéndolos distinguibles de otros pueblos y culturas. Es así, que el pueblo afrochoteño y/o la afrochoteñidad, ha generado una particular conciencia de identidad individual y colectiva determinada por sus luchas históricas y contemporáneas dentro y fuera del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

desde el cimarronaje de las subjetividades y en sus luchas vividas y/o construidas desde las suficiencias íntimas<sup>6</sup>”, desde adentro?

En este marco que sugieron las preguntas, coincido con la argumentación que realizan los hermanos Wilmer y Ernell Villa (2013) en torno a las narrativas que hablan sobre las existencias negadas e invisibilizadas por el régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno y proscritas a la zona de no-ser (Fanon 2009), narrativas que “componen y comportan los mundos silenciosos que se fueron configurando a lo largo de la historia [...]”. Los hermanos Villa van más allá en su explicación, al sostener que, “pese a que las instituciones coloniales actuaron en contra de los hombres, mujeres y niños/as esclavizadas –asumidas y asumidos como cosas y no como gente. Estos hombres y mujeres **idearon dinámicas de ocultamiento** para preservar los contenidos necesarios para formar y formalizar colectividad y así asegurar la continuidad de esos saberes que se fueron convirtiendo en herramienta cognoscitiva para un mejor desenvolvimiento” (Villa y Villa 2013, 369).

En esta medida, los objetivos específicos que a continuación presento me posibilitan comprender y explicar de manera relacional la trama de la existencia de la afrochoteñidad construido a través de la memoria colectiva y sus luchas, trenzados con el pensamiento complejo y/o cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad sabiamente construido como una rampa y/o como resorte para reclamar su humanidad, humanidad que perversamente fue expropiada por la racionalidad eurocriolla.

En este contexto, el primer objetivo se preocupae por los enfoques teórico-conceptuales de la noción de libertad en relación con el cimarronaje y sus diversos caminos recorridos por la afrochoteñidad para su consecución, considerados desde el África y su diáspora en las Américas. El segundo objetivo tiene como eje las estrategias cimarronas de existencia, accionadas por las personas africanas y sus descendientes en la costa norte ecuatoriana - Esmeraldas y en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, para la defensa de la vida, la familia, la tierra y el territorio en el goce de sus derechos ciudadanos en pie de igualdad, elementos fundamentales para garantizar una existencia individual y colectiva en libertad -en sus propios términos. El

---

<sup>6</sup> Suficiencias íntimas, es un concepto acuñado por el pensador afrocolombiano Santiago Arboleda Quiñónez (2011), para denotar que son cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros.

tercer objetivo se centra en el análisis de la presencia de las semillas de libertad como estrategia pedagógica en el sembrar y (re)sembrar en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, el saber de la vida (filosofía de existencia e historias vividas), en la construcción ontológica del ser, dignidad humana y existencia en libertad, apelando a la memoria colectiva (cultura expresiva) mediada por el mito “el pate’tela” y el cuento afrochoteño “el patojo y los diablos”, narrativas símbolo en palabras que modelan el ser y el deber ser de la afrochoteñidad. Finalmente, el objetivo cuarto considera la manera de en que las semillas de libertad y sus siembras pedagógicas se constituyeron en el dispositivo-resorte psicológico-político-cultural de la consciencia de ser “gente-humana-con-derechos”; aquí la lectura contemporánea de textos de música bomba y de la estética poética ponen en evidencia la persistencia de un cimarronaje afrochoteño que reclama su esencia humana para-estar-en-el-mundo-en-sus-propios-términos.

### **Estructura del texto**

La tesis está organizada en cuatro capítulos, incluida la presente introducción, cuerpo, conclusiones y bibliografía. En el primer capítulo, me adentro en el abordaje teórico conceptual denominado “escape hacia la libertad”, en el mismo, sostengo un profundo diálogo con intelectuales y activistas militantes de la mama África y afrodescendientes. Aquí explico, precisamente, la categoría conceptual “libertad” articulada al cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, junto a sus luchas emprendidas en contra de los representantes del régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno. Las disputas de mis ancestras y ancestros más tempranos estuvieron motivadas por alcanzar la preciada libertad y el sentido cultural, ontológico de su existencia humana en sus propios términos, en este sentido, las personas africanas y sus descendientes –gracias a la memoria histórica colectiva y a la manera de ver el mundo preexistente a la esclavitud/racista/colonial y republicana/moderna– se constituyó en el resorte que activó sus luchas cimarronas por la defensa de su existencia humana, individual y colectiva, la familia, la tierra y el territorio en procura del goce de los inalienables derechos ciudadanos en pie de igualdad -ayer y hoy.

En el segundo capítulo, denominado “Cimarronaje en el Ecuador: por la existencia-la libertad-la familia-la tierra-en dos territorios ancestrales”, explico a profundidad el cruento proceso socio-histórico vivido por las personas del África subsahariana y sus descendientes en dos zonas ecuatorianas bien definidas como

territorios ancestrales en las actuales provincias de Esmeraldas, Imbabura y Carchi, explicación que la realizo moviéndome en el ámbito de la sistemática negación de la existencia humana de las personas africanas y sus descendientes. Junto a sus conocimientos, espiritualidad y sentimientos, estas personas fueron proscritos maliciosamente al inframundo racista/esclavista/colonial y republicano/moderno - permanecieron en el tiempo/espacio -muertos en vida- negados e invisibilizados. Dialécticamente, en este capítulo doy a conocer sobre la permanente disputa emprendida por mis ancestras y ancestros más tempranos en defensa de la existencia, la familia, la tierra, el territorio y el derecho a la ciudadanía en pie de igualdad, elementos fundamentales que posibilitaron/posibilitan una existencia individual y colectiva en libertad y autonomía política -para-estar-en-el-mundo-en-sus-propios-términos cuyo resorte de acción cimarrona corpo-política y de las subjetividades, se puede evidenciar en el caso de la Republica cimarrona de Esmeraldas (1553) y el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas (1584).

A sí mismo, en este capítulo, pese a ser estudiado la época racista/esclavista/colonial por otras/otros investigadores, permanecieron algunos pasajes socio-históricos inconexos entre sí, como si fuesen parte de otra historia. Por eso, considero que el mérito en este capítulo a es haber logrado analizar y ubicar en este basto período la presencia y sus luchas cimarronas de mis ancestras y ancestros más tempranos cronológicamente (desde finales del siglo XVI, hasta finales del siglo XX), de esta forma, podemos seguir en el tiempo/espacio los distintos momentos de sus luchas por la dignidad y existencia humana en libertad.

De igual manera, en este capítulo rompo con el silencio histórico que encubrió en un primer momento, la deshumanizante participación de la Compañía de Jesús en contra de las personas africanas y sus descendientes al interior de los complejos productivos/cañero/hacendatarios/jesuitas, bajo su control y explotación en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas y las respuestas dadas por mis ancestras y ancestros en los distintos momentos espacio/temporales, constituidos en derechos consuetudinarios.

En el tercer capítulo ~~tres~~, logro extender y profundizar el análisis, comprensión y explicación sobre el cimarronaje de las subjetividades y/o pensamiento complejo de las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a partir del análisis del mito de fundación del palenque/comunidad El Chota y del cuento “el patojo y los diablos”. Tanto el mito fundacional y el cuento de auto-

representación son referentes nodales presentes en la memoria histórica colectiva y del pensamiento abstracto, anticolonial, antirracista, antimachista, antipatriarcal de la afrochoteñidad que nos modela una línea conductual con un conjunto de valores, comportamientos éticos, morales, estéticos y espirituales con los que las personas afrochoteñas supieron conceptualizar la realidad, autorepresentarse y representar a sus antagónicos contradictores-“pate´telas”, para- *ser* y *existir*-tal-como-somos.

En el cuarto capítulo, nos adentramos a la raíz del pensamiento subjetivo de la afrochoteñidad, llamado en la presente tesis “cimarronaje de las subjetividades” y la que tiene que ver con el sentido de la existencia humana, el mismo, ha sido construido a lo largo de sus luchas en el tiempo histórico y contemporáneo para ser y existir tal como somos. En este contexto, las semillas de libertad (valores culturales) han sido sembradas pedagógicamente por las sabias y sabios de las comunidades afrodiaspóricas a través de sus múltiples instituciones creadas, para salvaguardar su esencia humana. Mediados por la cultura/conciencia expresiva constituida en un poderoso acto de memoria colectiva – cimarronaje de las subjetividades –cuyas semillas de libertad han sido sembradas apelando a la tradición oral.

Así mismo, en este capítulo, metodológicamente entretejo un sostenido diálogo espacio/temporal- histórico/temporáneo apelando a los sentimientos de las filósofas y filósofos de la vida de la afrochoteñidad me adentro en el análisis de las reflexiones musicalizadas en torno a dos textos escogidos de música bomba del Chota. Transitando por la misma senda del cimarronaje de las subjetividades matizado por los sentimientos y pensamiento cimarrón, me adentro en la trama de la existencia de la afrochoteñidad a través de la estética/poética, dichos, textos me permiten entablar un sostenido diálogo/poético sobre el cimarronaje de las subjetividades y representaciones “casa adentro” del ser.

Las filósofas/filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad nos muestran la historia vivida de nuestras ancestras y ancestros más tempranos desde el mismísimo secuestro en la mama África, así mismo, a través de la cultura expresiva/poética exteriorizan su espiritualidad, su rebeldía y repudio antirracista, antisexta, antipatriarcal, coinciden en señalar que su fortaleza para escribir poesía, proviene desde adentro de la cultura de matriz africana legada por las ancestras/ancestros más tempranos, convirtiéndose en las legítimas voces que conceptualizan la realidad de la diáspora africana desde El territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, al mundo.



### **Justificación de la presente realización académica**

Desde mi fuero interno, la presente investigación se constituye en algo más que un requisito de grado; se trata del sentido mismo de la existencia de las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas del que formo parte indisoluble.

De igual manera, la presente realización académica se justifica por sus aportes con nueva información relevante en términos sociales, culturales, ontológicos, históricos, políticos y académicos. Así se constituye en precursora sobre el cimarronaje de las subjetividades y el sentido de la existencia de la afrochoteñidad; parafraseando a Fanon (2009), se constituye en la rampa impregnada de su acervo ontológico-cultural de la que puede germinar un verdadero surgimiento de las hijas e hijos de la diáspora africana desde la zona de-no-ser, en sus propios términos.

Hoy, la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad y las semillas de libertad podrán tener otros referentes que vayan más allá del sentido epistemocéntrico, logocéntrico eurooccidental, que hasta la actualidad se mantiene como heredera de la racionalidad cartesiana con intentos de universalidad, cosa que no es así. Por todo eso, he decidido trabajar desde la perspectiva de la sabiduría cimarrona afrochoteña, analizada como semilla de libertad, debido a que y en acuerdo con Jerome Branche (2013, 187):

Inevitablemente el valor de estas narrativas y otras parecidas residen en su poder para crear y participar en estructuras de memoria y alteridad en tensión crítica con las narrativas dominantes y las historias oficiales. Ellas forman un baluarte contra el olvido y asumen una posición en relación a la injusticia de ayer y de hoy. Su objetivo final, como el de los viejos cimarrones y cimarronas, está en la consecución de cada vez más libertad.

Otro elemento central que justifica la presente tesis, es en el aquí y en el ahora “por mandato de mis ancestras y de mis ancestros más tempranos”, y junto a las nuevas generaciones, a la necesidad de iniciar la (re)siembra de las semillas de libertad y dejar a su propio tiempo, ritmo y espacio a que la sabiduría cimarrona –síntesis de la cultura de la afrochoteñidad, portadora de los valores, la ética, la moral, la estética, la espiritualidad– germine, florezca y de sus frutos en clave cimarrona anticolonial, antirracista, antipatriarcal, fundamentada en el respeto a la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

Es decir, con las semillas de libertad, formando parte constitutiva de las estructuras mentales y del sentido de la existencia de la afrochoteñidad, podremos conceptualizar, (re)conceptualizar la realidad, mirarnos a nosotras/nosotros mismo “casa adentro” y el lugar que ocupamos en la historia, la naturaleza y el cosmos.

La presente realización académica, se justifica una vez más desde mis adentros, porque es la forma íntima, respetuosa de honrar a las ancestras y ancestros cimarrones/cimarronas del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, por mantener encendido el fuego sagrado de la dignidad, la libertad y la existencia digna y, permitirme compartir su/nuestro legado con las/los renacientes.

### **Reflexiones metodológicas**

Frantz Fanon (2009), nos mostró el camino y la metodología antirracista, anticolonial por donde debemos transitar, al señalar que el afrodescendiente:

No debe volver a encontrarse ante el dilema de: blanquearse o desaparecer, sino que debe tomar conciencia de una posibilidad de **existir** [...] Sí la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole “guardar las distancias”, mi objetivo, por el contrario, será , una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales. (104; énfasis añadido)

Fanon (2009, 127) continúa con la orientación metodológica militante antirracista, (anti)colonial, cuando dice:

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, mis dientes de mal negro, mi hambre de mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que **la antorcha estaba allí**, esperando esa ocasión histórica. (énfasis añadido)

Lo señalado por Fanon (2009), implica que para romper las ataduras mentales y liberarnos de la prisión colonial/moderna a cielo abierto, metodológicamente nuestro deber consiste en descifrar los mensajes, sus significados y significantes – apropiarnos conscientemente de las semillas de libertad (conocimientos, valores, la ética, la moral, la estética, la espiritualidad), son legados culturales ancestrales, muchos de ellos se encuentran encriptados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüística/territorial, con esta misma clave metodológica, podemos decodificar los conocimientos legados por nuestras ancestras y ancestros más tempranos.

Una vez decodificado gran parte del saber de la vida de la afrochoteñidad, retomada la antorcha del conocimiento legado por las ancestras y ancestros, con firmeza podemos recorrer los caminos de obscuridad para dejar atrás la zona de no-ser, en donde estuvimos prisioneras/prisioneros virtualmente muertos en vida.

La metodología y técnicas de investigación que utilizaremos para juntas/juntos recorrer los caminos de libertad y dignidad humana, lo proceso en tres ejes de manera relacional, esta perspectiva de análisis me posibilita el acercamiento y comprensión del sentido de la existencia de la afrochoteñidad a través de la sabiduría cimarrona, sus semillas de libertad son engranajes constitutivas de la cultura , dichas semillas de libertad son sembradas pedagógicamente por las sabias/sabios y filósofos de la vida en comunidad, de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación.

El primer eje técnico –metodológico, tiene que ver con *la espacialidad*, categoría de análisis clave para comprender el lugar que ocuparon/ocupan las personas africanas y sus descendientes esclavizados, deshumanizados, cuyas existencias fueron negadas y proscritas a la zona de no-ser.

Dialécticamente, las personas africanas y sus descendientes atrapados por la esclavitud/colonial y republicana/moderna recompusieron su *ser* gracias a la memoria colectiva y a sus conocimientos preexistentes heredados de la mama África subsahariana, recompusieron el sentido de su existencia en libertad, como diría el maestro Juan García Salazar (2017), “casa adentro” en una inédita y hostil geografía humana y política que hasta ese momento no tenían ninguna filiación de pertenencia.

El segundo eje técnico–metodológico, contempla la categoría de análisis basado en *la temporalidad*, dicha categoría analítica, me posibilita mirar la historicidad de las experiencias vividas en el ayer y hoy, sus narrativas y pensamientos me permiten contextualizar la presencia de la afrochoteñidad desde el mismo momento de su secuestro, embarque y “trata esclavista trasatlántica”, sus luchas por la libertad y recomposición de su existencia humana.

Así mismo, la categoría de análisis fundamentada en la temporalidad me permite comprender la esencia y trascendencia del cimarronaje de las subjetividades que hace que la afrochoteñidad sea lo que es y se vislumbre el horizonte del *ser*, cuyas características socio-culturales y la consciencia de su valor como seres humanos portadoras/portadores de una milenaria cultura y una particular historia vivida

determinan la concepción ontológica de ver el mundo, mirarse a sí mismos -para actuar el.

El tercer eje técnico–metodológico de análisis, es *el sentido* de la existencia de la afrochoteñidad, estudiado en clave-cimarrona espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial, proceso analítico que me adentra en la comprensión de los significados y significantes de los mensajes positivos de la sabiduría cimarrona que la afrochoteñidad ha construido desde el cimarronaje de las subjetividades, sembradas pedagógicamente a través de la cultura expresiva-mediadas por sus instituciones creadas para *ser* y *existir* en sus propios términos.

Siguiendo los ejes técnico-metodológicos, me procede a estudiar, analizar e interpretar el cumulo de cimientos ontológicos-culturales de matriz africana, sus luchas historias vividas por alcanzar la preciada libertad, sus mensajes positivos pese a que sus existencias, conocimiento, sentimientos fueron proscritos a la zona de no-ser, negados e invisibilizados.

En este contexto, la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad y sus semillas de libertad, perviven en el territorio<sup>7</sup> ancestral El Chota - La Concepción y Salinas. Para una cabal comprensión del sentido de la existencia de la afrochoteñidad y sus luchas cimarronas en defensa de su existencia, la familia, la tierra –el territorio y sus derechos a la ciudadanía plena en pie de igualdad fundamentados en su acervo cultural de matriz africana, nuestro estudio se sitúa en un extenso período espacio/temporal, desde su presencia compulsiva 1584 a finales del siglo xvi hasta 1980 finales del siglo xx. Fecha en la que la afrochoteñidad considera que finalizó la esclavitud/colonial y republicana/moderna, pese que este período había iniciado a partir de 1852.

Con respecto al cimarronaje de las subjetividades (conciencia de ser), el análisis realizado en clave-cimarrona espacio/temporal, simbólica/cultural y lingüística/territorial, por su relevancia y trascendencia hace que surjamos junto a

---

<sup>7</sup> El territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en el presente trabajo lo conceptualizamos como el contínuum, histórico/cultural, simbólico/espiritual y lingüístico/territorial, en donde socialmente se desarrolla la existencia de una población de originaria de la mama África subsahariana, trasplantada coercitivamente desde finales del siglo xvi en este territorio.

En dicho territorio ancestral, moran las personas y los espíritus de las ancestras y ancestros más tempranos. Cada persona, cada pueblo lleva al territorio en lo más íntimo de su ser, porque es memoria histórica colectiva, somos hijas e hijos de la diáspora africana en el Ecuador.

En este contexto, la conceptualización planteada, nada tiene que ver con la arbitraria división política- administrativa que separa en una línea imaginaria a la familia ampliada afrochoteña, en comunidades, parroquias, cantones y provincias (Imbabura y Carchi), separadas por el río Chota – Mira. Para la afrochoteñidad, el río Chota – Mira es símbolo de vida, unidad que identifica al territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

nuestras ancestras y ancestros más tempranos desde la zona de no-ser y/o del inframundo racista/colonial/hacendatario y republicano/moderno, tal como somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

A lo largo de la tesis, constataremos que el saber de la vida de la afrochoteñidad, es la síntesis de la cultura y las experiencias de sus luchas cimarronas. Como explica Robinson (2021) contiene, “filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que le son propias” (41), estas semillas culturales de libertad (conocimientos, valores, ética, estética, espiritualidad) han sido sembradas a través de sus instituciones pedagógicas mediante la tradición oral, de tiempo en tiempo y de generación en generación.

Esta importante tarea ha estado a cargo de las sabias/sabios guardianes del conocimiento y de las/los filósofos de la vida de la afrochoteñidad ¿darían ya sus frutos?, ¿será ya el tiempo de cosecharlos y saborearlos, para volver a sembrar su semilla libertaria?, estas preguntas iniciales me invitan a volver por los caminos de la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad, para lo cual, metodológicamente retorno a la escucha de un conjunto de testimonios y mensajes significativos que pude conservar desde la década de 1990, la palabra viva de mis ancestras y ancestros pese a que físicamente ya no están con nosotros continúan orientándonos.

Los hermanos Villa (2013, 381), al respecto sostienen que:

Esto tiene que ver con el valor de la escucha y el papel que juegan los ancianos, ancianas, quienes son sembradores de la tradición que fecunda la palabra en cada persona que integran las comunidades [...] La escucha como cultivo y la palabra como producción son necesarios y actúan simultáneamente en la generación de conocimientos que se desprende de la experiencia colectiva.

De igual manera, realizo diálogos individuales y colectivos con sabias, sabios, dirigentes y filósofos de la vida, con estos últimos a más de los diálogos a profundidad mantenidos, lo hago también a través del análisis de dos textos de música bomba del Chota en particular.

En esta misma línea analítica también dialogo con filósofas/filósofos/poétas de la vida de la afrochoteñidad como veremos seguidamente, en dichos textos de bomba del Chota y desde la estética poética las/los filósofos de la vida de la afrochoteñidad contemporáneamente recomponen su esencia humana desde el legado cultural preexistente y la consciencia del valor de su humanidad para estar-en-el-mundo-en-sus-propios-términos. Son voces cargadas de ancestralidad que se levantan desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Así mismo, metodológicamente y al estar sembrada mi raíz cultural y biológica heredada de mis ancestras/ancestros, retorné junto a mi familia nuclear hace dos años y medio a vivirlos nuevamente en la casa de mis padres y matriz de la familia Chalá Cruz, es mi actual residencia hablo desde esta raíz y esta energía cimarrona que corre por mi ser.

Precisamente desde este territorio de memoria e identidad cultural/territorial/biológica, metodológicamente me constituyo en sujeto activo de la presente realización académica, desde el territorio ancestral con y junto a la afrochoteñidad le hablamos al mundo sobre lo que somos a partir de la herencia matriz africana. Desde aquí, damos inicio al proceso de decodificación de los mensajes y “mandatos” de la sabiduría cimarrona, los mismos que por distintas circunstancias permanecieron encriptados en los vericuetos de los recuerdos y la palabra.

Realizar procesos investigativos sobre el sentido de la existencia de la afrochoteñidad “casa adentro”, tiene implicaciones positivas: posibilita que junto a sus/nuestros congéneres profundicemos y “problematicemos” los acontecimientos socio-históricos y contemporáneos vividos y, a partir del análisis crítico sobre nuestras formas de mirar el mundo y vivir en él, en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüística/territorial, nos permitimos analizar y comprender los mensajes significativos y las motivaciones de sus/nuestras luchas de ayer y hoy.

Dialecticamente, estamos en la capacidad “casa adentro”, de minimizar el riesgo de hacer interpretaciones desde otras matrices culturales y/o abordajes conceptuales, políticos, foráneos que usualmente han distorsionado la realidad histórica, existencial y del sentido ontológico de su/nuestra comunidad cultural<sup>8</sup>. Para cumplir con este cometido, rastree y examiné cuidadosamente las vivencias testimoniales narradas por las guardianas y por los guardianes de la memoria histórica colectiva en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüística/territorial; así mismo examinamos conjuntamente con líderes y lideresas de las organizaciones, con las sabias y sabios del territorio, el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, “el pate’tela” y el cuento “el patojo y los diablos”, son instituciones fundamentales que la afrochoteñidad

---

<sup>8</sup> Efectuar investigaciones *desde y con*, no *sobre* la comunidad cultural/territorial a la que pertenece el investigador es una práctica y posicionamiento común en los Estudios Culturales Latinoamericanos críticos. Sin embargo, al tratarse de estudios pioneros sobre la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, podría generar tensiones (fuerzas opuestas), problematizaciones conceptuales que pudieran surgir por desconocimiento o posicionamientos políticos/conceptuales al interior de la comunidad cultural/territorial o, desde fuera de ella (“casa afuera”). Dichas tensiones y/o problematizaciones conceptuales/políticas, en el devenir del tiempo, casi siempre, han sido expresadas por “estudiosos/académicos” ligados a posturas “científicas” disciplinares, muchos no afrodescendientes. Reconozco estas tensiones.

sabiamente ha sabido construir, guardar y sembrar pedagógicamente desde el cimarronaje de las subjetividades y sus luchas vividas y, en base a las respuestas ontológicas que han sabido dar sobre su ser y existencia humana en libertad, se constituyen en el sentido para-estar-en-el-mundo-tal-como-somos.

Así mismo y a partir de las categorías metodológicas de análisis e interpretación desarrolladas en la presente realización académica -en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüística/territorial, basados en la escucha y el habla, fuimos descifrando los “secretos”, filosofías, doctrinas y “mandatos como diría el maestro Juan García Salazar (García Salazar y Walsh 2017).

A propósito de “secretos”, este proceso investigativo hizo que me encuentre una vez más con el maestro Juan García Salazar, con propiedad nos recuerda que:

Muchos de los saberes ancestrales que los guardianes y guardianas de la tradición guardan en su memoria casa adentro son vistos y guardados como secretos. Algunos de estos secretos son historias particulares de nuestros actos de resistencia que pertenecen a la memoria de nuestro pueblo, y ahí deben ser guardadas. Otros secretos son filosofías y doctrinas propias heredadas de los ancestros, son secretos porque desde siempre nos permitieron ser diferentes (García Salazar y Walsh 2017, 19).

A lo señalado por el maestro Juan García Salazar, agrego que estos secretos de las experiencias de sus luchas cimarronas y sus filosofías y doctrinas heredadas en el proceso de decodificación, dialécticamente, se constituyen en nuevos conocimientos, nuevos en tanto a la dimensión espacio/temporal, conocimientos con mucha imaginación guardados y celosamente cuidados por las ancestras y por los ancestros como mecanismo de protección y reproducción social del sentido de la existencia casa adentro, Hoy amenazados por el olvido.

La fase final de la presente realización académica corresponde a la sistematización de la información y a la construcción del dato y, a partir de este momento, (re)iniciar con las siembras pedagógicas de la sabiduría cimarrona y sus semillas de libertad. Estas siembras están en compañía de sus constructores – simbólicamente los espíritus de nuestras ancestras y ancestros– quienes mantuvieron “obstinadamente”, encendido el fuego sagrado del saber de la vida de la afrochoteñidad, para ser y existir tal como somos; personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura. Son sus/nuestras siembras pedagógicas de las semillas de libertad.

Pero olvidamos la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esa negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado (Fanon 2009, 130).





## Capítulo primero

### Marco teórico: escape hacia la libertad



Presentar los enfoques teórico-conceptuales entorno a la categoría libertad articulada con el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades junto a las estrategias de lucha utilizadas para su consecución, nos permite dialogar con intelectuales y activistas afrodescendientes quienes en distintos momentos y lugares han llegado al acuerdo en caracterizar a las hijas e hijos de la diáspora africana en las Américas como un movimiento histórico de larga duración. Definición que se sustenta en base a la lectura crítica sobre las luchas socio-históricas y contemporáneas impulsadas por la afrodescendencia en la defensa de la vida, la libertad y la ciudadanía en pie de igualdad.

En este contexto, Cedric J. Robinson (2021) en su estudio publicado con el título “*Marxismo negro*<sup>9</sup> – la formación de la tradición radical negra” plantea una profunda discusión en torno a la lucha de nuestro pueblo, es decir, la lucha histórica de los africanos y de sus descendientes subsaharianos en las Américas.

---

<sup>9</sup> D. G. Kelly escritor del prólogo de la obra de Robinson (2021) con acierto menciona que: “*Marxismo negro* es mucho más ambicioso de lo que implica su modesto título, porque lo que Cedric Robinson había escrito se extendía mucho más allá de la historia de la izquierda negra o los movimientos radicales negros. Al combinar teoría política, historia, filosofía, análisis cultural y biografías, entre otras cosas, Robinson había reescrito literalmente la historia del surgimiento de Occidente desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XX, exponiendo las raíces del pensamiento radical negro en una epistemología compartida entre diversos pueblos africanos y proporcionando una crítica devastadora del marxismo occidental y de su incapacidad para comprender el carácter [“racial”] del capitalismo y la civilización en la que nació, así como los movimientos de masas fuera de Europa. Como mínimo, Marxismo negro desafía nuestro «sentido común» sobre la historia de la modernidad, el nacionalismo, el capitalismo, la ideología radical, los orígenes del racismo occidental y la izquierda mundial desde las revoluciones de 1848 hasta el presente”. (12; énfasis añadido)

Robinson (2021), “toma como primera premisa que, para que un pueblo sobreviva en la lucha debe llevarla a cabo en sus propios términos: *la sabiduría colectiva* que es una síntesis de la cultura y la experiencia de esa lucha” (42).

El pasado compartido es precioso, no por sí mismo, sino porque es la base de la **conciencia, del conocimiento, del ser**. No se puede intercambiar por alianzas más o menos oportunas o traducirlo en convenientes abstracciones o dogmas. Contiene filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que le son propias. Es una construcción que posee sus propios términos y exige sus propias verdades.<sup>10</sup> (41; énfasis añadido).

En este marco, Cedric J. Robinson (2021) en su estudio, sitúa en Europa los orígenes del capitalismo<sup>11</sup>, la acumulación de capital a través del trabajo esclavizado de las personas africanas y sus descendientes y; el racismo sólidamente afincado en la civilización europea premoderna/moderna/posmoderna, como seguidamente veremos.

Robinson (2021) critica a Carlos Marx, señalando que este, “dejando poco a la imaginación”, refiriéndose a una carta que Marx había escrito a P. V. Annenkov, el 28 de diciembre de 1846, resaltando que la “mano de obra [esclavizada] en el Nuevo Mundo, como hemos visto en las sociedades precapitalistas de Europa, eran un elemento inseparable del desarrollo material, comercial y del capital que estaba teniendo lugar allí” (165).

La esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, lo mismo que las máquinas, el crédito, etc. Sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón no habría industria moderna. **Es la esclavitud** lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias las que han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Con anterioridad a la trata de [“negros”], las colonias solo daban al mundo antiguo unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la mayor importancia. (Annenkov [1970] (1987; énfasis añadido)<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Cedric J. Robinson (2021), en su obra presenta con meridiana claridad “los esfuerzos fallidos para *representar el ser histórico de los pueblos [“negros”]* como una construcción del materialismo histórico, e interpretar nuestra existencia meramente como una oposición a la organización capitalista. Somos eso (porque debemos serlo), pero mucho más. Para nuestros hermanos y hermanas menores, y para aquellos que se identifican con la lucha [“negra”] que se ven tentados por la transustanciación de la historia [“negra”] a la teoría radical europea, este libro es un desafío”. (41; énfasis añadido)

<sup>11</sup> “Basado en la obra del sociólogo radical negro Oliver Cromwell Cox, Robinson (2021) aclara al cuestionar “la idea central marxista de que el capitalismo fue una negación revolucionaria del feudalismo”. Robinson va más allá al explicar que, “el capitalismo surgió dentro del orden feudal y creció a trompicones, floreciendo en el suelo cultural de Occidente, y muy en particular a partir del racismo que ha llegado a caracterizar a la sociedad europea. Capitalismo y racismo, en otras palabras, no se desgajaron del viejo orden sino que evolucionaron a partir del mismo para producir un moderno sistema mundo de «capitalismo racial» dependiente de la esclavitud, la violencia, el imperialismo y el genocidio” (D. G. Kelly citado en Robinson 2021, 13-14).

<sup>12</sup> Marx en su carta a Annenkov, sostiene que, “se puede encontrar un tratamiento más frecuentemente reproducido de la esclavitud y el capitalismo industrial en el cap. xxiv de El capital, donde Marx argumenta” «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, la esclavización y soterramiento en las minas de la población indígena, la conquista y saqueo

No obstante, Robinson (2021, 165) hace un fuerte cuestionamiento ante el error cometido por Marx en su análisis, “encuentra que hay mucho de cierto en el señalamiento que realiza Marx, pero también hay que no lo es”.

Cien años después de que Marx describiera la acumulación originaria situándola entre las etapas del feudalismo y el capitalismo, el teórico [afrodescendiente] Oliver C. Cox (1964, 213-4) trató de enmendar el error de Marx: «[Marx] comienza su análisis de la naturaleza del capitalismo casi donde debería haberlo concluido; y como suele suceder en la economía clásica, relega como subsidiarios los temas que deberían haber constituido el centro de su estudio [...] su «acumulación primitiva» no es otra cosa que **la acumulación capitalista fundamental**; y suponer que la sociedad feudal se disolvió antes de que comenzara a existir la sociedad capitalista equivale a sobreestimar la fragilidad del feudalismo y a descartar su uso en el desarrollo del capitalismo» (citado en Robinson 2021, 166; énfasis añadido).

En esta línea, Eugene Genovese y Elizabeth Fox-Genovese (1979, 22), sostienen que “aunque la declaración de Marx era, ya entonces, una supersimplificación, señalaba algo que no solo se ha mantenido, sino que ha dominado en cierta medida los intentos de caracterizar la relación de trabajo de las personas africanas y sus descendientes esclavizados con la industrialización”; “*la creación del negro*<sup>13</sup> la ficción de una bestia de carga estúpida que solo servía para la esclavitud, estaba estrechamente relacionada con los requisitos económicos, técnicos y financieros del desarrollo occidental desde el siglo xvi en adelante” (Williams 1966, 98-107).

La mano de obra [esclavizada], la trata y los fenómenos asociados —mercados para mercancías baratas, astilleros y equipamientos, navíos mercantiles y de guerra, cartografía, ciencias forestales, banca, seguros, mejoras tecnológicas en comunicaciones, producción industrial (por ejemplo, metalurgia) —, alteraron profundamente las economías de los países y regiones directa o indirectamente

---

de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza de pieles-negras, caracterizan el nacimiento de la era de producción capitalista. Estos “procesos idílicos” constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria» (citado en Robinson 2021, 165).

<sup>13</sup> Erick Williams menciona que “la esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con [los africanos y sus descendientes]. De este modo se dio así un giro [“racial”] a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo sostiene Williams; por el contrario, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud. Williams en su análisis va más allá, cuando afirma que Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características «subhumanas», tan ampliamente comentadas, fueron sólo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: las colonias necesitaban fuerza de trabajo, y recurrían a la fuerza de trabajo de las personas africanas porque era el más barato y el mejor. Esto no era una teoría: era una conclusión práctica que se deducía de la experiencia personal del colono. Si hubiera sido necesario, éste hubiera ido a la luna, en busca de fuerza de trabajo. África se hallaba más cerca que la luna, más cerca aún que las regiones más populosas de la India y de China. Pero ya les llegaría a éstos su turno” (Williams 1966, 7-8).

implicados en la colonización y la producción mediante trabajo [esclavizado] (Cox: 165-166). Y en ningún lugar era más importante el comercio entre Europa, África y el Nuevo Mundo que en Inglaterra.

En relación al señalamiento realizado por Cox, Williams (1966) sostiene que:

El comercio triangular<sup>14</sup> [...] supuso un triple estímulo para la industria británica. Los [“negros”] eran comprados con manufacturas británicas; una vez transportados a las plantaciones, producían azúcar, algodón, añil, melaza y otros productos tropicales, el procesamiento de los cuales creó nuevas industrias en Inglaterra; mientras que el mantenimiento de los [“negros”] y sus dueños en las plantaciones proporcionó otro mercado para la industria británica, la agricultura de Nueva Inglaterra y las pesquerías de Terranova. Hacia 1750 apenas había una ciudad comercial o industrial en Inglaterra que no estuviera de algún modo relacionada con el comercio colonial triangular o directo. Las ganancias obtenidas proporcionaban una de las corrientes principales de la acumulación de capital en Inglaterra que financió la Revolución industrial (52).

Lo planteado por Williams (1966) es complementado por Curtin (1972), en los siguientes términos:

[...] pero Inglaterra no estaba sola, ni eran los ingleses los únicos en haber llegado a un punto en el que la aparición de representantes de la [«raza negra»] era conveniente. Una medida simple de la importancia de la mano de obra africana bajo la construcción de esa criatura es que «antes del siglo xix [...] durante 300 años cruzaron anualmente el Atlántico más africanos que europeos». Solo los intereses acumulados y las actividades mercantiles de las clases dominantes y las burguesías de Portugal, España, Francia, Bélgica, los Países Bajos, Italia y Gran Bretaña pudieron lograr una escala de explotación tan enorme. (Curtin 1972, 240 en Robinson 2021, 167)

Ahora bien, miremos desde otra perspectiva al llamado “comercio triangular”, que en realidad se constituyó en usurpación y despojo mediados por la violencia, entre, Europa, Abya-Yala y África, a través de la inhumana “trata esclavista transatlántica-subsahariana” de personas secuestradas-deshumanizadas, vueltas cosas-mercancías – llamados *piezas de indias*, carne inmolada sujeta de compra y venta- vía el negocio más vergonzoso de la humanidad, mediados por el secuestro y esclavización de millones de personas africanas y sus descendientes – configurándose el execrable crimen de lesa

---

<sup>14</sup> El «comercio triangular» de [esclavizados], “como afirmó Eric Williams, amplió el «mercado interno» al estimular la producción de manufacturas británicas que comerciantes ingleses intercambiaban en África por trabajadores [“negros”]. Una vez trasladados, esos trabajadores constituían la mano de obra necesaria para la producción tropical, el trabajo artesanal y las industrias extractivas británicas. El resultado final fue la acumulación de capital para el desarrollo de las fuerzas productivas en Inglaterra y Europa (la Revolución industrial), para el crecimiento de las industrias básicas en América del Norte (pesca, cultivos alimentarios, madera, etc.), para la construcción naval y la industria textil, y para la expansión de la colonización. *Como contrapartida, en cambio, estaba la degradación de los pueblos africanos y sus instituciones sociales afectadas por ese comercio y, como ha argumentado Walter Rodney, el subdesarrollo de las economías africanas*”. (Walter Rodney, 1972. En Robinson 2021, 226; énfasis añadido)

humanidad<sup>15</sup>, por su premeditación, saña y brutalidad exhibidas. En este contexto, sin la usurpación y despojo de las riquezas de África y Abya-Yala y, sin la presencia de millones de personas africanas y sus descendientes esclavizados, el desarrollo económico, político y militar de los Estados eurooccidentales hubiese quedado restringido. Con ellos el capitalismo se hizo mundial.

Mirta Fernández (2010), ampliamente explica que el régimen esclavista/colonial provocó que:

El continente Americano fuera convertido en periferia del centro del poder (eurooccidental) y a África en periferia de la periferia. La esclavización, la despersonalización, las crueldades, la negación de la condición humana, el sometimiento a personas a condiciones de vida basados en la sobreexplotación, constituyeron eslabones de largo camino de humillaciones a que fueron sometidos los africanos, hombres, mujeres, niñas y niños y sus descendientes en el Continente americano (110).

Fernández va más allá en su argumentación, con acierto sostiene que:

En África, a estos males genocidas se sumaron otros: las guerras incesantes para la obtención de (personas para ser esclavizadas), el debilitamiento y/o destrucción de los estados existentes y, como culminación, el reparto del continente en la Conferencia de *Berlín* de 1884-1885 y la subsiguiente (ocupación) brutal por parte de las potencias europeas, sin la presencia ni la anuencia de los Estados africanos. La colonización – justificada por etnólogos y antropólogos – estableció la discriminación [“fenotípica-cultural”], social y la sobreexplotación económica. El silencio cubrió el genocidio.

En consecuencia, el racismo es un problema de orden histórico que reposa sobre la pretendida superioridad biológica de una supuesta “raza blanca”. Lejos de desaparecer, perdura hasta nuestros días y constituye un peligroso instrumento de fuerzas reaccionarias. (Fernández 2010, 110)

Concomitante al debate teórico-conceptual presentado arriba, Robinson (2021, 226) realiza una importante puntualización, al respecto, “Pero ese comercio, este movimiento de trabajadores [del África subsahariana], no terminó con la abolición legal de la esclavitud en el siglo xix”. El autor recalca que, “el Congo del rey Leopoldo, el África Central de Harry Johnston, el África Austral de Cecil Rhodes, el África

---

<sup>15</sup> El sistema de la ONU, en la III Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, celebrada en 2001 en la ciudad de Durban – Sudáfrica, reconoce que: [...] la esclavitud y la trata [esclavista], en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la humanidad, no sólo por su aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que la esclavitud y la trata de [personas esclavizadas], especialmente la trata transatlántica de [esclavizados], constituyen, y siempre deberían haber constituido, un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia, y que los africanos y afrodescendientes, [...] fueron víctimas de esos actos y continúan siendo de sus consecuencias... (Declaración y Plan de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban-Sudáfrica 2001 en CODAE 2008, 5)

Occidental de Lugard, el África portuguesa y el África francesa, así como los descendientes de [“esclavizados”] del Nuevo Mundo, *contribuyeron al mayor desarrollo del sistema capitalista mundial*. Como campesinos, como arrendatarios, como trabajadores migrantes, como jornaleros, como empleados domésticos y como trabajadores asalariados, su expropiación se mantuvo hasta la actualidad” (énfasis añadido).

### **Negación del pasado africano e invención del “negro”**

La esclavización de las personas africanas y de sus descendientes como se ha dicho, contribuyó a la configuración y desarrollo del sistema capitalista mundial moderno, los ideólogos de la esclavitud en Europa occidental, pusieron todo su empeño en destruir y/o negar a la milenaria civilización africana e inventaron rabiosamente al “*negro*”, al “esclavo- negro” para vaciarlo de su presencia humana y del sentido de su existencia, confinando su existencia en el régimen esclavista/colonial- matándolo socialmente.

Robinson (2021,163- 4), al respecto, sostiene que:

por muchas razones, no obstante, hay que decir que la más significativa de las obliteraciones del pasado del Nuevo Mundo fue la que afectaba a los africanos, que se convirtieron en el «enemigo interno» más perdurable, y por consiguiente el objeto en torno al cual se moldeó una concepción de la humanidad más específica, particularista y exclusiva. El «negro», esto es, su color, era tanto una negación del africano como una unidad de oposición al blanco. La construcción del [“negro”], a diferencia de los términos «africano», «moro», o «etíope», **sugería una ausencia de situación en el tiempo, esto es, la historia o el espacio, la etnografía o la geografía política.** (énfasis añadido)

Robinson (2021) continúa argumentando la manera como Europa occidental construyó perversamente al “negro”:

El «negro» no tenía civilización, cultura, religión, historia, lugar o humanidad que mereciera consideración. Como sus prototipos de la Europa oriental, central y occidental, [...], los [“negros”] constituían [...], una colección de cosas convenientes para su uso y/o erradicación (163-5).

Nelson Maldonado-Torres<sup>16</sup> (2021), desde el campo de la filosofía explica que esta concepción mítica [...] es bastante fiel a la narrativa blanca y de piel clara de

---

<sup>16</sup> Nelson Maldonado-Torres en el prólogo que escribe en el texto de Édizon León Castro “Filosofía de las existencias desde el cimarronaje – desaprenderes desde los márgenes” (2021) menciona

descendencia europea, y a la inferioridad de las comunidades y los espacios conquistados a lo largo del período de “descubrimiento” y colonización de los últimos cinco siglos. Si Europa es considerada como el continente de las luces por excelencia, África es vista como el modelo de un espacio desprovisto de razón y de historia. Juicio que se extiende a los descendientes de sus comunidades en distintas partes del mundo occidentalizado (11).

Maldonado-Torres (2021) prosigue con su argumento señalando que:

En teoría, o de forma empírica, la humanidad entera proviene de África, pero en este caso se la trata no como espacio geográfico sino geopolítico en el contexto de la formación y expansión del sistema moderno/colonial de poder y de conocimiento. En este contexto, lo [“negro”] se tiende a vincular con lo africano, sobre todo en territorios donde descendientes raptados y esclavizados por los europeos aparecen en el imaginario social como “negras” y “negros”. Negra/o significa falta de razón, primitivismo, salvajismo, resentimiento, pasión desmesurada y sed de venganza. Por ello no debe extrañar que las **ideas de Europa y la filosofía aparezcan como diametralmente opuestas a lo que se designe como africano o negro.** (12; énfasis añadido)

En esta línea, ese “*negro inventado*”, esta criatura inventada, era una construcción ideológica de Europa occidental diametralmente disímil de las representaciones de las personas africanas que les precedieron.

Difería en función y, en última instancia, en especie. Si anteriormente los [“negros”] suponían una amenaza terrible para los europeos debido a su asociación histórica con civilizaciones superiores, dominantes y/o antagónicas a las sociedades occidentales (la más reciente era el Islam), ahora la ideografía de los [“negros”] venía a **significar una diferencia de especie, una fuente de energía explotable** (fuerza de trabajo), insensible a los requisitos organizativos de producción y a las condiciones infrahumanas del trabajo. En los más de 3.000 años transcurridos entre los comienzos de la primera concepción del «etíope» y la aparición del «negro», la relación entre africanos y europeos se había invertido (Robinson 2021, 167-8; énfasis añadido).

En esta medida, la invención del “*negro*” se robustecía raudamente con el acrecentamiento exponencial de la mano de obra compulsivamente secuestrada del continente africano para ser esclavizada en las Américas. Paradójicamente, señala Robinson (2021, 225), “cuanto más los africanos y sus descendientes asimilaban

---

que la filosofía usualmente se representa como un producto europeo con raíces exclusivas en el mundo griego clásico. Sus fuentes principales y problemas fundamentales se remiten a la experiencia histórica y al pensamiento grecorromano y europeo. Dentro de Europa, todo, fuera de Europa nada, parecen ser los límites del pensamiento y la teoría. Para desvanecer el mito eurocéntrico del saber y la razón, véase. Robinson, Cedric 2021 “Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra. La primera parte. “El surgimiento y las limitaciones del radicalismo europeo” (la formación de Europa).

[elementos] culturales de la sociedad colonial, menos humanos aparecían en la mente de los colonos”.

En este contexto, el poder colonial (eurocriollo) inventó a esa criatura cuya identidad en un primer momento fue la de “esclavo”, seguidamente, la de “negro”, con el tiempo y en el uso cotidiano de la dominación esclavista/colonial, los conceptos de “esclavo” y “negro” les significaron como sinónimos, denotando una misma identidad, para la época, decir “esclavo” era lo mismo que decir “negro”, o decir “negro” era lo mismo que decir “esclavo” – dicho concepto significó, no humano -haciendo referencia a quienes habían caído en esa penosa situación jurídica/colonial y de facto.

La esclavitud/colonial a las personas africanas y a sus descendientes significó el despojo de su humanidad preexistente, la expropiación de su milenaria historia y tradición cultural, en definitiva, a sus existencias no les significó el acompañamiento de ningún tipo de derechos jurídico/sociales que les asista, súbitamente se encontraron “socialmente-muertos”, negados e invisibilizados, desterrados a la zona de no-ser, utilizando el concepto de Fanon.

La deshumanización de las personas africanas y de sus descendientes, al ser apodados “esclavo” o, “negro”, o las dos al mismo tiempo “esclavo-negro”, significó para la sociedad esclavista/colonial, concederse, la “autoridad”- jurídica/colonial para ejercitar un trato inhumano, como a bestias -animales de labranza, cosas-piezas, muebles e inmuebles, sujetos/objetos de compra y venta, estos podían ser permutados, heredados, hipotecados, intercambiados, alquilados, regalados, mutilados sus cuerpos, marcados, sin olvidar los vejámenes y violaciones a las mujeres, etcétera.

La ingrata situación jurídica/colonial en la que se vieron envueltas las personas africanas y sus descendientes en las Américas –“*esclavo-negro*”, permitió a los esclavizadores eurocriollos, también “utilizarlos” como moneda para las transacciones comerciales, fueron entregados como dote y/o para el pago de deudas que “sus” esclavizadores habían contraído; es decir, en la práctica cotidiana esclavista/colonial, los “*esclavos-negros*” eran objetos “cosas”, entes “pasivos” de transacciones entre terceros, todo ello para su desgracia, me refiero, a la desgracia de las personas africanas y sus descendientes, estuvo amparada por la legislación colonial institucionalizada -benedicida por la Iglesia católica apostólica y romana.

De otro lado, el invento de esta criatura- “*esclavo-negro*”, significaba que sus vidas, sus cuerpos y el producto de su trabajo, pertenecieron a alguien más, a sus esclavizadores, estos siempre reclamaron en el sistema de justicia colonial “el/su”



derecho de propiedad y de dominio sobre la vida y los cuerpos de las personas esclavizadas, deshumanizadas bestializadas, cosificadas, configurándose de esta manera en la práctica la dominación esclavista/colonial de una persona, por otra persona.

En este marco, Lewis Gordon (1999, 222) con autoridad sostiene que la esclavitud/colonial “*constituyó un proyecto coordinado de deshumanización*”. Gordon, va más allá en su explicación cuando ratifica que, “esta dimensión fue la que aportó su característica particularmente *racista anti-negro*” si se comprende bien, “el racismo consiste en la negación de la condición humana de otro ser humano en virtud de su pertenencia [“racial”]. En esta medida, dichas relaciones asimétricas, “niegan la presencia de otro ser humano ya que el Otro [ser humano] se convierte en “una especie de presencia carente de presencia humana”. Al respecto, el mismo Gordon (1999) explica que:

Al convertirlos forzosamente en propiedad, incluso las suplicas lingüísticas – llamamientos de reconocimiento – se silencian, no se oyen, la gesticulación con las manos, los gestos pidiendo reconocimiento son invisibles. No se trata de que no provoquen impulsos entre los ojos y el cerebro, sino que se ha impuesto una minuciosa disciplina de lo invisible. Por lo tanto, el [“**esclavo negro**”] paradójicamente es una invisibilidad vista a este respecto: el hecho de que se lo vea como [“esclavo negro”], hace que no se lo vea como un ser humano. (223; énfasis añadido)

### **Arqueología histórica - cultural de la libertad**

El argumento de Lewis Gordon (1999), arriba presentado, en referencia a la realidad existencial de las personas africanas y afrodescendientes esclavizadas, negadas, invisibilizadas, deshumanizadas, bestializadas, cosificadas y representadas como “*esclavo-negro*”, (así vistas y tratadas, homogenizaba sus identidades individuales – colectivas, culturales, además de borrar el referente geo-político, es decir, las naciones de procedencia, sus nombres propios fueron cambiados, su espiritualidad mancillada, etcétera), contribuye al marco teórico-conceptual que permite comprender la senda de libertad emprendida por el movimiento de larga duración afrodiaspórico en las Américas en procura del restablecimiento de su existencia humana en libertad.

Las luchas por la existencia humana en libertad están íntimamente relacionada con las situaciones que diariamente enfrentaban las personas africanas y sus descendientes esclavizados, abiertamente el proyecto político e ideológico civilizatorio de dominación colonial – eurocriollo, maquinó con fines económicos el proceso de sobreexplotación esclavista colonial de un ser humano por otro ser humano, cuestionando su existencia y conocimientos, como gente.

En esta línea surge la devastadora crítica que realiza Robinson (2021) al marxismo eurooccidental y a su ineptitud para comprender el carácter [“racial”] del capitalismo, dicha crítica, se extiende a la civilización europea en donde nació. “La fragmentación de los pueblos africanos en las Américas tuvo otra consecuencia, no deliberada ni prevista por los comerciantes e ideólogos de la [esclavitud/colonial]. Aun así, sostiene Robinson, “la ingenuidad de los europeos fue obra de ellos mismos: *la esclavitud, como sistema y forma de vida, no era un escenario propicio para mucho más*. La ignorancia «estructurada» que acompañaba casi inevitablemente al uso de la fuerza de trabajo esclavizada pesaba fuertemente en el pensamiento europeo en general, independientemente de la ideología social” (227; énfasis añadido).

Robinson (2021) fundamenta su aguda crítica estableciendo que:

Marx había atribuido la esclavitud a esa etapa del desarrollo del capitalismo que caracterizó como «acumulación originaria [o primitiva]». No pretendía utilizar el término en ningún sentido insidioso, sino simplemente enfatizar, en parte, que el modo de producción capitalista dominante tenía poca responsabilidad en la producción y reproducción de los materiales humanos que empleaba a este respecto. Lo que quería decir, al hablar de «acumulación originaria [o primitiva]», es que las piezas de Indias<sup>17</sup> habían sido producidas, material e intelectualmente, por las sociedades de donde fueron tomadas y no por aquellas por las que eran explotadas.

---

<sup>17</sup> En el proceso de la infamante trata esclavista subsahariana- transatlántica, los ideólogos de la esclavitud de la Europa occidental en su empresa deshumanizadora, cosificaron a las personas africanas secuestradas del África subsahariana y a sus descendientes en las Américas, llamándolos “piezas de indias” para agilizar la compra venta de millones de vidas humanas.

El término «*pieza de Indias*» (o *peça de Indias*) se convirtió en una denominación común de los [esclavizados] a finales del siglo xvi. No está claro cuándo se estandarizó, pero Enriqueta Vila y C. R. Boxer han aclarado su significado y uso generales. Vila dice: «Se puede ver en los libros de cuentas de los funcionarios del Real Tesoro [de España] que, a veces, al contar los [“negros”] de menos de 12 años, conocidos como *muleques*, era costumbre contar dos de ellos como una pieza cuando se trataba del pago de derechos. También los lactantes, conocidos como *crías* o *bambos*, se consideraban libres de impuestos y formaban una “pieza” junto con sus madres. Todo esto se aplicaba de manera arbitraria, sin normas fijas. El decreto real más antiguo encontrado hasta ahora, que regula el pago de aranceles por esos [“negros”], es una cédula del 12 de julio de 1624, dirigida por Felipe iv a todas las autoridades de las Indias, en la que se incluyen algunas reglas básicas para la aplicación general: un *muleque* de siete años debe contarse como la mitad de un esclavo, y la tasa no debe imponerse a los menores de esa edad». (Vila en Robinson 2021, 212). Así mismo, Boxer afirma: «La *peça de Indias* [...] se definió en 1678 como un [“negro”] de quince a veinticinco años; de ocho a quince y de veinticinco a treinta y cinco, tres pasan por dos; menores de ocho, y de treinta y cinco a cuarenta y cinco, dos pasan por uno; los bebés lactantes van con sus madres sin contarlos; todos los mayores de cuarenta y cinco años, al igual que los enfermos, deben ser valorados por los árbitros». (Boxer 1962, en Robinson 2021, 213).

Manuel Zapata Olivella (2002, 221), menciona que “para que un prisionero pudiera considerarse *pieza de Indias*, debía medir 7 palmos (entre las formalidades exigidas figuraba el **palmeo** o medición. El palmo, lo que abarca una mano extendida entre el meñique a pulgar, corresponde generalmente a veintiún (21) centímetros). Una vez pagado el impuesto se le marcaba con el sello real, marquilla de plata que se imprimía al rojo vivo sobre el pecho derecho. Además, el comprador aplicaba a su vez la carimba, otra marca para reconocerlo en caso de fuga y que se aplicaba incandescente en el rostro [...] estas prácticas bárbaras duraron cerca de tres siglos, hasta que fueron suspendidas por autorización real en 1784”.

Al señalamiento realizado por Marx, Robinson (2021, 227) con absoluta claridad lo cuestiona, arguyendo que “los cargamentos de los barcos de [esclavizados] *eran seres humanos reales*, fuera cual fuera su forma de transporte o cómo los designaran las facturas de los ladinos, los registros de los capitanes y los libros de cuentas comerciales” (énfasis añadido).

De hecho, Robinson (2021, 227), extiende su señalamiento-crítico al marxismo, con extensión a Europa occidental, crítica con la que estoy de acuerdo, dicho sea de paso, cuando asevera que Marx (ideología europea):

[...] no había percibido plenamente que los cargamentos de trabajadores [esclavizados] también contenían culturas africanas, mezclas y combinaciones críticas de lengua y pensamiento, de cosmología y metafísica, de hábitos, creencias y moralidad. **Esos eran los términos reales de su humanidad.** Esos cargamentos no consistían pues en hombres, mujeres y niños [“negros”], aislados intelectualmente o privados de cultura al verse separados de su universo anterior. La mano de obra africana llevaba consigo su pasado, un pasado que había producido y en el que se habían asentado sus primeros elementos de **conciencia y comprensión.** (énfasis añadido)

Cedric Robinson (2021, 228) extiende su comentario al sostener que ese era “el embrión del demonio que acosaría toda la empresa de la acumulación primitiva. Profundiza su reflexión al señalar que, “la trata esclavista transatlántica y el sistema de trabajo esclavista estaban contaminados de esa “contradicción por la conciencia histórica y social de aquellos africanos”. Mucho después, durante la lucha contra el imperialismo portugués en Guinea-Bissau, en el siglo xx, Amílcar Cabral (1973) expondría la naturaleza de esa contradicción:

El dominio imperialista, al negar el desarrollo histórico de los pueblos dominados, niega también necesariamente su desarrollo cultural. Se [...] entiende por qué la dominación imperialista, como cualquier otra dominación extranjera, requiere para su propia seguridad de la opresión cultural e intenta liquidar directa o indirectamente los elementos esenciales de la cultura de los pueblos dominados [...] Es generalmente en esa cultura donde encontramos la semilla de la oposición<sup>18</sup>.

Otro de los argumentos medulares presentados por Robinson (2021, 228), contribuye significativamente al presente debate teórico-conceptual, reside en la

---

<sup>18</sup> El concepto empleado por Cabral “semillas de oposición” refiriéndose a los mecanismos utilizados por Europa occidental para establecer su proyecto político e ideológico de dominación quienes se empeñaron sistemáticamente en negar el desarrollo histórico y cultural de los pueblos dominados. En este estudio como veremos más adelante, presento las semillas de libertad surgidas desde la sabiduría y las prácticas cimarronas de libertad, nacidas desde las subjetividades y las experiencias sociales afrodiaspóricas (Cabral 1973, 42-3, en Robinson 2021, 228).

explicación que hace sobre “el transporte de mano de obra africana a las minas y plantaciones del Caribe, y posteriormente a las Américas, *significaba también la transferencia de sistemas **ontológicos y cosmológicos africanos***; presunciones africanas de la organización e importancia de la estructura social; códigos africanos en los que se inscribe *la conciencia histórica y la experiencia social*; y construcciones ideológicas y comportamiento para la resolución del inevitable conflicto entre lo real y lo normativo” (énfasis añadido).

Michael Craton (1979, 120 - 21) lo entiende así cuando explica, que:

Sus raíces campesinas predisponían claramente a todos los [esclavizados] africanos a considerar la agricultura de plantación tan antinatural como la institución que la sostenía. Desde los primeros días, los [esclavizados] fugitivos se establecieron en terrenos de aprovisionamiento (llamados «polinks» en las colonias inglesas, «palenques» en las españolas, [quilombos en Brasil, cumbes en Venezuela], y trabajaban de un modo que recordaba en parte a la agricultura africana, y en parte a la agricultura conuco de los amerindios [...] Con mayor profundidad, los [esclavizados] **mantuvieron y desarrollaron conceptos de familia y de parentesco que iban más allá de la comprensión y el control de sus amos, y un concepto de tenencia de la tierra que estaba en contradicción con la cultura europea dominante [...] Querían vivir en unidades familiares, tener acceso inmediato a la tierra propia, y ser libres para desarrollar su propia cultura, particularmente su propia religión sincrética.** Esas eran las aspiraciones básicas, que variaban según las diferentes condiciones en cada una de las colonias afectadas [por la rebelión]. (En Robinson 2021, 228; énfasis añadido)

Lo señalado arriba, fueron los términos en los que se basaba la respuesta de las personas africanas y de sus descendientes esclavizadas en contra del sistema de producción esclavista/colonial.

Y, es que las personas africanas y sus descendientes esclavizadas, además del sometimiento al trabajo extenuante ejercitado por los esclavizadores, tuvieron que soportar el perverso sistema de “control y disciplina” desarrollados por los esclavizadores eurocriollos. Además, la cohabitación entre miembros de diversas culturas y tonos (fenotipo) de piel [“razas”] “existentes en las nuevas posesiones de España dio lugar a la formación de códigos [“raciales”] complejos con notables resultados prácticos por crueles y absurdos que fueran”:

En la América española el azote, el bastón, el encierro y la privación de alimentos eran medios habituales para someter a obediencia a los [esclavizados] rebeldes y desafiantes. Se sabe que algunos [“amos”] azotaban a sus [esclavizados] hasta la muerte, mientras que otros seguían mutilando a sus oscuras propiedades con hierros candentes incluso

después de que la corona lo hubiera prohibido. Los peores eran los sádicos vengativos que hacían comer excrementos a sus [esclavizados] y beber orina.<sup>19</sup>

La mutilación de los cuerpos, amputaciones, marcas (carimbas) en cualquier parte visible, como indicativo de que aquellos cuerpos sometidos, no les pertenecían o, pertenecían a alguien más -las castraciones formaban parte de sus brutales prácticas:

Con hierros al rojo en lugares donde la marca de la servidumbre no pudiera ser ocultada en ningún momento. Los rostros de muchos de ellos estaban totalmente cubiertos con marcas en las que se leía: «soy esclavo del señor Marqués del Valle», o «soy esclavo de doña Francisca Carrillo de Peralta»<sup>1</sup> (Aguirre Beltran 1945, 215. Citado en León Castro 2021, 42).

El trato inhumano, aunado a las sórdidas condiciones de sometimiento (sobreexplotación) del trabajo esclavizado “reducían la vida laboral activa de las personas esclavizadas a entre diez y veinte años<sup>20</sup>”. Prácticamente para la sociedad esclavista/colonial, las vidas de las personas africanas y sus descendientes eran descartables esclavistas/coloniales -decadentes a las que Aimé Césaire (2006, 19), con fuerza fustiga en su discurso sobre y en contra del colonialismo, al sostener que:

La colonización, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia.

### **Por la senda de la libertad a través del cimarronaje**

La lectura y análisis de una buena cantidad de manuscritos (archivos), textos publicados, testimonios orales en torno a la esclavitud/colonial de las personas africanas y de sus descendientes en las Américas, dan cuenta del repudio generalizado en las Américas y la constante interpelación al perverso sistema de explotación intensiva esclavista/colonial de sus vidas; para las personas esclavizadas, “la rebeldía era situacional, su contexto era el sistema esclavista/colonial” (Owens 1976, 93, citado en Robinsosn 2021, 231).

El proceso de cimarronaje se expresó en el momento mismo del secuestro, transporte y trata esclavista transatlántica-subsahariana, a partir de entonces -siglo xvi, se volvió parte constitutiva de esta. El cimarronaje “era, por supuesto, concomitante con

---

<sup>19</sup> C. H. Haring comentó que: «En los primeros días en las colonias, cuando el temor a la insurrección servil era generalizado, algunas de las leyes locales sobre [“esclavos negros”] eran muy bárbaras». (En Robinson 2021, 242)

<sup>20</sup> Colin Palmer 1975, 311. (En Robinson 2021, 242)

la [esclavitud/colonial]. La brutalidad era tanto una *raison d'être* del primero como un rasgo característico de la segunda” (Schuler 1970, 379, citado en Robinson 2021, 256).

Miguel Barnet (2012, 27), señala que el significado original del término cimarrón, hace referencia a un animal doméstico que ha huido a las montañas y se ha convertido en salvaje. En este contexto, el término cimarrón estuvo asociado con: “lo salvaje, la desobediencia, la rebelión y la independencia feroz”, la asociación del término cimarrón al de (animal-salvaje) rápidamente fue asignado a las personas africanas y a sus descendientes que huían del infrahumano sistema de esclavitud/colonial en busca de espacios dignos para vivir como gente en libertad. En contra vía, el concepto cimarrón para las personas africanas y sus descendientes en las Américas estuvo/está asociado al concepto de libertad y al sentido mismo de su existencia.

Retomando el debate teórico-conceptual que venimos dando sobre la asociación que se realizó entre los cimarrones con los animales salvajes, sobre todo con el ganado de lidia, este hecho, es explicado desde los tiempos de Herodoto, en los siguientes términos:

La identificación de similitudes entre la condición de [“esclavos”] y animales domésticos constituye una tradición que es anterior a la popularidad que tuvo esta analogía en el sur de los Estados Unidos prebélico. Por ejemplo, Herodoto, cuando se refiere a los [esclavizados] emplea el término griego **andraphon**, que significa “criatura alimentada por el hombre”: una palabra desagradable basada en la analogía de “cuadrúpedo”, por ejemplo, el ganado” (citado en Jacoby, 1994, 90).

La esclavización de seres humanos surgió al mismo tiempo que la domesticación de animales cuando las comunidades humanas pasaron a ser sociedades de cazadores y recolectores a sociedades agrícolas. De hecho, **“todas las prácticas empleadas para domesticar animales –como golpear, encadenar, marcar, castrar y cortar orejas– también las usaron los humanos con los [esclavizados] humanos”**.

Lo que resulta tan parecido es que el deseo para conseguir el control, ya sea de [una persona esclavizada] o de un animal doméstico, borra la mayoría de las distinciones. La esclavitud dicha de otro modo, se puede interpretar como la domesticación de seres humanos porque, como animales domésticos, los [esclavizadores] desean dirigir o controlar la reproducción, el comportamiento, el movimiento de sus [esclavizados]. (Jacoby 1994. En Haymes 2013, 195- 6; énfasis añadido).

En este contexto, a decir de León Castro (2021, 18) “se elaboró la matriz colonial para ubicar” a las personas africanas y a sus descendientes esclavizados al interior de la “escala natural”, como seres inferiorizados, escala que “estaba más cerca del mundo animal que del hombre –entiéndase bien del hombre europeo”. Posteriormente, nos recuerda León Castro (2021), “se hizo una asociación implícita y

natural de lo [“negro”] con lo animal. El color [“negro”] de la piel asociado de manera naturalizada al continente africano representaba para los europeos la naturaleza animal del [“negro”]” (18).

Al respecto Jacoby (1999) se hace la pregunta y responde en los siguientes términos:

[...] si la esclavitud era una institución que trataba a los seres humanos como animales domésticos, ¿cómo se llegó a la situación en la que los seres humanos se asemejaban al ganado? Además de inventar “una categoría inferior de humanos que se diferenciaban poco de una bestia”, los [esclavizados] fueron por lo general prisioneros extranjeros y no miembros de una sociedad propia. Además la diferencia lingüística fue la distinción más empleada para caracterizar a los prisioneros extranjeros considerados como animales y con razón esclavizados. Desde la perspectiva de los [esclavizadores], el habla ininteligible de los prisioneros extranjeros implicaba una falta de racionalidad, lo que hacía que estos no parecieran totalmente humanos, y por lo tanto debían ser tratados como si fueran animales. En el caso de [las personas africanas esclavizadas] no fue sólo su “habla ininteligible” sino también, de manera más significativa, **su piel oscura** [-fenotipo] que permitía a los demás tratarlos como si fueran animales. (Jacoby 1994, 94-5. En Haymes 2013, 196; énfasis añadido).

### **Libertad en disputa a través del cimarronaje**

Las personas africanas y sus descendientes, esclavizados en las Américas disputaron la libertad, su libertad, al sistema esclavista/colonial desde distintos ámbitos, físico y político (corpo-político), articuladas al sentido mismo de su existencia humana (ontología) a través del cimarronaje.

Las disputas cimarronas por la libertad, son respuestas frontales al sometimiento compulsivo característico del sistema de dominación esclavista/colonial: en la mina, en la hacienda, en la plantación o en la casa del “secuestrador”, estos espacios institucionalizados por la esclavitud/colonial fueron representados desde la subjetividad de las personas esclavizadas como el inframundo, en donde permanecían muertos en vida.

Los procesos insurgentes cimarrones en el devenir histórico se expresaron de diversas formas cuyas estrategias y tácticas –corpo-políticas-sediciosas, camaleónicas se materializaron de distintas formas y lugares, inimaginables, unas veces fueron violentos enfrentamientos, rebelión, asaltos, alzamientos, ataques a las plantaciones, quemas de cultivos e instalaciones como los ingenios -“trapiches”, la negociación política colectiva de los términos de su libertad, enrolamiento en las milicias, etcétera, etcétera.

Las rebeliones cimarronas por la libertad mayoritariamente dieron como resultado la formación de palenques, quilombos, mocambos, o cumbes, fueron la

expresión política colectiva de máxima relevancia en contra del sistema esclavista/colonial, como veremos.

Otra de las estratagemas utilizada por los cimarrones en la disputa de la libertad, al sistema esclavista/colonial, fue la huida individual, “silenciosa” sin confrontación, se dirigían mayoritariamente hacia los palenques a unirse con los demás cimarrones o, a través de la lucha menos radical en comparación con las rebeliones -la sistemática resistencia, consistió en la utilización de recursos jurídicos/coloniales<sup>21</sup>.

Promovieron juicios a sus esclavizadores por malos tratos, por falta de alimentación adecuada y vestimenta escasa, etcétera. Además, en los juicios que entablaron, se oponían a que se rompan sus núcleos familiares al ser puestos en venta los miembros de sus familias y/o compañeros de infortunio, por estos canales, pelearon para que se les restituya las pequeñas extensiones de tierra que habían logrado al interior del sistema de explotación-esclavista/colonial. Estos pleitos se resolvían en las cortes coloniales; en lo jurídico y/o político, negociaron con sus secuestradores los términos del trabajo, o el precio para la *compra de su propia libertad*.

En lo económico productivo, estratégicamente dependiendo de la urgencia y/o pausa en la realización de sus trabajos, aceleraban o, lo retrasaban con la finalidad de boicotear el producto final, a propósito dañaban las herramientas de labranza, “se les extraviaban” las piezas de las máquinas, “mostraban una simulada obediencia pero sin hacer bien o haciendo lo mínimo de lo ordenado, siempre mal o a desgano<sup>22</sup>”, causando pérdidas al sistema de explotación esclavista/colonial, cuya obsesión consistió en acumular mayor capital y ganancia a costa de la dominación y sobreexplotación de las vidas “descartables” de los cautivos.

### **Cimarrones combatientes por su existencia en libertad**

Para cimentar la discusión teórica -conceptual sobre las disputas históricas por la libertad, puestas en acción por las personas africanas y sus descendientes esclavizados - a través del cimarronaje en las Américas en procura de recuperar su *ser* en libertad – luchas realizadas en contra de su antagónico la esclavitud/colonial eurocriolla, empeñado “rabiosamente”, en deshumanizarlos –negando su presencia humana.

Para cumplir con este propósito del capítulo, en una ajustada síntesis siguiendo a Robinson (2021), presentamos la tenaz resistencia-insurgencia de los cimarrones en

---

<sup>21</sup> Véanse Zuluaga, Francisco (1988). Así mismo, para profundizar el conocimiento sobre juicios por la libertad puede ver en Chávez, María Eugenia (2001); Chalá Cruz, José (2006).

<sup>22</sup> Francisco Zuluaga 1998. en León Castro, 2021, 26.



México. Al mismo tiempo, estas luchas cimarronas por la libertad sirven de ejemplo, para ilustrar las demás luchas cimarronas en procura de la libertad, dichas disputas, se extendieron con distintos matices, pero con las mismas exigencias en las Américas.

En un primer momento por regla general, la resistencia-insurgencia entre las personas africanas y sus descendientes esclavizados, “cobró la forma de huida hacia asentamientos nativos o «indios». El archivo notarial de la ciudad mexicana de Puebla, verbigracia, está «prácticamente completo desde 1540 en adelante», está [colmado] de reacciones oficiales a las «fugas» de mediados de siglo. (Boyd-Bowman, 134. En Robinson 2021, 242)

Los fugitivos llamaron la atención de Hernán Cortés ya en 1523<sup>23</sup>, y se cree que el primer levantamiento general en Nueva España ocurrió en 1537. Sin embargo, algunos de aquellos africanos no cortaron totalmente sus contactos con los españoles. Una vez liberados por su propio ingenio, volvían a acosar a los colonos españoles, apropiándose de comida, ropa, armas, herramientas e incluso artefactos religiosos en las ciudades de los colonos, sus aldeas y casas de campo, y de viajeros a lo largo de los caminos que conectaban los puertos y los asentamientos. Una vez armados, los españoles se referirían a esos «fugitivos» como cimarrones<sup>24</sup> (los ingleses adaptaron ese término a su propia lengua como maroons). Recordemos que en 1503 Ovando había observado actividades subversivas entre los ladinos de La Hispaniola. En el último mes de 1522, se materializó la previsión de Ovando: [esclavizados] de la plantación de Diego Colón (hijo del almirante) se rebelaron, matando a unos 15 colonos antes de ser capturados y ejecutados. Este hecho motivó la prohibición de emplear en el futuro a [“negros”] ladinos como mano de obra [esclavizada] en las colonias. Revueltas similares ocurrieron en Puerto Rico (1527), Santa Marta, Colombia (1529) y Panamá (1531). Volviendo a La Hispaniola, los [“negros”] se unieron al levantamiento de los nativos en 1533; su resistencia se prolongó durante diez años.<sup>25</sup>

Décadas después, las autoridades coloniales españolas continuaron en inquietas, y con una creciente psicosis colectiva por los acontecimientos registrados. “El virrey Martín Enríquez escribió a Felipe II”, en los siguientes términos:

Parece, majestad, que se acerca el momento en que esas personas se conviertan en amos de los indios, en la medida en que nacieron entre ellos y sus doncellas, y son hombres que se atreven a morir tan bien como cualquier español en el mundo. Pero si los indios se corrompen y se unen a ellos, no sé quién estará en condiciones de resistirlos. Es evidente que esa maldad tendrá lugar dentro de algunos años. (Edgar Love. En Robinson 2021, 243)

Las referencias de la época dan cuenta de manera temprana, que las cimarronas y los cimarrones se hicieron numerosos como para establecer sus propios

---

<sup>23</sup> David Davidson recuerda que, «en 1523, los primeros esclavizados que se rebelaron en la colonia erigieron cruces para celebrar su libertad y “hacer saber que eran cristianos”». (Davidson, 242 en Robinson 2021, 243)

<sup>24</sup> Rout, 101 en Robinson 2021, 243.

<sup>25</sup> Scelle 1906, vol. 1, 167 y José L. Franco, 35 en Robinson 2021, 243.

asentamientos, comunidades conocidas en México y en el resto de las Américas como palenques, quilombos (Brasil), cumbes (Venezuela), etcétera.

David Davidson, al escribir sobre el tercer cuarto de siglo, afirma que:

en la década de 1560, [esclavizados] fugitivos de las minas del norte aterrorizaban las regiones desde Guadalajara hasta Zacatecas, aliándose con los indios y asaltando ranchos. En una ocasión cimarrones de las minas de Guanajuato se unieron a los indios chichimecas no pacificados en una guerra brutal contra los colonos. El virrey fue informado de que estaban atacando viajeros, quemando ranchos y cometiendo «fechorías» similares. Al este, los [esclavizados] de las minas de Pachuca se refugiaron en una cueva inaccesible desde la cual salían periódicamente para hostigar al campo. [“Negros”] de las minas de Atotonilco y Tonavista se unieron a ellos con armas, y crearon un palenque inexpugnable. (Davidson 1966, 244. En Robinson 2021, 244)

No obstante, “la respuesta de los representantes del Estado español fue inequívoca señala Robinson (2021, 244) que, “entre 1571 y 1574, decretos reales detallaron nuevos sistemas de control y vigilancia, estipulando un tratamiento progresivamente más severo de los fugitivos, es así que se estableció: “cincuenta latigazos por cuatro días de ausencia; 100 latigazos y grilletes de hierro por más de ocho días de ausencia; muerte para los desaparecidos durante seis meses, conmutada en algunos casos por la castración”.

Sin embargo, ni el código de 1571-1574, ni la promulgación de legislación represiva durante las décadas de 1570 y 1580 sirvieron de nada. Una orden virreinal de 1579 revelaba que el contagio de la rebelión cubría casi toda el área poblada de la colonia fuera de Ciudad de México, en particular las provincias de Veracruz y Pánuco, el área entre Oaxaca y Gualtoco en la costa del Pacífico, y casi todo el Gran Chichimeca. Solo medidas represivas de emergencia y la continua importación de africanos mantenían la oferta de mano de obra [esclavizada] en México. (Davidson 1966, 244. En Robinson 2021, 244)

No obstante, la interpelación al sistema de explotación esclavista/colonial, en México continuó su curso en forma y carácter. Robinson (2021) citando a David Davidson, aborda un tema trascendental derivado del cimarronaje, y es que:

**La lucha contra la esclavitud se estaba convirtiendo en una batalla para preservar la identidad colectiva de los pueblos africanos.** A principios del siglo xvii, según documentos coloniales oficiales, al menos una comunidad [“negra”], San Lorenzo de los Negros, había adquirido su derecho a la existencia mediante la guerra y los tratados. (Davidson en Robinson, 2021, 244; énfasis añadido).

En este contexto, nos recuerda León Castro (2021, 19) que:

[...] el cimarronaje empezó en el momento que inició la esclavitud y, a partir de entonces, se volvió constitutivo de esta. Por ello, el cimarronaje va más allá de la resistencia, es una construcción [de existencia] de la humanidad del esclavizado, razón por la cual se convirtió en antagónico de la esclavitud, en la medida que uno constituía la negación del otro y cada uno representaba una amenaza entre sí.

De tal manera, que los representantes institucionales de la esclavitud/colonial al no tener la fuerza suficiente para “controlar” las insurrecciones cimarronas, se obligaron a entrar en negociaciones en la que cada una de las partes anteponía sus términos políticos de negociación<sup>26</sup>.

Verbigracia en México:

Los términos de la tregua, tal como se conservan en los archivos, incluían once condiciones **estipuladas por Yanga** para que él y su gente cesaran sus asaltos. Los africanos exigieron que todos los que habían huido antes de septiembre del pasado año (1608) fueran liberados y prometió que aquellos que habían escapado de la esclavitud después de esa fecha serían devueltos a sus amos. Estipuló además que al palenque se le diera el estatus de ciudad libre y que tuviera su propio cabildo y un justicia mayor que debía ser un letrado español. Ningún otro español debía vivir en la ciudad, aunque podrían visitarla en días de mercado [...] A cambio, Yanga prometió que por precio tasado el pueblo ayudaría al virrey a capturar a los esclavos fugitivos. Los negros, dijo, ayudarían a la corona en caso de un ataque externo a México. (Davidson, 94. En Robinson 2021, 244 5; énfasis añadido).

La sociedad esclavista/colonial, a estas negociaciones y acuerdos con los insurgentes cimarrones, explica León Castro (2021,19), fueron “consideradas como una debilidad para el sistema esclavista, en la medida en que significaba dar una legitimidad a los cimarrones, entendiendo que estos tenían un estatus de ilegítimos e ilegales frente al régimen esclavista”<sup>27</sup>. León Castro (2021) amplía su explicación señalando que “estas negociaciones fueron temporales [excepto Haití] y muchas de ellas se convirtieron en una verdadera amenaza de afectación política, económica y militar al sistema [esclavista/colonial], y del lado de los cimarrones, en una ganancia existencial”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> León Castro (2021, 19 – 20) menciona que, “la institución de la esclavitud, teniendo a las autoridades coloniales como sus representantes, al ver la imposibilidad de “acabar” con estas sociedades de cimarrones, entraban en negociaciones en las que cada una de las partes planteaba sus demandas concretas”.

<sup>27</sup> Para profundizar la temática sobre las negociaciones entre el régimen colonial-esclavista y los cimarrones, véase León Castro 2021, 23 - 64.

<sup>28</sup> León Castro (2021, 20) menciona que [...] “lo cierto es que las acciones de cimarronaje provocaron reacciones y preocupaciones en la institucionalidad esclavista/colonial. Por ello se emitieron leyes y cuerpos normativos, como el mismo Código Negro y Cédulas Reales, que estaban encaminadas a frenar estos actos subversivos. Cada huida de una persona esclavizada atentaba en contra del sistema de producción [y dominación] esclavista, debido a que generaba un imaginario y una señal de que era posible salir de ese mundo naturalizado por la violencia y recobrar la libertad”.

La ganancia existencial a la que se refiere León Castro (2021), entiéndase bien significó en términos políticos recuperar su libertad y existir como gente, conforme a sus preceptos culturales de matriz africana en gobiernos territoriales autónomos y, en términos ontológicos, teleológicos por tanto filosóficos, como veremos más adelante, recuperar su *ser*, su cuerpo social y/o presencia humana desde sus referentes histórico-simbólico-culturales. Lo señalado se pudo materializar debido a que “a regañadientes”<sup>29</sup> los representantes institucionales de la esclavitud/colonial, “tuvieron que sentarse en la mesa de diálogo con los cimarrones para establecer los términos políticos de las negociaciones -entre “iguales”<sup>30</sup>.

En este contexto, el concepto de cimarron(aje) tiene un profundo enganche (en) y desenganche (de) la siniestra historia de esclavización y negación vividas por las personas africanas y sus descendientes en las Américas, cuyo impulso transcendental se sustentó en el cimarronaje como defensa insurgente de sus vidas, como gente, y su presencia humana (social y política) en libertad, como un nuevo actor social y político en las Américas.

Nicomedes Santa Cruz (1988, 27), refiriéndose al proceso de esclavización/colonial de las personas africanas y de sus descendientes en las Américas, al conceptualizar el término *cimarrón*, menciona que:

La historia de la esclavitud, con toda su monstruosa barbarie genocida, tiene paralelamente una contrapartida heroica en los [...] **cimarrones**, cuyas sistemáticas fugas –hacia la libertad o hacia la muerte- se dan desde los años inmediatos [a la colonización de Abya-Yala 1492] para continuar ininterrumpidamente hasta las postrimerías del siglo xix.

---

<sup>29</sup> El término “a regañadientes” es comprendido en el texto como- forzados por las circunstancias a realizar una acción, o realizarla de mala gana.

<sup>30</sup> Rocío Rueda (2015) nos presenta un ejemplo temprano de negociación, entre la Real Audiencia de Quito, representante de la corona española y la “República cimarrona de Esmeraldas” liderado por el cimarrón mayor Alonso de Illescas. La capacidad [del gran cimarrón] para el manejo de asuntos políticos se evidenció en un documento denominado “**la carta de libertad**”, en la que solicitó la ampliación de los beneficios registrados en las provisiones reales como la no tributación, el perdón general para [todas las personas africanas y sus descendientes] bajo la autoridad de Illescas, y el nombramiento de Illescas como la máxima autoridad de la [República cimarrona de Esmeraldas] (151).

La negociación se basó en los siguientes términos: i) Mantener su proyecto de autonomía de gobierno – en el marco del respeto a sus patrones culturales; ii) No tributar a la corona a través del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito y; sus autoridades no debían ser extrañas a su territorio – cimarrón; iii) El derecho a tener su reproducción social, económica y cultural en la República cimarrona de Esmeraldas, de manera autónoma; iv) Reconocimiento oficial por parte de la Corona española de aceptación observancia obligatoria por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito – sobre su conformación libre y gobierno territorial autónomo. El interés planteado por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, esbozado en la mesa de negociación, se centró en la apertura de la ruta que una internamente la sierra con la costa, para luego construir un puerto, que una la región interandina Quito con la región costanera –e iniciar el proyecto comercial exportador tan ansiado, promovido por las élites serranas- norandinas (Rueda 2015, 150).

En esta línea, Edward Kamau Brathwaite (1997, 166), refiriéndose a las cimarronas y cimarrones, menciona que:

Un área de supervivencia africana es la del “**cimarronaje**” físico y psicológico. Desde el momento de su [violenta] llegada al Nuevo Mundo, las respuestas constantes de los pueblos de África eran suicidio, adaptación, huida, rebelión. Huida-rebelión con frecuencia conducía al establecimiento de comunidades africanas fuera de, y a menudo contrapuestas a las grandes plantaciones eurocriollas (énfasis añadido).

Para León Castro, otra significación que se realiza de las cimarronas y cimarrones, es que ellos son un:

[...] grupo de personas [africanas y sus descendientes] rebeldes, que no solo escapaban de la esclavitud, sino que la combatían desde los palenques, quilombos, cumbes, que eran territorios construidos por los cimarrones, donde sembraron la semilla de libertad desde la memoria. Lugares que se convirtieron en trincheras, en campos de lucha por su existencia, y que **estaban dispuestos a sacrificar sus propias vidas por ese derecho a ser libres** (2021, 19; énfasis añadido).

En este contexto, el cimarronaje, como se ha dicho, propició el nacimiento de palenques:

**Palenque** fue el nombre que la sociedad esclavista de Hispanoamérica aplicó a la ciudadela fortificada, erigida por los **cimarrones** para su refugio y defensa. Es vocablo europeo que en la edad media traducía la voz **vallum** (valla o estacada, empalizada o trinchera) Y que como vallado, estacada o empalizada o trinchera defensiva llegó a América, identificándose pronto con los reductos de **cimarrones**, bajo el nombre genérico de **palenque**. Al conjunto de cimarrones en palenques, se les llamó [“negros”] **apalencados**. La toponimia americana registra en la actualidad muchas localidades bajo el nombre de “palenque”: en México, Guatemala, Panamá, Colombia, Perú, y todas ellas deben su nombre a los antiguos palenques de cimarrones [y cimarronas] (Santa Cruz 1988, 28; énfasis añadido).

Estas ciudadelas fortificadas, llamadas palenques, cumbes, quilombos, mocambos, (según la geografía) no solamente se constituyeron en espacios físicos, sino que se convirtieron en territorios liberados apropiados por las personas africanas y sus descendientes quienes escapaban “de los puertos de desembarque, haciendas, minas, casas de [esclavitud] doméstica, plantaciones y aún de las galeras donde eran sometidos a trabajos inhumanos” (León Castro 2021,19).

Dicho de otra manera, el proceso sostenido de cimarronaje interpeló tempranamente a la esclavitud/colonial, Patterson (1982) así se une al presente debate-teórico-conceptual al sostener “que la esclavitud marcó la penosa situación existencial e

histórica de [las personas africanas y sus descendientes esclavizados] en las Américas”. Las personas esclavizadas, continúa Patterson, “no sólo dudaron de su naturaleza humana, sino que se *hallaron en la absurda posición de tener que defenderla*” (198; énfasis añadido). Para que la esclavitud/colonial funcionara de esta manera, sostiene (Aronowitz, 1994, 210-2), “el cautiverio humano no puede reducirse solamente a un modo de producción en el que el trabajo es la relación social más importante”.

Éste es el caso por el que en la esclavitud/colonial, a decir de Patterson (1982, 2) “la riqueza considera al trabajo forzado directo no como capital, sino más bien como una relación de dominación”. Patterson va más allá al sostener, que la esclavitud/colonial “constituye una forma distinta de dominación social cuyos rasgos se pueden diferenciar de las relaciones capitalistas de la explotación económica. En un sistema de esclavitud/colonial, añade, la explotación económica se presupone mediante la creación de un orden simbólico elaborado que borra mediante “instrumentos simbólicos” el estatus del [esclavizado] como persona, y lo convierte en una “persona muerta socialmente” (Patterson 1982, 32. En Haymes 2013, 200).

En este contexto, el cimarronaje dio pie a la conformación temporal, política-geográfica-territorial de gobiernos autónomos en los palenques. Las cimarronas y cimarrones apalencados, se constituyeron en la expresión más radical de los africanos y sus descendientes en las Américas en la lucha por la libertad, su libertad y la consecuente reapropiación de su *ser*-de su *existencia*- de su *presencia humana*.

El cimarronaje corpo-político- para zafarse (liberarse) de la esclavitud/colonial a través de la huida-rebelión, tenía sus riesgos –huida-rebelión hacia una existencia en libertad para constituir palenques, fue una acción radical que no garantizaba la preservación de sus vidas por el permanente asedio de la institución esclavista/colonial; las cimarronas y cimarrones de no lograr su cometido en la disputa por la libertad al sistema esclavista/colonial; a estos revoltosos les significaba la muerte, con mucho sufrimiento, delante de las demás personas esclavizadas, como escarmiento de lo que les pasaría a quienes osen huir del régimen esclavista/colonial a través de la adopción de la radical medida de liberación adoptada por las antecesoras cimarronas y cimarrones.

Sobre esta base, la acción corpo-política cimarrona, deja ver que los ancestros y ancestras más tempranas, desde el inicio de la esclavitud, jamás aceptaron la muerte social, la negación de su existencia y/o presencia humana –que constituyó la esclavitud/colonial, en este contexto, el cimarronaje se convirtió en la génesis del

movimiento radical de larga duración afrodiaspórico, que se concretó en la revolución haitiana.

Lo señalado, me lleva a tratar de manera sucinta, por su trascendencia presento el estudio clásico y sin igual sobre la revolución haitiana de C. L. R. James, quien resume sabiamente la gesta cimarrona por la libertad y emancipación de la metrópoli francesa, en los siguientes términos:

Nadie podría haber adivinado el poder que nació en ellos cuando Boukman llamó a la rebelión aquella tormentosa noche de agosto de 1791. Rebelión, guerra, paz, organización económica, diplomacia internacional, administración, habían demostrado su capacidad [...] La lucha nacional contra Bonaparte en España, la quema de Moscú por los rusos que llena las historias de la época, fueron anticipadas y superadas por los [“negros”] y mulatos de la isla de Santo Domingo. Los registros están ahí. Por su sacrificio personal y su heroísmo, los hombres, mujeres y niños que expulsaron a los franceses no ceden su primacía en la lucha por la independencia en ningún lugar o momento. Y la razón era simple. Habían visto por fin que sin independencia no podían mantener su libertad (James 2010. En Robinson 2021, 272).

Pero incluso antes de que se resolviera aquella rebelión haitiana, su huella se dejaba apreciar en otros lugares. Desde Haití, la revolución se extendió a Louisiana en 1795, Virginia en 1800 y Louisiana de nuevo en 1811. Recientemente, Eugene Genovese (1979) ha comentado:

Gabriel Prosser en 1800 y Denmark Vesey en 1822 buscaron conscientemente en Haití inspiración y apoyo, y hasta 1840 los esclavos de Carolina del Sur interpretaban las noticias de Haití como un presagio de su propia liberación [...] Los esclavistas [...] entendían el potencial de lo que veían. Las referencias a aquel ejemplo y la inspiración de Haití reverberaban en toda la América negra. El impacto en David Walker puede entenderse fácilmente por su gran atractivo [...] Y a los dueños de esclavos no les agradaban las celebraciones de la independencia de Haití, como la organizada en 1859 por albañiles negros libres en St. Louis, Missouri, un estado esclavista [...] La revolución en Santo Domingo impulsó una revolución en la conciencia [“negra”] en todo el Nuevo Mundo<sup>31</sup>.

La revolución cimarrona haitiana transgredió e hirió de muerte al sistema esclavista/colonial en las Américas y a la metrópoli colonial europea (Francia), como bien anota Andrews (2007, 98) que al tomar las armas para luchar por su propia libertad, las personas africanas y sus descendientes quienes se encontraban en condición de cautivos, explotados por el régimen colonial/esclavista, no sólo ganaron la independencia para las sociedades en las que vivían, sino que contribuyeron con su

---

<sup>31</sup> Eugene Genovese (1979, 95 - 6. En Robinson 2021, 272)

agenciamiento a impulsar la primera gran ola de reforma social y política en la historia de las Américas.

En Latinoamérica, desde México hasta Argentina, las guerras por emanciparse de la corona española, produjeron como es sabido, una desorganización del gobierno político esclavista colonial/moderno y de las sociedades en general, este hecho permitió que las personas africanas y sus descendientes “aprovechen” las coyunturas sin precedentes para luchar por sus propias metas e intereses para *ser* y *existir* en sus propios términos.

La devastación de buena parte del sector económico de plantación, el debilitamiento y empobrecimiento de los plantadores como clase y la destrucción del Estado colonial español contribuyeron a fortalecer el poder de negociación de [las personas africanas y sus descendientes]. En esta situación de balance cambiante de fuerzas, [las personas africanas y sus descendientes, aún permanecían en la condición de personas esclavizadas]. Una cantidad de ellos mayor que nunca antes buscó la **libertad mediante la huida**, pero esa libertad era precaria e incierta, sujeta a revocación en cualquier momento, Más permanente y segura –aunque [“más difícil”] de obtener- era la libertad que podía conseguirse mediante una segunda oportunidad creada por la guerra: **la del servicio militar**. (Andrews 2007, 106–7; énfasis añadido)

### **En búsqueda de la libertad a través de la milicia**

Las guerras independentistas, proporcionó a las personas africanas y a sus descendientes secuestradas y esclavizadas en el sistema de producción esclavista/colonial la oportunidad de obtener su libertad a través del enrolamiento en los ejércitos rebeldes o coloniales, como veremos.

Tanto el régimen político esclavista/colonial y los rebeldes criollos quienes ganaron las guerras independentistas en contra de la corona española, en aquel delicado momento, se enfrentaron a la *disyuntiva de sí debían dotar de armamento o no, a los milicianos –cimarrones africanos y a sus descendientes* –quienes hasta ese momento permanecían con la carimba de esclavizados.

Políticamente, jamás aceptaron que los “esclavizados” de la República soberana de Haití, se haya independizado – era un mal precedente para el régimen esclavista/colonial que menoscababa *su autoridad* de gobierno, basado en la institución del terror y la muerte.

De su lado, las personas africanas y sus descendientes, no iban a marchar al campo de batalla, poniendo en juego sus vidas -sin el acuerdo, de que una vez victoriosos, emancipados de la corona española, alcanzarían su propia libertad, una existencia autónoma y gozarían de los mismos derechos de ciudadanía- que sus compañeros de lucha no afrodescendientes- los actuales países sudamericanos, como:



Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú, Uruguay, Venezuela, entre otros, conformaron sus ejércitos con los milicianos afrodescendientes.

De su lado, el gobierno esclavista/colonial español, inicialmente, no recurrió al reclutamiento de las personas africanas y sus descendientes, quienes permanecían en condición de esclavizados en el imperante sistema de explotación esclavista/colonial, precisamente por la disyuntiva y el miedo a que las personas con la carimba colonial/jurídica de esclavizadas, se vuelvan contra sus verdugos. Sutilmente, los gobiernos coloniales, ofrecieron que concederían la libertad a las personas africanas y afrodescendientes que “*voluntariamente*” se presenten a formar parte del ejército de la corona.

Es conocido que miles de milicianos afrodescendientes, formaron parte de los dos ejércitos –tenían su propio proyecto de existencia –alcanzar su propia libertad con todas las prerrogativas y derechos que esto implica, en este contexto, y sin lugar a dudas, el enrolamiento en estos ejércitos se constituyó en un interesante medio político-militar y jurídico para alcanzar su anhelada existencia en libertad y ciudadanía en igualdad de derechos, para ello pusieron una vez más en juego -sus propias vidas.

Los milicianos afrodescendientes, alcanzaban su libertad en cuanto se enrolaban en el ejército, sin embargo, este estatus estuvo condicionado por el cumplimiento “satisfactorio” del servicio militar completo, que constaba de cinco años en Argentina y otros países.

Aunque todavía no se han hecho estudios exhaustivos de las bajas [que sufrieron los milicianos afrodescendientes] durante la guerra, es claro que [muchas personas afrodescendientes] murieron antes de cumplir el período de alistamiento completo. Entre 2.000 y 3.000 [personas afrodescendientes] libertos [afroargentinos] cruzaron los Andes hacia Chile en 1817 con San Martín. De ellos, menos de 150 volvieron con él en 1823, después de seis años de campaña.

En un teatro de operaciones diferente, [las personas afrodescendientes] libertos [afroargentinos] sufrieron terribles pérdidas a principios de la década de 1820, en las campañas contra los indígenas del sur de la provincia de Buenos Aires. Durante el invierno de 1824, las tropas de [las personas afrodescendientes] lucharon a temperaturas bajo cero sin calzado y sin raciones adecuadas. Volvieron a la capital mutilados por la gangrena y la necrosis por congelación (Andrews 2007, 109) Abandonados a su suerte.

Seguidamente, Andrews (2007, 110) menciona que:

En Argentina, entre 4.000 y 5.000 [personas afrodescendientes] se unieron a las fuerzas rebeldes entre 1813 y 1818; cuando San Martín invadió Chile en 1817, la mitad o más de su ejército lo componían tropas de [personas afrodescendientes que habían alcanzado su libertad (afroargentinos)]. En Colombia unas 5000 [personas afrodescendientes que

se encontraban en condición de esclavizados] se unieron a las fuerzas de Bolívar entre 1819 y 1821.

Vale la pena mencionar en este apartado, que el ejército bolivariano estuvo compuesto de milicianos afrodescendientes de los países que formaban parte de la Gran Colombia [Ecuador, Venezuela, Bolivia, Colombia], quienes posteriormente, pelearon en la decisiva Batalla del Pichincha (Quito - Ecuador), el 24 de mayo de 1822, batalla en la que se consolidó la emancipación de la corona española.

Lo dicho hasta este momento, me lleva a señalar un hecho histórico, que casi no se habla y sí habla del tema, lo hacen en voz baja. Se trata del formidable apoyo a las guerras de independencia en contra de la Corona española, proporcionada por Haití a través de su presidente, el General Alexandre Pétion.

### **Pétion y Bolívar (1815), paladines de las luchas anticolonialistas**

Simón Bolívar y su ejército revolucionario, antes de la Batalla del Pichincha del 24 de mayo de 1822, (Ecuador) en la que se consolidó la emancipación de la corona española, sufrió algunos reveses previos en el campo de batalla infringido por el ejército metropolitano español y sus aliados criollos, obligando a Bolívar a exiliarse en Nueva Granada (Colombia), en Jamaica y en Haití, País del cual obtuvo de forma inmediata la ayuda y protección del señor presidente Alexandre Pétion. Esta protección le permitió a Simón Bolívar continuar su lucha independentista por Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú, países que más tarde conformarían la Gran Colombia. El sueño de Bolívar fue ver una Latinoamérica unida: La Patria Grande.

En una de las cartas enviadas por Simón Bolívar desde la ciudad de Kingston, al presidente de la República de Haití Alexandre Pétion, el 19 de diciembre de 1815, por su importancia en el desenlace final de las guerras contra la corona española, la transcribo íntegra al interior del texto:

Kingston, 19 de diciembre de 1815.

Al Señor presidente Petión.  
Jefe Supremo de la República de Haití

Señor presidente:

Hace mucho tiempo que ambiciono el honor de ponerme en comunicación con V.E. y de manifestarle los profundos sentimientos de estima y reconocimiento que me han inspirado sus distinguidas dotes y sus innumerables bondades hacia mis muy desdichados compatriotas; pero siempre he temido importunar a V. E. distrayendo su atención por un solo instante de los importantes cuidados que le ocupan.

Las circunstancias, señor presidente, me obligan, afortunadamente para mí, a dirigirme al asilo de todos los republicanos de esta parte del mundo: debo visitar el país que V. E. hace feliz con su sabiduría. Para regresar a mi patria debo pasar por la de V. E.; y ya que la fortuna me ofrece la inapreciable ocasión de conocer y admirar de cerca a V. E. (sí V. E. tiene a bien permitírmelo) iré a presentarme a V. E. en el momento mismo en que llegue a los Cayos, donde algunos de mis amigos me aguardan para tratar conmigo los asuntos de la América del Sur.

Tengo la esperanza, señor presidente, de que nuestra afinidad de sentimientos en defensa de los derechos de nuestra patria común me granjeará por parte de V. E. los efectos de su inagotable benevolencia hacia todos aquellos que nunca recurrieron a ella en vano.

Tengo el honor de ser de V. E. con la mayor consideración, señor presidente, su muy humilde y obediente servidor

Simón Bolívar<sup>32</sup>

Simón Bolívar, el 2 de enero de 1816, es recibido por el señor presidente de la República de Haití, Alexandre Pétió, en la ciudad de Puerto Príncipe, después de algunas reuniones mantenidas.

Bolívar recibió de Pétió la promesa formal de que le suministrará toda clase de auxilios para organizar y realizar una expedición contra la Costa Firme. [Bolívar] se comprometió con [el presidente Pétió] en proclamar la libertad general de [las personas africanas y de sus descendientes secuestradas y esclavizadas] en Venezuela y en todos los territorios que libere<sup>33</sup>

El general Alexandre Pétió, Presidente de la República de Haití, una persona generosa y comprometida con las causas libertarias anticoloniales y sobre todo con la cosmoexistencia en libertad de sus congéneres de procedencia africana y sus descendientes que aún se encontraban cautivos de la colonialidad/modernidad del poder —protegió a Simón Bolívar acogiéndolo en su territorio, además le proporcionó el correspondiente apoyo logístico y militar para las posteriores operaciones castrenses, le proveyó de soldados, armamento, barcos, de una imprenta y recursos económicos.

---

<sup>32</sup> Certificado conforme al original. El Secretario General. B. Inginac.

\*De una copia de la época. En el Archivo Nacional de Colombia, Secretaría de lo Interior y Relaciones Exteriores, tomo 160, se conserva una copia de esta carta, que fue dada a conocer por el Dr. Enrique Ortega Ricaurte, entonces director del citado Archivo, en la Revista Bolívar, N° III, Bogotá, septiembre de 1951. En la Fundación John Boulton, Archivo Venezolano de la Gran Colombia (X, CLX, 42-43), dispone del microfilme de la mencionada copia, el cual ha sido utilizado por la comisión. Se ha modernizado y uniformado la ortografía del francés. En cuanto a la versión castellana, se ha adoptado la publicada por la Fundación John Boulton en la obra titulada "Cartas del Libertador", Tomo XII, Caracas. 1959:39. El destinatario era el prócer haitiano General Alexandre Pétió (1770-1818), uno de los principales jefes de la lucha por la independencia contra Francia, y presidente de la República de Haití desde 1807 hasta su muerte en 1818. En 1815-1816, Pétió acogió en Haití al Libertador, a quien prestó una ayuda tan eficaz como desinteresada para reiniciar la empresa emancipadora d Hispanoamérica. El mismo día en que Bolívar escribió esta carta, zarpó de Por Royal, puerto de Kingston, a bordo de La Popa. Ver también: Breviario del Libertador. Un esquema documental básico, notas y selección de Ramón de Subiría, Medellín, Colombia, Editorial Bedout 1983, 112.

<sup>33</sup> VERNA, Paul. Bolívar y los emigrados patriotas en el Caribe (Trinidad, Curazao, San Thomas, Jamaica, Haití), Caracas, Instituto Nacional de Cooperación Educativa, INCE. 1983, 98.

Bolívar, con el apoyo otorgado por el presidente haitiano Pétion, organiza la expedición de los Cayos, que le posibilita desembarcar en la Isla de Margarita en mayo de 1816. Concomitantemente, inicia su campaña abolicionista en contra de la esclavización de las personas africanas y sus descendientes conforme al acuerdo al que llegó con el presidente Pétion.

No obstante, la campaña abolicionista emprendida por Bolívar desde el inicio estuvo cuesta arriba, debido a que encontró una gran oposición de los sectores criollos herederos de la rancia oligarquía colonial y de los terratenientes-hacendados, es decir, de los esclavizadores que se resistían en liberar a las personas africanas y a sus descendientes secuestrados en el sistema de producción esclavista, el proceso de abolición de la esclavitud de las personas africanas y sus descendientes, como se conoce, se concretó años más tarde y de manera paulatina.

Bolívar, retorna por segunda vez a la República de Haití a finales de 1816 y el Presidente Pétion le proporciona una segunda ayuda logística y militar. Con este significativo aporte militar, Bolívar junto a sus tropas, pudieron consolidar un conjunto de victorias castrenses en Venezuela, desde donde se extendieron las campañas militares para liberar a gran parte de la América Latina.

Simón Bolívar, en el Congreso de Angostura de 1819, vuelve a proponer que se libere a toda la población que se encontraba esclavizada, lamentablemente, una vez más no obtuvo el consenso y beneplácito mayoritario de los representantes y senadores quienes personificaban a la más rancia oligarquía colonial –eran criollos - emblanquecidos, pero soñaban con Europa, de tal manera que la propuesta del libertador Bolívar, no prosperó.

De su lado, las personas africanas y afrodescendientes, luchando por su libertad, desempeñaron un rol determinante para lograr la independencia sudamericana –pese a su condición de personas esclavizadas - lucharon para alcanzar su propia libertad, dialécticamente, emanciparon a sus “*propios verdugos y secuestradores*” – liberaron a los “criollos emblanquecidos”, con la sangre derramada en nombre de la emancipación colonial española – se perdieron miles de vidas de las ancestras y de los ancestros africanos y sus descendientes. *A ellas, a ellos –mi homenaje.*

La heroica participación de los afrodescendientes no logró su inmediata liberación como se esperaba, por las cortapisas puestas por parte de los herederos del régimen esclavista/colonial, - estos últimos, se habían liberado de la Corona española, sin embargo, pretendían seguir gobernando en los mismos términos jurídico-político,

anterior), esta clase gobernante pretendió que los milicianos cimarrones, ofrenden sus vidas a cambio de nada.

En este contexto, la clase gobernante criolla-emblanquecida cínicamente procurará, una vez lograda la emancipación de la corona española, las personas africanas y afrodescendientes, retornen a la situación anterior a la que se encontraban antes de las guerras independentistas, es decir a la esclavitud, a la negación de su existencia, a la muerte social, al inframundo, a la muerte en vida.

No obstante, *el tercer escenario* para la liberación de la esclavitud/colonial se había configurado, gracias a la presión ejercida por las propias personas afrodescendientes, las rancias oligarquías de la época, accedieron de mala gana a que se impulsara el programa de emancipación gradual de las personas afrodescendientes, bajo las leyes de libertad de vientres. La Ley del 18 de Julio de 1821 sobre la libertad de partos o de vientres, manumisión y abolición del tráfico de personas africanas y de sus descendientes esclavizados, el Congreso General de Colombia, tenía por objeto empezar el progresivo proceso de liberación de las personas africanas y sus descendientes miserablemente esclavizadas.

Según esta ley, los hijos e hijas de las personas africanas y de sus descendientes –esclavizados, *que nacieran a partir de 1821 eran libres, pero debían quedarse en poder de los esclavizadores de sus madres hasta los 18 años*. Una vez cumplidos los 18 años de edad, tenían que pedir con su partida de bautismo, el derecho de gozar de su libertad. En los documentos que reposan en los archivos históricos ecuatorianos, encontramos numerosos casos que ilustran este hecho. Aquí unos ejemplos con respecto a la lucha por su libertad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas - Provincias de Imbabura y Carchi – al norte del Ecuador:

El cura de la parroquia de San Pedro de Pimampiro, Nicolás Velasco, certifica ante el alcalde Joaquín Játiva, que, en el libro bautismal, se encuentran registradas las partidas de bautismo de: **Felipe Congo y José Pascual de la Resurrección Criban**, quienes han cumplido los 18 años de edad y piden la libertad, ya que son [esclavizados] de la hacienda la Caldera (AHBC/I 2165/92/14/J)

Otro ejemplo de solicitud de su libertad, lo hace:

El Síndico defensor de [esclavizados], notifica ante el alcalde Vicente Flor, la solicitud de libertad presentada por **José Simón Tadeo**, [esclavizado] de la hacienda la Concepción; ya que este ha cumplido los 18 años de edad, según consta en la partida bautismal (AHBC/I 2171/92/19/J)

De no haber sido encontrada la partida de bautismo, debían seguir un juicio donde nombraban sus defensores y, a personas que tasen la edad de los peticionarios y se acojan a la ley de partos, por ejemplo:

vista la presente solicitud con la exposición jurada de los peritos, verificada conforme el decreto del supremo Gobierno del veinte i uno de julio último para los casos que no se encuentren las partidas bautismales; i resultando de ella que según su aspecto los libertos **Rafael Chalá, José Loango y Carolina Loango** de la hacienda de Caldera manifiestan tener más de los diez i ocho años que prescribe la lei de veinte i uno de julio del año pasado de mil ochocientos veinte i uno para exonerarse de la obligación de servir a los amos de sus madres en compensación de los alimentos que han recibido, administrando justicia en nombre de la República y por autoridad de la lei, se declara a los mencionados [...] en goce de su libertad, i que mediante esta puedan dedicarse a la ocupación honesta que más se acomode”(AHBC/I 2177/92/24/J)

Con la ley del 28 de septiembre de 1852 con 51 Artículos. El general José María Urbina, vía decreto pretendió acabar con el sistema de producción esclavista –criollo colonial/moderna en el Ecuador.

El Art. 38.- En todo caso la manumisión definitiva se hará en el seis de marzo de 1854 y de esta fecha en adelante no habrá más [personas esclavizados] en el Ecuador. Si los fondos reunidos hasta entonces no bastasen para la indemnización previa de todos los [esclavizados] que últimamente se manumitiesen, se otorga a los dueños de do firmados por el presidente de la Junta Administrativa Municipal y por su secretario, por el valor de [dichas personas esclavizadas] con arreglo al orden establecido en esta ley (Costales 1959, 267).

Este artículo del Decreto, es de suma importancia, por él conocemos que queda definitivamente abolido el sistema de producción esclavista –criollo -colonial, basado en el secuestro y confinación de las personas africanas y sus descendientes, en las plantaciones, minas, o en las casas de los secuestradores - la esclavitud en el Ecuador estaba llegando a su fin, por lo menos en el papel, al señalar que: “*de esta fecha en adelante no habrá más [esclavizados] en el Ecuador*”.

Otra de las estrategias extremas para zafarse de la esclavitud/colonial, a las que recurrieron los espíritus indómitos de las cautivas, fue el envenenamiento a sus esclavizadores, me referiré de manera acotada a las mujeres del territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas – (Imbabura y Carchi- Ecuador) -a través de la narración que hace Luz Argentina Chiriboga (2010), en la novela de su autoría “Jonatas y Manuela”. Presento el relato en la voz de la propia Luz Argentina.

Contexto, el día de zafra de la caña<sup>34</sup>, había llegado en una las haciendas que explotaban los curas jesuitas, en este territorio ancestral, pudo haber sido la ex - hacienda de Cuajara o, La Concepción, las cimarronas y cimarrones principalmente de estas haciendas huyeron para constituir el palenque El Chota<sup>35</sup> por allá entre los años de 1780-1810.

Así mismo, el Ekobio Manuel Zapata Olivella, en su obra. *Changó, el gran putas* (2010, 520-21), señala algunas estrategias de los cimarrones, cuando narra que “– Nathaniel siempre predicó que no se debe escuchar a los pastores blancos o negros que predicán la obediencia a los amos. Por el contrario, aconsejaba que todo [esclavizado] antes de huir debe robar un arma, incendiar las plantaciones y envenenar a sus dueños”. La experiencia de vida de los ancestros, nos dejan un mensaje de libertad.

El primer paso hacia la rebelión es sentirse libre aunque se esté encadenado, ofendido o muerto. El segundo, unirse a la familia del muntú. El tercero, y más importante, aprovechar la sabiduría de los ancestros.

En este contexto, como hemos visto, las estrategias exhibidas por las cimarronas y cimarrones en la disputa de la libertad, su libertad y rehumanización, tienen una íntima relación con la autonomía y control sobre sus cuerpos, la libre inversión de su

---

<sup>34</sup> [...] “el mayordomo armado con machete u arcabuz, ordenó a los jefes de cuadrilla rodear la plantación con perros; los guardianes, también armados, tomaron posesión de sitios estratégicos [...] Hombres y mujeres miraban con temor los controles y las seguridades, establecidos ese día, para evitar las fugas ahora que todos los africanos estaban juntos. Un grupo de prisioneras agitaban entre humos las ollas, otras acudían con cargas de leña y latas de agua para la preparación de la comida. Ba-Lunda (Rosa) avanzaba con un charol sobre la cabeza y repartía pedazos de raspadura, otras daban jarros de agua y de guarapo [a los zafreiros]. Ba-Lunda, por momentos, se acercaba a las cocineras para ayudarles a sazonar los guisos. Procuró estar callada durante el corte, atisbando el momento preciso para actuar. Lo había madurado en muchos desvelos; ahora estaban allí juntos el jesuita y el mayordomo que la violó, ahora estaban los [esclavizados], ahora estaban los perros, ahora estaban los guardianes con sus armas, ahora ya estaba preparado el veneno, ahora los doscientos [esclavizados] levantaban sus machetes que caían sobre las cañas [...] Varios [esclavizados] colocaban los trozos de caña en el trapiche [...] Ba-Lunda, al comer, miraba al [cura jesuita]; él reía satisfecho por la abundante cosecha y el desempeño de sus [esclavizados] [...] La música volvió, el trago elevó el fervor, las risas fueron más agudas y penetrantes [...] Oculta[entre montones de hojas de caña, abrió sendos orificios en dos pepinos, les sacó partes del corazón y les introdujo, en su reemplazo, porciones de hongos venenosos [...] Ba-Lunda (Rosa), se abrió paso [...] Le brindó una sonrisa y un pepino [...] De súbito un grito cortó la diversión “patrón, patrón” [...] el parecía, así caído [...] Los sustos apagaron la música; se oyó tiros de arcabuces; los perros añadieron sus ladridos [...] Los [esclavizados] corrieron ... y con sus machetes se defendieron de los galgos. Algunas mujeres corrieron tras los hombres; otras, hacia los barracones. La multitud en su desconcierto, pisoteó los cadáveres del propietario y su mayordomo [...] Los [esclavizados] se defendían y atacaban por sobre regueros de sangre [...] Ba-Lunda -(Rosa) y las que no pudieron escapar oraban a Changó y otros dioses [...] Al practicar el recuento, los capataces establecieron que el número de fugitivos fue treinta y seis y los perros muertos ascendieron a siete [...] Los africanos celebraron el éxito de un plan inteligente llevado a cabo, que pareció haber sido inspirado por sus dioses.

<sup>35</sup> Véase las obras de mi autoría en las que trato in-extenso sobre la creación del palenque El Chota, en, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, 2006 y; *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad de la afroecuatorianidad*, 2013.

tiempo y la cohesión de sus familias nucleares y ampliadas, concomitantemente, bregaron por el acceso a la tierra y gobierno autónomo del territorio donde se habían apalencado –vía negociación–, en las cortes de justicia/coloniales, lucharon por alimentos y vestuario que garanticen su reproducción biológica, (familiar) y socio-cultural -manifestándose a través del cimarronaje corpo-político por la existencia.

En este contexto, sostengo que la libertad tiene que ver con nuestra dignidad humana, en íntima relación con lo que somos como individuos y colectivamente como nación africana en la diáspora americana -afroamérica, somos, “personas respetuosas de la majestad de la vida capitaneada por el amor, la alegría y la ternura” (Chalá 2013); “la libertad y la dignidad son y han sido el resultado de luchas y conquistas tenaces, duras, lentas, a veces dolorosas y violentas<sup>36</sup>, y que casi siempre van acompañadas de sana rebeldía histórica” (Burgos Cantor 2010, 13).

### **Libertad a través del cimarronaje de las subjetividades**

Aunque se estime como elemento fundamental de la civilización de los pueblos el desarrollo material y tecnológico, también es prioritaria y decisiva la experiencia social: las concepciones filosóficas, [espirituales] y políticas. Este es el gran aporte milenar de los pueblos africanos en su continente y en su diáspora universal, acervo que en América se enriqueció por las luchas por preservar la vida, la familia y la libertad (Zapata Olivella 2002, 21).

En otro lugar, el Ekobio Manuel Zapata Olivella (1989), refiriéndose a la búsqueda de las personas africanas y sus descendientes de libertad a través del cimarronaje, menciona que:

[...] la huida, casi convertida en obsesión, constituyó la forma más práctica de preservación de la vida. Podemos hablar en este caso de un precepto vital [que va más allá] de un simple anhelo por la libertad. Pero es evidente que ambos sentimientos debieron estar implícitos en las fugas y resistencias de las comunidades cimarronas (99).

Del aporte conceptual que nos hace Zapata Olivella, se colige que la huida hacia la libertad a través de la acción radical del –cimarronaje tiene que ver con la

---

<sup>36</sup>Manuel Zapata Olivella, refiriéndose a unos de los caminos recorridos por las ancestras y los ancestros más tempranos para recuperar de libertad, arrebatada por el secuestro y la esclavitud/colonial, señala que: “...yo, Nicholas Biddle, antes de empuñar el fusil y aún después, cuando despierto en la noche, lo encuentro apostado al pie de mi cama. La primera vez me contó un largo relato de cuando era navegante y anduvo por estas tierras mucho antes de que la loba blanca devorara los hombres búfalo. Me dice que no encontrará reposo en la vida y en la muerte hasta que el muntú esclavizado cumpla con el mandato de Changó de liberarse de sus amos [...] “Cuando Nagó se nos aparece con su espada deslumbrante, no cesa de repetirnos: - La libertad es una semilla que ha de ser regada con sangre” (Zapata 2010, 49 - 96).



preservación de la vida, la familia en libertad, como lo que son/somos: personas, con un pasado histórico, cultural, mítico, simbólico, espiritual, milenario, venido con las ancestras y ancestros más tempranos en la memoria colectiva- en sus subjetividades, reinventadas en los palenques y comunidades, por lo tanto, la huida hacia la libertad, “es una práctica existencial que se encuentra anclada a una libertad preexistente” (León Castro 2021, 25).

En este marco, en distintos tiempos, y lugares, pensadores y activistas afrodescendientes, coinciden en que las personas africanas en ese largo viaje compulsivo sin retorno, fueron acompañados por (el Muntú) – es decir, por un pasado milenario de experiencias, pensamientos y variados conocimientos, sabidurías, ontología, cosmovisiones, espiritualidad, etcétera, es decir, con una conciencia de humanidad en libertad preexistente.

Sobre esta base, León Castro (2021) realiza una importante precisión, al señalar que al iniciar estudios sobre el cimarronaje se han establecido diferencias conceptuales. “Todas estas visiones que buscan adentrarse en los estudios de la esclavitud y del cimarronaje no abordan desde una perspectiva integral las significaciones y las complejidades que lleva implícito este proceso al dejar por fuera elementos importantes, como la subjetividad [de las personas esclavizadas]” (25), León Castro (2021), profundiza su argumento al sostener que [...] **“las experiencias del cimarronaje se constituyen en una matriz existencial emancipadora** que respondía a una producción de no humanidad, que es lo que hacía la esclavitud-colonial” (énfasis añadido).

De otro lado, el señalamiento que nos hiciera Robinson (2021, 41) arriba, es importante en esta discusión teórica-conceptual para comprender de mejor manera como se han venido cumpliendo los objetivos estratégicos de estas luchas por la libertad a lo largo del tiempo/espacio. Al analizarlas desde el cimarronaje de las subjetividades, constatamos que estas disputas por la libertad en el amplio sentido de la palabra, se encuentran enmarcadas “en sus propios términos: la sabiduría colectiva que es la síntesis de la cultura y la experiencia de esa lucha” (Robinson 2021, 42), llenan de sentido a la existencia afrodiaspórica, constatamos además; que el pasado compartido es admirable, no por sí mismo, sino porque es la base de la **conciencia, del conocimiento, del ser**. Contiene filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que les son propias”. Como constataremos en este estudio.

En este marco, la libertad a través del cimarronaje de las subjetividades son actos de memoria colectiva que se exteriorizaron de distintas manera – a través de la

espiritualidad de matriz africana, sabiamente escondida y puesta a salvo de sus captores, ratificadas en el ritual, en la música, en la danza, en la poesía, en los cuentos, mitos, adivinanzas, en la medicina ancestral utilizando la farmacopea botánica invocando a sus orichas y ancestros, en los juegos de sociedad, etcétera, todas estas acciones, estuvieron/están cargadas de simbolismo y sentido de existencia en libertad preexistente, materializadas en cada una de las expresiones culturales, pedagógicas, convirtiéndose en la expresión política de lo cultural- estas, son *las semillas de libertad*, que han sido sembradas en la memoria colectiva de tiempo en tiempo y de generación en generación, de oreja a boca y de boca a oreja, como constataremos en el desarrollo de la presente realización académica.

Así mismo, es importante mencionar que toda acción lleva implícito un pensamiento, en esta línea, la acción radical del cimarronaje impulsada a través de la rebelión fueron actos conscientes para constituir palenques, quilombos, cumbes, mocambos, comunidades cimarronas, etc., para restablecer su esencia humana en libertad y embebiéndose del sentido de su existencia de matriz africana (conciencia), gracias a la memoria histórica colectiva lograron (re)existir. Sobre esta base, como explicamos arriba, el cimarronaje corpo-político rompe de manera radical con el sistema esclavista/colonial y con la construcción negativa que hicieran de ellos, me refiero, a la invención del “negro”, del “esclavo-negro”, significándolos – como no-humanos, animales, carentes de pensamiento, cultura, espiritualidad y sin una historia que respalde su humanidad; al ser representados de esta manera, estas “criaturas” (Curtin 1972), no estaban dotados para tener conciencia, es decir, para pensar y realizar abstracciones de la realidad, menos aún para tomar decisiones por cuenta propia.

A sí mismo, la acción consiente del cimarronaje (conciencia) a decir de León Castro (2021, 84) “no está dada [solamente] por la capacidad de hacer una abstracción de un hecho, sino como una interpretación fenomenológica de este. Así, tener conciencia es una condición inherente a ser persona, en tanto implica tener conocimiento de algo y de una situación, en este caso: de su condición de inhumanidad”, en su situación de esclavizado. León Castro (2021, 85), argumenta, “el tener conciencia va más allá: es ser capaz de actuar sobre esa situación concreta y trascenderla, **por ello su condición de humanidad queda reafirmada**” (énfasis añadido).

Y, es que en los palenques se reafirmó lo que bien manifestó Robinson (2021) desde otra perspectiva de análisis, no obstante, aporta significativamente en nuestra

discusión teórica-conceptual, cuando decimos que las personas africanas secuestradas de sus naciones de origen, allá, en el continente africano, procedían de una milenaria civilización y culturas “mezclas y combinaciones críticas de lengua y pensamiento, de cosmología y metafísica<sup>37</sup>, de hábitos, creencias y moralidad”. Esos eran los términos reales de su humanidad.

En esta medida, los seres humanos africanos, sometidos a la deshumanizante esclavitud/colonial, no eran, “pues hombres, mujeres y niños, aislados intelectualmente o privados de cultura al verse separados de su universo anterior” (Robinson 2021, 227).

A estas personas, en aquel viaje compulsivo sin retorno producto del secuestro que duró más de 300 años, los acompañó el Muntú, la memoria, su pasado de libertad y humanidad preexistente, “un pasado que había producido y en el que se habían asentado sus primeros elementos de conciencia y comprensión” (227), del mundo. Gracias a la memoria colectiva y a la inventiva, pudieron restablecer su ser, transfiriendo sus “*sistemas ontológicos y cosmológicos africanos*; presunciones africanas de la organización e importancia de la estructura social; códigos africanos en los que se inscribe *la conciencia histórica y la experiencia social*; y construcciones filosóficas y comportamiento para la resolución del inevitable conflicto entre lo real y lo normativo” (228; énfasis añadido), y/o, entre el ser y el deber ser. En este marco, podemos comprender la fenomenología, el sentido de la libertad a través del cimarronaje de las subjetividades, puesto que, ratifica la humanidad preexistente en libertad de las personas africanas y sus descendientes apalencados, en el marco de su acervo cultural, ontológico, espiritual y simbólico, (re)crearon su mundo para *ser y existir* – y/o (re)existir en otra geografía.

Stephen Haymes (2013), en diálogo con Husserl (1999), menciona que la “naturaleza trascendental de la conciencia se ejemplifica en los modos de pensar que constituyen las formas de recordar, imaginar, desear, esperar, etcétera, que componían la cultura expresiva” de las personas africanas y de sus descendientes esclavizados en las Américas, liberados por cuenta propia vía cimarronaje corpo-político y de las subjetividades –desde adentro. En este marco:

Paget Henry argumenta que los mitos religiosos, los rituales, las canciones, los cuentos [creados por ellos] y el baile heredado de los africanos que constituían la cultura expresiva de [las personas africanas y sus descendientes -esclavizadas] les permitía una “epojé fenomenológica” del mundo que les daba el espacio existencial para crear un

---

<sup>37</sup> Fanon (2009:112), explica de una manera sencilla a los lectores poco familiarizados con estos términos, el concepto -metafísica, tienen que ver con las costumbres y/o con los patrones culturales de un pueblo.

nuevo mundo interior. Es decir, les permitía realizar actos conscientes que les ayudaban a trascender los espacios angostos en los que estaban forzados a vivir. (Paget en Haymes 2013, 209)

Levine (1978) sostiene que mediante sus mitos, rituales y canciones espirituales las personas africanas y sus descendientes “encontraron el status, la armonía, los valores, el orden que necesitaban para sobrevivir, creando un universo expandido en el interior, literalmente deseando renacer” (Levine 1978, 33. En Haymes 2013, 210). Literalmente, este fue un prodigioso esfuerzo de las personas africanas y sus descendientes de (re)existencia, tomando prestado el concepto de Adolfo Albán<sup>38</sup>.

Tomar conciencia de la situación a las que estuvieron constreñidos las personas africanas y sus descendientes bajo el régimen de dominación y sometimiento esclavista/colonial, significó a través del cimarronaje y el establecimiento de palenques –o, la existencia en comunidad-libres, allí pudieron “emprender un [proceso de] reaprendizaje existencial, que implica repensar los elementos, los valores, las situaciones y las memorias de un pasado que aún [nos] pertenece; así, este se constituye en una construcción social, en un aprendizaje desde la experiencia” (León Castro 2021, 85).

En esta línea, Maxine Greene (1978), argumenta que “[todos] aprendemos a convertirnos en seres humanos dentro de algún tipo de comunidad o a través de algún medio social”. En este contexto y, “en la medida que el aprendizaje se realiza dentro de una comunidad, el patrimonio- [cultura] de la persona actúa como mediador en el proceso de convertirse en un ser humano” (Greene citado en Haymes 2013, 210).

En esta línea, Tsenay Serequeberhan (2000), aporta a la presente construcción teórica-conceptual sobre - la libertad vinculada al cimarronaje a través del concepto de patrimonio, Serequeberhan, entiende el patrimonio como una existencia vivida, concepto útil para discernir el significado particular de convertirse en ser humano. Explica que:

La existencia siempre toma forma dentro de un patrimonio específico y concreto. ¿La existencia? La palabra se deriva del latín *existere*: *ex*, fuera, más –*sistere*: causar que se presente, ponga, coloque, surgir, presentarse. Basándonos en esto, podemos decir que

---

<sup>38</sup> Adolfo Albán Achinte (2013, 455), concibe la “re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas –[afrodiaspóricas] –las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose”.

todo lo que existe es todo lo que se presenta. El patrimonio, entonces, se compone de las capas sedimentadas a lo largo del tiempo –es decir, la vida de una comunidad- de la realización de la existencia, que cuando se “presenta”, lo hace necesariamente en formas específicas y determinadas, y entonces constituye un patrimonio: un cierto modo de estar-en-el-mundo (Serequeberhan 2000. En Haymes 2013, 211).

En este contexto, la experiencia historia vivida por las personas africanas y sus descendientes, se constituyen en sí mismo en patrimonio vivo, al liberarse de la esclavitud/colonial conformando comunidades libres basados en su acervo histórico-cultural -restituyendo su presencia humana, significó- *estar-en-el-mundo*. La búsqueda de la ansiada libertad a través del cimarronaje, va más allá de la huida física, esta acción cimarrona de (re)apropiarse de su humanidad, “de “volverse” humanos, de darse humanidad y dar humanidad” (León Castro 2021, 109) a sus congéneres, volviendo a ser *seres humanos* presentes, perceptibles en aquella sociedad esclavista/colonial empeñada en deshumanizarlos, dialécticamente, abrió la oportunidad-subjetiva de constituyéndose, en sí mismos, en patrimonio vivo- afrodiaspórico.

Haymes (2013) “refiriéndose a las preocupaciones pedagógicas-existenciales de las personas africanas y sus descendientes esclavizados, [tienen que ver] y responden a un patrimonio que intentaba hacer que [las personas esclavizadas vislumbren] que su propia existencia en el mundo suponía la libertad. Aquí “libertad” significa una libertad existencial” (212). Este tema lo retomaré más adelante.

Así mismo, Lewis Gordon plantea una cuestión fundamental sobre la situación existencial de las personas africanas y sus descendientes esclavizados, entre - *lo que es*, y *lo que debería llegar a ser* - “son fundamentalmente cuestiones filosóficas sobre la identidad y la acción”, en esta medida como bien explica Gordon (2000,7), “son cuestiones de relevancia ontológica y teleológica, porque lo primero aborda el *ser*, y lo segundo aborda lo que habrá que ser: es decir, el propósito” (citado en Haymes 2013, 207 - 8). León Castro (2021), explica que: “Ahí es donde radica el sentido filosófico expreso del cimarronaje”, y en lo pedagógico de su cultura; “por tanto, se convierte en una ética de vida: preocupación y compromiso permanente por la vida (tanto como individuo como colectivo), y esa ética será el motor de las luchas contra el sistema de esclavitud-colonial” (85), ratificando su (re)existencia humana, en este contexto, León Castro, amplía el argumento al sostener que:

Libertad es un proceso de liberación, de autodeterminación, de cortar las cadenas (literalmente) de opresión, romper con un sistema que deshumaniza mediante la explotación y la denigración. El cimarronaje va mucho más allá de ese rompimiento y

se plantea la construcción de una sociedad libre y autodeterminada para ese nuevo humanismo, donde construir la zona del ser. Su proyecto político es, por tanto, una actitud ontológica que no sólo transgrede el sistema esclavista, sino que construye un nuevo referente de vida, de existencia (León Castro 2021, 98).

El debate teórico-conceptual presentado hasta aquí, hace que necesariamente invite a este diálogo, a uno de los intelectuales-activista afrodescendiente más reconocido e influyente del siglo xx -*Frantz Fanon*. “La filosofía y el pensamiento fanoniano a decir de León Castro (2021, 109), están en la misma línea de reconocer la existencia que ha sido negada desde una estructura que niega la humanidad de unos seres debido a su [fenotipo], pero que al mismo tiempo evoca el agenciamiento de este sujeto para liberarse de esa condición de no humanidad”.

Lewis R. Gordon<sup>39</sup> (2009) estudioso del pensamiento de Frantz Fanon, sostiene que el mismo, plantea el cisma entre el individuo y la estructura a través de una importante distinción, según la cual la investigación sobre el [“negro”] como forma de estudio del ser humano requiere la comprensión de lo que Fanon denomina perspectivas *ontogénica* y *filogénica*. La perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual, mientras que la filogénica se refiere a la especie. Tal distinción concierne tanto al individuo como a la estructura. Fanon añade que tales distinciones a menudo omiten un tercer factor, el *sociogénico*. Lo sociogénico se refiere a lo que emerge del mundo de lo social, el mundo intersubjetivo de la cultura, la historia, la espiritualidad, el lenguaje o la economía. En dicho mundo, nos recuerda Fanon, *es el ser humano el que concede la existencia a dichas fuerzas*” (220). Dicho de otra manera, la sociogénesis, metodológicamente nos permite comprender las construcciones subjetivas de las personas africanas y sus descendientes en el devenir de los tiempos-espacio.

Gordon, (2009) extiende la explicación del pensamiento de Fanon al señalar que:

El [“negro”] está marcado por el puente deshumanizante entre el individuo y la estructura creada por el racismo antinegro: el [“negro”] es, a la postre, «anónimo», lo que supone que el «negro», se identifica con los [“negros”]. Mientras que «negros», no es un nombre propio, el racismo antinegro hace que funcione como tal, como un nombre familiar que encierra la necesidad de un conocimiento más profundo. Cada [“negro”] es, por lo tanto, irónicamente anónimo en virtud de un ser **llamado** «negro». De modo que los [“negros”] no se ven, según Fanon afirma desde el principio, estructuralmente considerados como seres humanos. Son seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama **una «zona del no ser»**. Lo que los [“negros”] quieren es no ser seres problemáticos, escapar de esa zona. Quieren ser humanos frente a una estructura que les niega su humanidad. (220).

---

<sup>39</sup> Lewis R. Gordon (2009) de manera formidable, presenta el pensamiento de Fanon en su estudio titulado “A través de la zona del no ser\* *Una lectura de Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En: Frantz Fanon 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal, S. A. 2009 para lengua española.

Concomitante a los planteamientos de Fanon y Gordon, en el diálogo que mantuvimos, arriba, con Robinson, Patterson y demás pensadores, puntualizamos que la acción de conseguir la libertad a través del cimarronaje corpo-político –se constituyó en un verdadero problema para el régimen esclavista/colonial; en tanto y en cuanto, la acción cimarrona, es un acto consciente de interpelación al colonialismo deshumanizante. León Castro (2021, 109), sostiene que “son un problema porque desestabilizan el orden colonial, representan la desobediencia existencial”. Y, es que la disputa cimarrona corpo-política y de las subjetividades que bregaron para abandonar la zona del *no-ser*, del inframundo, en donde el régimen esclavista/colonial negaba su existencia, el cautiverio los mantuvo socialmente muertos. Gordon (2009, 220) también sostiene, que la afrodescendencia lo que desea, es no ser problema, lo que anhelan, es salir de la zona de no-ser. “Quieren ser humanos frente a una estructura que les niega su humanidad”.

Así mismo, Gordon (2009) menciona que “cuando Du Bois consideró el problema [“negro”], argumentó contra el problema en sí mismo; se confunde, afirmaba, a los [afrodescendientes] con sus problemas, pues los [afrodescendientes] en sí mismos no son el problema. “El problema es la tendencia a construir a los [africanos y a sus descendientes] como problema, y esta construcción a menudo surge en las comunidades blancas” (Du Bois en Gordon 2009, 219). “Al añadir la dimensión del deseo de los [africanos y afrodescendientes], Fanon plantea la *cuestión de su vida subjetiva, de la conciencia [afrodiaspórica]*” que les impulsó a la acción cimarrona en búsqueda de su ansiada libertad.

En este contexto, Frantz Fanon (2009, 127), explica que la verdadera liberación del ser es a través de la conciencia y comprensión de nuestro acervo histórico-cultural-ontológico, simbólico de matriz africana y, no, a partir de la criatura inventada “*negro*” – “*esclavo-negro*”, lo presenta en los siguientes términos:

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, mis dientes de mal negro, mi hambre de mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha estaba allí, esperando esa ocasión histórica.

El proceso de deshumanización ensayado por el régimen esclavista/colonial de las personas africanas y de sus descendientes, tuvo su contrapartida en la disputa por la

libertad accionado mediante el cimarronaje y la construcción de humanidad en sus propios términos. León Castro (2021), afirma que el “proceso de introducir en la mente de [las personas esclavizadas] su condición de inferioridad”, entiéndase bien, de no-humanidad, “no fue un proceso fácil: se utilizó una violencia brutal para someter esa subjetividad que se negaba a aceptar la condición de no humanidad” (...). Grau<sup>40</sup> (2009, 21), sostiene que “pese a esta estructura ideológica que pretendía hacer válida la idea de que [los africanos y sus descendientes] no eran sujetos/personas sino objetos/cosas, [las personas esclavizadas] luchaban permanentemente para sostener su condición humana”. Recalamos, en sus propios términos.

La zona de *no-ser*, puede leerse de dos maneras sostiene Gordon (2009). “Puede ser un limbo, en el que los [“negros”] se situarían por debajo de los blancos, pero por encima de ciertas criaturas cuya suerte es aún peor; o puede simplemente significar un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz que, en un sistema teísta, irradia realidad; puede ser el infierno”. Su afirmación de que «en la mayoría de los casos, el [“negro”] no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos». En el presente estudio, demostraré que la población que habita en el territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, Imbabura y Carchi-Ecuador; a través de la creación subjetiva y narración del cuento “el patojo y los diablos”, siguiendo la línea argumentativa de Frantz Fanon (2009), mis ancestros más tempranos, bajaron a los verdaderos infiernos para recuperar su humanidad –para *ser* y *existir* como lo que son, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

Otro de los aportes fundamentales que nos lega Fanon a partir del análisis realizado por Gordon (2009, 221) en el apartado que lo denomina: “la constructividad y la locura semiótica de la dialéctica del reconocimiento”. Fanon (2009) sostiene que, “Existe una construcción blanca llamada «los negros», según la cual, si él o ella son realmente humanos, él o ella pueden ir más allá de las ataduras de la [“raza”]. El [“negro”] puede «realmente», «elegir» vivir de otro modo como una forma de ser social que no sea ni [“negra”], ni perteneciente a ninguna formación [“racial”]. Sobre esta base, Gordon profundiza su análisis al mantener que, “las construcciones [“raciales”] son como sanguijuelas adheridas a todas las manifestaciones de los modos de vida

---

<sup>40</sup> Grau, María Isabel 2009. La revolución negra: La rebelión de los esclavos en Haití 1791 – 1804. Ciudad de México: Ocean Sur.



humanos: lenguaje, sexo, trabajo (material y estético), socialización (reconocimiento recíproco), conciencia, el «alma» (221).

Así mismo, Gordon (2009, 221), realiza otro señalamiento conceptual importante sobre el pensamiento de Fanon plasmados en su inigualable obra: “*Piel negra, máscaras blancas*”, a lo largo del texto, desde el capítulo uno al siete, explica Gordon, “son el retrato de anónimos héroes [afrodescendientes] por desprenderse de esas sanguijuelas y vivir una existencia humana adulta. Cada capítulo de la emblemática obra de Fanon, explica Gordon, que Fanon “describe las opciones, que el pensamiento occidental moderno le ha ofrecido históricamente” a las personas africanas y a su diáspora en las Américas. “De buena fe, pues, el héroe [“negro”] intenta vivir mediante cada una de estas opciones simplemente como un ser humano. Pero el [“negro”] **pronto descubre que llevar esto a cabo exige vivir simplemente como un blanco**” (Gordon 2009, 221; énfasis añadido). Cualquier racismo antinegro presenta a la [“blanquitud”] como el modo «normal» de «humanidad». Entiéndase bien, “modo normal de humanidad” se refiere a la “blanquitud europea occidental vista como el arquetipo del deber ser. Así, razona el [“negro”], explica Fanon a través de Gordon (2009, 221), “si la negritud y la blanquitud son construidas, quizás los [“negros”] puedan vivir la construcción blanca, lo que reforzaría el argumento de la constructividad. No obstante, cada retrato es un relato de cada fracaso ocurrido al ejercer esta opción<sup>41</sup>”.

Frantz Fanon (2009, 128), sostiene que “siempre en términos de conciencia, la conciencia [“negra”] se da como densidad absoluta, como plena de ella misma, etapa preexistente de toda grieta, a toda abolición de sí [...] y agrega:

La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Rompe mi posición reflexiva. Siempre en términos de conciencia, la conciencia [“negra”] es inmanente a sí misma. Y no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna

---

<sup>41</sup> Gordon (2009), concibe el “fracaso” en los siguientes términos, “constatamos que cada fracaso no es necesariamente un fracaso de Fanon, debido a que él es al mismo tiempo la voz del texto [“el negro”] y la voz sobre el texto (el teórico y el guía). Por lo tanto, aunque Fanon fracasase constantemente como héroe del texto, como [“negro”], Fanon, el crítico de los discursos occidentales sobre el Hombre, el teórico revolucionario que reclama un cambio sistémico, triunfa. Paradójicamente, si gana el héroe del texto (esto es, si consigue sus objetivos), fracasa el héroe del pensamiento, el teórico, y viceversa. Así, después de anunciar en la introducción que las explicaciones ontogénicas y filogénicas fracasan y requieren una mediación por parte de las explicaciones sociogénicas con un reconocimiento de la acción humana, Fanon sigue el curso del [“negro”] con estos «ídolos» *teóricos de humanización*. Gordon va más allá en su explicación, al igual que Friedrich Nietzsche, que pretendía acabar con los ídolos (y por consiguiente con la idolatría) de la civilización occidental, Fanon desea destruir los ídolos que militan contra el espíritu humano en un mundo de racismo antinegro” (222; énfasis añadido).

probabilidad se realiza. Mi conciencia [“negra”] no se ofrece como carencia. Ella es. Es seguidora de mí misma.

León Castro (2021, 124) sostiene que, por esta razón, “se habla que el cimarrón es el *ser* humano que toma conciencia de *sí mismo* para *sí mismo* y actúa, convierte su conciencia en praxis para su proyecto de vida. En muchos momentos esta praxis se traduce en violencia, [confrontación violenta] con el esclavizador y el colonizador, sabe que no hay otra forma”.

León Castro (2021), junto a Maldonado-Torres (2006), en relación al pensamiento de Fanon, plantean el concepto de libertad articulado al cimarronaje en los siguientes términos:

El cimarronaje, en la búsqueda, consecución y construcción de la libertad desde el plano existencial –de la vida misma -, emplea todos los recursos posibles y disponibles, resignifica símbolos. Pone en movimiento todo un engranaje para volver a ser persona, desarrolla una ética radical de descolonización, como plantea Maldonado-Torres (2006), que es una formulación para pensar al ser desde otro paradigma, el nuevo humanismo [que exigía] Fanon, que no debe estar anclado a la tradición del mundo moderno/colonial. Este giro descolonial busca nuevas formas de entender, sentir y relacionarse con el otro [ser humano], sin desconocerlo.

León Castro (2021, 124) ahonda su explicación al sostener que “no es posible pensar un nuevo humanismo, un nuevo *ser* humano, al interior de los propios límites del colonialismo”. No obstante, “este colonialismo no es externo al *ser*, por el contrario” (ibídem), abandonar aquella zona de no-ser-humano “constituye un desgarre existencial (subjetividad) y un desgarre de la piel [fenotipo] colonizada (cuerpo)”.

Lo discutido hasta aquí, me conduce a tratar con mayor profundidad sobre las existencias negadas de las personas africanas y sus descendientes, deshumanizadas, cosificadas, bestializadas por el régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno, la disputa (agenciamiento) de la libertad -autonomía política y de existencia y/o, estar-en-el-mundo- a partir del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, el caso de la República cimarrona de Esmeraldas (1553) en la costa norte de-Ecuador y del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas (1584), asentados en la sierra norte ecuatoriana, entre las provincias de Imbabura y Carchi.

## Capítulo segundo

### **Cimarronaje en el Ecuador: por la existencia-la libertad-la familia-la tierra -en dos territorios ancestrales**

...Yo soy porque nosotros somos  
(UBUNTU)

En el presente capítulo examinamos con detenimiento el cruento proceso socio-histórico vivido por las personas del África subsahariana y sus descendientes en dos zonas ecuatorianas bien definidas, en lo que atañe a la sistemática negación de sus existencias y conocimientos, estas personas en forma ignominiosa fueron deshumanizadas, cosificadas, bestializadas por el régimen racista/esclavista/colonial y republicano ecuatoriano.

Dialécticamente, conoceremos sobre la permanente disputa -insurgente, por la defensa de la vida, la familia, la tierra y territorio, elementos fundamentales que posibilitan el tránsito a una existencia individual y colectiva en libertad -autonomía política para-estar-en-el-mundo -en sus propios términos, a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, en un primer momento examinamos el caso de la República cimarrona de Esmeraldas (1553), asentados en la actual provincia del mismo nombre, en la costa norte del Ecuador, para luego abordar el caso de mis ancestros y ancestros más tempranos en el territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas (1584), ubicados en la sierra norte ecuatoriana, entre las provincias de Imbabura, Carchi y Esmeraldas.

La orientación teórico-conceptual-metodológica que la venimos desarrollando en la presente realización académica, en este apartado me posibilita ampliar y profundizar mis investigaciones anteriores, cuya apuesta metodológica consiste en hacer dialogar de manera crítica las investigaciones históricas de varios autores y autoras que estudiamos la época colonial/republicana en este territorio como: Costales (1959), Coronel (1991), Bouisson (1991), Chalá (2006), Chaves (2009), entre otros. A más de la bibliografía consultada incorporo al análisis algunas fuentes primarias de archivo y de la memoria histórica colectiva afrochoteña para explicar las distintas fases históricas vividas por las personas africanas y sus descendientes trasplantados en esta zona.

En este marco, el propósito metodológico implementado me posibilita realizar un extenso recorrido acompañando a mis ancestras y ancestros más tempranos en el tiempo/espacio histórico, el presente estudio comprende desde finales del siglo xvi al xx y, en lo cultural sustento la explicación hasta nuestros días, tal como veremos en los capítulos tres y cuatro.

Así mismo, la apuesta metodológica asumida me permite comprender, explicar y resaltar de manera integral las luchas históricas levantadas por mis ancestras y ancestros más tempranos en contra de la esclavitud/colonial, al tiempo de precisar de manera cronológica/espaciales los acontecimientos y motivaciones de sus distintas luchas y estrategias utilizadas por las personas subsaharianas y sus descendientes por y para la existencia en libertad.

Dichas luchas por la vida, la libertad, la familia, la tierra y el territorio han sido silenciadas y/o, no han sido debidamente explicadas en el espacio/tiempo por las/los distintos autores que estudian esta época, sobre todo el período de casi doscientos años (1584 – 1767), de esclavitud/colonial impulsada por la Compañía de Jesús y estancieros peninsulares. En el presente capítulo, rompemos con este sospechoso silencio, a través de la memoria histórica expresada a viva voz por mis ancestros más tempranos.

En este contexto, en un primer momento dialogo de manera sostenida con Coronel (1991) quien trabaja la época prehispánica entre los años de 1580 a 1700, la exploración del período referido, me posibilita precisar los acontecimientos históricos suscitados en la sierra norte de la Real Audiencia de Quito y las motivaciones para la presencia de la Orden de Loyola en su rol de esclavizadores y las personas del África subsahariana en condición de esclavizados en este territorio.

Siguiendo la línea cronológica, incorporo al diálogo a Bouisson (1997), para conjuntamente con Coronel (1991), Chalá (2006), examinar la presencia en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas de la Compañía de Jesús, hasta su expulsión de la Real audiencia de Quito (1767) y la relación directa establecida con el rey de España a través del Ramo de Temporalidades y los nuevos esclavizadores particulares, el análisis gira en torno a la asimétrica relación esclavizador/esclavizado y las respuestas registradas de unos y otros en procura de conseguir sus aspiraciones.

Como apreciaremos en el desarrollo de este apartado, el abordaje metodológico y motivaciones conceptuales que estas autoras efectúan en distintos tiempos, tienden a exaltar las cualidades administrativas desarrolladas por la Orden de Loyola en “sus” complejos productivos/esclavistas/hacendatarios. Sin embargo, por sus motivaciones

metodológicas e investigativas, no permiten apreciar las dimensiones alcanzadas a partir de las luchas por la existencia en libertad de las personas del África subsahariana en condición de esclavizados.

En síntesis, el propósito de mi apuesta metodológica de entretrejer las voces de varias autoras y autores, sumados a la información de archivo, a más de los testimonios cuidadosamente escogidos de la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad y ubicados cronológicamente en la narrativa he podido lograr que mis ancestras y ancestros más tempranos hablen, rompiendo el silencio histórico que conllevaron a invisibilizar sus luchas. La metodología utilizada me permitió ampliar y precisar mis investigaciones anteriores.

### **Embarque hacia la libertad 1553 –Esmeraldas**

Se puede afirmar con poco riesgo de error, que [las personas africanas] vieron tan pronto como los españoles las costas del territorio que corresponde hoy en día al Ecuador...  
(Tardieu 2006)

La información socio-histórica documental (de archivos y crónicas de la época), sobre el cimarronaje en la costa norte del Ecuador, forman parte de una extensa historia caracterizada por el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, en contra del régimen racista/esclavista/colonial imperante en las Américas.

La historia y tradición del “cimarronaje en el Pacífico sur”<sup>42</sup> (2020), concretamente en la actual provincia de Esmeraldas, costa norte de la República del Ecuador, es temprana, el historiador-afroesmeraldeño Juan García Salazar, da cuenta en su trabajo pionero sobre los cimarrones en esta geografía, se registran a partir de 1540, “existían pequeños grupos de cimarrones/as viviendo de manera aislada en esta región” (García 2020, 47), muchas de estas personas estuvieron relacionadas con las comunidades nativas<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup>Juan García Salazar, mejor conocido como el maestro Juan y/o el “obrero del proceso de comunidades negras”, presentó su investigación pionera en el ámbito del cimarronaje, como “tesis de Maestría de Artes en Historia, en la Universidad John Hopkins en Baltimore, Maryland, Estados Unidos, 1989”. Obra publicada en Ecuador -post mortem, con el nombre “*Cimarronaje en el Pacífico Sur*”. Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador, 2020.

<sup>43</sup> García Salazar (2020), da cuenta a partir de la información de los cronistas de la época “que un alto número de navíos que viajaban entre el puerto de Panamá y la Ciudad de los Reyes naufragaban frente a las costas de Esmeraldas un sinnúmero” de personas que embarcaron en la condición de

En este marco, el maestro Juan García Salazar (2020, 52), sostiene que Andrés Mangache fue la primera persona que logró organizar una sociedad cimarrona en lo que hoy se conoce como la provincia de Esmeraldas en la costa norte del Ecuador, “y que estaba por fuera del control y de las leyes de la Corona española” (54), representada por la Real Audiencia de Quito.

García Salazar (2020), aclara que no se cuenta con mayores referencias sobre la vida de Andrés Mangache, sin embargo, información obtenida de la época, se conoce que, “producto del naufragio de un navío procedente de Nicaragua, en la Bahía de San Mateo por el año de 1541, Andrés y su compañera sentimental indígena se huyeron y metieron tierra adentro donde fueron recibidos por huéspedes de los naturales de aquella tierra de Dobe” (53). Con el andar de los tiempos “Andrés tuvo dos hijos principales, Juan y Francisco, [...], al parecer el comportamiento del grupo de los Mangaches en sus primeros años de organización no estaba dentro de lo que podríamos llamar conducta cimarrona, tal vez por ser muy pequeño” (García Salazar 2020, 54 - 5).

No obstante, León Castro (2021), parafraseando al maestro Juan García (2020), comenta que, “sin embargo, desde una perspectiva existencial [...] el primer acto de un cimarrón es tener conciencia de ser libre y esto implica saber que no se puede vivir bajo” la carimba de la esclavitud/colonial. León Castro (2021), extiende su argumentación al señalar que, “el despliegue de la existencia de *ser* libre; el despliegue de la existencia de este *ser* requiere de manera indispensable de un territorio autónomo para garantizar su reproducción humana existencial, que debe estar bajo control absoluto para garantizar la extensión de la vida”. De esta manera, “Andrés Mangache sería el que inició la ascendencia cimarrona con la finalidad de garantizar a su grupo [parental] una sobrevivencia existencial por fuera del sistema” esclavista/colonial (León Castro 2021, 50 - 1).

Según García Salazar (2020, 56), en base a la información registrada por los cronistas de la época:

El grupo de los Mangache fue el único que desde su llegada se asentó en la misma bahía de San Mateo, el sitio de su primer asentamiento [...] fueron las tierras de Dobe, región comprendida entre el actual pueblo de San Mateo y el río Viche. Aunque posteriormente el grupo no solo parece haberse dividido en dos facciones sino también

---

esclavizados, sobrevivientes a los naufragios, escaparon y se internaron en esta región. “Dado a los frecuentes hundimientos en esta región, es crucial entender el papel que jugaron los naufragios en la formación de las comunidades cimarronas” (45).

haberse movido, la una hacia la región del río Taone y la otra curiosamente hacia la región del río Babahoyo en el distrito de Guayaquil.

Así mismo, este autor nos da a conocer que después de la muerte de Andrés Mangache, el principal de este grupo cimarrón fue su hijo Francisco, “quien tomará el nombre de Francisco de Arobe, nombre que posiblemente, nos señala el maestro Juan, “se debe a una mala audición de la pronunciación de “Dobe” o “natural de Dobe”, que debió ser un gentilicio de los nacidos en las tierras de Dobe” (2020, 56).

Francisco llegó a ser el más destacado líder del grupo, aunque ambos hermanos fueron nombrados capitanes por las autoridades de la Real Audiencia de Quito más tarde cuando llegarían a negociar, junto con los otros líderes cimarrones, la pacificación de las tierras y la reducción de los indígenas que estaban bajo su dominio (García 2020, 57).

Sobre esta base, importa presentar aquí por la trascendencia corpo-política en contra del régimen racista/esclavista/colonial que alcanzó desde mediados del siglo xvi, hasta bien entrado el siglo xvii, a la *República Cimarrona de Esmeraldas*, establecida tempranamente en el año de 1553, en lo que hoy es la provincia ecuatoriana de Esmeraldas, en la costa norte del Ecuador.

### **República Cimarrona de Esmeraldas**

A mediados del siglo xvi, debido a la disminución de la población nativa de Abya-Yala, obliga a los secuestradores – esclavizadores europeos de nacionalidad portuguesa y española (para el caso latinoamericano) y a sus hijos “criollos” nacidos en el Continente americano, a demandar cada vez más población arrancada del Continente africano, inicialmente para explotarlos en faenas agropecuarias, mineras y domésticas, posteriormente en los ejércitos de liberación en contra del régimen colonial y criollo-republicanos, su economía se basó en el inhumano sistema de producción esclavista, este hecho, rápidamente determinó el establecimiento de “un muy lucrativo sistema comercial internacional” entre África, Europa y América, como es conocido.

Para el caso que estamos tratando, la ruta comercial que transportaba la “*carga más preciada –seres humanos provenientes del África subsahariana*”, se estableció tempranamente, por la “ruta que transportaba a las personas secuestradas” desde Sevilla -España a Panamá-Panamá, pasando por los puertos de Cartagena de Indias – Colombia o la región Caribe y el Callao - Perú, por mar, ríos y por tierra. El destino final de arribo era el Virreinato del Perú (Puerto del Callao).

La República cimarrona de Esmeraldas se origina a partir de la fallida navegación del barco de propiedad del mercader Alonso de Illescas quien navegaba en la naciente y complicada ruta de cabotaje comercial - entre Panamá, en aquel tiempo conocida con el nombre de tierra firme y el Callao (Perú).

Miguel Cabello de Balboa<sup>44</sup> en su “*Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el cabo pasao hasta la Bahía de Buenaventura*”, testimonia sobre el naufragio de un barco procedente de Panamá con destino a la ciudad de los Reyes, Lima-Perú, frente a la costa de Esmeraldas – Ecuador, en el año de 1553.

El año del Señor de mil e quinientos y cincuenta y tres, por el mes de Octubre, partió del puerto de Panamá un barco, una parte del cual alguna mercadería y negros que en el venían, era y pertenecía a un Alonso de Illescas vecino de la ciudad de Sevilla, el cual barco, hallase por aproa los sures, vientos ordinarios en aquella costa del Piru [...] y porfiando el descaminado barco contra mares y vientos, se estuvo muchos días sin poder seguir su viaje, y pasados treinta de su navegación pudo hallarse doblado el cabo de San Francisco, en una ensenada que se hace en aquella parte que llamamos el Portete; tomaron tierra en aquel lugar los marineros y saltando a ella para descansar, [...] sacaron consigo a tierra diez y siete negros y seis negras, que en el barco traían para que les ayudasen a buscar algo de comer, porque ya no tenían con que se poder sustentar, dejando el barco sobre un cable. Mientras ellos en tierra, se levantó un viento y marea que le hizo venir a dar en los arrecifes de aquella costa, los que, en el ya quebrado barco habían venido, pusieron su cuidado en escapar si pudiesen, algo de lo mucho que traían, y sólo pudieron salvar una rica y costosa custodia de plata que traían de España para el monasterio de Santo Domingo de la Ciudad de Reyes, [...] procuraron juntar los negros, los cuales y las negras se habían metido monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre [...] visto por los marineros y pasajeros que el tiempo no daba lugar a más, se pusieron en camino, en el cual de hambre y sed y cansancio murieron casi todos, y los que escaparon llegaron tan estragados que sólo sirvieron de mensajeros y testigos de sus calamidades y miserias, porque a pocos días murieron<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Se conoce muy poco sobre el sacerdote Miguel Cabello de Balboa, nacido en Archidona, provincia de Málaga, entre 1530 y 1533, a quien debemos gran parte de los conocimientos relacionados al Héroe Nacional ecuatoriano Alonso de Illescas.

<sup>45</sup> Miguel Cabello de Balboa, “*Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasado, hasta la Bahía de Buenaventura*”, en Jacinto Jijón y Caamaño, editor, *Obras Miguel Cabello de Balboa*, vol. I, Quito: Editorial Ecuatoriana. 1945, 18-9.

Sobre este tema, León Castro (2021, 42), realiza una importante precisión cronológica en los siguientes términos, “este relato cuenta la manera en que acaeció el hecho de la referencia, no obstante este acontecimiento sucedió en el año de 1553 y la descripción de Cabello de Balboa es de 1583, es decir 30 años más tarde”. Del final de la cita se deduce que, “este fray acudió a la memoria oral de los pobladores para levantar la información, pues no se cita el documento en el que se hayan basado sus versiones” [...] No obstante, “es una información valiosa, en tanto da cuenta de la presencia temprana de personas africanas y sus descendientes, “en candición de cimarronas/cimarrones, con una hegemonía política y territorial en la provincia de las esmeraldas”.



García Salazar (2020), da cuenta que la “región de Portete donde desembarcaron los integrantes de este contingente era una zona “fronteriza” entre el grupo de [las nacionalidades] Niguas y el de [las nacionalidades] Campaces. El autor, sostiene que “los Niguas originalmente habían estado asentados en la región de los Yumbos muy cerca de Quito. Para esta época y huyendo de los encomenderos, se habían dispersado a lo largo de la margen sur del río Blanco hacia el cabo de San Francisco formando varios pequeños grupos poblados, cuya principal actividad era el intercambio comercial con otros grupos de la zona” (64). Sobre la nacionalidad de los Campaces, García Salazar (2020), indica que, “es muy poco lo que se sabe; “según los cronistas, los Campaces ocupaban una región que iba desde el río del porte hasta las estribaciones de los altos de Cuaques, aunque al parecer se movían esporádicamente hacia tierra más al norte”. Decía Balboa que:

Los campaces gente que habita en quella cordillera que dejamos dichas, en la más belicosa de aquellas comarcas, no es gente que reconoce cacique principal, aunque se acaudillan bien contra cualquier enemigo común (Cabello de Balboa 1945, 15. En García Salazar 2020, 64).

El dominico fray Pedro de la Peña, y el Presidente de la Real Audiencia de Quito, “el licenciado García de Valverde. Ambos nombraron a Miguel Cabello Balboa para reducir al cimarrón mayor, Alonso de Illescas y a su gente al gremio de la Santa Madre Iglesia y servicio de su Majestad” el 28 de julio de 1577 (Tardieu 2006, 42).

La misión del cura Cabello de Balboa en acuerdo con el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, consistió en reducir al indómito cimarrón; se trató, también de “pacificar” dicho territorio, debido al temor manifiesto del gobierno colonial de que el cimarrón mayor, “Alonso de Illescas, establezca alianzas con los piratas ingleses que recorrían estas costas al acecho de los galeones de plata, alianza, de llegar a concretarse dificultaría el cumplimiento de los propios intereses del gobierno colonial y; la conversión a la religión católica”. (Tardieu 2006, 29 - 33)

Tardieu (2006, 104), se apega a la descripción realizada por Miguel Cabello de Balboa (1945) arriba señalada, sin considerar la descripción que realiza el padre Bernardo Recio sobre el mismo acontecimiento, aunque lo cita, rápidamente lo descarta debido a que las considera en palabras del mismo autor “aseveraciones muy vagas”.

Me interesa la descripción del cura Bernardo Recio, debido a que destaca el amotinamiento de las personas africanas –quienes eran transportadas en condición de cautivos en la ruta Panamá – Callao-Perú, quizá aprovechando el mal temporal, se

convirtió en su aliado para liberarse de la “segura muerte en vida” es decir, la esclavitud, objetivo de su traslado al Perú<sup>46</sup>.

Bernardo Recio, detalla el acontecimiento, de la siguiente manera:

Un pueblo que se compone todo de zambos [la Canoa, situado al norte de la Bahía de Caráquez], descendientes de unos [esclavizados] “que en el siglo XVI –resume M. L. Laviana Cuetos- venían de Panamá en un barco destinado a Lima, **se amotinaron y tras matar a los españoles, desembarcaron en esa zona de Cabo Pasado**, mataron a los indios y se quedaron allí, casándose con sus mujeres” (Citado en: Tardieu 2006, 104; énfasis añadido).

El primer contacto de las personas africanas –cimarronas con la población nativa originaria se produce en la localidad de Pidi, que según la crónica de Miguel Cabello de Balboa constituía un asentamiento de la nacionalidad Nigua.

Balboa, describe el acontecimiento histórico de la siguiente manera:

Los negros, juntos y armados lo mejor que pudieren, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro, olvidando el peligro con la mucha hambre, y fueron a dar en una población, en aquella parte que llaman Pidi. Los [habitantes] della espantados de ver una escuadra de tan nueva gente, huyeron con la más nueva prisa que les fue posible y desampararon sus ranchos y aun sus hijos y mujeres, y [las personas africanas] se apoderaron de todo, en especial de las comidas, que era lo que por entonces hacía más a su propósito. Visto por los indios que se detenían en sus casas, más de lo que ellos pensaban, ni quisieron apellidar con sus convecinos, y juntos los más que pudieron acaudillar dieron de improviso sobre [las personas africanas] y ellos, peleando por la comida y la vida, hicieronle tan bien, que se defendieron y ofendieron a los indios, y viendo éstos, que con [las personas africanas] no podían ganar nada, que les tenía allá sus mujeres e hijos, y que estaban muy de asiento, trataron pases con ellos, siendo caudillo un valiente [africano] llamado Antón, y asentado su amistad, y pasados algunos días, trataron de ir todos hacer la guerra a los indios de Campas, y así lo pusieron manos a la obra, mas no les subcedió como ellos, antes los belicosos Campas les dieron tal prisa que les mataron seis negros y algunos indios amigos, y con esta pérdida se volvieron a su asiento, y de sus primeros amigos, los cuales viendoles algo descuidados, procuraron tentar la segunda vez fortuna, deseando echar de sus tierras tan inoportunos huéspedes, mas no sólo no pudieron, pero dieron ocasión para que los [africanos], once que quedaron, por industria de su caudillo hiciesen tal castigo y con tanta crueldad, que sembraron terror en aquella comarca y desde entonces procuraron no enojarlos, ni [las personas africanas] hozaron fiarse más de ellos<sup>47</sup>.

García Salazar (2020), sobre este acontecimiento histórico indica que, las circunstancias de la fuga de estos cimarrones y cimarronas “no pudieron ser más

---

<sup>46</sup> La obra de Recio, apareció con el título de: Compendiosa Relación de la Cristiandad de Quito, publicada en Madrid, en 1947, Recio, a la vez es citado por María Luisa Laviana Cuetos en su obra: Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico. Sevilla, 1987.

<sup>47</sup> Miguel Cabello de Balboa 1945. “Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasado, hasta la Bahía de Buenaventura”, en Jacinto Jijón y Caamaño, editor, Obras Miguel Cabello de Balboa, vol. I, Quito: Editorial Ecuatoriana” (19).

favorables y quizá a eso de debió en gran parte la importancia que posteriormente tendría este grupo” (65). El autor, va más allá en su análisis, al sostener que, “cuando [una persona esclavizada] decidía escoger la vida [cimarrona], la huida de la esclavitud/colonial era solo la primera parte de una gran lucha por la supervivencia. Para este grupo cimarrón, “la toma de la libertad tuvo muy pocos inconvenientes, todo lo que necesitaban para organizarse en el duro comienzo de su nueva vida en los montes les quedó allí, en los restos del barco hundido; tales herramientas, armas, municiones y muchas otras cosas incluyendo una valiosa custodia de plata de “gran valor”<sup>48</sup>” (García Salazar 2020, 65).

Seguidamente, García Salazar (2020), argumenta que:

La necesidad más inmediata era pues hacerle un lugar en la geografía, establecer un área de dominio o posesión física en la nueva tierra. Si bien no estaba toda poblada, sabemos que eran territorios de caza y recolección de [las nacionalidades nativas] que se habían asentado en ella hace muchos años y, según lo que sabemos por los cronistas, todavía sostenían frecuentes y crueles luchas por mantenerlas en su posesión (66).

Desde el punto de vista de las cimarronas y cimarrones, sostiene el maestro Juan García Salazar (2020, 66), “los pueblos nativos no solo tenían la tierra, sino además conocían la geografía de los ríos, y los lugares más seguros, las plantas comestibles y sobre todo conocían la rutina del enemigo más importante: el hombre blanco”.

### **Lucha por la existencia en libertad**

Las personas africanas que se amotinaron en el barco cuyo efecto inmediato recayó en su liberación cimarrona -asestaron un duro golpe al régimen racista/esclavista/colonial. Rechazando de facto al sistema de producción esclavista que negaba pura y simplemente su existencia humana. En lo político, tempranamente hirieron a la Corona española, representado en esta parte del territorio, por la Real Audiencia de Quito, poniendo en duda su autoridad sobre estas tierras y sobre todo de su existencia.

Estos, me refiero al gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, de inmediato consideraron y representaron a las personas africanas y posteriormente a sus

---

<sup>48</sup> El maestro Juan García Salazar (2020), comenta que “Cabello de Balboa menciona en su relato sobre el naufragio que “solo pudieron salvar una rica y costosa custodia de plata que traían de España para el monasterio de Santo Domingo de la ciudad de Los Reyes. Nos llama la atención, menciona el maestro Juan, “que sobre esta custodia no se vuelva hablar en ninguno de los documentos posteriores, aunque si habla de ella la tradición oral de los pueblos del río Santiago, región norte de la provincia de Esmeraldas” (65).

descendientes “como criminales que debían ser reducidos de nuevo a la esclavitud” (Rueda 2015, 43).

Con el ánimo de tomar el control de la zona sublevada a través de justificativos político-religioso y económico-comercial, utilizó la estratagema de “pacificarlas” a las nacionalidades que allí vivían y “reducirlas” a la Corona española en el nombre de Dios y el Rey.

En el primer tercio del siglo xvi, inician las tentativas del régimen colonial por colonizar el territorio que actualmente conocemos política y administrativamente como la provincia de Esmeraldas, basándose en el proyecto de iniciar la construcción de un plan vial, este fue de interés temprano del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito.

El proyecto vial soñado por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, posibilitaría la conexión interna entre la sierra – Quito y la costa -Esmeraldas al tiempo de favorecer el comercio internacional, con Lima, Popayán y Panamá; para ello requerían construir un puerto precisamente en Esmeraldas. El interés del gobierno colonial, también radicó desde muy temprano en la explotación minera del oro y de las míticas “esmeraldas” a las que la provincia debe su nombre.

El propósito de estas penetraciones, excepto las primeras que proceden de Panamá, es el de tomar posesión de las tierras y poner en práctica el sistema de encomienda, forma de articulación de las [nacionalidades originarias al régimen colonial]. De acuerdo con su objetivo, estas expediciones pueden ser consideradas como empresas de conquista (Rueda 2015, 51-52).

Las permanentes incursiones militares se registran desde 1553 hasta 1568 sumaron un número de cinco, las misiones militares coloniales, fueron siempre derrotadas por el ejército cimarrón comandado por Alonso de Illescas. Sin embargo, Illescas ante las consecutivas incursiones de la milicia colonial – por sus intereses, advirtió tempranamente la amenaza que se fraguaba sobre la cimentación de la República cimarrona esmeraldeña. El gobierno colonial esclavista, se constituyó en una permanente y real amenaza al proyecto cimarrón anticolonial, antiesclavista –para llevar una existencia en libertad y autonomía de gobierno cimarrón -territorial<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> García Salazar (2010), en diálogo con Cabello de Balboa (1945, 5) señala los límites del gobierno cimarrón de Esmeraldas “abarcaba un área de más de cincuenta mil kilómetros cuadrados de una amplia región del litoral lluvioso [...] iba desde el cabo comúnmente llamado pasado hasta las bahías de Buenaventura” (48).

Para conseguir este fin, debieron mantener al gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, cerca - para saber sobre sus intenciones y; al mismo tiempo estratégicamente, mantenerlos alejados de su proyecto de autonomía de gobierno territorial de la República cimarrona de Esmeraldas.

Fueron dos visiones políticas de gobierno, contrapuestas, en permanente y abierta disputa del poder entre, el gobierno esclavista/colonial, representando a la corona española en tierras de Abya-Yala, a través de la Real Audiencia de Quito, versus, el gobierno cimarrón anticolonial-antiesclavista-antirracista, representado por las personas africanas, sus descendientes con y junto a las nacionalidades aliadas vernáculas, de la naciente República cimarrona de Esmeraldas.

En este contexto, por la autonomía política/territorial y militar alcanzada por el gobierno cimarrón esmeraldeño, se puede colegir que la administración y la sociedad colonial en su conjunto, miraban con desprecio a sus legítimos contradictores que defendían su existencia en libertad y con frustración le apodaron, “*República de Zambos*”.

Sobre este nombre, impuesto por la sociedad colonial, Roció Rueda (2015, 45) señala que en las “fuentes administrativas coloniales referentes a Esmeraldas, el término “mulato” [es utilizado] como sinónimo de *zambo o zambaigio*. Sin embargo, existe otra acepción para la época: aquella que registra el *diccionario de autoridades*<sup>50</sup>, entendiéndose por mulato lo que “por extensión se llama a todo aquello que es moreno en su línea”.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Real Academia Española, Diccionario de autoridades, tomo III. Madrid: Gredos.1979, 628. Citado por Rueda. 2015, 45.

<sup>51</sup> En la época colonial, la clase gobernante se empeñó en construir un sistema clasificatorio, basado en una suerte de “pureza original de sangre”, pusieron todos sus esfuerzos en clasificar socialmente a las personas entre: blancos, mestizos, “indios” y “negros” con sus respectivas variantes, mulatos, zambos o zambaigo, denotando que mientras más clara era la piel y menos mezclada su sangre, se acercaba al ideal de pureza, al mismo tiempo, suponían que les acercaba a las esferas del poder colonial, a este proceso clasificatorio se lo conoció como “La mancha de color vario”, alude a la mezcla y también remite a la idea de pecado y a un sentido figurado de suciedad. Los mestizos son considerados producto de relaciones pecaminosas y delictivas que connotan suciedad, impureza y contaminación”. (Chávez 2001, 171)

María Eugenia Chávez (2001, 169) en el apartado 4. Denominado, “Raza, pureza de sangre y las condiciones de esclavitud”, menciona que: “sí los mestizos eran en general despreciados por efecto de la *mancha de color vario*, los “**mulatos**” lo fueron aún más pues se consideraba que la mezcla de “sangres y naciones” que implicaba ancestros africanos/esclavizados, era la peor de todas (Honor y libertad. Chaves. 2001, 171-172). Así mismo, sostiene la autora que, **los mulatos** [...] hijos de negra y hombre blanco, o al revés, por tener esta mezcla por más fea y extraordinaria y dar a entender con tal nombre que le comparan a la naturaleza del mular. Solórzano y Pereira, Política Indiana, Vol.1, lib.2, cap.30, p.612. En, Chávez 2001,174.

“**zambos**” o “**zambaigos**”, también connotan un paralelismo entre características animales, degeneración o defecto. Chaves. 2001:174. “zambo” o zambaigo” proviene de vocablo para indicar un

Las personas africanas y sus descendientes –cimarronas para preservar su existencia en libertad y autonomía territorial y de gobierno, debieron adoptar un sinnúmero de respuestas tácticas-políticas-insurgentes, estas, estuvieron determinadas por la intensidad y frecuencia de las arremetidas realizadas por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, ya sean, colisiones militares y/o, político-religiosas “pacificadoras”.

En este contexto, dichas incursiones del gobierno colonial, seguramente, fueron catalogadas por el gobierno cimarrón de Esmeraldas, como reales amenazas que ponían en cuestionamiento la legitimidad de la *República cimarrona de Esmeraldas*, erigida a partir de 1553.

Hago referencia al cimarronaje-corpo-político tomando como referencia la estrategia político-militar desarrollada por el cimarrón mayor -gobernador de la “*República cimarrona de Esmeraldas*” – don Alonso de Illescas, reconocido por el Honorable Congreso Nacional de la República del Ecuador (1997), como héroe nacional ecuatoriano –quien en las respuestas castrenses y en las negociaciones políticas que tuvo que desplegar ante el permanente asedio del gobierno colonial de la “Real Audiencia de Quito” de cara a mantener la vida en libertad, autonomía política y de gobierno territorial, establecido como se ha dicho, a partir de 1553.

Alonso de Illescas, exhibió al gobierno colonial, su condición de estratega en el “arte de la guerra de guerrillas” desarrollado en el bosque húmedo tropical esmeraldeño, derrotando a las cinco incursiones militares, registradas. Enviadas por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito. En el campo militar político-diplomático, hizo notar al gobierno colonial que contaba con sus huestes bien organizadas y debidamente adiestradas para actuar en actividades bélicas, prueba de ello habían sido sus victorias ante la milicia del gobierno colonial.

El poderío castrense demostrado por la República cimarrona de Esmeraldas, comandado por el cimarrón mayor Alonso de Illescas; obligó al gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito a entablar negociaciones con sus contradictores. Illescas, también hizo gala de sus capacidades diplomáticas y de ser un político -ducho negociador –**en clave** cimarrona anticolonial, como seguidamente veremos.

---

animal “silvestre y disforme, que se cría en algunos parajes de América [...] su piel de vario colorido y su garra de bastante fuerza. Es tan horrible, que a la primera vista espanta a quien no lo conoce”. Real Academia, Diccionario de Autoridades, vol.3, 552.

### **Términos de negociación entre los dos regímenes de gobierno**

Vale precisar en esta parte que Alonso de Illescas, centró sus negociaciones políticas desde la sede de su gobierno – (República Cimarrona de Esmeraldas- RCE<sup>52</sup>). El gobierno colonial, estuvo representado por sus oidores quienes tenían línea directa con la Real Audiencia de Quito (RAQ) y a través de esta, con la Corona española.

El gobierno de la República cimarrona esmeraldeña (RCE), puso sobre la mesa de negociación los siguientes puntos<sup>53</sup>:

- i) “Mantener su proyecto de autonomía de gobierno – en el marco del respeto a sus patrones culturales existenciales.
- ii) No tributar a la corona a través del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito y; sus autoridades no debían ser extrañas a su territorio –cimarrón.
- iii) El derecho a tener su reproducción social, económica y cultural en la República cimarrona de Esmeraldas, de manera autónoma.
- iv) Reconocimiento oficial por parte de la Corona española de aceptación observancia obligatoria por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito – sobre su conformación libre y gobierno territorial autónomo”.

El interés planteado por el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito (RAQ), esbozado en la mesa de negociación, se centró en la apertura de la ruta que una internamente la sierra con la costa, para luego construir un puerto, que una la región interandina Quito con la región costanera –e iniciar el proyecto comercial exportador tan ansiado, promovido por las élites serranas- norandinas (Rueda 2015, 150).

### **Estar-en-el-mundo a través de la “Carta de libertad”**

El cimarrón mayor gobernante de la República cimarrona de Esmeraldas – Alonso de Illescas, se ingenió para mantener comunicación directa con la Corona española, a través del gobierno local colonial de la Real audiencia de Quito, quienes debían secularmente, solicitar la anuencia de “la Corona española” para adoptar

---

<sup>52</sup> Indistintamente para referirme al Gobierno de Illescas y/o de la República Cimarrona de Esmeraldas –utilizaré las siglas **RCE**, de igual manera, cuando me refiero al gobierno colonial representante de la corona española en esta geografía, me refiero a, la Real Audiencia de Quito, cuyas siglas son **RAQ**.

<sup>53</sup> Para mayor conocimiento sobre el tema propuesto véase, (Rueda, 2015, 61- 77); (León Castro 2021, 61).

cualquier decisión – Illescas como dijimos, siempre operó desde la sede de su gobierno político-militar –Esmeraldas.

Esto le valió para que la Corona [española], en atención al beneficio que suponía la presencia de una ruta comercial, situación posible con la asistencia [de las personas africanas y afroesmeraldeñas], **concedió** a Alonso de Illescas *varias mercedes* a través de las provisiones reales. La capacidad [del gran cimarrón] para el manejo de asuntos políticos se evidenció en un documento denominado “*la carta de libertad*”, en la que solicitó la ampliación de los beneficios registrados en las provisiones reales como la no tributación, el perdón general para [todas las personas africanas y sus descendientes] bajo la autoridad de Illescas, y el nombramiento de Illescas como la máxima autoridad de la [República cimarrona de Esmeraldas] (Rueda 2015, 151). Énfasis añadido.

Vale la pena aquí destacar, la fuerza del pacto “intergubernamental”, basado en el *acuerdo de no tributación*, debido a que solamente tributaban las personas vasallas a la Corona española. No obstante, establecieron que la sociedad de la República Cimarrona de Esmeraldas quede en la “condición de súbditos del rey”. Acuerdo que más bien ratificaba la autonomía de la República cimarrona de Esmeraldas, consecuentemente se garantizaba la autonomía política -territorial del gobierno de Alonso de Illescas, en sus propios términos.

En este contexto, el cimarrón mayor –Alonso de Illescas, debió haber pensado: que al estar Dios muy alto en el cielo y el Rey se encontraba muy distante, el gobierno colonial de la RAQ, estaba más o menos controlado, entonces su gobierno territorial de la República cimarrona de Esmeraldas, podía desarrollarse de manera autónoma –en sus propios términos socio-culturales y sin agresiones<sup>54</sup>.

De su parte, la Corona española, a través de su gobierno local de la Real Audiencia de Quito, logra la autorización y colaboración del gobierno cimarrón esmeraldeño, para el inicio de los proyectos viales de su interés. Así mismo, el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, consigue el consentimiento para el ingreso de las órdenes religiosas, para su proyecto de evangelización y “pacificación” a través de la conversión a la religión católica apostólica y romana.

El concepto de “pacificación” para Alonso de Illescas tal como se puede deducir de la lectura crítica y pausada de los documentos citados, fue más bien el de pacificar al gobierno local colonial de la RAQ, a través de la utilización del recurso estratégico del diálogo y la persuasión política, para alcanzar un proceso de relacionamiento y convivencia de estos dos regímenes opuestos entre sí, por su misma condición, colonial

---

<sup>54</sup> Véase Tardieu 2006. op. cit.



versus el cimarrón, de respeto a la majestad de la vida en libertad y paz social. Dicho relacionamiento para Alonso de Illescas, básicamente consistió en bajar las tensiones sociales, políticas y, sobre todo militares, para de esta manera, “aliviar” las mutuas heridas y desconfianzas abiertas -en general desde el inicio del secuestro compulsivo de las personas africanas trasplantadas en el nuevo mundo, de un lado y; del otro, sanar el honor “mancillado” a causa del desconocimiento del gobierno esclavista/colonial, sumado a esto, las derrotas militares sufridas a manos de los combatientes cimarrones y sus aliados de las nacionalidades indígenas. Esta estrategia fue utilizada con el fin último de garantizar la estabilidad del gobierno cimarrón autónomo, dicha estrategia de no agresión y autonomía territorial de gobierno habría funcionado hasta al parecer la muerte del gran gobernante de la República Cimarrona de Esmeraldas, Alonso de Illescas.

Posterior al tránsito al panteón de los ancestros y ancestras del gran cimarrón - Alonso de Illescas, asume el mando su hijo Sebastián de Illescas, quien mantenía la línea de gobierno autónomo cimarrón establecido por su padre. Ante la insistencia del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito y por *la intervención* de Pedro de Arobe, quien ingresa a Quito el 11 de noviembre de 1599 para entablar diálogos de manera unilateral con el gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito.

Sebastián y su hermano Antonio de Illescas y “once indígenas” (Tardieu 2006, 67), persuadidos por los Mangaches – Arobes, el 6 de julio de 1600, hacen su ingreso a Quito, sede del gobierno colonial de la Real Audiencia, con el anhelo que el diálogo político que mantendrían con los representantes del régimen esclavista/colonial de la RAQ, sería transparente (de buena fe), sin consecuencias negativas para el gobierno cimarrón. Posiblemente, este exceso de confianza, se lo puede leer como, políticamente “ingenuo<sup>55</sup>”.

Sebastián y Antonio de Illescas llevaron consigo “a Alonso Suárez de Cuellar, maestro de un navío que naufragó en la punta de los manglares, al sur de la Bahía de San Mateo. Había salido el barco de Panamá para la Ciudad de los Reyes con un millón de pesos de mercadería, ochenta [personas africanas y sus descendientes] y cien españoles entre marineros y pasajeros. Casi todos pudieron salvarse, menos dos que se ahogaron. Cuellar, once españoles y algunas [personas africanas y sus descendientes]

---

<sup>55</sup> Sobre el ingreso de Sebastián y su hermano Antonio a Quito con once personas de los pueblos originarios, me queda la duda del escaso número que le acompañó y no su ejército, esta sería una de las explicaciones de su exceso de confianza y porque su padre Alonso de Illescas, había salido avante en los anteriores diálogos políticos con el régimen esclavista/colonial.

llegaron al paraje donde vivían don Sebastián de Illescas y los suyos quienes les brindaron su ayuda” (Tardieu 2006, 67).

El presente relato, nos muestra a las claras que, a la República Cimarrona de Esmeraldas, entre 1553 y 1600, llegaron muchas más personas africanas y/o sus descendientes, quienes al parecer se internaron por los ríos, quedándose ahí, consolidándose su existencia (cultura e identidad afrodiaspórica) en libertad, casi sin contacto con el gobierno colonial de la RAQ. Es lo que puedo deducir de la lectura analítica –crítica de la bibliografía consultada que aborda la época.

Sebastián y Antonio de Illescas cometieron dos errores sumamente graves, a mi modo de ver los hechos: uno, olvidaron la estrategia utilizada por su padre Alonso, de negociar políticamente en su sede de gobierno –Esmeraldas, en donde el gobierno colonial de la RAQ, sienta el peso de su poder político-militar y su entorno. Dos, olvidaron, además, que trataban con los representantes de la estructura política esclavista/colonial, con un proyecto político, económico e ideológico bien definido, además debían recuperar su *honor mancillado* por sus constantes derrotas político-militares provocadas por Alonso de Illescas padre de Sebastián y Antonio.

El cimarrón mayor Alonso de Illescas por experiencia sabía que no debían fiarse del régimen racista/esclavista/colonial de la RAQ, porque más tarde o más temprano la palabra empeñada/acuerdos políticos, no serían cumplidos, como efectivamente sucedió años más tarde, el gobierno colonial de la real Audiencia de Quito, les traicionó. Diluyéndose progresivamente los logros que con mucho esfuerzo habían conquistado - el poder autónomo político-militar de la República Cimarrona de Esmeraldas, mantenida por más de setenta años<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> García Salazar, en un apartado “Memorias sobre la esclavitud: una narración de Playa de Oro” (incluido en el libro de, García Salazar editado por Walsh 2020, 105 - 116) hay una narración de don Segundo Ayoví, sobre los reales de minas. El autor, da cuenta como el gobierno esclavista/colonial de la RAQ, estimuló la colonización, la importación de personas –esclavizadas y la concesión de reales de minas.

En el ámbito político y económico, durante el siglo xviii, los cambios sociales en Esmeraldas, señala John Antón Sánchez (2014), “fueron notables. Se fundaron nuevos pueblos, así como también se estimuló la colonización, la importación de [personas –esclavizadas] y la concesión de reales de minas. Además, se explotaron de manera intensiva los recursos naturales renovables de la zona como el caucho y la tagua” (25).

Paulatinamente, señala Antón Sánchez (2014, 25), “Esmeraldas se convirtió en un importante polo económico de la Real Audiencia de Quito. Allí se establecieron reales de minas. Sin embargo, la región por mucho tiempo aislada de los centros administrativos, a pesar del interés de los productores y comerciantes” de la serranía quiteñas “por establecer una ruta directa de acceso al Pacífico que desembocara en el litoral esmeraldeño. Esta vía marítima que “acortaría el trayecto entre Quito y Panamá, fue pospuesta por la oposición de sectores influyentes de Guayaquil y Lima”.

En esta línea, León Castro (2021, 63) sostiene que “el horizonte de libertad, en conjunción con sus recursos culturales y existenciales, que portaban en sus cuerpos y en sus memorias, constituyó la fuerza vital para erigirse como sujetos históricos y políticos en pleno momento de la esclavitud”. Las cimarronas y cimarrones a lo largo del continente americano “fueron forjadores permanentes y constantes de la construcción de sociedades libres donde se respete y se rinda culto” –a la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

El cimarronaje corpo-político de las personas africanas subsaharianas y sus descendientes de la República cimarrona de Esmeraldas, como hemos podido conocer, se convirtió en un claro desafío e interpelación al régimen racista/esclavista/colonial, cuyo potente mensaje de hacerse humanos y/o estar-en-el-mundo, en sus propios términos es la herencia de la semilla de libertad sembrada por nuestros ancestros y ancestros más tempranos.

Lo señalado, me lleva a examinar el otro asentamiento histórico -geográfico de personas de origen subsahariano y su conexión histórica basada en su memoria de una existencia de libertad y honor, asentados en la sierra norte del Ecuador en el -territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas – ubicado en el límite político – administrativo de las actuales provincias de Imbabura, Carchi y Esmeraldas, atravesados por el río Chota-Mira.

### **Presencia de las hijas e hijos de la mama África en las Américas.**

Es conocido que posterior al accidental encuentro de Cristóbal Colón con Abya – Yala en 1492, da inicio de manera masiva el secuestro, transporte y trata esclavista subsahariana transatlántica de personas africanas en condición de esclavizados, Klein (2013), explica que este proceso de colonización inicia principalmente, en “México y Perú”, este autor, argumenta que, “Comenzó con las primeras conquistas. Los ejércitos de Cortés llevaban consigo varios cientos de [personas africanas esclavizadas] al apoderarse del territorio de México en la década de 1520” (35). Así mismo, “en los dos decenios siguientes, sostiene Klein (2013), otras 2000 personas del África subsahariana, en condición de esclavizados hacen parte de las tropas de Pizarro y Almagro que conquistaron Perú y participaron en las guerras civiles que se desencadenaron posteriormente.

Seguidamente, Klein (2013, 35), explica que:

Pese a la abundancia de indígenas, los españoles necesitaban cada vez más [personas africanas para ser esclavizadas], especialmente en Perú, donde las enfermedades europeas habían diezmando a las poblaciones aborígenes de la costa, zona ideal para el cultivo de plantas europeas como [la caña de azúcar] y la vid. Hacia 1555 residían en el virreinato peruano unas 3000 [personas africanas, esclavizadas], la mitad de ellos en la ciudad de Lima. Estas [personas esclavizadas] formaron parte, junto con sus [esclavizadores] españoles, del estrato urbano de la sociedad hispanoamericana.

En este contexto, prosigue Klein (2013, 35-6), con su explicación aseverando que:

Cuando en la segunda mitad del siglo xvi comienza a explotarse intensamente la plata de Potosí, Perú se transformó en la región más rica del Nuevo Mundo. La demanda de [personas africanas para esclavizarlos] aumentó entonces de manera espectacular. Para satisfacerla surgió un activo tráfico.

Seguidamente, este autor argumenta que, “la unificación, en 1580, de las coronas de Portugal y de España, facilitó a los portugueses la posibilidad de abastecer los mercados hispanoamericanos. Inicialmente la mayor parte de los africanos procedían de Senegambia, situada entre los ríos Senegal y Níger. Tras fundarse la Luanda portuguesa, hacia 1570, empezaron en cambio a llegar abundantes contingentes del Congo y Angola” (36).

Así mismo, Klein (2013), da cuenta del penoso itinerario que cumplía la deportación de las personas africanas destinadas al virreinato del Perú, de la siguiente manera.

[...] fue seguramente el más insólito y largo de América. Tras cruzar el Atlántico, los africanos eran [“descargados”] en el puerto de Cartagena, en la costa caribeña de Sudamérica [Colombia]. De ahí eran reembarcados para Portobelo, situado sobre el istmo de Panamá. Luego cruzaban al Pacífico por tierra y, nuevamente por barco, se los transportaba hasta El Callao, puerto de Lima. Este segundo tramo llevaba, en promedio, de cuatro a cinco meses. Este viaje significaba incrementar más del doble de tiempo la travesía normal de África a América y hacía que la tasa de mortalidad, por lo regular de 15% en la ruta atlántica, aumentara 10% más.

De Lima, [las personas del África subsahariana y sus descendientes, esclavizadas] se vendían por todo el virreinato, desde el Alto Perú (hoy Bolivia) y Chile, en el sur, hasta Quito, en el norte. (36).

En este contexto, el eje conductor de la economía del Virreinato de Perú era la explotación de los metales preciosos, “la minería del oro correría a cargo de [las personas africanas esclavizadas] tanto en la América española como en la portuguesa” (Klein 2013, 37). Así mismo, explica el autor que, “esta actividad estaba acompañada de otras acciones complementarias, como la producción de bienes de consumo para mantener necesariamente las zonas agroproductoras y mineras”.

En esta medida, la utilización de la fuerza de trabajo de los seres humanos africanos y de sus descendientes, secuestrados y esclavizados en los diferentes sectores productivos, fue una respuesta a la urgente necesidad de mano de obra, debido a la alarmante disminución de la población indígena, nativa de Abya-Yala, diezmada en forma acelerada por el contagio de nuevas y mortíferas enfermedades transmitidas por los colonizadores europeos, a todo esto, se suma las inhumanas condiciones del trabajo servil de la mita, obrajes y encomiendas, acelerando dramáticamente la disminución poblacional de dichas sociedades originarias. En este contexto y frente a la ineptitud de trasladar mano de obra proveniente de las tierras altas de la serranía ecuatoriana hacia las tierras bajas (valles interandinos), el régimen racista/esclavista/colonial decidió recurrir a la importación masiva de seres humanos robados del continente africano, para la puesta en marcha del negocio más vergonzoso de la humanidad, la esclavitud, crimen de lesa humanidad.

Para el caso de la Real Audiencia de Quito, Klein (2013), sostiene que la población africana y sus descendientes:

[...] como en las demás regiones, **los mismos [fueron asentados] rápidamente en las áreas urbanas de la colonia y se ocuparon en una diversidad de labores.** En el campo [las personas africanas y sus descendientes, esclavizados] trabajaron como leñadores y agricultores, y también en la extracción local de oro. A diferencia de Centroamérica, las minas de oro de Quito estaban entre las más rentables del reino español, representando casi un cuarto del oro registrado en el puerto de Sevilla entre 1535 y 1660. La producción minera de oro incluso aumentó en la segunda mitad del siglo xviii. [Las personas africanas y sus descendientes, esclavizadas] llegaron a trabajar [de manera compulsiva] tempranamente a Popayán, una región de 600 kilómetros al norte de Quito. Hacia 1592 las autoridades de Quito demandaban cargamentos de africanos con edades de entre 17 y 40 años, pero llegaron muchos menos. En las tres regiones de Quito con más esclavitud, incluidos Guayaquil, Popayán e Ibarra (56; énfasis añadido).

Algunos autores, nos refiere Klein (2013, 57), desde el siglo xvi, describen “a Quito como sociedad esclavista”, este autor va más allá en su señalamiento, al sostener que, “en el siglo xviii el declive de la industria de obrajes coloniales revigorizó el papel de la esclavitud africana, causando lo que algunos califican como la “africanización” de la economía quiteña”. Cerca de 20% de las personas africanas esclavizadas “que entraron por el puerto de Cartagena durante el siglo xviii serían llevados a Quito”. Considerando cada elemento de la producción de las personas esclavizadas y el consumo, “se puede decir que el porcentaje de la participación [de las personas esclavizadas] en la economía de Quito era considerable”.

Un segundo factor señalado por Klein (2013, 57), para considerar a la sociedad quiteña entre las “sociedades esclavistas del Nuevo Mundo, se ubica en el hecho, “que era un lugar donde la esclavitud africana afectó de manera fundamental las jerarquías sociales y las relaciones sociopolíticas”. De tal manera que, la relación esclavista/esclavizado “era un componente importante de la identidad de la elite, y un gran porcentaje de los miembros de la elite de Quito<sup>57</sup> poseía uno o dos [personas africanas y/o sus descendientes, esclavizadas]”.

Un tercer factor para considerar a Quito como “sociedad esclavista” señala Klein (2013, 57) que, “aunque los nativos del Ande constituían la principal fuerza laboral en la industria textil, en Quito los trabajadores indígenas no eran considerados superiores a [las personas africanas, esclavizadas]”. La fuerza laboral indígena, sostiene el autor, “se percibía como una competencia a la esclavitud africana en muchas colonias españolas de América. Cuando la mano de obra indígena era barata y disponible, [las personas africanas, esclavizadas] se consideraban innecesarias y demasiado costosas”.

Así mismo Klein (2013, 58), sostiene que, “durante casi todo el siglo xvi y parte del xvii la mano de obra indígena fue entregada a los españoles a través de concesiones individuales conocidas como encomiendas. Aunque el declive de las encomiendas, explica este autor, “ha sido señalado como un catalizador para el surgimiento de la esclavitud africana”, en el caso de Quito, los dos sistemas no fueron excluyentes y coexistieron. “Si bien la encomienda disfrutó de un ciclo de vida más largo de lo normal en Quito, la esclavitud africana complementó la encomienda, coexistiendo tanto una mano de obra [esclavizada] sumamente móvil como el tributo y trabajadores indígenas”.

Es así que, que la población africana y sus descendientes -deshumanizados -por el régimen racista/esclavista/colonial, fueron asignados como es conocido a desempeñar en estas tierras (urbano y rural) de manera coercitiva múltiples tareas, por ejemplo, en la casa de sus esclavizadores, básicamente, destinaron a las mujeres a la preparación de los alimentos, a la limpieza profunda de la casa “grande” y sus alrededores, a la venta comidas, dulces, o se los permutaba.

Una actividad colonial recurrente que se registra en el continente americano y en la memoria histórica colectiva de los afrodescendientes, tiene que ver con las mujeres

---

<sup>57</sup> Es importante señalar que personas de procedencia africana, constan como “vecinos fundadores” de San Francisco de Quito, cuyo reconocimiento se encuentra en grandes placas de piedra a un costado de la Iglesia Catedral. No es de extrañarnos que estas personas esclavizadas por la élite quiteña poseedora de tierras en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas sea anterior a 1584 como explicaremos más adelante.

que se encontraban amamantando a sus propios hijos, algunas de ellas fungieron como nodrizas<sup>58</sup> al cuidado de la prole de sus captores. Así mismo, los niños junto a sus madres o, a los ancianos y personas lisiadas por múltiples factores producto del transporte en deplorables condiciones (encadenados), o debido a la brutal sobreexplotación laboral y despiadados castigos como la mutilación de sus miembros, torturas usuales en el régimen racista/esclavista/colonial, a estos sobrevivientes les destinaban a dar mantenimiento a los extensos jardines de la casa de hacienda, esta actividad, se complementaba con el pastoreo, corte de hierba y alimentación a los animales menores y de corral, también desarrollaron labores artesanales (Chaves 1999 - 2001), se los ponía en alquiler para sacar provecho de la mayoría de la renta de su trabajo, a estas personas esclavizadas, en las urbes, también se les designó a la albañilería (Klein 2013), en el sector rural se los destinó a la construcción de caminos al interior de las plantaciones para el acarreo de la producción y, fuera de ellas, estos caminos unían el campo (haciendas) con los centros urbanos a nivel regional, como por ejemplo, el añorado camino de Malbucho que conecte a la serranía con la costa ecuatoriana, sobre este tema, nos referiremos más adelante, estos caminos ayudaron a dinamizar el intercambio comercial de sus productos; además, a estas personas esclavizadas, en el campo (sector rural) los destinaron para que desarrollen labores mineras, agropecuarias y posteriormente se enrolaron en la milicia independentista, como constataremos.

En este contexto socio-histórico se registra la presencia involuntaria de las personas del África subsahariana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, ubicado entre las actuales provincias de Imbabura, Carchi y Esmeraldas, al norte del Ecuador.

---

<sup>58</sup> Ernestina Calderón Plaza, una de las mamás grandes de la comunidad El Chota, diálogos entre mamá Ernestina y mis hermas y hermanos mayores en el seno de la familia Chalá Cruz. Mi participación al igual que los demás niños en los mismos fueron como oyentes, sin embargo se quedaron grabados en la memoria.



Figura 1. Mapa del Ecuador por provincias

Fuente: <https://www.google.com/search?client=firefox-b&q=mapa+de+la+rep%C3%BAblica+del+ecuador+por+provincias+y+capitales>. 2014





Figura 2: Mapa del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas  
Fuente: CIFANE<sup>59</sup> – FECONIC (2002)

La Compañía de Jesús<sup>60</sup>, es la responsable de la introducción masiva de las personas africanas y sus descendientes para ser esclavizados en esta zona, cuyo propósito consistió en desarrollar su proyecto económico/productivo/esclavista/cañero/hacendatario, cuyas exigentes

<sup>59</sup> Centro de investigaciones Familia Negra (CIFANE) – Federación de Comonidades y Organizaciones negras de Imbabura y Carchi (FECONIC).

<sup>60</sup> En adelante, a la Compañía de Jesús, la llamaré indistintamente como, la Orden de Loyola, curas jesuitas o, simplemente, jesuitas.

responsabilidades productivas recayeron directamente en las personas africanas y en sus descendientes esclavizadas por los mensajeros de Dios, los curas jesuitas.

La Orden de Loyola, para ese entonces contaba con una vasta experiencia en el que hacer económico/productivo/esclavista/cañero, debido a que estos a decir de Klein (2013) “también tuvieron por todo el territorio peruano plantaciones con grandes cantidades de [personas africanas, esclavizadas]. La mano de obra compulsiva cultivó asimismo caña de azúcar en los valles tropicales del norte e incluso en las tierras altas del sur” (36).

Las labores que debieron desarrollar, a más de las señaladas arriba, para dinamizar la economía/esclavista/colonial/cañera/hacendataria, en este exigente cultivo, iniciaba con la preparación del suelo y construcción de nuevas acequias para incorporar un mayor número de tierras a la producción, es decir, desmonte, deshierbe, roturación de la tierra con tracción animal y/o humana compulsiva, para la siembra, cultivo, corte, acarreo desde los “canteros” hacia los trapiches para la transformación de su producto estrella, la caña de azúcar, en mieles, azúcares, panelas y aguardiente, como señalan, autores como: Costales (1959), Coronel (1991), Bouisson (1997), Chalá (2006), Chaves (2009), Chiriboga (2010), entre otros.

En este marco, el acontecimiento socio-histórico para recurrir a la mano de obra de personas originarias del África subsahariana, deshumanizadas por el régimen esclavista/colonial con fines de ganancia y acumulación económica basada en la sobreexplotación de vidas humanas, en este marco, fueron confinados al interior del complejo económico/productivo/esclavista/cañero/hacendatario/jesuita y de estancieros peninsulares, en la sierra norte de la Real Audiencia de Quito.

Mientras Mercedarios, Dominicos y Agustinos establecieron sus Conventos en tiempos de la fundación quiteña, en la vieja Europa Ignacio de Loyola daba los últimos toques para conformar la Orden conocida como Compañía de Jesús. Luego de 52 años de la creación de San Francisco de Quito (1534-1586) llegaron los primeros Jesuitas procedentes del Perú<sup>61</sup> cargados de fe y esperanzas a instalarse en tierras de la Audiencia de Quito.

En esta línea, Coronel (1991), argumenta que:

A casi cien años de su llegada a Quito, en 1680, la Fiscalía del Consejo de Indias concede a la Compañía fundar en la Villa de Ibarra su deseado Colegio” (96). La autora va más allá, al señalar que, “a pesar que tuvieron una tenaz oposición de las Órdenes Religiosas -quienes celosamente custodiaban para su peculio tierras, donaciones y en especial la fuerza de trabajo que empezaba a escasear- la Compañía de Jesús logró asentarse en Ibarra, previamente aseguraba una buena donación, (especialmente de ricos

---

<sup>61</sup> González Suárez, T. II. En, Coronel 1991, 95.

miembros laicos), que [reúna] los suficientes requisitos para ser [asentada]: cantidad de pesos, especies y buena ubicación de las tierras” (Coronel 1991, 95)

A pesar de la demora en obtener el consentimiento legal de la Corona española, no se constituyó en óbice para que la Orden de Loyola se asiente en la Villa de San Miguel de Ibarra y su jurisdicción en los albores del siglo xvi.

Sobre esta base, Coronel (1991), explica que:

El Colegio Máximo de Quito compró tierras y ganado a indígenas y estancieros a partir de 1614, dando paso a la conformación de sus primeras haciendas del Valle alto del [Chota], o lo que más tarde sería sus haciendas: **Caldera, Chalguayacu y Carpuela**, que luego fueron parte del complejo mayor junto a la gran Obrajera de los Chillos. La fundación del colegio de Ibarra ayudó sobremedida a la adquisición de un nuevo grupo de haciendas; contar con un Convento cerca facilitaba enormemente la administración e interrelación de su complejo. A partir de **1682** el Colegio de Ibarra remata a los españoles particulares de Mira, las grandes estancias de **Pisquer y Cuaxara**; el Colegio de la Provincia compra en los términos del mismo pueblo las estancias de **Chamanal, Sta. Lucía, Tumbaviro**, hatos de Guañubuela y la gran estancia **Concepción**; en tanto, la estancia **Santiago** pasa al Colegio Máximo. (ANH-Q, TEMP. C. 22, citado en Coronel 1991, 96; énfasis añadido).

Es decir, que la Compañía de Jesús entre los años de 1614 a 1682, adquiere las haciendas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en la cuenca alta del río Chota: Caldera, Chalguayacu y Carpuela, en la cuenca del río Mira, Cuajara, Chamanal, Santa Lucía, La Concepción y Santiago (Santiaguillo), Tumbaviro, junto a Salinas y Urcuquí, a más de las tierras altas, la hacienda de Tumbaviro cubría la Victoria, Palacara y Cuambo. Todas estas haciendas jesuitas, formaban parte, como veremos del complejo hacendatario de la cuenca Chota-Mira, al norte de la Real Audiencia de Quito.

### **Mapa de las haciendas jesuitas y particulares 1610-1680**

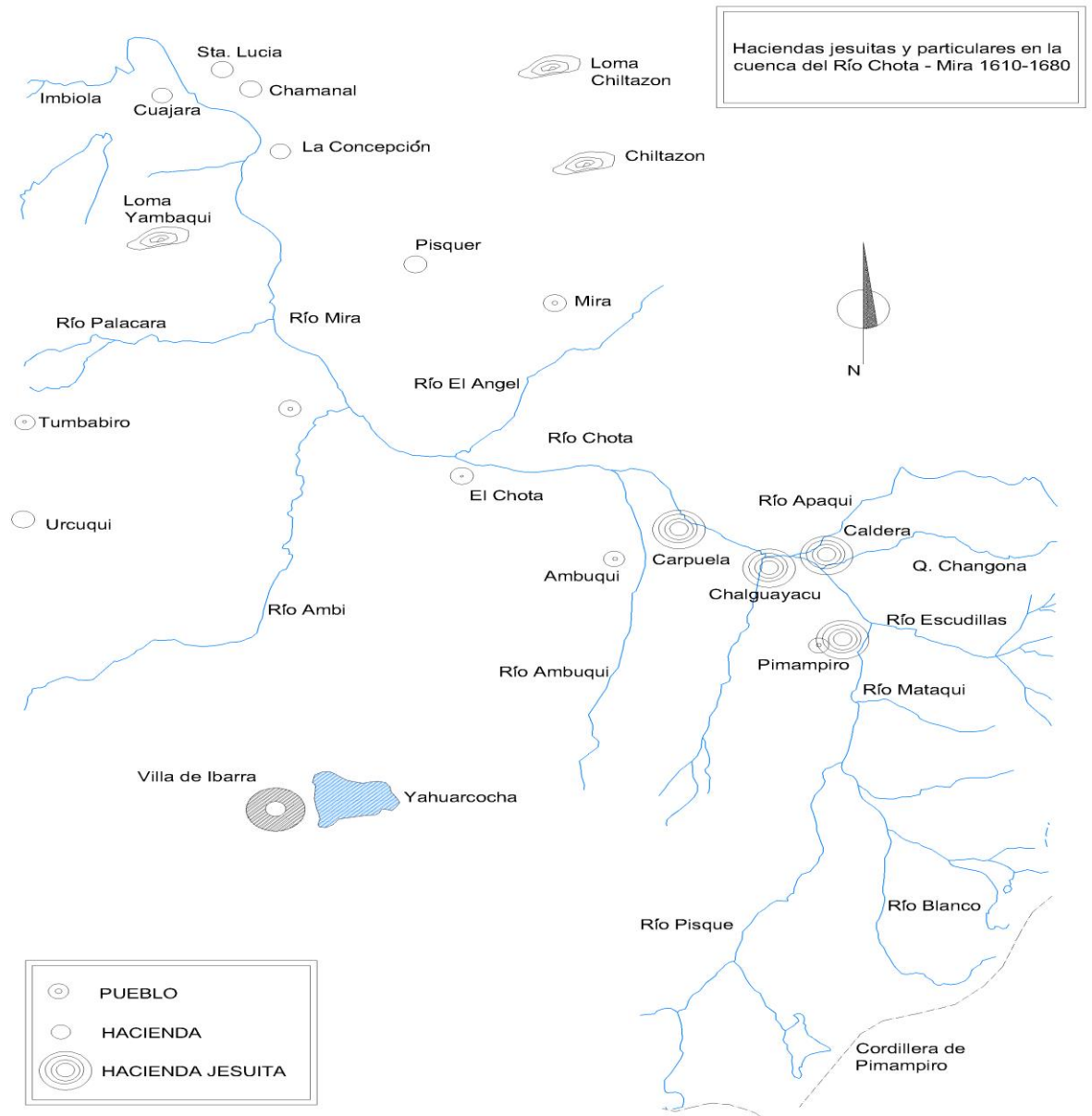


Figura 3: Mapa de las haciendas jesuitas y particulares 1610-1680.

Fuente - Coronel, Rosario 1991.

Elaboración propia – (Artes: Santiago Acosta Chalá)

El asentamiento de la Orden de Loyola en la Villa de San Miguel de Ibarra, a decir de Coronel (1991), fue debidamente planificado, para desarrollar su proyecto evangélico/económico/esclavista/productivo/cañero/hacendatario:

El asentamiento Jesuita en la Villa de Ibarra de ninguna manera fue producto del azar. Las privilegiadas tierras del Valle, aptas para toda clase de empresas agrícolas, fueron las mayormente deseadas por la Compañía. La temprana inversión de tierras, obligó a trazar planes para adquirirlas en los mejores sitios, por lo general cercanas al río Grande de Mira, o contando con el riego seguro de acequias (97).

La lógica de la Compañía de Jesús, acompañada del apoderamiento de las mejores tierras, agua de riego, y la suficiente mano de obra de las nacionalidades indígenas y posteriormente africana, junto a la capacidad financiera de la Orden, les permitió montar una empresa económicamente rentable, a decir de Coronel (1991, 98).

Pero montar una empresa cañera con posibilidades de mercado implicaba tiempo de esfuerzo e inversión de capitales, cuestión que fue bastante bien abordada por la Compañía de Jesús por poseer capacidad para concentrar y manejar recursos económicos y una racionalidad a gran escala, como también un conocimiento acumulado en el manejo de similares empresas agrícolas en otros Virreinos [Perú y México]. Su acción evangelizadora-educadora entre vecinos españoles influyentes e indígenas de la zona, sirvió de puente para establecerse definitivamente en el Valle.

Estas características, reflexiona Coronel (1991), posibilitaron a la Compañía de Jesús a “conformar una sólida empresa económica que llenó los requerimientos de la sociedad local y regional” (98). La autora, va más allá al argumentar que, “la presencia Jesuita significó la cristalización de un proyecto que duró casi dos siglos; sus grandes inversiones permitieron dar un salto en la transición de la estancia a la hacienda, superando los problemas de los particulares al concentrar las mejores tierras, acaparar el agua, sujetar a [las nacionalidades] indígenas y comprar” (99), personas provenientes del África para esclavizarlos en esta geografía.

En este contexto, la complementariedad del complejo inter hacendatario/jesuita, cuya estrategia les representó grandes ahorros económicos, por ejemplo, “Las leguminosas se repartieron alternándose entre las haciendas del complejo, a saber, mientras las arvejas y fréjol se cosechaba en la hacienda Chalguayacu; el garbanzo y las habas se producían en las haciendas de Santiago, Carpuela y Concepción; trigo y cebada de los hatos Guañubuela y Cunchi, completaban la producción agrícola del complejo cañero” (Coronel 1991, 112).

Con respecto al ganado, para destinarlo a la alimentación, explica Coronel (1991), que, “en tanto las haciendas cañeras poseyeron un elevado número de mulas, indispensables para el transporte de sus productos en especial los derivados de la caña para los mercados y otras haciendas” (112), sostiene la autora que “sus correspondientes hatos se especializaron en la cría de ganado vacuno y ovejuno que en gran medida sirvió para la alimentación de los 2.615”, personas africanas y sus descendientes, esclavizadas al interior de las haciendas cañeras jesuitas.

Otro dato interesante que nos aporta Coronel (1991), tiene que ver con el vestido, la “lana producida del trasquile de ovejas variaba según el hato. Esta se llevaba generalmente a los obrajes de su interconexión, en Otavalo, para luego de su

elaboración en textiles, ser devueltos a las haciendas cañeras. En todo caso, esto no era suficiente para el número de [personas esclavizadas] y sirvientes, debiendo los mismos Obrajes proveer de [bayetas] y jergas necesarias” (112). Por ejemplo:

la hacienda Cotacache y el Obraje la Laguna han tenido una conexión necesaria siempre... para proveer la jerga y vayeta a los [esclavizados] de todos los trapiches para su vestuario... (ANH-Q, TEMP., C. 16, ff. 106r).

En este contexto, aunque la producción del complejo productivo jesuita era variada, tuvo que ser complementada, con el propósito de minimizar los gastos internos, La Compañía de Jesús, evitó al máximo que salga dinero de sus arcas. Para tener una idea, de los gastos/ahorro en el rubro de alimentación por ejemplo, “entre junio de 1776 y abril de 1778, el complejo/esclavista/hacendatario/cañero de la cuenca Chota-Mira, ahorró por efecto de alimentos y ropa destinada a las personas africanas y sus descendientes esclavizadas en estas y una parte para los miembros de las nacionalidades indígenas, la suma de 25.757 pesos (Coronel 1991, 112).

En el contexto señalado en este apartado, siguiendo a Coronel (1991), hemos podido ver la racionalidad económica/productiva del complejo/esclavista/hacendatario/jesuita en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, especializó su producción en la caña de azúcar y sus derivados destinados al mercado, así mismo, pudo diversificar su producción para complementar la alimentación de los trabajadores compulsivos, esto les permitió a la Orden de Loyola, acumular dinero y ganancias, como sabemos, este era su fin último, la acumulación de capital en base a la sobreexplotación de los seres humanos, justificando socarronamente en el nombre de dios, la deshumanización de mis ancestros y ancestros más tempranos.

La acumulación de capital, a decir de Coronel (1991), fue posible, gracias al acaparamiento de gran extensión de tierras y a un control total sobre el agua riego en todos los pisos ecológicos de la cuenca; así como también a la sobreexplotación de la mano de obra de las nacionalidades indígenas en un primer momento y, cuando disminuyó esta población de manera dramática casi hasta el exterminio, recurrieron de inmediato a la importación desde el continente africano a seres humanos/deshumanizados para esclavizarlos en esta geografía. “Los jesuitas, se caracterizaron por un estricto “manejo comercial inter y extra hacendario en la región. Esto permitió a la Compañía de Jesús la creación de un modelo amplio de

funcionamiento, llevado a su máxima expresión como empresa económica” (114), que les reportó pingües ganancias.

### **Breve descripción sobre el despojo de la tierra y el agua a Caciques y señoríos indígenas – en la cuenca del río Chota-Mira 1580**

El proceso de despojo de la tierra y el agua a los Caciques y Señoríos indígenas prehispánicos en esta vasta cuenca del río Chota–Mira, accionada por estancieros peninsulares en un primer momento y, con mayor agresividad por la Compañía de Jesús debido a las condiciones que exigía su proyecto/económico/esclavista/cañero/productivo.

Este hecho histórico está relacionado con la alarmante disminución de la población indígena y la alteración de sus estructuras políticas, sociales y económicas, así como, el arribo compulsivo de mis ancestros y ancestros más tempranos desde el continente africano, en ellos y en sus descendientes recayó toda la responsabilidad de poner en marcha el proyecto económico/productivo/esclavista/cañero/hacendatario/jesuita.

En este marco, Coronel (1991, 15) sostiene que, “los Señoríos tempranamente perdieron las cuencas productoras de los artículos especializados como el algodón-coca-ají-añil y que concomitantemente los aparatos de intercambio fueron restringidos, desarticulando la estructura que mantenían con “los señoríos Cayambes, Otavalos y Carangues, que mostraban hasta fines del siglo xvi una producción y control sobre esa cuenca”.

Antes de profundizar en nuestro análisis y evitar confusiones en nuestras lectoras y lectores, poco familiarizados con la época y geografía, que Coronel (1991) y otros autores que estudian este periodo entre los (siglos xviii al xvi), más allá del título de sus obras, cuando se refieren a la cuenca del río Chota-Mira, para explicar el complejo hacendatario jesuita, se están refiriendo a una extensa microrregión en el norte serrano, administrado políticamente por el gobierno de la Real Audiencia de Quito, en este contexto, como parte de la administración colonial, “aparece en el fondo un valle semi-árido y un río grande que lo atraviesa”, el río Chota-Mira (Coronel 1991, 19). Esta “microrregión” cubre varios pisos ecológicos<sup>62</sup>, al respecto Coronel (1991), sostiene que es un:

---

<sup>62</sup> Esta enorme microrregión del actual Ecuador, va más allá de la cuenca del río Chota-Mira, abarcaba en la práctica a la vigente provincia de Pichincha, toda la extensión de las provincias de



Valle con características únicas y vida propia, no es un valle cualquiera; su enorme cuenca que se prolonga desde la cordillera oriental, atravesando los ramales occidentales hasta desaparecer en el Océano pacífico, constituyó en tiempos prehispánicos, coloniales y en la naciente república, si no el único, sí el más importante de los Valles ecuatorianos. (Coronel 1991, 21 – 2).

#### MAPA DE LA REAL AUDIENCIA DE QUITO 1563<sup>63</sup>



Figura 4: Mapa de la Real Audiencia de Quito 1563,  
<https://images.app.goo.gl/dz...>

Coronel (1991), explica que, “esta rica zona no se ha mantenido en el transcurso de los siglos con un paisaje ecológico [y político] estático; todo lo contrario, su paisaje se ha caracterizado por ser cambiante y dinámico, sujeto a constantes alteraciones agrícolas de acuerdo al grado de organización social [y política] de cada tiempo” (22). La autora, prosigue con su explicación sobre esta extensa “microrregión”, al mencionar que, la “ecología modulada por sus sociedades, la historia [de la humanidad], a su vez, está en relación al medio que lo rodea, en sus tierras agrias y sembraderas, en el caudal de sus ríos y sus acequias de altura y en las transformadoras manos de indígenas y [de personas africanas y sus descendientes, esclavizadas]” (ibídem).

---

Imbabura y Carchi que se extendía hasta el sur de Colombia, cuyos diversos pisos ecológicos 1580 – 1700, formaron parte de la geografía humana –cultural, política y productiva de los “Señoríos y Cacicazgos indígenas prehispánicos”, analizadas por Coronel (1991). Ante la magnitud del estudio de esta autora, el título que utiliza es impactante, pero se queda corto ante la magnitud de la microrregión norandina de la Real Audiencia de Quito, que analiza, incluido el pie de la cuenca del río Chota-Mira, que constituía esta microrregión.

<sup>63</sup> La cédula Real que otorgó el Rey para la creación de la real audiencia de Quito en 1563, especifica que en su lado Norte se encontraba el territorio de Nueva Granada, que hoy en día se conoce como Colombia y Venezuela; al Sur se hallaba el Virreinato de Nueva Castilla, actual Perú y Bolivia, y parte del territorio portugués, actual Brasil; al Este estaba el Océano Pacífico; y al Oeste se podía observar el Océano Atlántico.



Una ecología con diferentes aprovechamientos, desde épocas prehispánicas en que [los pueblos y nacionalidades] indígenas producían *coca, algodón, maíz, ají*, y otros, en el *siglo xvi* los españoles introducen productos de castilla como *olivos y vid*; en el *siglo xvii y xviii el dominio de la caña dulce* y sus ingenios manejada por particulares y religiosos. (Coronel 1991, 22; énfasis añadido).

En este contexto, Coronel (1991, 24) sostiene que, “cuando llegaron los españoles, se *fundaron las encomiendas* de acuerdo al número de personas indígenas existentes, estas sirvieron de base, al igual que los Señoríos prehispánicos, para efectuar una distribución de los pueblos de esta zona entre Otavalo y Carangue de los años 1660 – 1580”. En este marco, Coronel (1991 aporta con información relevante sobre la distribución de los principales pueblos, ergo: “**a Otavalo** pertenecieron Inta, Tumbaviro, Salinas, Urcuquí y Tuntaquí; **a Carangue** los de San Antonio, Ambuquí, Pimampiro y Chapi (estos dos últimos aparecen, a veces, con estatuto particular); **Mira** y su jurisdicción de los pueblos de Lita, Quilca y Cahuasquí mantuvieron autonomía, posiblemente por su papel de frontera entre la tierra de los Pastos y la de los Carangues” (25).

Un dato clave que incorpora Coronel (1991) a nuestro estudio tiene que ver con el reconocimiento jurídico que hace la Corona [española] a la Villa de San Miguel de Ibarra y al Corregimiento de Otavalo, puesto que a partir de este reconocimiento se operan grandes *transformaciones en la administración colonial*, imponiéndose el sistema de producción racista/esclavista/hacendatario en la sierra norte, acompañada de una nueva *reorganización* política/administrativa/colonial que transforma dramáticamente la dinámica y ritmo de vida de la región, en lo económico, cultural, demográfico, político/administrativo, etcétera. En este contexto, Coronel (1991), fundamentándose en la visita efectuada a la sierra norte por “Antonio de Ron, en donde este visitador, “retoma esta última distribución para localizar las tierras y haciendas de particulares y religiosos” (25). Esta distribución, es adoptada por Coronel, como base de su estudio, la autora, examina tres zonas donde se asentaron las haciendas Jesuitas en los siglos xvii y xviii, dando como resultado una extensa región, cercana y distante a la cuenca del río Chota-Mira, como seguidamente constataremos:

1. Mira y su jurisdicción, que abarcaron las tierras bajas y medias de esta zona como: Pisquer, Cuaquer, Concepción, Chamanal, Santa Lucía y Cuajara;

2.- Tierras más altas del Valle, Pimampiro y el piso de la cuenca del río Chota-Mira: Chalguayaco, Caldera, Carpuela y Ambuquí<sup>64</sup>. Tanto las tierras del Mira como estas últimas se localizaron en las dos márgenes del río; y,

3.- Tierras más alejadas del río Chota - Mira, pero que formaron parte de esta cuenca: Tumbaviro, Urcuquí.

### **El proyecto económico/productivo/cañero/hacendatario/jesuita**

La Compañía de Jesús y los estancieros españoles, luego de algunos intentos productivos ensayados en esta extensa cuenca Chota-Mira, desde finales del siglo xvi y en el transcurso del siglo xvii, especialmente los estancieros, ensayaron con varios cultivos para situarlos en el circuito comercial; a decir de Coronel (1991), la cadena de comercialización no prosperó por las siguientes causas: “El cultivo de la coca fue combatido, la producción de algodón bajó su volumen y el olivo y la vid presentaron varias restricciones, por los acuerdos políticos y comerciales entre Quito y Lima, por lo que no pudo convertirse en un proyecto económico/productivo dominante de la zona” (51), lo que obligó a la reorientación del proyecto económico/productivo hacia la siembra de la caña de azúcar por parte de los estancieros peninsulares, posteriormente, dominada por la Compañía de Jesús.

La siembra y cultivo de la caña de azúcar se adaptó con facilidad al piso ecológico, clima y suelos de esta extensa microrregión. Desde los últimos años del siglo xvi sus resultados fueron exitosos; se mencionaba en 1582 que su tierra brindaba trigo, maíz, papas, garbanzos, frisoles, cañas dulces, pepinos. Así con el arribo de la Compañía de Jesús a finales del siglo xvi, la siembra y cultivo de la caña de azúcar se expandió tomando como base la experiencia desarrollada por la Orden de Loyola en Perú y México, y dando forma e impulso para el despegue del proyecto evangélico/económico/productivo/esclavista en el Ecuador.

Pese a que la Orden de Loyola inicialmente dedicó esfuerzos a la actividad vitivinícola, hasta funcionar como empresa capitalizada, el ya mencionado pacto entre comerciantes limeños y quiteños ayudó más bien al despegue cañero y su desplazamiento interregional en busca de mercados. Sobre esta base, Coronel (1991), aporta con un dato sumamente importante para comprender el rápido financiamiento de la empresa jesuita, en el siguiente contexto:

---

<sup>64</sup> La autora, a la hacienda de Ambuquí, la ubica en el tercer grupo, más distante del río Chota, a Ambuquí, lo ubico en el segundo grupo, por su cercanía al río Chota, extendiéndose hasta la parte media y alta de esta extensa zona.

Desde luego que otras características peculiares acompañaron a esta Orden: contar con poderosos protectores, su habilidad para granjearse la confianza de indígenas, españoles y mestizos convertidos en ocasiones en donantes de sus bienes, todo ello les ayudó a sanear múltiples dificultades en el período de expansión hacendaria (52).

Esta particularidad, contribuyó a la estructuración de una vigorosa y eficiente organización económica/productiva, solvente para poner en marcha el complejo/esclavista/productivo/hacendatario en la cuenca del río Chota-Mira, junto a la apertura de nuevos mercados como el de Quito, al mismo tiempo dicha actividad productiva/comercial permitió articular la sociedad colonial de la Real Audiencia de Quito a través de la producción de la caña de azúcar y sus diversos derivados.

En esta línea, sostiene Coronel (1991) que:

Las fuertes inversiones monetarias permitieron a los Jesuitas *monopolizar las mejores tierras, acaparar el agua y mejorar el riego*, obtener ventajas sobre los estancieros paniculares para sujetar a indígenas forasteros, vagabundos y la **adquisición de [personas africanas y a sus descendientes para esclavizarlos]**, todo esto acompañado de una eficiente administración interhacendaria (52–3; énfasis añadido).

### **Tierra, agua y fuerza de trabajo acaparadas por la Compañía de Jesús**

El proyecto económico/productivo/esclavista/cañero/hacendatario/jesuita, para su funcionamiento, requirió concentrar en su poder gran cantidad de tierras, agua, una adecuada infraestructura de riego que este cultivo demanda y, por supuesto para desarrollar la empresa cañera/hacendaria debieron asegurarse de la suficiente fuerza de trabajo compulsiva, para desplegar tareas como, siembra, cultivo, acarreo y transformación de su producto estrella, la caña, en azúcares, mieles, panelas y aguardiente.

En este marco, la Orden de Loyola, recurrió al acaparamiento del recurso tierra, para la siembra de grandes extensiones de caña de azúcar y cultivos complementarios para la manutención de los trabajadores. En esta lógica económica/productiva/hacendaria, la Compañía de Jesús no solo se asentó en el piso de la cuenca del río Chota – Mira, sino que recurrió a establecer un complejo hacendatario en distintos pisos ecológicos<sup>65</sup>, como, (Sangolquí, Cayambe, Urcuquí,

---

<sup>65</sup> Costales (1959), basándose en las demarcaciones establecidas por la Real Audiencia de Quito, registradas por el “padre Velasco, delimita la zona así: “confina con los Pastos al Norte, con el de Otavalo al Sur; con el gobierno de Atacames al Poniente y al Oriente el de Mocoa y Sucumbíos. Comprende las

Tumbaviro, Pimampiro, Mira), uno de los fines estratégicos consistió en diversificar los cultivos, destinándolos para la manutención de la mano de obra compulsiva.

Eso requería una amplia disponibilidad de tierras, evidenciándose de esta manera el acaparamiento de este recurso. De las distintas fuentes consultadas, se colige que la compañía de Jesús en el complejo hacendatario/cañero, maximizaron la producción con el cultivo de caña de azúcar de distintas edades, para mantener los trapiches moliendo permanentemente.

Así mismo, las instalaciones de la infraestructura para el funcionamiento de los trapiches requerían de un espacio físico amplio para la molienda de la caña de azúcar y la elaboración de sus productos diversos, de la misma manera las personas de origen africano y sus descendientes en condición de esclavizados requirieron espacios para la edificación de sus chozas. Estas viviendas por lo general se construyeron en tierras de secano, no aptas para desarrollar la actividad agrícola productiva.

La Orden de Loyola, resolvió la necesidad de tierras y agua de riego para arrancar con su proyecto económico/productivo/cañero/esclavista/hacendatario, utilizando varias estrategias para hacerse de estos recursos como, donaciones, transferencias, herencias, compras a estancieros particulares e indígenas.

### **La Compañía de Jesús consume el monopolio de la tierra y el agua en la sierra norte de la Real Audiencia de Quito**

A partir del acaparamiento de la tierra y el agua de riego la Compañía de Jesús pone en marcha su proyecto evangelizador/económico/esclavista/productivo/hacendatario, siguiendo el rastro dejado por Ron (1692), busco a su vez determinar con mayor precisión la ubicación del complejo hacendatario/jesuita asentados al pie de la cuenca hidrográfica del río Chota – Mira<sup>66</sup> y su área de influencia.

---

antiguas provincias de Tusa, Huaca, de Huaca, Chota, Tumbabiro, Pimampiro, Caranque, bañadas por los ríos Mira, Angel, Pisco [Pisque] y Tahuando, los cuales unidos con otros muchos componen el caudaloso Mira que desagua en el Mar del Sur. Los climas de estos paisajes son secos y sanos. El terreno es generalmente fértil y abunda el trigo, legumbres, buenas frutas, raíces, algodón, sal de excelentes praderías, donde se crían y ceban ganados mayores y menores. Los países más bajos y calientes se hallan llenos de grandes ingenios de azúcar, trabajados con [“negros esclavizados”], los cuales pertenecen casi todos a los vecinos de Quito. Sus minas de plata y cobre de Chiltazon trabajados por los antiguos gentiles, no las han tocado los españoles”. (Velasco, en: Costales 1959, 51).

<sup>66</sup> Como es conocido, esta “micro región” es bastante extensa, el estudio que hace Coronel (1991), se basa en la organización política-administrativa de la sierra norte, vinculada al reconocimiento jurídico de la Corona española a la Villa de San Miguel de Ibarra, esta distribución administrativa del siglo xvii, comprendía los pueblos: “Caranqui, Pimampiro, Mira, Puntal, Tusa, Guaca, Tulcán, San

En este contexto, entre los años de 1610 – 1680, es el período en el que los estancieros peninsulares alcanzaron un mayor control sobre las tierras intervenidas por la población indígena, el Cabildo y la Real Audiencia asignó tierras a estancieros y hacendados peninsulares vía mercedes de tierras. En sectores como: “Tumbaviro, Baños de Tumbaviro, Urcuquí, Pucará de Ibarra, Yahuarcocha, Chorlaví, Capricho (Ibarra), Carangue, San José y San Vicente de Urcuquí, Pongo de Inguesa y Loma Unguyis<sup>67</sup>” (Mira), (Coronel 1991, 139).

La Compañía de Jesús a partir de 1680 – 1740, acapara la tierra presionando a la población indígena para su “venta”:

...altamente perjudicados fueron los indios del común quienes por las causas ya antes señaladas como: pago de tasas fijas tributarias, el servicio de mitas o la violencia generada por los españoles en tierras como las de Ambuquí que sufren el destrozado de sus cocales, deben desprenderse paulatinamente de las pocas chacras de su propiedad (Coronel 1991, 59).

Es así que el 56.5% de tierras transferidas a los Jesuitas por los estancieros particulares a decir de Coronel (1991, 59), corresponde en su mayoría a trasposos efectuados por los indígenas a particulares españoles en los primeros años del siglo xvii y rematadas a través del Cabildo y Real Audiencia de Quito a la Orden de Loyola, entre 1614 y 1680 aproximadamente.

Otro de los mecanismos utilizados por los curas jesuitas para apoderarse de las tierras de los Caciques y señoríos indígenas, lo efectuaron a través de “papeles simples” de venta, dicho en términos jurídicos, “títulos onerosos” que les sirvió para consumir el despojo, por ejemplo:

En la relación indígena vs jesuitas no localizamos expropiaciones forzosas sino "papeles simples" de venta o, dicho en términos jurídicos, "títulos onerosos", que les

---

Antonio, Cahuasquí, Inta, Salinas y Lachas; en tanto que, al Asiento de Otavalo pertenecieron Cotacachi, Urcuquí, Tumbaviro, Atuntaqui, San Pablo, Cayambe, Tabacundo y Tocache” (25). Es decir, estos territorios corresponden a las actuales provincias de Pichincha, Imbabura y Carchi, la interrelación de intercambio productivo del complejo hacendatario jesuita, incluso como veremos se extendía hasta la actual provincia serrana de Cotopaxi.

En este contexto, y a partir de esta distribución geopolítica/espacial, nuestro interés en este apartado consiste en conocer y ubicar dicho complejo esclavista/hacendatario/colonial/jesuita, que se fue constituyendo con el pasar de los tiempos en el piso del río Chota-Mira, en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, habitado mayoritariamente por los descendientes de las personas africanas subsaharianas que arribaron de manera compulsiva y mayoritaria a partir de 1584. Sabemos también que mis ancestros más tempranos estuvieron presentes en la zona en pequeños grupos desde 1570 - 1576 con los primeros estancieros peninsulares.

<sup>67</sup> Como podemos advertir, estas locaciones se encuentran distantes del piso de la cuenca hidrográfica del río Chota-Mira, no obstante en la administración colonial de la Real Audiencia de Quito, estas tierras se distribuyeron de esta manera para la época. En este período, la Compañía de Jesús efectúa las primeras adquisiciones de tierras en el Valle alto del Chota.

sirvió de pasaporte único para el dominio y derecho sobre las tierras del Coangue, como consta en documentos del remate de la hacienda Caldera, que en tiempos de los Jesuitas "las tierras como son aquellas de los algodones y cicales... las enajenaron los Regulares (Coronel 1991, 60).

Para los años de 1680 y 1740, con la visita de Antonio de Ron efectuada entre 1692 a 1696, la Compañía de Jesús incrementa la posesión de la tierra, superando a los estancieros españoles particulares, ¿a qué circunstancias se debió este aumento?

los estancieros del Mira o sus herederos "venden en virtud de remates" a la Compañía de Jesús las estancias antes mencionadas, pasando la Orden de Loyola de 3.5 % en 1645 a controlar el 30% de las tierras del Valle registradas por Ron, quedando tan solo el 0.4% (de los 30.4%) en manos de pequeños estancieros particulares, en tanto, el citado 44% corresponde a tierras alejadas del centro del Valle, controladas aún por estancieros españoles; las restantes Ordenes y el Clero Secular mantienen sus posesiones (Coronel 1991, 61).

En tiempos de la visita de Ron, "no se había concluido aún la conformación de tierras del complejo cañero de la Orden Jesuita", sin embargo el proceso se extiende hasta mediados del siglo xviii, entre 1696 y 1740, los jesuitas se empeñaron en agrandar su complejo hacendatario en la zona del Chota, comprando en remate haciendas como la extensa hacienda de Tumbaviro que abarcaba tierras de altura, atravesando por el territorio ancestral La Victoria, Palacara y Cuambo en el piso del río Mira, en esta misma época, adquirieron las haciendas de Chalguyacu, Caldera y Carpuela en la parte alta del valle del Chota.

En el pie de la cuenca del río Mira, en propiedad de la Compañía de Jesús se contabilizan las haciendas de Cuajara, La Concepción, Chamanal, Santa Lucía, Santiaguillo<sup>68</sup>. En este contexto, para 1740 la Compañía de Jesús, con seguridad aumentó su porcentaje, del 30% registrado por Ron se aproximó, posiblemente, a algo más de un 50%. Sin embargo, la Orden de Loyola, poseedora de la mayor cantidad de tierras, por ellas pagó a la Corona española un mínimo costo<sup>69</sup>. Es decir, mientras "para su Majestad no significó tan buen negocio, para la Compañía de Jesús constituyó un

---

<sup>68</sup> La hacienda Santiaguillo, mejor conocida como Santiaguillo, hoy es una comunidad del territorio ancestral conocida con el mismo nombre. Así mismo, podemos apreciar que las tierras que pasaron a poder de la Orden de Loyola, no solamente estuvieron en el piso del río Chota – Mira sino más distantes como Tumbaviro, Mira, Urcuquí, Cahuasquí, Pimampiro e Ibarra. Fuente: ANH-Q, Hac. C.2, TEMP., C.18

<sup>69</sup> Para conocer con mayor detalle sobre las "erogaciones monetarias jesuitas por efectos de composición y remates de tierras. Ver, Coronel 1991, 61 – 64. También puede ver, sobre la disputa del agua con estancieros y señoríos locales. 64 – 75.

importante salto en el despegue de sus haciendas, ya que a bajo precio fortalecía y legalizaba sus propiedades” en la extensa cuenca (Coronel 1991,62).

### **La Compañía de Jesús controla el agua de riego**

Para que el proyecto económico/esclavista/productivo/hacendatario/cañero/jesuita sea rentable, como así sucedió, requirió del control absoluto de este vital recurso, este hecho se visualiza en tres momentos claves.

**El primer momento.** - viene desde tiempos prehispánicos hasta 1610, en que la producción de coca y algodón aún florecían, el riego de la zona era de exclusividad de los Señoríos locales. No obstante, con el arribo de los colonizadores abruptamente se interrumpieron sus lógicas de utilización.

Entre 1610 a 1680 se registra el **segundo momento** que tiene que ver con el despojo de la tierra y el agua, caracterizado por la intervención del Corregidor como “mediador” en los conflictos por el control del agua de riego a través de la privatización de la misma como es conocido, por obvias razones, no existió tal mediación de parte del Corregidor, sino más bien se perfeccionó el despojo.

La Corona Española, a través del Corregimiento de la Villa de Ibarra, interviene como mediadora de los gravísimos conflictos por el agua de riego, que se suceden entre españoles e indios: una especie de guerra permanente que se libra al borde de las acequias. Mayordomos, [“**esclavos negros**”] y propietarios a punta de piedra, látigo, rejo y palo, comienzan a imponer nuevas normas de distribución del agua sobre las antiguas reglas indígenas (Coronel 1991, 669; énfasis añadido).

De esta manera, caciques y señoríos indígenas fueron perdiendo el control y usufructo de la tierra y el agua de riego, el **tercer momento**, se registra entre 1680 y 1767, es el período de consolidación del proyecto económico/productivo/esclavista/hacendatario/jesuita, a través de la monopolización del recurso tierra y el agua de riego. Este es el momento final en el que se consuma el despojo del agua de riego a los caciques y señoríos locales en otras palabras se operó la consabida privatización de agua<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Curiosamente, esta legislación de la época esclavista/colonial/hacendataria, subsistió hasta hace poco tiempo. “cuando en 1972, mediante la ley de aguas con Decreto Supremo No. 369 del 18 de mayo, el Estado ecuatoriano estatiza todas las aguas. Tal fue la fuerza de la legislación [esclavista/colonial] impuesta por los hacendados” (91), es decir, el control privado del agua de riego, se mantuvo hasta apenas 50 años atrás. Este hecho tuvo lugar durante la dictadura militar comandada por el general, Guillermo Rodríguez Lara.

En este contexto, la compañía de Jesús, relativamente en un corto período hábilmente se había asegurado del recurso tierra y el agua e infraestructura de riego existente y, para que su empresa/económica/productiva tenga el éxito esperado, tuvieron que asegurar un tercer elemento clave, el trabajo humano forzado.

### **Combinación de fuerzas productivas de Abya - Yala y africana**

Indudablemente, el proyecto económico/productivo/esclavista/cañero/hacendatario, requirió de una ingente cantidad de trabajadores, obligados a desarrollar distintas actividades productivas. El exigente cultivo de la caña de azúcar demanda la presencia de mano de obra en todos los ciclos del cultivo, siembra de la planta, en la etapa de crecimiento debían estar atentos al deshierbe, abonado y removida del suelo con bueyes o a mano, riego permanente de las plantaciones, mantenimiento permanente de canales y acequias, conforme iban creciendo las plantas de caña de azúcar se encargaban del deshojado de la parte inferior de la planta para facilitar la aireación y penetración de la luz solar, estas labores agrícolas se las desarrollaba para conseguir que la caña alcance un buen tamaño y grosor.

Una importante fase del trabajo correspondía al corte, troceo, recolección y lavado de la caña lista para entrar en la molienda: aquí comenzaba un nuevo proceso. El trabajo no sólo era continuo sino intensivo; estos iban desde la extracción de mieles hasta la elaboración y control de sus derivados: coladas, azúcar, raspaduras, miel de purga, caras blancas, caras prietas, caldos, cachazas y aguardiente, además de otras labores complementarias de la hacienda, como explique arriba (Coronel, 1991, 77; Chalá 2006, 101).

Frente a estas exigencias laborales, la fuerza de trabajo como un elemento sustancial en este proyecto económico/productivo/cañero/hacendatario, se tornó, en un verdadero problema para estancieros ibéricos y curas, desde los últimos años del siglo xvi, como pudimos constatar (Costales 1959; Coronel 1991; Bouisson 1997; Chalá 2006).

Los primeros estancieros peninsulares en la microrregión, requirieron de una gran cantidad de trabajadores indígenas para desarrollar su inicial proyecto vid, olivos, algodón y caña de azúcar; paralelamente, los pobladores indígenas fueron constreñidos a servir en condición de mitayos en las distintas estancias y haciendas de los



peninsulares; “en Quito e Ibarra se los requería para levantar obras de infraestructura. Cuestión que determinó una fuerte caída de la población local” (Coronel 1991, 77).

En este contexto y conforme avanzaba el siglo xvii, argumenta Costales (1959), Coronel (1991) y Bouisson (1997), la presión de los ibéricos a la Corona para que Caciques y señoríos indígenas locales, entreguen las mejores tierras, el agua para riego y ahora su fuerza de trabajo, ocasionó en ciertas zonas de la cuenca, el abandono de la población indígena de estas tierras.

Sobre la huida de la población indígena, Costales (1959), citando “al padre Velasco”, respecto al asiento de Pimampiro, menciona que:

Fue el caso que los encomenderos de esta jurisdicción tuvieron varios debates, no solamente con los indianos y con los dueños de las fincas, sino también con los párrocos de Pimampiro. Dieron los agraviados sus querellas al Gobierno y no obstante el remedio que se procuró ponerse convinieron los indianos secretamente hacer su retirada. Efectuaron su trasmigración, en número de más de 11.000, según la forma, por las cabeceras de su propio río Pisque y atravesaron la cordillera, pasaron entre las provincias de Mocoa y Sucumbíos, a internarse en los países bárbaros orientales dejando en paz a los encomenderos, para siempre. **Quedaron poquísimos** de esta nación y por falta de tan útiles labradores se vieron precisados **a meter [“negros”]**, con los cuales establecieron algunos ingenios de azúcar y aguardiente. (51-2; énfasis añadido)

En esta línea, Coronel (1991) referenciando a Larrain (1980), sostiene que 1598, es marcado como el inicio de las primeras disminuciones de la población indígena en los pueblos de la sierra norte, la autora, explica que:

El importante pueblo de Pimampiro en tiempos de la bonanza de la coca y el algodón (1570) mantenía 738 tributarios. Si bien para 1598 ha disminuido a 500 tributarios, con un decrecimiento anual de 3.7%, su población aún podía mantener no sólo su producción e intercambio sino los requerimientos de la Corona para prestar servicios como mitayos. En los siguientes 60 años, el decrecimiento es imparable: entre la Navidad de 1666 y San Juan de 1667, apenas se encuentran en Pimampiro 21 indígenas tributarios<sup>71</sup>.

Un cuadro similar de “disminución tributaria, sufren los pueblos de la cuenca alta del río Chota-Mira. Para 1582, Mira registra 400 indígenas tributarios y en San Juan de 1667, 137 o los pueblos algodoneros de Lita, Quilca y Cahuasquí que en 16 años (1582-1598) se reducen de 677 a 350 tributarios” (Espinoza Soriano, T. II, 1980. En, Coronel 1991, 79).

---

<sup>71</sup> Coronel 1991, 78. El exigente proceso de sobreexplotación colonial, literalmente, acabó con la población originaria.

Así mismo, el padre Velasco, citado por Costales (1959, 79), con respecto a la huida de la población indígena de Pimampiro hacia la región amazónica, registra de la siguiente manera:

Demógrafos y [“etnohistoriadores”] han retomado la afirmación hecha por el Cura Doctrinero de Pimampiro, Pedro Ordoñez de Cevallos (1905), quien en 1614 decía que la población iba en menos “debido al trabajo despiadado al que fueron sometidos los indígenas de la localidad estos huyeron a la cordillera oriental a las [“tribus”] de su intercambio comercial”.

Ante la paulatina disminución de la población local, ya sea por muerte a causa de las enfermedades transmitidas por los europeos y/o por los rigores del clima o por la sobreexplotación, o porque se cansaron de tanto abuso, decidieron traspasar la cordillera oriental, esto exigió a estancieros y hacendados particulares y religiosos a buscar posibles alternativas que logren activar su producción. Se jugaron por dos opciones: la primera, proveer a la zona norte de indígenas forasteros de origen serrano; y la segunda, la introducción de personas africanas y a sus descendientes para ser esclavizadas.

Era evidente que la llegada de forasteros movilizados por las autoridades de la Corona se dio desde fines del XVI, arrancándolos de sus lugares de origen y obligándolos a trabajar en tierras poco aptas a sus características de vida, lo cual provocó: "que los mas indios que bajan a este Valle y río caen enfermos y mueren... he visto enterrar a muchos indios" (Coronel 1991, 80).

En este marco, Bouisson (1997, 2) sostiene que, “debido al clima ardiente y sumamente desfavorable de los valles del río Chota-Mira, la población indígena trasladada por los españoles de zonas altas como Otavalo, Atuntaqui, San Pablo o Cotacachi, “no soportaban vivir<sup>72</sup> en el piso de la cuenca Chota-Mira, por la rigurosidad del clima”. Ante la escases de trabajadores, a decir de Bouisson (1997, 2) motivó a “estancieros, hacendados particulares y religiosos a buscar alternativas que supla la falta de personas que cultiven dichas tierras, estos fueron los verdaderos dinamizadores de la producción, sin ellos, ningún proyecto colonial sería posible”.

En este contexto, ante la escases de trabajadores originarios, fue la causa inminente para el quiebre de los estancieros peninsulares que se habían afincado en la cuenca del río Chota-Mira, es así que recurren a la introducción de personas africanas y sus descendientes para esclavizarlos en esta geografía, no obstante, el ingreso de las

---

<sup>72</sup> Bouisson (1997, 2) sostiene que, “antes de la llegada de los españoles, [la población indígena] de la zona tenían en las orillas del río Chota-Mira terrenos cultivados con coca, ají, algodón, maíz y frutales, pero parece que no vivían en el valle sino en zonas altas como Pimampiro o Mira”.

personas subsaharianas en condición de esclavizados se vino desarrollando moderadamente con los estancieros peninsulares desde el siglo xvi, entre 1570 a 1584.

Ya en **1584** Venegas de Cañaverl redactó algunas provisiones para el buen gobierno de los indígenas, sustituyendo a estos con [**“esclavizados”**] de procedencia africana, "única manera de conservar la salud de los indios... desde entonces, empezó la importación masiva de [**“negros”**] al Valle del Chota" (Espinoza Soriano, 1980, 244 en Coronel 1991, 81; énfasis añadido).

Es así, que las personas africanas y sus descendientes aparecen en esta geografía en contra de su voluntad desde 1570, a finales del siglo xvi. No obstante, a partir de 1680 - 1700, La Compañía de Jesús, demanda en forma masiva la presencia forzada de personas africanas y sus descendientes para esclavizarlos en el complejo/esclavista/hacendatario en la sierra norte de la Real Audiencia de Quito, al respecto, Coronel (1991, 78), sostiene que:

[...] la Compañía de Jesús, pese a que desde los primeros años del siglo xvii participó en el reparto de indígenas y la compra-venta de [**“negros esclavos”**]<sup>73</sup>, resuelve definitivamente la escasez de trabajadores a través de fuertes inversiones líquidas con la importación masiva de fuerza de trabajo [**“negra”**], que se utilizará preferentemente en las faenas agrícolas de la hacienda cañera.

Ante el grave problema productivo por la falta de mano de obra, quizá la única alternativa de solución rápida que vislumbraron los estancieros peninsulares y la Orden de Loyola, fue la inversión en la compra de seres humanos del África subsahariana y a sus descendientes para luego esclavizarlos en esta geografía; Bouisson (1997), con respecto a la presencia en contra de su voluntad de la población africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, reflexiona de la siguiente manera:

[...] frente al problema de la mano de obra la única alternativa fue la inversión en [**“brazos esclavos”**]. Los jesuitas, quienes tenían la capacidad financiera requerida, compraron [personas africanas para esclavizarlos] en gran cantidad en Cartagena y Popayán para trabajar en sus haciendas cañeras. Llegaron a poseer en 1767 unos 1.164 [esclavizados] repartidos en las haciendas azucareras de los valles del Chota-Mira (2).

---

<sup>73</sup> En este párrafo, he preferido dejar la frase utilizada por Coronel (1991), Costales (1959), Bouisson (1997), y otros, la utilización de conceptos como **“negros”**, **“esclavos”** o, las dos al mismo tiempo de manera indistinta, **“negros esclavos”**, **“esclavos negros”**, los escribo entre comillas, para llamar la atención de nuestras lectoras y lectores, sobre esta perversa construcción colonial, eurocriolla, deshumanizante, que significó en las sociedades coloniales/modernas, ausencia de presencia humana en las personas africanas y sus descendientes, sugería una no presencia en el tiempo, esto es, sin historia o el espacio, estos seres, así representados carecerían de cultura, filosofía y/o sentimientos y por ello, se otorgaron el **“derecho”** a esclavizar a las personas africanas y a sus descendientes, negando su existencia humana. Sobre este tema, remítase al capítulo uno.

Así mismo, la autora sostiene que la Compañía de Jesús, compró personas procedentes directamente del África subsahariana, llamados en la época colonial *bozales*, es decir, estas personas eran transportadas en contra de su voluntad directamente desde el África, en oposición con los descendientes de estos, nacidos en las Américas, “algunos apellidos de este origen, aún se conservan en la zona”<sup>74</sup>. Este tema lo abordaremos con mayor detenimiento más adelante.

El temprano negocio emprendido por la Orden de Loyola, de comerciar con vidas humanas (comprar y vender), personas provenientes del África subsahariana y a sus descendientes, les valió la carimba de “*comerciantes negreros de la Real Audiencia de Quito*”, fama que los acompañó desde el Perú, como miramos arriba.

Este temprano negocio de comprar [personas para esclavizarlas] fue una actividad que ocupó también a la Compañía Jesuita. Aunque se les requirió inicialmente en el fallido intento vitivinícola, en cultivos de algodones y las primeras siembras de caña en las tierras de Pimampiro, sirvieron para marcar a los curas jesuitas con el [“sello”] de *comerciantes negreros de la Real Audiencia de Quito*. (Coronel 1991, 82; énfasis añadido)

A la Compañía de Jesús, la compra y venta de vidas humanas secuestradas desde el continente africano, les resultó un negocio lucrativo, si se considera a decir de Coronel (1991), que, “si el precio de [una persona esclavizada] adulta, variaba para la época entre 300 y 500 pesos, resultaba difícil y arriesgado para cualquier solitario hacendado, peor aún, si sus haciendas o estancias estaban cargadas de censos” (82 - 3).

Excepto la Compañía de Jesús, estos podían correr el riesgo debido a que contaba con el correspondiente capital financiero para invertir en vidas humanas, deshumanizadas procedentes del África subsahariana, otras Órdenes religiosas como los mercedarios, menos acaudalados mantenían tierras en el piso del valle del Chota (Carpuela), tampoco pudieron embarcarse en un proyecto de tal magnitud<sup>75</sup>, no obstante mantuvieron personas africanas esclavizadas en menor proporción en relación con los jesuitas.

---

<sup>74</sup> Los apellidos que se conocen hasta ahora en la zona indican este origen africano: así por ejemplo, “los Carabalí provenían del golfo de Biafra, los Congo del África central, los Mina de la Costa del Oro, los Lucumi del golfo de Benin”. (Bouisson 1997, 2)

Sobre los apellidos de origen africano que se mantienen en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas. Véase, mis textos: (Chalá, José 2006, 81- 3. Y; 2013, 84 – 90).

<sup>75</sup> Por ejemplo, “el Convento de Nuestra Señora de la Merced, en 1708, vende en virtud de Tratados a la Compañía de Jesús sus tierras de Carpuela, aduciendo entre sus razones: “que no asistían indios ni españoles de temor que no arriesgaran sus vidas, si solo poniendo cantidad de negros se pudiese lograr el trabajo lo cual era imposible por hallarse dicho Convento pobre...” (AHBC/I, Paquete N° 70). En, Coronel 1991, 83.

### **La población africana engorda las arcas de la Compañía de Jesús 1584**

La Compañía de Jesús, estratégicamente desde el inicio de su actividad económica/productiva/esclavista/hacendaria, combinaron la fuerza de trabajo indígena proporcionada por los Caciques y señoríos locales<sup>76</sup>, es decir, captaron trabajadores indígenas hasta donde les fue posible e importaron cuadrillas de familias de procedencia africana, destinadas a diversas actividades agrícolas compulsivas, en las primeras haciendas que se conformaban en el “valle de Pimampiro”.

Es importante decir aquí que en la primera mitad del siglo xvii destaca la importación masiva de personas del África subsahariana, para ser esclavizadas en esta geografía y, a través de la sobreexplotación de sus existencias engordaron las arcas de la Compañía de Jesús. Y es que la Orden de Loyola, tempranamente se dedica a la actividad legalizada por el régimen colonial, santificada por ellos y las demás órdenes religiosas afines a esta inmoral práctica de comprar, vender, revender a seres humanos procedentes del continente africano -en los mercados de la región, con esta actividad comercial los curas jesuitas obtuvieron formidables ganancias.

Miremos un par de ejemplos sobre las transacciones económicas jesuitas con seres humanos de procedencia africana:

En el año 1637, en la Villa de San Miguel de Ibarra, el Procurador Miguel Xil 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 esclavizados se agregan 4 [“negritos”] nacidos en tiempo de la entrega que no cuentan en el total de pesos<sup>77</sup>.

Las ganancias obtenidas por los jesuitas- “comerciantes negreros de la Real Audiencia de Quito”, producto de la compra-venta-reventa de seres humanos procedentes del continente africano, “Con un promedio de 370 pesos/esclavizado, la Compañía Jesuita obtuvo la suma de 42.180 pesos, **temprano negocio cuyos réditos con seguridad sirvieron para futuras inversiones**” (Coronel 1991, 87). Este nuevo rol de comerciantes de existencias humanas, por las características señaladas son imputadas

---

<sup>76</sup> Esta doble combinación de estancieros peninsulares y las Órdenes religiosas incluida la Orden de Loyola, se dio, mientras podían echar mano para las actividades agroproductivas de las nacionalidades indígenas.

<sup>77</sup> En el documento al final de la cita Coronel (1991, 86), se refieren a “4 negritos”, para decir que se trataba de cuatro recién nacidos, que no se contabilizaban como parte de la transacción comercial con seres humanos, representado al comprador una ganancia extra, debido a que en cuanto los infantes crecieran, seguramente les pondrían a trabajar en las plantaciones o, simplemente venderlos al mejor postor como se estilaba.

directamente a la Orden de Loyola quienes se interesaron tempranamente en captar el mercado regional para abastecer posiblemente a otros comerciantes y estancieros peninsulares que pretendieron restablecer su producción, pero se dificultaba por la falta de trabajadores.

En este contexto, tanto Coronel (1991, 87), al igual que Bouisson (1997, 2), coinciden al señalar dos características exhibidas por la Compañía de Jesús, recursos suficientes y su organización financiera les permitió resolver la escases de mano de obra de la población indígena, necesaria para consolidar su empresa económica/productiva. En función de aquello, los curas jesuitas no solamente se dedicaron a la compra, venta de personas africanas y a sus descendientes al interior de la Real Audiencia de Quito. La Orden de Loyola en este “negocio” manejó complejas redes comerciales a través de podatorios y mercaderes de compañías europeas traficantes de existencias humanas, para importar directamente personas secuestradas del África subsahariana, para ser esclavizadas, llamados en el período colonial “bozales” (Coronel, 87), es decir que arribaban directamente del continente africano.

Así, por ejemplo, “El año 1700, en la ciudad de Cartagena de Indias, el Procurador de la Compañía de Jesús de Quito, P. Juan Ruis Bonifacio, recibe del Capitán Gaspar de Andrade 126 piezas de esclavos” (Coronel 1991, 87). Así mismo, Bouisson (1997), registra la siguiente compra, “En 1716 el P. Juan de Narváez, Procurador General del Colegio de Quito de la Compañía de Jesús, compró unos [“esclavos”] provenientes de Cartagena por 3.033 patacones” (Bouisson 1997, 2).

Coronel (1991) destaca la estrecha relación que mantenía la Compañía de Jesús, con los mercaderes de vidas humanas europeos:

Thesorero y Administrador General de la Compañía Real de Guinea, Zitta en la ciudad de Lisboa Corte del Reino de Portugal... Treynta y siele cabezas de esclavos veynte y dos negros, doze negras y dos muleques... marcados en el mollero del brazo... en el navío olandes llamado Conde de la UVYK... conque con estos tengo rezibidos ziento y veynte y seis cabezas (Coronel 1991, 87).

Queda claro que los curas jesuitas estuvieron familiarizados con el negocio más vergonzoso de la humanidad, comprar y vender seres humanos para sobreexplotarlos, esta actividad institucionalmente les significó engordar sus arcas, si tomamos en consideración que al interior de sus complejos/cañero/hacendatarios contaron con una alta población de personas subsaharianas y sus descendientes esclavizados (2615 personas), sin contar con las otras personas de origen africano que permanecían cautivas de estancieros peninsulares. No obstante, poco se habla sobre la tortuosa e infamante

relación esclavizador/esclavizado para obtener las altas ganancias sobre las que dan cuenta.

### **Voces ancestrales rompen el silencio histórico**

Los distintos estudios que se han realizado sobre la presencia masiva a partir de 1584 de las personas del África subsahariana y de sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, ha sido ampliamente documentada la mayoría de investigadoras e investigadores que examinan esta época, exaltan el éxito administrativo de la empresa/productiva/esclavista/jesuita, ponderan la inteligencia administrativa, las pingues ganancias económicas alcanzadas por estos, sin embargo de ello, se mantiene un ensordecedor silencio que sospechosamente encubre el drama humano de la población proveniente del África subsahariana y de sus descendientes, no se dice mayor cosa sobre sus luchas experimentadas en contra de la esclavitud/colonial practicada por la Compañía de Jesús, convertidos institucionalmente en sus esclavizadores entre 1584 y 1776, año de su expulsión que la abordaremos más adelante. Ante el sospechoso silencio de casi dos siglos, surge la pregunta de cajón ¿Qué encubre este silencio?

La respuesta que usualmente se lee de las/los investigadores que estudian la época, se resumiría así, no hablamos de este período por la falta de información, sin embargo, este silencio encubre casi doscientos años de la ignominiosa esclavitud/colonial regentada por la Compañía de Jesús. No obstante, leyendo con detenimiento las diversas publicaciones nos proporcionan algunas pistas, a más de la contundencia de la memoria colectiva de mis ancestras y ancestros más tempranos, el testimonio que seguidamente presentamos nos permite responder la causa del silencio encubridor, en palabras de Costales (1959, 300), les hace palidecer de vergüenza.

Arriba nos referimos al temprano negocio emprendido por la Compañía de Jesús de comerciar con vidas humanas de origen africano (comprar, vender), esta lucrativa actividad comercial les marcó también a ellos, me refiero a la Orden de Loyola con el sobrenombre de “comerciantes negreros de la Real Audiencia de Quito” (Coronel 1991, 82-3) En este contexto, a la Orden de Loyola el negocio de compra - venta, de vidas humanas secuestradas desde el continente africano, les resultó un jugoso negocio, recuperando con esta lucrativa actividad sus inversiones, así mismo, los curas jesuitas redondearon su actividad económica como sabemos mediante la inhumana

sobreexplotación de las personas de origen subsahariano esclavizadas al interior de las haciendas que regentaron.

En esta medida, el testimonio que seguidamente presento se sitúa en el contexto histórico mencionado, además responde la pregunta que arriba nos planteamos exhibiendo de cuerpo entero la brutal ideología y práctica del régimen esclavista/colonial/eurocriollo iniciado masivamente en este territorio por la Compañía de Jesús y por estancieros peninsulares.

Los esposos Costales (1959), responden a su manera la pregunta sobre el motivo del encubridor silencio histórico del período jesuita y en adelante (...) “he ahí la persecución despiadada con perros carniceros, los azotes, los cepos, las mutilaciones y no pocas veces las castraciones que nos hacen palidecer de vergüenza” (300).

N. Chalá, que pasa de los 100 años y es la persona más respetada de la comarca, en forma pausada, diríase volviendo el pasado al presente nos cuenta:

...su personita me ha pedido, se la voy a contar.

... todo lo que voy a decir, sucedió hace muchos años en el tiempo de mi abuelito, que en paz descansa [...] cuando yo era un mozo de unos 16 años, me conversó todo [...] mi abuelito tenía el mismo apellido que yo, **Chalá**, de los negros puros, había sido esclavo de la hacienda Carpuela de los Padres Jesuitas [...] el viejito había sido melero [...] decía que vivían en unos grandes galpones de techo de paja donde dos o tres guardias con grandes boyeros (acial) de espina y largos cabrestos de res vigilaban las faenas... Negro que se retrasaba en los trabajos recibía dos o tres azotes. Cuando alguno trataba de huir y le descubrían a tiempo, soltaban grandes perros hasta dar con él, si es que era la primera vez por cimarrón le daban 50 azotes, desnudándole la espalda, una vez que ha recibido el castigo, le salaban en las heridas, todavía frescas y recién abiertas por el látigo, con sal molida quedando boca a bajo echado al sol, algunos morían agusanados o volvían a las faenas, todavía con las carachas de las heridas.

Si intentaban escapar por segunda vez, le cortaban el corvejón y las orejas para luego encerrarle en un cuartito chiquito que tenían todos los trapiches, llamado infiernillo, dejándolo en el cepo.

Este cepo decía mi abuelo que era terrible, porque le hacían sentar al negro en cuclillas y le cruzaban los brazos bajo las piernas y allí le metían un palo a través y le amarraban los dedos gordos con piolas y luego los guardias le volteaban de lado, en esta dolorosa postura estaban dos o tres días oyéndose hasta los galpones los quejidos y gritos del pobre negro. Esos dos días no se les daba de comer ni beber nada, de suerte que regresaba al trabajo sin fuerza, apenas para pararse.

El cabresto muy grueso y con nudos, dizque usaban para azotar lo mismo la roseta, el rebenque y hasta el garrote. Cuando volvía a huir por tercera vez lo azotaban hasta dejarlo por muerto, luego sobre las heridas le echaban cebo hirviendo derretida y antes de que pudiera reponerse le cortaban los compañeritos (los castraban). Estos negros **bambaros**, me contaba mi abuelito, se les mandaba a los lavaderos de oro del río Mira o a las minas de sal de la hacienda Cachiyacu o a Chalguayacu, de cuidadores de las doncellas negras, allí guardadas para casarles con los más vivos e inteligentes y sacar buenas crías...

Ay su personita si supiera todo lo que mi abuelo me contaba y que hoy ni me acuerdo por estar viejo. Pero su personita averigüe no más a los más viejos y le dirán lo



mismo [...] felizmente para él (el abuelo) y para nosotros el General Urbina nos dio la libertad gracias a Dios<sup>78</sup>”.

La socarronería histórica les hace “palidecer de vergüenza”, es la respuesta para mantener oculta tanta ignominia cometida en el nombre de Dios, ejecutada sin ningún tipo de remordimiento por la Compañía de Jesús y esclavizadores eurocriollos. La picardía institucionalizada de la “blanquitud” en todos sus niveles de la sociedad, les ha llevado a mantener un hermético y sistemático silenciamiento sobre las atrocidades de la esclavitud/colonial, cuya brutalidad histórica ¡debe ser reparada!

Más adelante explicaré que la libertad a la que se hace referencia en este testimonio y/o manumisión de la esclavitud, se constituyó en un artilugio jurídico sin efectos positivos para mis ancestras y ancestros más tempranos siendo víctimas de nuevas formas de esclavitud/colonial/moderna.

### **Expulsión de la Compañía de Jesús**

En 1767 tiene lugar la expulsión de la Compañía de Jesús de la Real Audiencia de Quito y en general de América, cuyo antecedente lo encontramos en el continente europeo a mediados del siglo xviii, a decir de Osorio (2017, 34), surgió un movimiento contrario a la Compañía de Jesús, dicha corriente fue conocida coloquialmente con el nombre de “antijesuitismo”, surgió en base a la creencia que la Orden de Loyola “se habían enriquecido por las misiones que emprendían, además la Corona española, los acusaba de actuar políticamente en su contra”. La autora (2017), además sostiene que, “los Reyes mantenían un recelo hacia los jesuitas se fundamentaba en los votos religiosos que realizaban porque ellos tenían un voto de los tres que son: la pobreza,

---

<sup>78</sup> Este testimonio fue recogido por Piedad y Alfredo Costales, publicado en 1959, 300. El mismo testimonio, lo publiqué en 2006, 79, en otro contexto de análisis. Estos deshonrosos métodos de tortura, fueron comunes en las Américas, como pudimos conocer en el capítulo precedente, este testimonio es importante debido a que nos permite responder el silencio cómplice de casi dos siglos, al tiempo de conectar con las formas de tortura comunes en estas haciendas, pero también en los reales de minas, como las del río Bogotá de propiedad de Carlos Araujo, este además era propietario de las haciendas: San José, Puchimbuela, Cuajara.

Así mismo, el testimonio menciona acertadamente los lavaderos de oro en el río Mira, pudieron ser en la zona de Malbucho y/o en los reales de minas de San Lorenzo. Las minas de sal señaladas en el testimonio al parecer se refieren a las de Cachiayacu (Cachaco) en Santa Catalina de Salinas. Y, finalmente el testimonio refiere a castraciones, a estos les enviaban a “Chalguayacu, de cuidadores de las doncellas negras, allí guardadas para casarles con los más vivos e inteligentes y sacar buenas crías”, no puede ser otra cosa en el argot esclavista/colonial que el “cruce con los llamados sementales”, para “sacar buenas crías”, en estos criaderos y, en un primer momento de la esclavización ponerlos en venta. Recordemos las pingües ganancias de los jesuitas con las ventas de mis ancestras y ancestros más tempranos, en nombre de Dios.

“El General Urbina nos dio la libertad gracias a Dios”, en cuanto a la libertad mencionada, esta fue sin garantías como explicamos más adelante, mis ancestros más tempranos fueron víctimas de nuevas modalidades de sobreexplotación ante el silencio estatal.

obediencia y castidad, los jesuitas, tenían la obediencia especial y total al Papa, esto creaba malestar a los reyes al no ser reconocidos como la máxima autoridad, por ello en España fueron considerados como unos intrusos incluso como traidores”.

Osorio (2017, 34), sitúa al conocido Motín de Esquilache, como la estratagema utilizada por el “antijesuitismo”, para la expulsión de la Orden de Loyola de España:

Leopoldo de Gregorio había sido nombrado como el Marqués de Esquilache, quien entre sus ideas de mejora en Madrid presentó un proyecto al Rey donde pondría iluminaria en toda la villa, construcción de fosas sépticas pues en aquel tiempo la costumbre era lanzar las aguas servidas desde la ventana de la casa a los pequeños arroyos que se creaban en medio de las calles; sin embargo enfureció a los habitantes al punto de levantar una manifestación [...] Esquilache decidió prohibir el uso de capa larga y chambergo (sombrero de ala ancha y redondo); primero fue únicamente para los asistentes del Rey y luego se lo dispuso para todos, además de un incremento excesivo del precio del pan y otros productos de primera necesidad como aceite carbón y carne seca.

En este contexto, Osorio (2017, 35), explica que:

El 23 de marzo de 1766 en la celebración del domingo de ramos dos hombres decidieron asistir con capa larga y sombrero; fueron detenidos por soldados del Rey, al ver esto los habitantes tomaron represalias contra los soldados y se levantó una revuelta, rompieron todos los carteles en donde se habían escrito la prohibición, además destruyeron las iluminarias, pedían la destitución y el exilio de Esquilache, el Rey Carlos III ante la situación se sintió impotente y decidió aceptar todas las peticiones que los habitantes exigían.

Sobre esta base, en abril de 1766 “un mes después del motín de Esquilache se creó una organización conocida como la *Pesquisa Secreta*, fue fundada por Pedro Rodrigo de Campomanes, la cual tenía como propósito descubrir a los instigadores de los tumultos llevados a cabo en Madrid (Osorio 2017, 36). No obstante, sostiene la autora, “las verdaderas intenciones de la *Pesquisa Secreta*, era el de comprometer a la Compañía de Jesús como los culpables de los galimatías populares debido a que Campomanes era antijesuita y su “fundamento era que algunos jesuitas si se encontraron presentes cuando ocurrió el motín; los jesuitas eran conscientes del acoso que estaban sufriendo por parte de los delegados del Rey” (36).

En este contexto, el motín de Esquilache fue una coartada perfecta para expulsar a la Orden de Loyola de España y posteriormente como veremos de los territorios de ultramar, de las investigaciones arrojadas por la *Pesquisa Secreta*, concluyó que habían algunos jesuitas infiltrados en aquella manifestación; este hecho irritó de tal manera al rey Carlos iii, quien decidió expulsar a los jesuitas de sus territorios, anteriormente, “ya habían sido expulsados de Portugal y Francia por razones similares” (Osorio 2017, 36).

Así mismo, esta autora explica que:

El 27 de febrero de 1767 el rey Carlos iii, firmó la Real Pragmática en la cual se decretaba la expulsión de la Compañía de Jesús de todos sus dominios; sin embargo, fue entre el 31 de marzo y el 2 de abril del 1767 cuando repentinamente las casas, colegios e iglesias de los jesuitas fueron clausuradas y se ordenó su exilio, no se les permitió sacar más pertenencia que una maleta, tabaco, chocolate y un libro, lo demás fue confiscado por el Rey (36 –7).

Los acontecimientos suscitados en España (Europa) se extendieron a las colonias de ultramar, “es así que, el 16 de agosto de 1767, José Diguja presidente de la Real Audiencia de Quito, cumpliendo con la cédula Real que había firmado Carlos iii, expulsó a los jesuitas de los territorios bajo el dominio español” (37).

El motivo [argumentado] fue el gran poder que estaban acumulando además se los acusaba de servir a la curia romana porque apoyaban la teoría del regicidio en donde se estipulaba la defensa de los derechos privilegiados de la corona en las relaciones con la iglesia, el regicidio se lo denomina como la muerte o el homicidio de un monarca, incluso se los culpaba de fomentar el laicismo en los colegios y universidades. Además, el rey Carlos III no quería que ningún jesuita permaneciera en los territorios que estaban bajo su dominio después de lo ocurrido en Madrid (Osorio 2017, 38).

El mismo procedimiento, asumido por el presidente de la Real Audiencia de Quito, siguieron todos los gobernantes de las ciudades en donde se encontraba afincada la Compañía de Jesús en las Américas y, en todos los dominios de la corona española dieron a conocer la orden de expatriación y la ejecutaron al pie de la letra. A decir de Osorio (2017), “al igual que en España solo se les permitió llevar su ropa, tabaco, chocolate y sus libros, lo demás fue confiscado”.

### **Administración de la corona española**

A partir de 1780 la Oficina de las Temporalidades, se hace cargo de la administración de estas haciendas que dejaron de pertenecer a la Compañía de Jesús, los datos arrojados por la Corona española al asumir la administración, a través del Ramo de Temporalidades de los complejos productivo/esclavista/cañero/hacendatario/jesuita, el administrador, Andrés Fernández Salvador para el año de 1780 reporta:

que las haciendas de su cargo tienen 1.037 cuadras de caña y 1.364 [personas esclavizadas] de trabajo pesado, 508 [“piezas”] de borriqueros y conductores 181, viejos y [lisiados] 94: menores de 10 años 488 (Coronel 1991, 88).

Es decir, en las haciendas regentadas por la Compañía de Jesús se contabilizaron un total de 2.615 personas africanas y sus descendientes esclavizados de todas las edades. Seguramente el número de personas de origen africano sea mayor en este territorio, en cuanto logremos contar con información confiable sobre el número de

personas esclavizadas en las haciendas que no están registradas por Andrés Fernández Salvador y que fueron manejadas por los curas jesuitas, como las de Pimán, La Victoria, Palacara, Cuambo.

Con la coercitiva introducción de seres humanos de origen africano y sus descendientes, para luego ser esclavizados en las haciendas Jesuitas, “solucionan” de manera extrema el creciente requerimiento de mano de obra que demandaban los complejos cañeros/hacendatarios, dando nacimiento a un fenómeno crucial en la vida de éste territorio norandino, pues entre finales de los siglos xvi y xviii, de manera coercitiva se establece y se consolida un nuevo actor social e histórico de procedencia africana, acompañados de sus particulares formas de ver el mundo cosmovisiones, espiritualidades, sabidurías y/o, ontologías, cuyas manifestaciones culturales e identitarias, las relaciones de parentesco consanguíneas y rituales, las formas productivas, simbólicas son diversas a las conocidas hasta ese momento, a este nuevo actor, en la actualidad se le conoce como el pueblo afrochoteño, asentado en su territorio ancestral, El Chota – La Concepción y Salinas entre las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador.

### **Lógica empresarial/económica/productiva/hacendataria/jesuita**

Ahora bien, la conformación de la empresa económica/productiva/hacendataria de la región norte de la Audiencia de Quito, no obedeció únicamente de la liquidez de la Compañía de Jesús. Dicha actividad productiva/comercial estuvo “combinada a la par de múltiples actividades y negocios, cuestión que no es atribuible únicamente a los Jesuitas” (Coronel 1991, 104), la autora sostiene que también, este mecanismo utilizaron las otras Ordenes como los Dominicos, Agustinos y Mercedarios, quienes en los “siglos xvii y xviii se dedicaron a variados y magníficos negocios: inversiones y compra-venta a través de censos, capellanías, obras pías, producción agrícola y mercadeo, comercio, bienes en general y el comercio [de personas africanas y sus descendientes] a gran escala, de preferencia Jesuita” (104).

En esta medida, los complejos hacendatarios/jesuitas cubrieron una extensa región al norte de la Real Audiencia de Quito, es decir, cubría distintos pisos ecológicos, desde tierras de páramo hasta el piso de la cuenca del río Chota-Mira. En este contexto, la Compañía de Jesús, argumenta Coronel (1991, 105), “poseyó en la cuenca del Chota-Mira, nueve haciendas: ocho de predominio cañero y una de pan sembrar y ganado, complementando su producción con haciendas obrajeras, ganaderas,

de pan sembrar, tejas, ladrilleras y una de cal, ubicadas en las jurisdicciones de Ibarra, Otavalo, Quito y Latacunga”. Su complejidad e intercambio, subraya la autora (1991), “alcanzó diversas regiones donde se asentaban varios de sus complejos: Cayambe-Chillo y sus agregadas y los Obrajes de Otavalo, más el ganado de Naxiche y Cuzubamba”.

Es así, que, en tiempos de la Compañía de Jesús, las nueve haciendas cañeras asentadas en los valles del Chota – La Concepción y Salinas, formaron parte de dos complejos grandes que abarcaron diferentes regiones y un complejo local.

Al parecer el de mayor importancia, según datos proporcionados por Nicholas Cushner (1982), fue el complejo perteneciente al Colegio Máximo de Quito, que fusionó a cuatro haciendas cañeras [tres del Chota y una del Mira] con el gran Obraje de los Chillos y sus agregadas ubicadas en Quito, teniendo como zona intermedia, puente de engarce y a su vez de proveimiento de ganado a la hacienda de Cayambe. La conformación tanto del Obraje como las haciendas de [Chota] data desde los primeros años del siglo XVII (Coronel 1991, 105).

Un segundo complejo/hacendatario/jesuita, da cuenta la autora (1991), “perteneciente a la Provincia, abarcó las grandes haciendas La Concepción y Chamanal ubicadas en la cuenca del Mira y la de Tumbaviro” (105), asentada en las tierras altas del Chota, hacienda que no solamente cubría las partes altas, sino que se extendía además a tierras del valle de Salinas, La Victoria, Palacara y Cuambo, “todas de producción cañera; estas haciendas rematadas a particulares a partir de 1680, formaron una perfecta red con cuatro obrajes otavaleños en conexión con las haciendas de ganado y pan sembrar nombradas Naxiche y Cuzubamba de la jurisdicción de Latacunga” (106).

El tercer complejo/hacendatario/jesuita, fue el perteneciente al Colegio de Ibarra: la hacienda cañera de Cuajara asentada en la cuenca del río Mira en interconexión con la cercana Pisquer ubicada en la parte alta de Mira, “productora de ganado y pan sembrar, al igual que la Chorlaví [Ibarra], agregando una especializada en cal y otra en ladrillos y tejas” (Coronel 1991, 106).

Los tres complejos/hacendatarios/jesuitas funcionaron de manera interconectada entre sí; tres colegios y tres complejos/hacendatarios “se combinaron corporativamente, sus gestiones económicas y administrativas fueron inter- hacendarías y de mutua ayuda; estos canalizaron, en muchos casos, sus principales producciones para los mercados a través de su centro principal, Quito” (Coronel 1991, 106).

La Orden de Loyola, al cubrir una vasta región con su complejo productivo/hacendatario, aprovechó los distintos pisos ecológicos, cuya interconexión intrahacendataria, posibilitó:

[...] garantizar el mantenimiento de curas y estudiantes de los colegios, solventar varias actividades como viajes o aportes económicos de la Orden hacia Europa, construcciones, manutención de las Misiones en el Oriente y las mejoras de las propias unidades productivas, cuestión que debían cumplir los distintos colegios de acuerdo a su magnitud. De ahí que el tamaño, calidad y nivel de ingreso de un colegio estaba en relación a sus requerimientos. Ello confirma, que los colegios jesuíticos no fueron meros centros dedicados al evangelio y la educación, sino eficientes unidades productivas generadoras de capital (Coronel 1991, 107).

Dichos complejos económicos/productivos/hacendatarios/jesuitas, de acuerdo a los distintos pisos ecológicos en donde se ubicaron, fueron especializando su producción, a saber, textiles y caña de azúcar y sus derivados, aguardiente, raspaduras y mieles fueron dos producciones clave que organizaron la actividad económica y comercial de los complejos productivos/hacendatarios regentados por la Orden de Loyola en el norte de la Real Audiencia de Quito.

Mientras los textiles, fueron ubicados en un amplio mercado, al norte cubrieron los mercados de Popayán y por el sur hasta Lima; la caña de azúcar y sus derivados cubrieron el mercado regional como, Ibarra, Otavalo y Quito. Estas producciones posibilitaron, a Jesuitas y hacendados particulares cubrir la demanda de estos productos en el norte de la Real Audiencia, con importantes ganancias.

### **Tierras para las personas africanas y sus descendientes esclavizados**

Es importante resaltar en este apartado, la estrategia utilizada por la Compañía de Jesús, para evitar las constantes fugas y estabilizar a los trabajadores involuntarios y obtener mayor producción y ganancia a través de la sobreexplotación laboral, los jesuitas, entregaban a la población africana y a sus descendientes –pese a la condición jurídica/colonial de esclavizados, es decir, privados del derecho a la propiedad, tierras para su manutención.

La Compañía de Jesús, en su visión mercantil de ganancia y acumulación monetaria y, con el fin de ahorrarse recursos correspondientes a la manutención y “vestimenta”, con la estrategia de incorporar nuevas tierras al sistema productivo hacendatario, entregó el recurso tierra al interior de los complejos hacendatarios que regentaban a mis ancestros y ancestros más tempranos para que con sus cosechas completasen la manutención familiar, años/siglos más tarde, estas tierras se convertirían

en derecho consuetudinario y uno de los motivos centrales a ser reivindicados como propios, como veremos más adelante.

La entrega de tierras para la manutención familiar a las personas del África subsahariana y a sus descendientes esclavizados por los curas jesuitas, a estos últimos, les evitó realizar grandes erogaciones económicas por efectos de alimentación de una gran cantidad de personas cautivas en su interior.

Como bien se sabe, el complejo productivo/hacendatario jesuita a más de las tierras que contaban con infraestructura de riego para el cultivo de la caña de azúcar, estuvieron compuestas de tierras de secano, una de las tácticas productivas utilizadas por la Orden de Loyola consistió en entregar a las personas esclavizadas parte de las tierras de secano, para que las adecúen y una vez habilitadas para el cultivo, muchas de ellas como veremos más adelante, fueron incorporadas al cultivo de la hacienda, ampliando de esta forma el predio hacendatario con tierras cultivables motivo de pleitos judiciales entre las personas esclavizadas y los esclavizadores, años/siglos más tarde.

Así mismo, a las personas del África subsaharianas en condición de esclavizados, recibir la tierras al interior del complejo/productivo/hacendatario significó, no solo un recurso que les permitía completar la manutención de la familia, muchos con la venta de la producción en los mercados locales como, maíz, algodón, trigo y una variedad de frutas y en ocasiones arrendaron sus tierras o las dieron al partir a los “blancos” de la zona, con esta actividad pudieron reunir los suficientes pesos para la auto compra de “su libertad” o la de algún familiar. Así mismo en términos simbólicos y prácticos como veremos, a estas tierras, en este territorio las hicieron suyas.

[...] los muchos [“negros”] que hai en ellas no solo siembran en sus cuasi pongos, sino que arriendan tierras y hacen sus partidos entre los blancos, y siembran porciones de algodón, mais, trigo y demas frutos.<sup>79</sup>

Con seguridad estas ganancias eran factibles, se trata de una etapa donde ya algunas personas de ascendencia africana en condición de esclavizadas en este territorio solicitaron cartas de libertad a cambio de pagar a sus esclavizadores el precio de sus “cuerpos” con mayor autonomía de movimiento, más no gozaron de las prerrogativas de la libertad, es decir, como ciudadanos con los mismos derechos y oportunidades que el resto de la sociedad colonial, debido a que imperaba el racismo y la esclavitud/colonial en la que sus “derechos” les estaban restringidos, como constataremos más adelante.

---

<sup>79</sup> Fuente: ANH-Q, Esclavos, C. 3.

### **La familia, la tierra y la libertad guían la existencia de las hijas e hijos de la mama África en El Chota – La Concepción y Salinas**

Conocemos por la filosofía bantú que nadie nace sin la voluntad de un Ancestro protector que siembre el “kolunda”, la semilla de la vida en el vientre de la madre, generadora de la vida, la inteligencia y la palabra. Su obligación era preservar por encima de todas las dificultades ese don recibido, para enriquecerlo y multiplicarlo. Ese mandato inspiró la pertinaz lucha de los africanos por sobrevivir a los peores sufrimientos para conservar una familia y alcanzar la libertad (Zapata 2002, 95).

La presencia masiva debidamente documentada sobre las personas del África subsahariana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, data de 1584, a finales del siglo xvi, como señalamos arriba, no obstante, la información documental y de archivo dan cuenta que esta población ya se encontraba en este territorio en condición de esclavizados por los estancieros ibéricos a partir de 1570, como es sabido. En este contexto, Venegas de Cañaverál redactó algunas provisiones en 1584, para el buen gobierno de los indígenas, sustituyendo a estos con personas de procedencia africana, la “única manera de conservar la salud de [los pueblos indígenas]... desde entonces, empezó la importación masiva de personas africanas al Valle del Chota - Mira<sup>80</sup>”, la Orden de Loyola compró las vidas de las personas africanas y de sus descendientes en grandes cantidades para esclavizarlos, instituyéndose de esta manera en esta zona la empresa/esclavista/hacendaria/jesuita.

Bouisson (1997) sostiene que los curas jesuitas, conocían, “sobre el valor que los africanos otorgaban a la familia, pues, la Orden de Loyola, “favoreció una vida familiar en sus haciendas”. Los jesuitas promovieron a que las personas africanas y sus descendientes esclavizados al interior de “sus” complejos hacendatarios contrajeran matrimonio “entre ellos mismos y a tener familia, prohibiendo las uniones con los pocos mestizos e [indígenas] que trabajaban en las haciendas” (47).

Para cumplir con este cometido, la Compañía de Jesús compró personas provenientes del África subsahariana para esclavizarlas al interior del complejo/productivo/esclavista/hacendatario, a mujeres y hombres en proporciones “casi iguales y lograron tener un equilibrio de sexos en sus haciendas”. Bouisson (1997), sostiene que en comparación con otras haciendas de “esta época, el equilibrio de sexos era una particularidad de las jesuíticas. En general, el trabajo masculino era

---

<sup>80</sup> Espinosa Soriano, 1980, 244. En, Coronel 1991, 81.



considerado más importante, por lo que en las demás haciendas había un promedio de dos o tres mujeres por cinco hombres”<sup>81</sup>. Por ejemplo:

Tabla 1.  
**Población esclavizada, hombres y mujeres, En las haciendas de la compañía de Jesús 1782-831**

Haciendas Hombres % Mujeres % Total

|             |     |      |     |      |     |
|-------------|-----|------|-----|------|-----|
| Caldera     | 54  | 56,8 | 11  | 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: Bouisson, Emmanuelle 1997. “Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX”. En *Procesos: Revista ecuatoriana de historia* 11: 45-67.

En este marco, Bouisson (1997, 49), asegura que:

Además los jesuitas se esforzaron por no separar a los miembros de una familia y cada familia tenía su [choza<sup>82</sup>]. Así, en la hacienda de Caldera había 25 casas de bahareque y paja para 95 [esclavizados]; en la hacienda de la Concepción, que tenía una dotación de 345 [personas, esclavizadas], había en el rancho [de las personas africanas y de sus descendientes, esclavizados] 48 cuartos, 43 de tejas y 5 de paja; y en la hacienda de Chamanal había 39 [chozas] cubierta de paja para 145 [personas, esclavizadas].

La autora (1997, 49), reflexiona y hace una comparación “con las demás haciendas, en donde varias veces [todas las personas esclavizadas vivían en el mismo galpón separados los varones de las mujeres], Bouisson va más allá en su análisis al argumentar que, “no había intimidad familiar y la sexualidad era totalmente

<sup>81</sup> En 1804 se emitió una Real Cédula para que en los ingenios y haciendas de los dominios de Indias e Islas Filipinas, donde solo existían [“negros”] varones, se pongan [“negras”] hasta que estén casados todos los que deseaban este estado. Bouisson 1997, 84.

<sup>82</sup> Bouisson (1997), realiza una lectura demasiado plana que no le permite descifrar el motivo porqué los curas jesuitas alentaban los matrimonios, la figura del matrimonio, era consecuente con su credo, al mismo tiempo se convirtió en una estrategia económica rentable, desde su lógica, mayores nacimientos, igual, a mayor fuerza de trabajo sin tener que comprar en Cartagena o Popayán, les sirvió para encubrir su misión económica/productiva/esclavista/hacendataria, con una fachada de caridad cristiana.

desestructurada por la falta de mujeres” (ibídem). Además, sostiene la autora, “a veces los [esclavizadores] veían el casamiento de [las personas esclavizadas, bajo su control] como un freno a la productividad y se otorgaba el casamiento como un premio [a la persona, esclavizada] fiel<sup>83</sup>”.

En este contexto, la práctica generalizada en el sistema de producción esclavista/colonial, se basaba en que cualquier miembro de una familia podía ser vendido, y desintegradas de esta manera las familias nucleares y ampliadas. La Orden de Loyola, sostiene Bouisson (1997), “en cambio dieron una particular atención a las familias dentro de sus haciendas, favoreciendo la creación (o recreación según el modelo cristiano) de lazos de parentesco y compadrazgo”. De esta manera, explica la autora, en las haciendas de la Compañía de Jesús del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, “se encuentran familias enteras, a veces compuestas por tres generaciones, con tres, cuatro y hasta seis niños y ancianos de 80 años y más” (49). Estrategia utilizada por los jesuitas para evitar el cimarronaje y con ello la pérdida de lo invertido con su compra.

Haciendo una comparación con la hacienda cañera de Santiago, perteneciente al Monasterio de las Monjas Conceptas de Ibarra, no se encuentran familias bien estructuradas como en las haciendas de los jesuitas. La hacienda de Santiago tenía en 1793 una dotación de 37 [personas, esclavizadas], entre los cuales había tres familias (incluso una familia constituida por una esclava de Santiago casada con un esclavo de otra hacienda de la zona, la de Tababuela); también había tres [esclavizados] casados con libres y dos [esclavizadas] casadas con libres.<sup>84</sup>

En el contexto de estructuración familiar, los curas jesuitas entregaban a las personas africanas y a sus descendientes, para el sustento familiar una extensión<sup>85</sup> de tierra, al respecto, Bouisson (1997, 49) sostiene que:

Además, los jesuitas tenían la costumbre de entregar a [las personas africanas y a sus descendientes, por ellos esclavizados] una huerta para el sustento de las familias. Parece que esta práctica fue introducida por los jesuitas y luego se difundió en las demás haciendas. Así, en casi toda América Latina y el Caribe los [esclavizados] de

---

<sup>83</sup> El que las personas africanas y sus descendientes, esclavizadas, puedan tener pareja, se convirtió en favor de los esclavizadores eurocriollos, en una herramienta coercitiva para un permanente chantaje, traducido en “sumisión” a lo que ellos llaman fidelidad al régimen inhumano de explotación, estrategia utilizada para desestimar el cimarronaje.

<sup>84</sup> Fuente: AHBC/I, 2341/47/11/11/M.

<sup>85</sup> La extensión de tierra entregada por los jesuitas a las personas africanas y a sus descendientes, esclavizados en el complejo de producción/esclavista/hacendatario, de lo que podemos deducir tuvieron distintas dimensiones, por ejemplo, cuando se les entregaba tierras “agrias”, es decir para desmonte para luego ser incorporadas a la producción del complejo hacendatario, debieron ser mayores a las que se les entregaba ya desmontadas y en plena producción.

plantaciones llegaron a disponer de una *parcela* para cultivar alimentos y esas *chacras* se convirtieron en parte fundamental de sus vidas.

En distintos momentos y diversas motivaciones, a partir de la reflexión de las fuentes y textos consultados sobre el mismo tema, tanto Coronel (1991), Bouisson (1997), Chalá (2006), concordamos al sostener que, aliviar a las familias cautivas mediante la entrega de tierras para que las cultiven, no tenía que ver con motivos de caridad religiosa, sino con deseos de rentabilidad económica. Bouisson (1997), va más allá, cuando sostiene que “apoyar la constitución de familias en las haciendas tenía la ventaja de aumentar la dotación”, en el número de personas a ser esclavizadas por crecimiento demográfico al interior” (49) del complejo/productivo/esclavista/hacendatario/jesuita, en esta medida, entregar tierras para que establezcan sus cultivos, consentía mejorar la manutención de las personas esclavizadas sin mayores erogaciones económicas de parte de los esclavizadores.

La tierra posibilitó mantener a la familia nuclear estructurada, otorgaba una ventaja a los esclavizadores, sujetar a las personas esclavizadas al interior de los complejos/productivos/hacendatarios, pues se presumía que al utilizar esta estrategia reduciría el número de fugas al asegurar un mayor control poblacional sobre ellos. Sin embargo, mis ancestros y ancestros más tempranos pese a la condición de esclavizados, tuvieron la libertad de decidir sobre el tipo de productos que sembrarían en “sus” tierras o, sí las ponían en arriendo o trabajaban al partir, además tuvieron libertad de movilización para la comercialización de los productos.

En este marco, las personas africanas y sus descendientes esclavizados por la Compañía de Jesús se arraigaron a las tierras del complejo hacendatario regentadas por la Orden de Loyola en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a través del enganche de estos dos pilares fundamentales, la familia nuclear cohesionada y la tierra, además, con la “libertad” que ostentaban para moverse a realizar las ventas de sus cosechas y/o el arriendo de “sus” tierras; algunos de ellos con el ahorro monetario, compraron sus cuerpos para liberarlos o de sus familiares.

Es así, que mis ancestros y ancestros más tempranos, resinificaron su existencia y, es que esta geografía, pasó a constituirse en su territorio y para nosotros sus renacientes, en el territorio ancestral El Chota La Concepción y Salinas (Chalá 2006, 87) en este territorio, resembraron la semilla de libertad, su ethos, sus particulares formas de ver el mundo, pese a la brutalidad del régimen de explotación

esclavista/colonial, como vimos anteriormente y como explicaré a lo largo de esta realización académica.

En este contexto, para comprender las acciones tomadas en torno a la defensa de su existencia humana, la libertad, la familia y la tierra, emprendido por las personas africanas y sus descendientes esclavizados por los curas jesuitas en la zona de no-ser, en el inframundo racista/esclavista/colonial/hacendatario – se aprecia con claridad, a partir de los fenómenos sociales y económicos suscitados posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús de la Real Audiencia de Quito y en general de América.

El complejo de producción/esclavista/hacendatario, que la Orden de Loyola había establecido en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas -junto a las personas de origen africano y sus descendientes, quienes permanecían en condición de “cautivos -esclavizados” a su interior, pasaron en un primer momento al control del Rey de España, a través de la administración directa del ramo de temporalidades.

Este hecho histórico produjo trastornos y malestar en las personas africanas y en sus descendientes, después de casi dos siglos, concretamente ciento ochenta y tres (183) años más o menos, en el que de alguna manera habían acordado en la práctica con la Orden de Loyola, estos últimos, en un segundo momento de su negocio esclavista/productivo garantizaron la unidad familiar, tierras al interior de la hacienda para su manutención y reproducción social, cultural e inclusive, con el usufructo de “sus” tierras, les permitió tener ahorros monetarios con la venta de sus cosechas y en algunos casos les permitió comprar como señalamos su propia libertad o, la de sus familiares, además gozaban de libertad de movilización para sus transacciones comerciales a pequeña escala y entre haciendas y la Villa de San Miguel de Ibarra, la Corona española a través del Ramo de Temporalidades cuya misión concreta fue ponerlos una vez más a la venta como parte de los bienes muebles e inmuebles que se encontraban en dicho complejo productivo cañero esclavista/colonial/hacendatario.

Las acciones implementadas por el Ramo de Temporalidades y administradores particulares, como veremos seguidamente, resultó extremadamente compleja, por distintas causas, ya sea por su agresividad o, por reabrir después de casi dos siglos, la herida traumática abierta por el compulsivo secuestro de la mama África, en la que arrasaron con poblados enteros, destruyeron sus familias y organización social, violaron a las mujeres, asesinaron a sus líderes y consejeros espirituales, desaparecieron a generaciones enteras, sumadas a la experiencia degradante de su existencia vivida por la esclavitud/colonial/hacendataria, en la que su esencia humana fue degradada en esta

nueva geografía que amargamente estaban experimentando con los esclavizadores Jesuitas y estancieros peninsulares, sin lugar a dudas, el Ramo de Temporalidades en nombre del rey de España, amenazaba una vez más con cambiar dramáticamente el orden de cosas que se había establecido tácitamente en el devenir del tiempo, con sus primeros esclavizadores - la Compañía de Jesús.<sup>86</sup>

Una relación compulsiva hasta ese momento de casi dos siglos. – me imagino, que la intervención de la corona española a través del Ramo de Temporalidades, fue como poner sal en las profundas heridas físicas y psicológicas aún frescas y sangrantes, además, significó retroceder a “foja cero”, las conquistas hasta ese momento logradas por las personas africanas y sus descendientes, esclavizados por la Orden de Loyola, por la fuerza de la costumbre, constituyéndose modernamente en derecho consuetudinario.

En este marco, Bouisson (1997, 50), sostiene que:

En el caso de que los administradores no cumplieran las voluntades de los [“esclavos”], éstos manifestaban sus resentimientos frente a la justicia. En esas quejas los [esclavizados] hacían saber que no eran [esclavizados] del Rey sino de los jesuitas, lo que denota la afición a los padres.

Una vez posicionados los administradores del Ramo de Temporalidades, estos tenían claro que la voluntad de las personas que permanecían en la penosa situación jurídica de esclavizados, su “voluntad”, para el régimen esclavista/colonial, no contaba, como es conocido y; no eran resentimientos lo que expresaban, era la defensa pura y simple de su existencia con dignidad constituida en institución a través del derecho consuetudinario, es decir, protegían a su familia nuclear y ampliada para que no sea desintegrada con la venta indiscriminada, mantener la libertad de movilización y, para que no se los arrebate la tierra en usufructo generacional por cerca de doscientos años.

Así mismo, considero importante aclarar, que las personas esclavizadas, lo que expresaban en sus querellas judiciales como veremos, no era la afición a los curas jesuitas, sino, explicaban los derechos conquistados por casi doscientos años de esta relación compulsiva con la Compañía de Jesús, mantenían sus familias estructuradas y tierras para su manutención, como señalamos, con la venta de sus cosechas o alquiler de las mismas, pudieron ahorrar parte del dinero para la compra de su propia libertad, además de lo que se puede colegir de la información de archivo, mis ancestras y

---

<sup>86</sup> Es importante puntualizar que tanto el régimen y prácticas esclavista/colonial impulsado por la Compañía de Jesús, es tan deplorable, como la implementada por los administradores de la corona española a través del Ramo de Temporalidades y hacendados eurocriollos de la élite política y económica quiteña e ibarreña. En este marco, nada, absolutamente nada, justifica el crimen de lesa humanidad que constituyó la esclavitud – de las personas africanas y de sus descendientes. Acción criminal que aún no ha sido reparada, por mandato de la ONU –Durban 2001.

ancestros más tempranos, gozaban de libertad de movimiento entre los complejos hacendatarios del territorio y fuera de este para la venta de sus productos, elementos fundamentales de sus luchas, como seguidamente constataremos.

### **Caminos de territorio para garantizar la vida, la familia, la tierra en libertad**

Para conocer y entender con mayor precisión los procesos socio-históricos y los caminos de libertad por los que tuvieron que transitar y bregar mis ancestras y ancestros más tempranos en esta geografía para-hacerse-humanos , contemporáneamente, nos permite mirarlos como los verdaderos artífices de la defensa de su propia existencia, la familia, la tierra y la añorada libertad – acudiendo por su cuenta a la memoria colectiva de libertad preexistente y a la construcción individual y colectiva de una existencia humana en sus propios términos, aunque estas acciones cimarronas, paradójicamente, les signifique la pérdida de sus propias vidas.

En este contexto, la lectura sobre la defensa del honor y dignidad humana a las ancestras y ancestros más tempranos los llevó a impulsar acciones cimarronas para disputar abiertamente al régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y a sus representantes particulares y/o institucionales -la libertad, su libertad preexistente, accionadas por las personas africanas y por sus descendientes, niños, mujeres y hombres, en este territorio. Además, esta historia vivida, debe ser estudiada en el marco de la historia ecuatoriana, latinoamericana y mundial cuyas estrategias y tácticas cimarronas corpo-políticas y de las subjetividades se inscriben y forman parte del movimiento de larga duración afrodiaspórico, como lo venimos constatando.

Seguidamente, presentamos algunos hechos históricos que corroboran nuestros argumentos a partir del diálogo que venimos sosteniendo con autoras como, Coronel (1991), Bouisson (1997), más adelante se unirá al diálogo Chaves (2009), quienes hemos estudiado en diferentes momentos y motivaciones teóricas y conceptuales esta temporalidad. A más de los testimonios seleccionados de la memoria colectiva afrochoteña sobre las distintas épocas vividas, manifiesta a través de la oratura<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> En este apartado metodológicamente, no busco enlistar un conjunto de dolorosos testimonios sobre la esclavitud/colonial y sus impactos, sino más bien pretendo hacer escuchar las voces de mis ancestras y ancestros más tempranos sobre el sospechoso silencio en torno al periodo regentado por los esclavizadores jesuitas previo a su expulsión. Asimismo presento dos testimonios de la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad que refiere a la esclavitud/colonial/moderna en todas sus formas adoptadas, concertaje, huasipungo y el trapiche consumidor de existencias -correa de transmisión de la sobre explotación hasta bien entrado el siglo xx.

La información documental más antigua de la que disponemos (1778) hasta el momento, la encontramos en el Archivo Nacional de Historia, la misma da cuenta, utilizando el concepto del maestro Juan García Salazar (2020), de las “conductas cimarronas” y la acción cimarrona, reflejadas en las numerosas fugas, sublevaciones, demandas judiciales en las cortes de “justicia” coloniales, de manera general en contra del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y en particular, en contra de sus representantes eurocriollos, personificados en aquel tiempo por los esclavizadores-administradores del régimen esclavista/colonial y/o zona de no-ser como diría Fanon (2009), lugar en que estas personas deshumanizadas por el régimen, permanecían virtualmente -muertos en vida, sus existencias negadas por su condición jurídica/colonial de esclavizados/racializados.

Es así que, en el emblemático juicio, interpuesto en 1778 por Pedro Pascual Lucumí<sup>88</sup>, esclavizado en la hacienda de La Concepción, acompañado de nuestra heroína Martina Carrillo y tres familias más, demandaron al administrador de dicha hacienda, Francisco Aurreco Echea, por tratos abusivos, insuficiente dotación alimenticia y un paupérrimo suministro de vestimenta, en la demanda constaba además la queja de hacerlos trabajar los días domingo y festivos y por aplicar a las personas esclavizadas, castigos rigurosos sin un motivo que justifique tal desafuero.

Este *emblemático juicio y el primero* que se registra en el territorio ancestral el Chota – La Concepción y Salinas, fue ganado por Pedro Pascual Lucumí, Martina Carrillo y el resto de mujeres y hombres (familias) valientes que marcharon junto a Pedro y Martina, quienes avían adoptado una “conducta cimarrona” en palabras del maestro Juan García Salazar (2020, 59).

El presidente de la Real Audiencia de Quito, Josef Dibuja, dispuso el 31 de enero de 1778 la destitución del administrador Aurreco Echca, se le confiscaron todos sus bienes y se le condena a pagar una multa de 200 pesos. Lo trascendental de este dictamen tiene que ver con el trato que se les debía dar a las personas africanas y sus descendientes -esclavizadas que correspondía al de los jesuitas subrayando que ha sido esta la **costumbre** que tuvieron estos esclavizados.

El dictamen del presidente de la Real Audiencia de Quito, al considerar los casi doscientos años en que las personas africanas y sus descendientes, esclavizados por la Compañía de Jesús en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas,

---

<sup>88</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, caja 8, expediente 1, f. 3.

confirma la conquista fundamental que mis ancestras y mis ancestros más tempranos habían logrado de manera individual y colectiva, el derecho consuetudinario a la familia nuclear, a la tierra y a la libertad de movimiento, pese a la condición jurídica/colonial de esclavizados, cuyos “derechos” para la época en otras latitudes, les estuvo vedados.

A manera de ejemplo, conozcamos la representación que la administración esclavista/colonial a través del fiscal del Rey, ante las constantes quejas y rebeliones accionadas por mis ancestras y ancestros más tempranos, por las “ventas o traslados indiscriminadas de sus familiares y de ellos/ellas mismo”, accionadas por los “nuevos hacendados/esclavizadores”, adueñados de sus existencias, la “autoridad/colonial”, reaccionó de la siguiente manera:

[...] pues por su condición de [“esclavos”] no pueden ni deven oponerse al libre uso quede ellos quiere hacer su dueño... como si las personas más libres no estuvieran sujetas a iguales o mayores traslaciones y deben saber los [“esclavos”] que no tienen voluntad propia (Bouisson 1997, 53).

La disposición emitida por el presidente de la Real Audiencia de Quito Josef Dibuja en 1778 entre otras cosas estipulaba lo siguiente:

Las tareas y faena diaria se han de arreglar a cuarenta guachos en invierno y cincuenta o sesenta en verano como ha sido costumbre. Los domingos no se les ha de tocar la campana hasta las seis para que tengan la faena que es la de barrer la casa. En los mismos días domingos se les ha de permitir que trabajen las chagras con palas de la Hacienda *como ha sido costumbre*.

Se les ha de dar la cachaza que se acostumbraba para su manutención. Y [también]. Se les ha de contribuir a las paridas con la miel que ha sido *costumbre*.

No se les embarazará [prohibirá] de *que vendan los plátanos de sus chagras*. Se les dará cada semana el alumud [unidad de medida] de maíz que se acostumbraba y cuando haga falta de él alguna cosa equivalente.

Las preñadas de seis meses para adelante no deberán salir al trabajo de faena. Las que tuvieren mellizos no deberán salir al trabajo hasta que los desteten.

A los que tienen palas no se les deberá quitar todos los días *para que puedan trabajar su chagra como ha sido costumbre* después de acabada la faena de Hacienda<sup>89</sup>. Énfasis añadido.

### **Derecho consuetudinario a la familia, a la tierra y a la libertad de acción**

El dictamen emitido por el presidente de la Real Audiencia de Quito Josef Dibuja en 1778, es sumamente importante, ante el juicio presentado por las familias cimarronas lideradas por Martina Carrillo y por los cimarrones guiados por Pedro Pascual Lucumí, nos deja saber sobre la relación de trabajo coercitiva y los acuerdos

<sup>89</sup> Fuente: ANH/Q, Fondo Esclavos, caja 8, expediente 1, r. 3.

También puede ver, Bouisson 1997, 50. Chalá 2006, 88. Cháves, 2009.

Lo valioso de la lectura de las mismas fuentes documentales de archivo, en diferentes tiempos son los distintos enfoques (lecturas) que posibilita contrastar y enriquecer el análisis desde distintas ópticas.



tácitos, entre la Compañía de Jesús y las personas africanas y sus descendientes – esclavizados al interior del complejo productivo/esclavista/hacendatario, cerca de doscientos años.

Como señalamos arriba, la Orden de Loyola, con su visión de acumulación de bienes y capitales, estratégicamente, conscientes o no del impacto posterior, favoreció la cohesión familiar, social, cultural, simbólica e identitaria individual y colectiva de las personas africanas y de sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas. En este contexto, La Compañía de Jesús, fieles a su planificación estratégica de acumulación y ganancia económica, prepararon las condiciones para que las personas africanas y sus descendientes mantengan las precarias estructuras de la *familia nuclear y ampliada*, a más de la tierra asignada y la libertad de acción al interior del sistema de explotación racista/esclavista/colonia/hacendatario. Esta estrategia les resultaba conveniente como mecanismo de -sujeción de las personas esclavizadas –con ello, los esclavizadores/jesuitas, registraron mayor producción al tiempo de minimizar las fugas que posiblemente se registraban en los primeros tiempos en que comerciaban con vidas humanas; consecuentemente registraban pérdidas económicas.

Repasemos con un ejemplo de una pretendida venta y la consecuente reacción de mis ancestros y ancestros más tempranos a través de las cortes de justicia/coloniales:

Los propuse en el mismo acto en el más suave modo que pude la necesidad que tenía de sacar dichas [“piezas”] a lo que todos de una voz se opusieron expresando que en esta hacienda *trabajarían con voluntad* en cuanto se les mandase, menos fuera de ella, **ni menos el que se les saquen sus hijos porque como padres tenían mucho dolor apartarse de ellos**<sup>90</sup> (énfasis añadido).

Este hecho, vinculado a la distribución espacial de las viviendas -las tradicionales “chozas de paja y bahareque”, en donde se albergaban las familias, fue configurando comunidad en sus propios términos al interior del régimen de explotación/hacendatario. Esta naciente estructura social, pese a la condición de esclavizados, fueron determinantes para que las personas del África subsahariana y sus descendientes, estos, apelando a la memoria histórica colectiva fueron reconstituyendo su cultura y espiritualidad, partiendo de la reconstrucción/recuerdo de un pasado preexistente de libertad, allá en la mama África, desarrollaron como veremos más adelante un fuerte vínculo y sentimiento de pertenencia a su nuevo territorio.

---

<sup>90</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, Caja 10, exp. 1 f.1

Este testimonio, nos deja apreciar claramente sobre la conformación de los núcleos familiares y el usufructo de la tierra que tácitamente habían acordado con la Compañía de Jesús.

Así mismo, los tácitos acuerdos entre la Compañía de Jesús y las personas africanas y sus descendientes, por ellos esclavizadas, permitió a gran parte de mis ancestros más tempranos, mantener los apellidos<sup>91</sup> del tronco familiar africano o, del lugar del África desde donde fueron secuestradas y secuestrados.

En este contexto, compréndase bien el nombre propio se mantiene como símbolo irreverente, contestatario en contra del régimen racista/esclavista/colonial, sus representantes eurocriollos se empeñaron en negar la esencia humana de las personas africanas y de sus descendientes sobreexplotando sus cuerpos con fines de lucro, consumiendo irreversiblemente sus vidas en la hacienda y/o en la zona de no-ser, institución colonial negadora de la existencia humana de mis ancestros más tempranos, como es bien conocido.

En contra vía, las personas del África subsahariana y sus descendientes apelando al legítimo derecho de-estar-en-el-mundo, como lo que fueron, como lo que son y como lo que seremos, personas con un pasado histórico, cultural, simbólico, espiritual milenario - apelaron al cimarronaje de las subjetividades, a la memoria colectiva, a la fuerza identitaria que confiere sentido a la existencia -el nombre propio, nombre que las ancestras y los ancestros más tempranos eligieron como mecanismo cimarrón de interpelación al régimen esclavista/colonial, el nombre propio es la herencia, vínculo histórico, ontológico irrompible con las distintas naciones de la mama África subsahariana desde donde fueron secuestrados y transportados en un largo viaje sin retorno.

Otro de los acuerdos tácitos entre la Orden de Loyola y las personas africanas y sus descendientes –esclavizados, que les permitió formar comunidad en-sus-propios-términos, constituyó la prohibición establecida por los jesuitas, para evitar que se produzcan “matrimonios” o uniones entre la población africana y sus descendientes con la poca población perteneciente a los pueblos indígenas, así mismo, se prohibió el matrimonio entre africanos, sus descendientes con la población criolla o mestiza, ni se diga con la población que se autoidentificaba como blanca, “de sangre azul”, aunque estos sátrapas -desalmados disque, “nobles de sangre azul” -eurocriolla, se representaban de esta manera para mantener una marcada clasificación social”, socialmente estos, tienen la consciencia sucia por sus reprochables actos, dichos actos, les hace palidecer de vergüenza ante su bestialidad manifiesta.

---

<sup>91</sup> Para mayor información ver, Chalá 2006, 81, 82, 83.

Esta prohibición social/racista/esclavista/colonial tenía su fundamento económico, desde el inicio de la colonización, como dijimos, pretendió controlar a las poblaciones de los pueblos indígenas y a las personas de las naciones africanas y a sus descendientes en la diáspora con fines de explotación, tributación y ganancia económica como es conocido. También los curas jesuitas trataron de evitar al máximo que se produzcan filiaciones de consanguinidad (parentesco) con el fin de minimizar posibles alianzas políticas que les resultarían contraproducentes a sus fines de explotación/colonial, como sucedió en la República Cimarrona de Esmeraldas, obviamente, el proceso histórico es distinto como explicamos arriba. Sin embargo de ello, dicho control poblacional, a largo plazo, curiosamente “favoreció” a la población africana y a sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, esta restricción resultó ser uno de los mecanismos que viabilizó la continuidad genética, cultural, así como la vida comunitaria favoreció su reproducción socio-histórica, cultural e identitaria en-sus-propios-términos, cuyas características son bien definidas, hasta hoy, como conoceremos en los próximos capítulos.

Otro de los escenarios fundamentales sobre los tácitos acuerdos entre la Compañía de Jesús y las personas del África subsahariana y sus descendientes – esclavizados, se refrenda a través del dictamen del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, a través de su presidente Josef Dibuja, al señalar, “en los mismos días domingos se les ha de permitir que trabajen las chagras con palas de hacienda como ha sido costumbre y; a los que tienen palas no se les deberá quitar todos los días *para que puedan trabajar sus chagras*<sup>92</sup> como ha sido costumbre después de acabada la tarea de hacienda” (énfasis añadido).

Sobre esta constatación histórica relevante para nuestro estudio, el análisis contemporáneo muestra el camino para futuros debates, reivindicaciones sociales y políticas en torno a la tierra y el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, resueltos de manera parcial desde 1584 cuyo hilo conductor esta vinculado modernamente a los Derechos Colectivos de la afroecuatorianidad, recogidos en la Constitución de la República del Ecuador 2008.

En este contexto, estas unidades de producción familiares, se convirtieron a través del pronunciamiento del presidente del gobierno colonial de la Real Audiencia de

---

<sup>92</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, Caja 8, expediente 1, f.3. Quito-Ecuador.

Quito, en derecho consuetudinario a mantener la tierra, la familia estructurada y autonomía para moverse entre las haciendas y la ciudad de Ibarra y Quito.

Así mismo, se constituyó en un elemento simbólico y material fundamental en la vida de las personas africanas –subsaharianas y para sus descendientes, en tanto se convirtió sin lugar a dudas en el vehículo estratégico para la reproducción social, cultural y familiar en comunidad; esta asignación de la tierra, junto a su familia nuclear, fue lo que les permitió reconstruir otro referente para su existencia. Por esta razón, como seguidamente constataremos, las defendieron con la vida, recordando a nuestra heroína Martina Carrillo y a Pedro Pascual Lucumí rebeldes cimarrones de La Concepción. Infelizmente, cuando los revoltosos cimarrones retornaron a la hacienda La Concepción, para reunirse con el resto de familiares y compañeros de infortunio, fueron duramente castigados. La memoria colectiva en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, da cuenta que a Pedro Pascual Lucumí, “le dieron 500 latigazos por ser el jefe; a Martina Carrillo le dieron 300 latigazos”, como señala la tradición oral a Martina le abrieron el pecho producto de tan despiadado castigo ocasionándole la muerte, cuanta brutalidad.<sup>93</sup>

Con respecto a la tierra entregada por la Orden de Loyola a las personas africanas y a sus descendientes esclavizados al interior del complejo/esclavista/colonial/hacendatario, hay que señalar que éste régimen en el continente americano, como sabemos se empeñó en negar a las personas africanas y sus descendientes su condición de seres humanos (matándolos socialmente), contradictoriamente, de su lado, La Compañía de Jesús, desafiando la normativa esclavista/colonial, debido a que “ninguna persona esclavizada podía tener ningún tipo de propiedad” (Bouisson 1997), ni siquiera gobernaban a voluntad sus propias vidas.

Sin embargo, la Orden de Loyola fieles a su estrategia económica/productiva, en este tácito acuerdo establecido por casi doscientos años, a las personas del África subsahariana y a sus descendientes pese a la traumática condición de esclavizados, de manera ambigua se les reconocía la condición de gente, es decir, que ellos/ellas podían gobernar sus vidas con cierta “autonomía”, al entregarles las unidades de producción para la manutención de los núcleos familiares en las que pusieron en práctica su *saber hacer* (técnicas de producción ancestrales, planificación espacial para la siembra

---

<sup>93</sup> Fuente: Vicariato Apostólico de Esmeraldas 2009, 67.

Queda pendiente para futuras investigaciones académicas o desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, trabajar sobre nuestra heroína Martina Carrillo, ejemplo de coraje y dignidad humana.

intercalada de los productos, tiempos de siembra y cosecha, técnicas de selección y guardado de las diferentes semillas, etcétera, sabiduría alojada en la memoria colectiva, les acompañó desde la mama África.

Además, estratégicamente sembraron sus tierras y/o las pusieron en arriendo con fines de ahorro para la compra de “su” propia libertad (Coronel 1991; Bouisson 1997, Chaves 2009). Este hecho es crucial para restablecer su existencia humana y/o estar-en-el-mundo en sus propios términos, corroborada como vimos por el presidente del gobierno colonial de la Real Audiencia de Quito, otorgando y reconociendo a estas personas esclavizadas, el derecho consuetudinario (Chalá 2006) a mantener los elementos fundamentales que posibilitaron la estructuración de las sociedades modernas basadas en la familia, la tierra, libertad de movimiento y; a través de este dictamen presidencial del gobierno colonial, reconocía a la población africana y a sus descendientes como actores sociales, culturales e históricos y/o con una milenaria historia, en un espacio/tiempo concreto -asentados en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

En este contexto, mis ancestras y ancestros más tempranos, con sus familias más o menos estructuradas y con sus unidades de producción “pese a su condición jurídica de esclavizados”, en la práctica tenían cierta autonomía de movimiento y decisión sobre su existencia, es así, que a estas “sus” tierras las asumieron como propias (aunque no de derecho como lo explicamos, pero sí de hecho), tierras que definitivamente se constituirían en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas” (Chalá 2006, 87), es la heredad a las nuevas generaciones.

Sin embargo, permítanme explicar una vez más, para desvanecer cualquier duda, la Compañía de Jesús al entregar una extensión de tierra para el usufructo de la colectividad africana y a sus descendientes en condición de esclavizados, no lo hicieron como medida filantrópica de buena fe y caridad religiosa, sino más bien, fue la consecuencia de una estrategia bien estructurada que apuntaló la rentabilidad y ganancia de su empresa económica/productiva/hacendaria.

En esta medida, la Compañía de Jesús, con la implementación de su plan estratégico/productivo, tendieron a disminuir los costos de manutención con un valor agregado, les permitió sujetar a las personas del África subsahariana y a sus descendientes esclavizadas, “pese a su libertad de movilización”, en el inframundo/colonial/hacendatario, minimizando de esta manera las constantes fugas, que para su empresa/económica/productiva/esclavista/hacendaria, significaba pérdidas

económicas, para ello, recurrieron a esta estrategia para reducir a su mínima expresión el riesgo.

En este contexto, la Orden de Loyola al alentar la conformación de familias, garantizando la estabilidad al interior del complejo esclavista/colonial/hacendatario, a los jesuitas, les significó en términos económicos ganancia, debido al crecimiento demográfico de esta población -cada nacimiento fue contabilizado como de su propiedad, para después de un tiempo, enrolarlos en las faenas compulsivas al interior de los complejos productivos/hacendatarios, sin la necesidad de hacer nuevas compras en Cartagena o Popayán. Es decir que, a la Compañía de Jesús el “negocio” reproductor de vidas humanas para la sobreexplotación, les resultaba lucrativo, ¡cuánta ignominia en el nombre de Dios!

### **Rebelión por los derechos consuetudinarios para-estar-en-el-mundo en sus propios términos**

La Corona española, a través del Ramo de Temporalidades para 1780, había vendido algunas de las ex-haciendas regentadas por la Orden de Loyola en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, ventas que en su mayoría incluían a las personas que permanecían esclavizadas al interior del complejo/productivo/hacendatario.

Los “nuevos” esclavizadores eran a decir de Bouisson (1997), “terratenientes quiteños e ibarreños pertenecientes a [...] familias de la “aristocracia” emparentadas entre sí, como por ejemplo los Gangotena y Tinajero; los Gómez de la Torre y Gangotena; los Chirihoga y Villavicencio” (51). Estas familias, sostiene la autora, “poseían a veces varias haciendas y gozaban de gran influencia política y social en la provincia de Imbabura y a nivel del país conjuntamente con algunos de los nuevos “propietarios particulares” quienes habían comprado algunas haciendas” (ibídem). Los nuevos esclavizadores quienes habían comprado en remate las ex –haciendas jesuitas, con el afán de tener liquidez y con este dinero, pagar los dividendos a la administración de Temporalidades, estos propietarios, habían empezado a vender a las personas africanas y a sus descendientes –esclavizados en el inframundo colonial/hacendatario, como cosas-piezas, como muebles o inmuebles y/o, como simples animales de labranza, carentes de sentimientos, formaban parte del inventario de las haciendas, sin tomar en consideración el tácito acuerdo entre la Orden de Loyola y las personas esclavizadas por la institución jesuita, por casi dos siglos y sentenciada a su favor como bien sabemos.

Evidentemente, estos hechos amenazaban con destruir la “estabilidad” familiar - territorial y las libertades logradas en estos casi dos siglos, las personas africanas y sus descendientes a este territorio ya lo habían hecho suyo, pese a su condición jurídica/colonial de esclavizados, es en este contexto histórico, siguiendo la “conducta cimarrona” de Martina Carrillo, Pedro Pascual Lucumí y otros (1778), cuya histórica sentencia es trascendental para la época.

En esta línea, Chaves (2009) sostiene que dicha sentencia:

...reconoce una normativa consuetudinaria impuesta durante los siglos de gobierno jesuita, por la cual se definen los tiempos y la carga de trabajo para los esclavizados y los básicos derechos de alimentación y cuidado. Este reconocimiento de la Audiencia, **se constituye en el primer código para regularizar el trabajo** [esclavizado] en la región, anterior a la normativa que la Corona emite para todos los dominios americanos en 1789 (Énfasis añadido)

Así para 1780 a 1810, se producen en la zona grandes sublevaciones en contra del régimen de explotación racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario, las personas africanas y sus descendientes –esclavizados por la rancia oligarquía quiteña e ibarreña, confinados en la zona de no-ser, prefirieron una vez más ofrendar sus vidas antes que se les vendiese y/o se desintegren sus núcleos familias y sus libertades de existencia comunitarias, o se les arrebate “sus” tierras que mantenían en usufructo y su cierta “autonomía” de movilidad.

Ante la inminente amenaza que representó la administración directa de la corona española a través del ramo de temporalidades quienes tenían la misión de poner en venta las ex-haciendas regentadas por la Orden de Loyola y dejar en cada una de ellas a los trabajadores compulsivos necesarios y; el exceso de estos/estas según su criterio ponerlos a la venta en forma indiscriminada, de esta manera abaratarían el costo de los predios. Es así que las personas esclavizadas no estuvieron dispuestas a reeditar una vez más tan horrenda tragedia que representaba la ruptura familiar al experimentar vívidamente la venta sus seres amados al interior del territorio y fuera de él, estas ventas, significaron para muchos, la pérdida de “sus” tierras, el desamparo familiar y comunal, se violentaron sus libertades conquistadas, por supuesto, no estaban dispuestas ni dispuestos a perder sus derechos -consuetudinarios sin luchar, es que, ya se habían atado junto a sus familias a estas “sus” tierras y en general al territorio.

De la atenta lectura de uno de los documentos de archivo analizados, se desprende un conmovedor testimonio en el que puedo sentir como se reactivó el sufrimiento, la angustia de mis ancestras y ancestros más tempranos, exacerbando los

ánimos hasta el límite de lo tolerable, para muchos/muchas el cimarronaje para la existencia en libertad, fue la alternativa.

Como explicamos arriba, el Ramo de Temporalidades considerando que existía un excesivo número de personas esclavizadas al interior del sistema de producción racista/esclavista/colonial/hacendatario y, con el propósito de bajar el valor de las ex - haciendas regentadas por la Compañía de Jesús y ponerlas en venta. Así mismo, los nuevos esclavizadores, con este mismo criterio y para tener dinero “constante y sonante”, que les permitiera pagar sus recientes compras y/o retomar la producción hacendaria, procedieron con las ventas de las personas de origen subsahariano – esclavizados; estas personas habían sido vendidas y recibidas como parte del mobiliario de la hacienda. Es así que, en 1781, venden 36 seres humanos del África subsahariana y a sus “retoños”, llamados en la jergonza esclavista/colonial, “piezas”, con esta peyorativa representación son registrados en los documentos de la época, de esta manera, fueron extraídos y extraídas de la antigua hacienda de Chamanal para ponerlos en venta.

De esta manera, se ratifica que la misión de la Corona española, era irreversible, de igual manera estas acciones ratifican la representación eurocriolla sobre las personas africanas y sus descendientes esclavizadas en el inframundo/colonial/hacendatario, definitivamente, jamás fueron vistos ni tratados como hombres/mujeres, niños, sino como eso, como “piezas” y/o como cosas, vaciados de presencia humana, sin sentimientos, en este dramático proceso de *recaptura*, *extracción* y *venta*, una vez más, se reeditaba la brutalidad del régimen esclavista/colonial, otra vez, fueron vistos y tratados como a bestias; ellos mismos, refiriéndome al régimen esclavista/colonial, se convirtieron en bestias, utilizando las palabras de Césaire (2009), en 1785 sacaron a la venta 60 personas esclavizadas de la hacienda La Concepción y en 1786 venden 7 más de Chamanal,<sup>94</sup> el sufrimiento en mis ancestras y ancestros más tempranos se reavivaba.

Es, en este dramático escenario político/económico/existencial, de brutalidad manifiesta de la Corona española a través de sus administradores y esclavizadores particulares eurocriollos, quienes habían “rematado” dichas haciendas, desconocieron los acuerdos tácitos entre la Orden de Loyola y las personas africanas y sus descendientes y, la sentencia del presidente de la Real Audiencia de Quito, en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, para esta fecha ya habían

---

<sup>94</sup> Fuente: ANH/Q, Temporalidades, caja 25.



superado los dos siglos, esta delicada situación que ponía en peligro sus existencias, les orilló a radicalizar la “conducta cimarrona” utilizando el concepto del maestro Juan García (2020).

En 1785 sacaron a la venta 60 esclavizados de la hacienda la Concepción y en 1786 venden 7 más de Chamanal<sup>95</sup>. Los seres humanos esclavizados en estas haciendas como era de suponer, impugnaron de inmediato estas ventas masivas y en 1785 cuando nuevamente los administradores del Ramo de Temporalidades querían sacar a otras personas esclavizadas de la hacienda La Concepción, estos en unidad reaccionaron con altivez en contra del régimen esclavista/hacendatario y sus representantes, quienes una vez más amenazaban con poner fin con sus existencias, la destrucción de sus familias, arrebatarles “sus” tierras y libertad de movimiento en este territorio que lo habían hecho propio:

[...] sorprendimos la hacienda de la Concepción esta mañana a la hora de misa, sin más novedad que una confusión babilónica que me puse en bastante cuidado; pero en fin habiendo conseguido suavizar un poco esa gente que no fue poco aunque continuaban los gritos y alborotos se extrajeron 12 negros, 12 negras y 11 muchachos y espero en la villa de Ibarra 15 o 20 de estos últimos que me ha de mandar Don Manuel de Amezaga administrador de las haciendas *cuando aparezcan de entre los cañaverales a donde se refugiaron sin ser posible dar con ellos*<sup>96</sup>. (énfasis añadido)

El 26 de junio de 1789, sesenta esclavizados de la hacienda La Concepción escaparon de este predio junto a sus familias durante casi seis meses, en protesta debido a que el “nuevo esclavizador” quería vender algunos de ellos. Ante la rebeldía expresada por las personas esclavizadas, Chiriboga solicitó protección a la real Audiencia de Quito, porque “sus” esclavizados se habían sublevado en su contra. Las sublevaciones duraron por lo menos diez años en los complejos esclavistas/hacendatarios, consecuentemente, disminuyó la producción.<sup>97</sup>

Las rebeliones de las personas esclavizadas producidas en las haciendas La Concepción y Cuajara durante los años 1778 y 1810, muestran la rebeldía de mis ancestras y ancestros más tempranos y/o exhiben la actitud cimarrona ante la amenazante posición de los “nuevos esclavizadores” de revertir “sus derechos” conquistados por la fuerza de la costumbre.

En este período se registra un estado de alerta y conmoción generalizada en los ex complejos hacendatarios jesuitas, las personas subsaharianas a su interior reforzaron

---

<sup>95</sup> Fuente: ANH/Q, Temporalidades, caja 25, expediente 16.

<sup>96</sup> Fuente: ANH/Q, Temporalidades, caja 94, expediente 21, f.28.

<sup>97</sup> Fuente: AHBC/I, 442/133/2/M.

las estrategias de presión para que no se vulneren sus “derechos” consuetudinarios que venían ejercitando desde el tiempo de los curas jesuitas. Las fuentes documentales de archivo, muestran que la “conducta cimarrona”, se generalizó en todo el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas como iremos constatando.

En esta línea, Chaves (2009) aporta a nuestro análisis un dato interesante aunque no lo analiza obviamente desde nuestro lugar de enunciación, es decir, a partir de los lamentos de Chiriboga sobre lo que llamo, acuerdo tácito entre la Orden de Loyola y las personas africanas y sus descendientes –esclavizados en torno a mantener estructuradas por lo menos a la familia nuclear y mantener en usufructo “su” tierra y autonomía de movimiento, estrategia que les valió a los jesuitas una mayor producción y ganancias económicas y a las personas esclavizadas estabilidad familiar y usufructo de la tierra para la manutención del entorno familiar y hasta en algunos casos ahorrar dinero con la venta de la producción y/o arriendo de las mismas para la compra de su propia libertad, Chiriboga, a decir de Chaves (2009), sostenía que las personas esclavizadas:

[...] de La Concepción habían estado acostumbrados a “vivir en libertinaje”, se queja de que la rebelión se produce por “hallarse mal con el gobierno y sujeción que se había entablado para arreglar el desorden con que se manejaban y contener los excesos que cometían los [“Negros”] de la queja, a fin de continuar su libertinaje (5).

Chiriboga continúa exteriorizando su malestar con respecto a la población de origen africano y el tácito acuerdo con la Orden de Loyola, para esa fecha habían transcurrido más de dos siglos y 11 años de la histórica sentencia de 1778, la frustración de Chiriboga, en el fondo se debe a que las personas africanas y sus descendientes de la hacienda La Concepción, al igual que en Cuajara, Caldera, Carpuela, entre otras, no les reconocían a los nuevos esclavizadores al interior de estos complejos/hacendatarios como “legítimos” dueños (de todo, incluso de ellos/ellas), “debido a que estos conocían que aquellos que se llamaban dueños, aún debían el valor de las haciendas al Ramo de Temporalidades” (Chaves 2009).

Chiriboga, en esta época, explica Chaves (2009, 6), “ocupa el cargo de teniente de alguacil mayor de la Villa de Ibarra, usa de todo su poder para enfrentar la rebelión e insiste ante la Real Audiencia que le permitan vender a los cabecillas del motín que están refugiados en la cárcel real”. La autora, señala que Chiriboga, “advierde que la insolencia de los rebeldes puede contagiar a los esclavizados de las otras haciendas”. Esta advertencia, tenía el propósito de conseguir autorización de las autoridades coloniales de la Real Audiencia de Quito para emplear la fuerza ante los revoltosos y “hacerse respetar”, escarmentándolos para evitar que el resto de esclavizados del

territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, sigan con “el mal ejemplo”, a lo que nosotros llamamos “conducta cimarrona”:

[...] que a su imitación tardarán poco en cometer estos excesos y mayores aunque para hacerlo no tengan el menor motivo, para pretexto, como no lo ha habido en las presentes circunstancias. Acá no hay fuerzas competentes para dar los auxilios correspondientes para castigar o expulsar a los que conviene, *porque a los de la Plebe que se pueden llevar tienen un terror pánico a los Negros*. Estos creen que la comisión es fingida, y sea por error o por **altanería se han burlado y me han perdido el respeto** (6; énfasis añadido).

Finalmente, Chiriboga logra su propósito, saca de la cárcel a los rebeldes y los retorna a la hacienda La Concepción, en donde recibirán un “castigo moderado” según lo ha exigido el tribunal de la Audiencia, a los otros rebeldes “los vende junto a sus esposas, a unos a una hacienda en la zona, y a otros en Guayaquil. Al parecer, con estas medidas logra controlar la rebelión” (Cháves 2009, 6).

En 1783, Carlos Araujo accede vía remate a la hacienda de Cuajara que por el año de 1779 tenía 268 personas afrodescendientes en condición de esclavizados<sup>98</sup>. Araujo, tenía la intención de dejar a las personas de origen africano y a sus descendientes secuestradas y esclavizadas, solamente los que él consideraba necesarios para que hagan producir con su trabajo compulsivo dicha hacienda y trasladar a los restantes, a las otras haciendas que Araujo poseía como las de: Puchimbuela, San José, San Lorenzo y Palacara.<sup>99</sup>

Una vez más se reeditaba el drama humano de mis ancestras y ancestros más tempranos quienes se hallaban en condición de -esclavizados al interior de la zona de no-ser, el traslado y desarraigo como “cosas” carentes de sentimientos, a otra hacienda y/o vendidos lejos del territorio, apartados a la fuerza de sus familias, atormentaba su existencia, ante esta ignominia se rebelaron.

Es así que cuando Araujo recibe la hacienda de Cuajara, al interior de la misma se encontraban 268<sup>100</sup> personas esclavizadas entre hombres y mujeres, no se conoce el número de niños que permanecían en su interior para la fecha, este nuevo esclavizador, como anotamos arriba poseía otras haciendas en el territorio como las de Puchimbuela

---

<sup>98</sup> Fuente: ANH/Q, Haciendas, Caja 42, expediente. 12.

<sup>99</sup> Bouisson, 1997, 52.

A partir de este momento, hacemos un seguimiento más cercano a Carlos Araujo debido a que este, se convierte en el actor de conexión entre las personas del África subsahariana esclavizadas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a través del camino de Malbucho y con las personas del África subsahariana esclavizadas en los reales de minas, que Araujo poseía en el río Bogotá –Esmeraldas.

<sup>100</sup> Fuente: ANH/Q. Hacienda. Caja 42, expediente 12.

en el valle de Salinas, San José en Urcuquí, junto a Salinas, y Palacara (Coronel 1991), en la jurisdicción de Tumbabiro – La Victoria/Palacara, también junto a Salinas.

En este marco, Bouisson (1997), da cuenta que, Araujo tuvo que afrontar las sublevaciones de las personas esclavizadas, quienes rechazaron la voluntad de este esclavizador “de vender seis u ocho [“piezas de esclavos”] menores de edad en Quito” (53). El día en que entró en posesión de la hacienda habló con las personas africanas y sus descendientes en condición de –esclavizados, en el testimonio que seguidamente presentamos, se siente el dolor de mis ancestras y ancestros más tempranos ante la separación de sus hijos y familiares y la voluntad de trabajar en esta hacienda y no en otra, precautelando además su derecho consuetudinario a la tierra, como ya explicamos.

En este marco, Araujo menciona que:

[...] los propuse en el mismo acto en el más suave modo que pude la necesidad que tenía de sacar dichas [“piezas”] a lo que todos de una voz se opusieron expresando que en esta hacienda trabajarían con voluntad en cuanto se les mandase, menos fuera de ella, ni menos el que se les saquen sus hijos porque como padres tenían mucho dolor apartarse de ellos.<sup>101</sup>

Araujo se quejaba que durante una década en que las personas africanas y sus descendientes –en condición de esclavizados se mantuvieron en pie de lucha por “sus” derechos, rebeldes en actitud cimarrona, se quejaba que en esos años de propiedad de la hacienda de Cuajara, “no había podido pagar los réditos con sus frutos” (Bouisson 1997). La autora, sostiene que Araujo, consideraba que había demasiadas personas en condición de esclavizados al interior de esta hacienda, en este marco, el esclavizador Araujo tenía el propósito de vender algunas personas esclavizadas y con estos recursos pagar sus deudas con las Temporalidades.

Ante la rebeldía de las personas esclavizadas, Araujo se vio obligado a pedir en 1785 el auxilio de “un piquete de soldados” para sacarles de la hacienda. La respuesta del fiscal de la Corona española, ante la insubordinación manifiesta a causa de estas ventas y traslados, como señalamos arriba, menciona que:

[...] *por su condición de [“esclavos”] no pueden ni deben oponerse al libre uso que de ellos quiere hacer su dueño... como si las personas más libres no estuvieran sujetas a iguales o mayores traslaciones y deben saber los [“esclavos”] que no tienen voluntad propia*<sup>102</sup> (énfasis añadido).

---

<sup>101</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, caja 10, expediente 1, f. 1.

<sup>102</sup> En estas tres líneas se recogen con meridiana claridad el pensamiento y acción del régimen racista/esclavista/colonial, que lo venimos evidenciando desde el capítulo anterior. ANH/Q, Esclavos, caja 10, expediente 1, f. 10v.

En este contexto, Chaves (2009, 7), sostiene que durante una década Araujo urgido por pagar los dividendos de la deuda que mantenía con las Temporalidades, hace varios intentos por sacar de la hacienda la mayor cantidad posible de personas esclavizadas con el fin de trasladarlos a sus otras haciendas o para comerciar con ellas/ellos. Sin embargo, en cada tentativa que hace Araujo para sacar personas, la reacción de los cuajareños en su contra es resuelta. Abandonan la hacienda durante meses y aunque de forma discontinua se retiran a un palenque “que tenían ya listo en el monte” (Chaves 2009, 7), conocido como Turupamba (Bouisson 1997); (Chalá 2006), Chaves (2009), sostiene que retornaban siempre “a la hacienda a defender su derecho a permanecer en ella”,<sup>103</sup> junto a sus familiares y para no perder su derecho consuetudinario a la tierra.

Araujo, persiste en su propósito, es así que, en 1788, logra sacar y vender a treinta seres humanos -esclavizados (30), procedentes de la hacienda Cuajara a Melchor Rivadeneyra, catedrático en la Universidad de Santo Tomás, a los que la administración esclavista/colonial como se ha dicho, les llamó “piezas”. No obstante, la venta que realiza el esclavizador Araujo a Rivadeneyra tiene una particularidad. En los siguientes testimonios, mis ancestras y ancestros más tempranos expresan sus sentimientos de dolor e impotencia ante la inminente separación de sus familiares y compañeros de infortunio, Araujo menciona:

[...] los propuse en el mismo acto en el más suave modo que pude la necesidad que tenía de sacar dichas piezas a lo que todos de una voz se opusieron expresando que en esta hacienda trabajarían con voluntad en cuanto se les mandase, menos fuera de ella, ni menos el que se les saquen sus hijos porque como padres tenían mucho dolor apartarse de ellos (Bouisson 1997, 9)

Experimentar otra vez el dolor de desarraigo de “su” tierra, de sus hijos (familia) y sus ancestros enterrados en ella, expresaron, mis ancestros y ancestras, en un acto desesperado de supervivencia, mencionaron, “que si el [“amo”] los quería vender los vendiese con la hacienda” (Bouisson 1997, 11).

Bouisson (1997), al respecto argumenta que, “como hemos visto, varias veces regresaban a sus haciendas de origen. Se ve, toda la fuerza que oponían, que estaban

---

<sup>103</sup> En realidad, el retorno a las haciendas por parte de mis ancestras y ancestros más tempranos, no se trataba del derecho a regresar a la hacienda en el sentido del argumento de Chaves (2009), sus motivos eran más profundos entiéndase bien, se oponían al brutal régimen de sobreexplotación compulsiva de sus vidas, regresaban para asegurar la vigencia del derecho consuetudinario al usufructo de “sus” tierras junto a sus familiares, esta relación les permitió con los ahorros, “comprar” una libertad más duradera que la que obtenían con el tácito acuerdo de libertad de movilidad que lograron con la Orden de Loyola, o con la sentencia de 1778 y/o con el cimarronaje y apalencamiento, porque en cualquier momento como vemos, podía ser revocado.

ligados de verdad a sus familias y [“sus” tierras al interior de la hacienda]: éste nos parece ser el germen del apego a la tierra” (55), de las personas africanas y sus descendientes en el territorio ancestral El Chota la Concepción y Salinas, a lo dicho por Bouisson, complemento, el amor a la familia, a la tierra y el territorio, vinculados a sus ancestros que yacían sembrados en este territorio y la libertad de movimiento son las razones fundamentales de conquista política que dieron sentido a su existencia en comunidad en aquel tiempo.

En este contexto, la información documental de archivo, nos hace ver que las personas -esclavizadas en la hacienda Cuajara, persuadidos por el administrador Matías Méndiz Solar, se opusieron rotundamente a la orden de abandonar la hacienda durante un año. El malestar al interior de esta hacienda no cesaba, tanto es así que, en 1789 Araujo, se enfrentó nuevamente con las personas esclavizadas tanto, en la hacienda de San José (Urcuquí), Puchimbuela (Salinas) y Cuajara.

Carlos Araujo, después de vender la hacienda San José (Urcuquí), esta transacción, no incluía a las personas esclavizadas, la intención de Araujo era, “trasladarlos nuevamente a Puchimbuela y “sin más motivo que el de esta traslación... levantaron el grito y amotinándose contra su señor dispararon piedras”<sup>104</sup>. Araujo, jamás comprendió y/o aceptó las razones de la “conducta cimarrona” de mis ancestros y ancestros más tempranos, este, tenía su propio proyecto vinculado al camino de Malbucho y a los reales de minas en Esmeraldas.

La “conducta cimarrona” (García 2020), y/o la rebeldía de las personas africanas y de sus descendientes era generalizada, ante este convulsionado ambiente, que ponía en riesgo las propias existencias de mis ancestros más tempranos –cautivos. Algunos cimarrones desconociendo la “autoridad de “sus” esclavizadores y en general del régimen esclavista/colonial, desde la hacienda Puchimbuela (Salinas), se fueron a Cuajara para unirse con los demás rebeldes, otras diez personas esclavizadas con talante cimarrón, emprendieron el camino hacia Ibarra, a quejarse contra la brutalidad de Araujo, por maltratos.<sup>105</sup>

La disputa entre las personas africanas y sus descendientes en condición de esclavizadas en contra de Araujo, este a su vez en control de las haciendas de San José, Puchimbuela y Cuajara, los primeros por defender su existencia junto a la familia y la

---

<sup>104</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, caja 12, expediente 20, r. 7.

<sup>105</sup> Fuente: ANH/Q, Fondo Especial, caja 112, expediente 6618; AHBC/T, 3068/306/27/1\1.

tierra, el segundo, por hacer prevalecer su mando venido a menos. Chaves (2009), sostiene que “a partir de 1787 y 1793 Araujo contrata a dos administradores para que se ocupen de las tres haciendas, Cuajara, Puchimbuela y San José. “El primero es el “chapelón” Matías Mendiz. Al parecer Mendiz en lugar de imponer una recia disciplina en la hacienda, decidió integrarse en la lógica de vida cotidiana que habían impuesto los cuajareños” (7), la autora va más allá en su explicación al señalar que Mendiz, permitió, el libre tránsito de las personas en condición de esclavizados de una hacienda a otra, facilitándoles la conservación de una red de relaciones tanto de parentesco, comerciales y simbólicas –estas relaciones, junto a la libertad de movilidad señaladas por Chaves (2009), como explique arriba no eran nuevas.

Mendiz comprendió rápidamente que el éxito de su administración dependía del respeto del tácito acuerdo para la época convertido en derecho consuetudinario, corroborado por la sentencia de 1778, acuerdo mantenido entre los cimarrones y los curas jesuitas por cerca de doscientos trece años (213 años), que unían estrechamente a los esclavizados de las tres haciendas y en general de todo el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a través de lo que llamo, complicidades míticas - atravesadas por una red de parentesco consanguíneo y ritual, a más de la tierra, “su” tierra, la autonomía de movimiento, configuraron el sentido de comunidad y pertenencia al territorio, hermanados por una historia milenaria común de libertad preexistente.

Seguidamente, Chaves (2009, 7), explica que:

Cuando en 1788 Araujo hace un nuevo intento para extraer [personas esclavizadas] y venderlos, los cuajareños, los de Puchimbuela como los de San José, puestos en aviso por Mendiz, se reúnen en Cuajara y *se van al monte*, resistiendo con violencia la entrada de Araujo. Es entonces que Araujo despide a Mendiz y le acusa de ser él, junto al cura doctrinero quienes se han encargado de instruir a [las personas esclavizadas] de sus derechos. Entre otros, les han convencido que el [esclavizador] no tiene poder para sacarlos de Cuajara, sino solo el Rey. La intención de Mendiz, es según denuncia Araujo, reunir a los [esclavizados] de Cuajara, para luego ofrecerle comprar la hacienda poniendo como garantía el valor de estos mismos [esclavizados].

De la información citada, se deduce que la estrategia utilizada por los nuevos esclavizadores particulares para acceder a las ex –haciendas regentadas por la Compañía de Jesús y rematadas por el Ramo de Temporalidades, fue hacer un depósito inicial y el resto de la deuda ir pagando paulatinamente con la venta de las personas africanas y de sus descendientes esclavizados en dichos complejos hacendatarios que pasaron a ser en

la legislación y en el argot esclavista/colonial de “su propiedad”, además, con la venta de la producción con el trabajo compulsivo de las mismas, redondearían el pago total.

Lo que no se imaginaban, era la conmoción generalizada que se extendió por un largo período a raíz de la expulsión de los jesuitas y la presencia del Ramo de Temporalidades quienes tuvieron la misión de rematar/vender dichas haciendas con sus ocupantes a los nuevos -esclavizadores particulares, estas acciones comerciales, de compra/venta, se convirtieron en compra/venta/rebelión cimarrona en defensa de “sus legítimos derechos consuetudinarios”, provocaron como era de esperar, la patente disminución de la producción.

La “conducta cimarrona” en las personas africanas y sus descendientes en condición de esclavizados, se había consolidado, tanto es así, que en 1790 otras cinco personas esclavizadas de la hacienda Puchimbuela (Salinas), entre los cuales se cita al rebelde “Ambrosio Ndongo,<sup>106</sup> Gregorio Soto y Gaspar Soto<sup>107</sup>” (Bouisson 1997, 54), se dirigieron a la Real Audiencia de Quito a quejarse una vez más en contra Carlos Araujo.

Pese a ello, Araujo no da su brazo a torcer (no se rinde), continúa con sus propósitos de poner en venta a las personas esclavizadas de la hacienda Cuajara, tanto es su afán que en 1793, Araujo logró vender ochenta (80) personas esclavizadas de “Cuajara a Gregorio Larrea para su hacienda de San Buenaventura y pocos meses después la mitad de [estas personas esclavizadas] por Gregorio Larrea, se huyeron de San Buenaventura para regresar a Cuajara.<sup>108</sup> Los cimarrones huidos de San Buenaventura, juntaron a sus familiares y otros cuajareños y cuajareñas que permanecían en actitud cimarrona al interior de la hacienda, se fueron “a un sitio de difícil acceso llamado Turupampa”, en las montañas de Malbucho<sup>109</sup>, poco distante de Cuajara.

Allí, las cimarronas y cimarrones cuajareños, formaron su palenque, liberados del esclavizador –Araujo y en general estos movimientos cimarrones deben ser leídos como el rechazo al régimen de sobreexplotación esclavista/colonial/hacendatario, en su palenque estuvieron libres por un tiempo, vivían con sus propios códigos culturales de matriz africana heredados.

---

<sup>106</sup> El apellido africano de Ambrosio es: Ndongo, distorsionado su escritura y pronunciación en la lengua española, es así que en los registros documentales de archivo aparece como Mondongo.

<sup>107</sup> Fuente: ANH/Q. Esclavos, caja 12, expediente 1.

<sup>108</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, caja 24, expediente 24.

<sup>109</sup> El sitio conocido como Malbucho abarcaba la actual Guallupe (en aquel tiempo este territorio formaba parte de Cuajara) cercano a Lita.



Infelizmente para las cimarronas y cimarrones cuajareños, su libertad no duró mucho tiempo; por la proximidad del lugar en donde se habían apalencado a la hacienda Cuajara. Ante la queja de Araujo, “el corregidor José Posse Pardo tuvo que sacarles a las cimarronas y cimarrones cuajareños de este palenque acompañado de nueve soldados de Quito y 15 hombres de Ibarra”.<sup>110</sup>

Sobre este tema, Chaves (2009, 8) complementa la discusión, al indicar que:

Hasta 1790 Araujo ha logrado extraer de Cuajara cerca de un centenar de [personas esclavizadas], la mayoría trasladados a sus otras haciendas. Sin embargo algunos de [estas personas esclavizadas] vuelven permanentemente a Cuajara y según dice Araujo se encargan de organizar y mantener en rebelión [actitud cimarrona] a toda la población. Les acusa además de dedicarse al bandidaje y de controlar no solo la hacienda sino los caminos que comunican con las regiones vecinas. En este año, Araujo ocupa el cargo de Corregidor y Justicia Mayor de la Villa de Ibarra e investido de esta autoridad prepara una expedición con un piquete de soldados para enfrentar a los cuajareños y logra extraer más [personas esclavizadas] y venderlos a las haciendas de Gregorio Larrea y a la hacienda de San Juan Buenaventura de Martín Chiriboga. Una de las quejas de Araujo se dirige a denunciar que los [esclavizado] mantienen una amplia red de apoyo en los pueblos vecinos, en donde les ayudan y les esconden.

Según Araujo:

...la facilidad de profugar los [esclavizados] y andarse vagos y ociosos fuera del servicio de sus [“amos”] proviene de las muchas amistades que tienen en los pueblos de su inmediación donde se les acoge y en caso apurado los ocultan de sus [“amos”] y quedan sustraídos de averiguaciones.

El testimonio que nos deja el esclavizador Araujo, es clave en tanto refleja el proceso sostenido de cimarronaje –entretejida con la red de parentesco y complicidades míticas/simbólicas/políticas en defensa de la vida de las personas africanas y sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, se constituyen en sí mismas, en y el repudio al régimen esclavista/colonial.

Araujo, envalentonado con el poder de la investidura de su nuevo cargo de Corregidor y Justicia Mayor de la Villa de Ibarra, advierte a los vecinos de sus alrededores sobre los castigos que podrían sufrir de ser descubiertos ocultando a las cimarronas y cimarrones, con las siguientes disposiciones:

[...] que en caso de dar acogida a algún [“esclavo”], siendo español será desterrado perpetuamente de todas las Indias si de pronto no diese aviso y manifestare al fugitivo, fuera de los daños y demás penas que debe sufrir por derecho; y siendo [“negro o mulato”] que tiene de sufrir la misma pena impuesta *contra el cimarrón* a quien diere acogida (Chaves 2009, 8; énfasis añadido).

---

<sup>110</sup> Fuente: ANH/Q, Fondo Especial, caja 136, expediente 7637/18.

De la advertencia de Araujo, podemos colegir que los estancieros españoles y/o criollos, muy difícilmente correrían el riesgo de ser desterrados para siempre, siguiendo los pasos de expatriación de la Compañía de Jesús en 1767, así que, es más seguro que se hayan activado las complicidades míticas de solidaridad cimarrona, se dio entre la familia del Muntú de procedencia africana y sus descendientes, en este “su” territorio.

En este contexto, quienes permanecían al interior de la hacienda en “conducta cimarrona” (García, 2020), seguramente proporcionaban a las cimarronas y cimarrones que se encontraban apalencados en el monte, información, raciones de alimentos, frutas de “sus” huertas y seguramente de la hacienda complementaban la dieta de los huidos, con animales menores, en este ambiente de convulsión, lo más seguro para las cimarronas y cimarrones, era permanecer en el monte, en alerta máxima controlando los caminos, básicamente precautelando sus vidas y la familia en libertad.

Concomitantemente, del análisis de la amplia documentación revisada se puede ver que, al otro lado del río Mira, en la hacienda La Concepción, al igual que en el resto de haciendas como: Cuajara, Puchimbuela, San José, Caldera, Carpuela, etcétera, las personas africanas y sus descendientes de manera generalizada en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, se encontraban en pie de lucha, rebeldes, “arrechos” como dicen en El Chota y/o en “conducta cimarrona”, utilizando el concepto del maestro Juan García (2020, 59), en contra del régimen esclavista/colonial y sus representantes esclavizadores, la sobrevivencia en sus propios términos, era un tema de vida o muerte.

Es así, que para 1789, el alcalde de la Villa de San Miguel de Ibarra, Juan Antonio Chiriboga compró a la administración del Ramo de Temporalidades la hacienda La Concepción, esta administración esclavista/colonial, le entregó la hacienda con 317<sup>111</sup> personas africanas y sus descendientes esclavizados en su interior. De la misma manera que los rebeldes cuajareños que se alzaron en contra de Araujo; Chiriboga, fue recibido y contestado con la misma conducta rebelde –cimarrona en la Concepción, debido a que éste, tenía la misma intención que Araujo de vender a las personas esclavizadas, para pagar parte de los dividendos al Ramo de Temporalidades (Chalá 2006, 90).

En este contexto, en el mismo año de 1789, ante la intención de Chiriboga de vender a estas personas compulsivamente retenidas y esclavizadas, sesenta de

---

<sup>111</sup> Fuente: ANH/Q, Hacienda. caja -15, expediente 7.

ellas/ellos, escaparon de esta hacienda al monte junto a sus familias, durante casi seis meses, en protesta porque el nuevo esclavizador, “quería vender algunos de ellos”<sup>112</sup>.

En vista de la rebeldía manifiesta de mis ancestras y ancestros más tempranos, el esclavizador Chiriboga, utilizando sus influencias económicas y políticas de inmediato pidió protección a la real Audiencia de Quito, porque las personas compulsivamente esclavizadas de la hacienda La Concepción “se han sublevado contra él” (Chalá 2006, 91).

La alternativa que tomó Chiriboga para cortar la “conducta cimarrona” de las/los rebeldes concepcioneños, fue sacarlos a la fuerza del monte en donde se habían apalencado y una vez recapturados, venderlos junto a sus familias en Guayaquil, la tierra de María Chiquinquirá Díaz<sup>113</sup>, es probable que se hayan conocido y/o escuchado de sus luchas en contra de la esclavitud/colonial, por la misma dinámica que tenía la ciudad puerto en esta época.

La conducta cimarrona asumida por las personas esclavizadas en la hacienda La Concepción, pese a las “bajas” sufridas por las ventas de sus familiares y compañeros de infortunio, se levantaron una vez más en contra del régimen/esclavista/colonial. En el año de 1790, diecisiete personas esclavizadas en La Concepción, dejaron la hacienda para dirigirse a Quito, con la intención de quejarse de la bestialidad de su esclavizador, no obstante, su demanda no tuvo el resultado esperado.

En represalia a los revoltosos cimarrones, Juan Antonio Chiriboga vendió a los rebeldes a su compinche/esclavista Diego Torres, quien para la época mantenía en propiedad la hacienda de Tumbabiro. Ante este anunció, las familias rebeldes - cimarronas, una vez más, se fueron de La Concepción rumbo a Ibarra, para protestar en contra del esclavizador Diego Torres, pidiendo el derecho de regresar a La Concepción. Juan Antonio Chiriboga, de su lado, se oponía al retorno de los rebeldes cimarrones y cimarronas a la hacienda, con el ardid de que, “estos habían nacido y criado en ella”<sup>114</sup>.

Es revelador el argumento del esclavizador Juan Antonio Chiriboga, pese a ser poco convincente en su defensa, nos muestra el tema central de esta disputa por la existencia, la familia –consolidada, la tierra en usufructo desde el tiempo de la Compañía de Jesús, la libertad de movimiento en este territorio y fuera de él, pues

---

<sup>112</sup> Fuente: ANH/Q, Esclavos, caja 15, expediente 7, f. 18 Y AHBC/I, 442/133/21M.

<sup>113</sup> Para conocer la socia/historia de las personas africanas y sus descendientes esclavizadas y libres en la ciudad de Guayaquil, véase las obras de María Eugenia Chaves (1999; 2001).

<sup>114</sup> Fuente: 36. ANH/Q. Esclavos, caja 12, expediente 21, f. 8v. y; Fondo Especial, caja 117, expedientes 6820/40-47-89.

Chiriboga, se negaba a que las familias revoltosas regresen a “su” hacienda, alegando que, “estos habían nacido y criado en ella”, es decir, si consideramos la presencia de mis ancestras y ancestros más tempranos en condición de esclavizados en el complejo/esclavista/hacendatario/jesuita, ya habían transcurrido hasta esa fecha más de doscientos años, sí calculamos las generaciones por períodos de treinta años, esta sería la séptima generación de rebeldes cimarras y cimarrones en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas que venían reclamando este derecho consuetudinario irresuelto hasta esa fecha, establecido y consolidado con la Orden de Loyola, sentenciado y ratificado por el gobierno de la real Audiencia de Quito, como explicamos.

De su lado, Juan Antonio Chiriboga se esforzaba por demostrar que estas familias revoltosas –cimarronas no podían volver a La Concepción, porque “habían nacido y crecido en esta hacienda”, dando a entender que por el tiempo vivido en el interior de la misma muchos desde su nacimiento y más bien, por ese motivo debían dejar la hacienda, cuando en justicia debía ser al contrario, Chiriboga quería cortar el derecho de las personas –esclavizadas al goce de “sus” derechos consuetudinarios que los venían peleando hasta con sus vidas.

En esta medida, el alegato de Chiriboga, ratificaba esta larga disputa irresuelta iniciada desde que el Rey de España se hace cargo de la administración directa a través del Ramo de Temporalidades de las ex –haciendas regentadas por la Compañía de Jesús, posterior a su expulsión en 1767, la *resistencia-activa* emprendida por las personas africanas y sus descendientes, no se había alterado, el derecho a mantener sus familias nucleares y “sus” tierras al interior de las haciendas, a más de libertad para moverse en el territorio y fuera de él, ergo, para la venta de sus productos y/o el alquiler de “sus” tierras a quienes consideraban mejor, estas luchas, se radicalizaron a partir del pronunciamiento favorable del presidente de la Real Audiencia de Quito, Dibuja en 1778, en el juicio ganado por Pedro Pascual Lucumí, Martina Carrillo y otros, de la misma hacienda La Concepción como podremos recordar, este era el debate central de las cimarronas y cimarrones a lo largo y ancho del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, prácticamente hasta bien entrado el siglo xx, posterior a la abolición de la esclavitud, como veremos.

Un aporte interesante que nos muestra Bouisson (1997, 56) de la revuelta cimarrona de La Concepción de 1790, nos ayuda a comprender que muchas personas

cimarronas, no regresaron más a la esclavitud/colonial/hacendataria, rompiendo definitivamente con el régimen y con sus representantes:

Cuando [las personas esclavizadas] de la Concepción se rebelaron en 1790, las autoridades vinieron a sacarles con nueve soldados a caballo, pero habiéndose fugado para escapar de los soldados, los [esclavizados] se retiraron al monte; las autoridades pensaron entonces: **que se les derrocara las chagras para reducirles por este medio.** (énfasis añadido)

Lo señalado, explica la autora, “ilustra bien la importancia que tenían las huertas para los [esclavizados], a lo que agrego, que estas tierras, “sus” tierras como parte del derecho consuetudinario, simbólicamente y en la práctica cotidiana de más de dos siglos, se constituyeron en el medio de producción para la manutención y estabilidad familiar, por este medio lograron obtener algunos ahorros con la venta de sus productos y/o con la autonomía que tenían para ponerlas en arriendo a las mismas, les sirvió para comprar su libertad y/o la de sus familiares, además allí, estaban enterrados sus ancestros. En este contexto, Bouisson (1997, 56), citando a Herbert Klein, sostiene que este motivo se hizo patente en cada movimiento del siglo XIX y dice: “Al comenzar a desmoronarse los sistemas esclavistas uno de los primeros reclamos de [las personas esclavizadas] fue más tiempo y más tierras para sus parcelas”.

Por todo lo argumentado hasta aquí, coincido con la explicación de Bouisson (1997, 56) que las personas africanas y sus descendientes esclavizados en este territorio, pelearon para conservar los derechos consuetudinarios adquiridos con sus primeros esclavizadores/jesuitas. Conscientes que la migración compulsiva desde el continente africano, era sin retorno, lucharon generación tras generación por la vida, la familia, la tierra y la libertad en este territorio que lo hicieron suyo/nuestro, para siempre.

En este marco, las violentas disputas entre los esclavizadores y la resistencia activa de las personas esclavizadas, arrieron, como pudimos constatar se generalizaron en todo el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, inmediatamente después que el Ramo de Temporalidades entra en funciones, en la parte alta del territorio ancestral conocida como Valle del Chota, se registran rebeliones cimarronas inmediatamente después de la expulsión de la Orden de Loyola entre 1768 y 1811, por ejemplo, el 28 de enero de 1768, el mayordomo de la hacienda de Carpuela

denuncia ante el alcalde Juan de los Reies, “la huida de unos [“negros”] de dicha hacienda”.<sup>115</sup>

En esta medida, los esclavizadores apremiados por conseguir recursos económicos (liquidez) para cubrir sus deudas con el Ramo de Temporalidades y/o con particulares y; las personas esclavizadas empeñadas en mantener sus derechos consuetudinarios, tanto es así que, en las fuentes documentales de archivo se registra en 1811, otra de las tantas sublevaciones de las familias rebeldes/cimarronas, esta vez en las haciendas de Caldera y Chamanal, la peor parte de esta “insubordinación lo recibieron el mayordomo y el capitán siendo gravemente heridos.”<sup>116</sup>

En este contexto de zozobra, tanto de los esclavizadores por mantener el control de las haciendas que habían rematado al Ramo de Temporalidades y/o, a esclavizadores particulares, lucharon por establecer su autoridad que cada día se desvanecía ante la atenta mirada de mis ancestras y ancestros en “conducta cimarrona”, pese a la crueldad aplicada en los castigos, a muchos les costó la vida -motivo de quejas judiciales en los tribunales/coloniales, las personas esclavizadas por su lado, disputaron a los esclavizadores el mantenimiento y ampliación de sus derechos consuetudinarios logrados desde el tiempo de los curas jesuitas, ratificados por el presidente de la Real Audiencia de Quito en la sentencia de 1778, como explicamos.

Mis ancestras y ancestros más tempranos radicalizaron su “conducta cimarrona” (García 2020) en este contexto, interpelando frontalmente al régimen esclavista/colonial y a sus representantes en sus distintos niveles. Como constatamos, las sublevaciones eran constantes, es así que en este largo y agitado período de revueltas cimarronas, la producción hacendaria decayó notablemente debido a que los trabajadores esclavizados, unos estaban apalencados en el monte con sus familias para evitar ser vendidos, otras/otros, estaban por Ibarra o Quito, entablado las correspondientes querellas legales en los tribunales coloniales, el mismo hecho de ausentarse del control de los esclavizadores a entablar sus demandas, para luego retornar con su familia a “sus” tierras demuestra la “libertad” que tenían para moverse, la disputa por sus derechos consuetudinarios y una vida digna, era irreversible.

---

<sup>115</sup> Fuente: ANH/Q Esclavos, caja 12, expediente 21, f. 8v – Fondo especial, caja 117, expediente 6820/40-47-89.

<sup>116</sup> Fuente: AHBC/I 3467/52/13/M.

### **Chota agrupación de personas libres, siglos xviii y xix**

De acuerdo a las fuentes documentales de archivo, bibliográficas y a la tradición oral examinadas, el palenque El Chota se origina desde finales del siglo xviii, entre 1780 e inicios del siglo xix -1810, estos años como hemos podido constatar, fueron marcados por grandes sublevaciones, rebeliones cimarronas y numerosas quejas judiciales. Muchos de estos hombres, mujeres y niños en conducta cimarrona, se internaron en el monte; nunca más regresaron al régimen de sometimiento esclavista/colonial/hacendatario. Estas cimarronas y cimarrones, provenientes de las haciendas situadas en la parte media y baja de la cuenca del río Mira como: Cuajara, La Concepción, Chamanal entre otras haciendas, se apalencaron en lo que hoy es la Comunidad El Chota, cansados de las infrahumanas condiciones de sometimiento y humillación de la dignidad humana.

La memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad da cuenta de los primeros tiempos del palenque y las respuestas de mis ancestras y ancestros más tempranos a los esclavizadores, guardias y capataces que acudían con el ánimo de “capturarlos”, en los siguientes términos:

Allí a Chota los “Patrones”, los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a sus haciendas de “origen”, no podían, estos [cimarrones/as] se rebelaban y les respondían: bájanos la voz... Ahora ya somos libres y nadie, pero nadie nos va a querer llevar de aquí y menos voz... Somos los choteños ¡carajo! [...] de allí chota toma fama de ser un pueblo de gente muy rebelde.<sup>117</sup>

Estas familias cimarronas se apalencaron en El Chota. Este se convirtió en el territorio de hombres, mujeres y niños libres, es que Chota, significa agrupación de personas libres.<sup>118</sup>

Las primeras cimarronas y cimarrones que se apalencaron en El Chota se apoderaron de pequeñas extensiones de terrenos junto al río cubierto por un monte espeso a decir de mama Martha Acosta (1986), mis ancestros más tempranos lo conocían como río Coangue, recordando a su patria ancestral, con este mismo nombre existe un río en la actual República Democrática del Congo, que atraviesa el Reino

---

<sup>117</sup> Entrevista personal, al profesor Salomón Chalá Lara (mi padre), líder y activista afrochoteño trabajó por treinta años como educador en la Escuela “José María Urbina” de la comunidad El Chota. Salomón Chalá Lara, un defensor de los derechos humanos de la afrochoteñidad, participó en el primero y segundo “Congreso de la cultura negra de las Américas” en Cali – Colombia y Panamá – Panamá, junto a grandes líderes como Manuel Zapata Olivella (Colombia), Gerardo Maloney (Panamá), José “el cheche” Campos (Perú), Abdías do Nascimento (Brasil). En Chalá 2006, 121 y; Chalá 2013, 87.

<sup>118</sup> Entrevista personal con Mwant Yav y Jean Kapenda, investigadores, originarios de la mama África – República democrática del Congo. En Chalá 2006, 56 – 7.

Lunda (Chalá 2006), allí construyeron sus viviendas (chozas construidas de bajareque (carrizo y lodo) y la cubierta de paja de caña de azúcar). El palenque “en ese entonces era disperso, pero sus asentamientos eran estratégicos, en tal virtud que siempre se podía vigilar a los que venían de fuera y entre ellos” (Chalá 2006 y 2013). Las primeras familias que se asentaron en el palenque El Chota fueron: Congo, Chalá, Gángula, Carabalí, Lucumí, Acosta, Lara, Gudiño, y poco a poco fueron llegando nuevas familias.<sup>119</sup>

En síntesis, El Chota se constituyó en el palenque de hombres, mujeres y niños libres del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, en la medida en que sus habitantes guardaron y guardan hasta hoy, cierta autonomía frente a las haciendas, al no establecer en principio relaciones directas con los esclavizadores/hacendados de sus alrededores, ellos tenían de esta manera la posibilidad de negociar o rechazar las condiciones de trabajo (Chalá 2006 y 2013), como personas cimarronas -libres.

Conversando con el profesor Salomón Chalá Lara (1986), sobre la “conducta cimarrona”, de la que habla el maestro Juan Garacía Salazar (2020), Chalá Lara, argumenta que:

La gente que se fue a vivir en Chota, ya no querían estar sujetos a la voz y el mandato del “patrón”, *esa gente en una palabra quería estar más libres* [...], es por esto que *se agruparon ahí en Chota*, lugar preferido porque comenzaron a tener una *vida algo autónoma*, aun cuando a vista de los demás ranchos [haciendas] como: Carpuela, Pusir, Caldera, Chalguayacu, Salinas, etc. [...] Les veían con gran espanto a la gente de Chota, diciendo que eran gente mala, que solo se ocupaban de hacer daño... y les daban mala fama, tanto es así que en ese entonces decir Chota, era decir infierno [...]. Los dueños de las haciendas les tenían tedio y al mismo tiempo respeto, los llamaban los [“negros”] “ociosos”, [“negros”] “ladrones”, el Chota era mal visto en todo sentido [...]. Pero los [choteños] estaban felices por cuanto decían, allá es su hacienda, pero aquí nosotros somos dueños de nuestro caserío<sup>120</sup>. (énfasis añadido)

En realidad, este prodigioso esfuerzo de cimarronaje corpo político y de las subjetividades de mis ancestras y mis ancestros más tempranos constituyó/constituye la indiscutible siembra de las semillas de libertad y dignidad humana de la afrochoteñidad, como explicaré en los capítulos tres y cuatro.

Al calor de estos acontecimientos, rebeliones cimarronas, disputas judiciales, compras/ventas, castigos rigurosos, entrega de tierras, suspensión de las mismas,

<sup>119</sup> Entrevista personal con el profesor Salomón Chalá Lara 1986.

<sup>120</sup> Entrevista personal, al profesor Salomón Chalá Lara. Ibidem. El testimonio del Prof. Salomón Chalá Lara, es clave cuando se refiere a las choteñas y choteños como gente (personas), en otras palabras, escuchándolo detenidamente, en su testimonio, nos dice el significado de la palabra Chota, agrupación de personas libres – con autonomía cimarrona.



etcétera, tanto a mis ancestros más tempranos y en su conjunto a la sociedad criolla esclavista/colonial, *les encontró el siglo xix*.

En acuerdo con Bouisson (1997, 55), decimos que, cuando un nuevo esclavizador remataba una de las ex –haciendas de la Compañía de Jesús, transcurrido el tiempo las transacciones de compra/venta las realizaban entre particulares y; estos nuevos “propietarios/esclavizadores” tomaban la decisión de alterar el orden de cosas establecido (derecho consuetudinario motivo de las rebeliones) en lo que tiene que ver con, la no desestructuración de los núcleos familiares con la venta de sus miembros, mantener la tierra entregada para el usufructo y estabilidad familiar, la libertad de producción, venta de sus productos o arriendo de las mismas, autonomía de movimiento o porque los nuevos esclavizadores se desentendían de la alimentación y vestimenta, o por ser obligados a desarrollar trabajos descomunales y, por recibir castigos rigurosos sin una aparente proporción a la presunta falta.

En respuesta a los acontecimientos que enfrentaban mis ancestras y ancestros más tempranos se quejaban en los tribunales de justicia coloniales, sobre los temas descritos, a ellos permitidos, pero frente a la voluntad de los esclavizadores de venderlos, a él y/o algún miembro de su familia nuclear o ampliada, no podía acudir una y otra vez a la los tribunales/coloniales por la condición jurídica/política/colonial de – esclavizados a interponer sus demandas, entonces, la alternativa que les quedaba para mantener la dignidad humana, fue la rebelión y el cimarronaje.

Es así, que el cimarronaje y disputas judiciales en contra de los representantes del régimen esclavista/colonial, fue extensivo, para hacer respetar los derechos consuetudinarios conquistados, en esta dinámica de disputas en el territorio ancestral el Chota – La Concepción y Salinas, había transcurrido los siglos xvii, xviii y ahora se encontraban disputando los mismos derechos en el siglo xix.

Es así, que durante la primera mitad del siglo decimonónico se encuentran en los archivos numerosas quejas por maltratos, esencialmente por castigos rigurosos, raciones alimenticias insuficientes o por la escasa vestimenta, o por obligarlos a desarrollar tareas pesadas. En esas demandas se encuentran también la reivindicación al derecho [a la tierra], “a la chacra como lo expresaron Santiago Mina, Andrés Pastrana y Pedro Pavón, [personas esclavizadas] de la hacienda de [Pimán], quienes se quejaban en 1801 contra el dueño José Antonio Zaldumbide por maltratos” (55).

Mis ancestras y ancestros más tempranos, en el siguiente testimonio documental, una vez más reclamaron el cumplimiento de sus derechos consuetudinarios, transcurridos más de dos siglos de “conducta cimarrona”, en los siguientes términos:

[...] desde tiempo inmemorial se ha dado a cada [persona esclavizada] un retazo de tierra para que sembrado se ayudase a la manutención y para su beneficio, se ha puesto igualmente bueyes y herramienta de hacienda. En la actualidad se nos ha privado de este alivio porque las tierras nos quitaron para sembrar caña y se nos apercibió que si cogiésemos algún buey o herramienta se nos castigaría con rigor. Este hecho tan riguroso nos ha puesto en extremo de perecer porque sin raciones, sin ayuda, sin más consuelo que el padecer no somos capaces de vivir. (Bouisson 1997, 55)

A las disputas judiciales por “sus” derechos consuetudinarios y el cimarronaje en procura de su libertad en el siglo xix, paralelamente en la política regional latinoamericana, emergen las luchas milicianas criollas con la activa participación de las personas africanas y sus descendientes esclavizadas y libertos en contra de la corona española y portuguesa respectivamente, junto al ofrecimiento a las personas afrodescendientes de otorgarles la anciana libertad producto de su enrolamiento en las mismas, como así sucedió de acuerdo a las evidencias documentales revisadas.

### **Dos territorios ancestrales conectados por la fuerza de la libertad y la historia.**

En el contexto de convulsión generalizada por las rebeliones cimarronas, Chaves (2009), aporta en este análisis un dato importante, tiene que ver con la conexión entre el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas con el territorio de la República cimarrona de Esmeraldas a través del camino de Malbucho y los reales de minas.

Es así que, en 1792, Carlos Araujo arrienda la hacienda de Cuajara a Juan Antonio Espinoza de los Monteros. En este año según inventario en Cuajara existen 173 esclavizados hombres y mujeres. Un año más tarde, nos explica Chaves (2009, 8), “Araujo destituye al administrador y le sigue un juicio por no haber cumplido con el pago anual acordado”.

Las descripciones que hacen los testigos que declaran en este juicio muestran a Cuajara como [una hacienda controlada por los rebeldes cimarrones], en el que [las personas esclavizadas] mantenían la producción en parte para mantener un circuito comercial de raspaduras y aguardiente con los grupos establecidos en las montañas de Malbucho. *Esta zona era la que Carlos Araujo y los otros propietarios intentaban controlar para mantener las comunicaciones expeditas entre las haciendas y las minas.* (énfasis añadido)

De lo señalado arriba, podemos comprender el motivo de la tenacidad mantenida por Araujo durante estos largos años de disputa por tener el control total de la hacienda de Cuajara y sus rebeldes habitantes.

En este marco, Chaves (2009, 8 - 9), explica que:

Cuajara se convertía en el lugar más adecuado para proveer de mano de obra, tanto a la apertura y mantenimiento del camino, llamado de Malbucho, tarea que se dificulta debido al estado de sublevación de la población [esclavizada]. A pesar de la difícil situación de Cuajara, Araujo logra venderla en 1793 a los hermanos Agustín y Guillermo Valdivieso, quienes a su vez, en **1809 *la venden a José Valentín Chiriboga***. En este momento, los hermanos Chiriboga pasan a controlar los dos mayores centros productivos de la zona: la hacienda de Cuajara y la de La Concepción. ***Ambas situadas estratégicamente en el camino con el que se pretendía unir las plantaciones a las minas y éstas a un puerto en el Pacífico***. No es de extrañar entonces que para **1803 Araujo** haya decidido invertir en el desarrollo de sus minas con la compra de 250 [personas –esclavizadas] del Chocó. (énfasis añadido)

### **Lucha por la libertad entre el camino de Malbucho y los reales de minas**

Rocio Rueda (2010), sostiene que, “el progreso en la construcción de la vía de Malbucho, más la noticia de la presencia de minerales de oro en los ríos Santiago y Mira, motivaron a Pedro Vicente Maldonado a convocar a mineros de Nueva Granada y de Quito para iniciar la explotación aurífera”. Es así que, “la apertura de una frontera minera en una zona de selva húmeda tropical y la presencia de cuadrillas de personas del África subsahariana en condición de esclavizados” a decir de la autora, “permitirían garantizar el mantenimiento de la nueva vía, pues los mineros requerían un camino transitable para el abastecimiento de los insumos que demandaba la actividad minera” (87).

En este contexto, la principal motivación era contar con una vía que redujera el tiempo y las distancias de recorrido desde el interior andino de la Real Audiencia de Quito hasta los distritos auríferos del Pacífico sur de Nueva Granada, de esta manera los productos quiteños solucionaban el grave problema de abastecimiento de alimentos para las personas esclavizadas en los reales de minas, reduciendo así su costo, este camino, sin lugar a dudas favorecía a los esclavizadores mineros.

1738 se podría señalar como el inicio de una *primera fase minera*, con mineros de Tumaco, Cali, Popayán y Barbacoas que solicitaron al gobernador de Esmeraldas la concesión de tierras realengas para iniciar el entable de las minas y la licencia necesaria para introducir ganado para la manutención de las cuadrillas de esclavizados que se pretendían trasladar. Una de las primeras solicitudes fue la de Pedro Gaspar de Anastasio Amaral, maestre de Campo del batallón de la ciudad de Barbacoas, quien en

representación de los mineros envió a inspeccionar sobre la riqueza aurífera de la región.<sup>121</sup>

En este contexto, reaparece Carlos Araujo, propietario de las haciendas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas: San José, Puchimbuela y Cuajara “En 1792, el interés minero del quiteño Carlos Araujo en el río Bogotá se vio frustrado inicialmente por la oposición de Narcisa Aguilar, vecina del pueblo de Cayapas, quien en representación del propietario, su hermano, el agustino Manuel Aguilar, obtuvo registro de una mina denominada Nuestra Señora de la Concepción, cuyos límites incluían todo el río Bogotá”. (Rueda 2010, 88)

Seguidamente, explica Rueda (2010), que “la Casa Valencia, fundadora de la Casa de la Moneda de Popayán y propietaria de minas en los ríos Yurumanguí, Naya y Micay en Popayán, trasladó al río Santiago parte de sus cuadrillas de Yurumanguí, mientras que el hacendado, comerciante y minero quiteño, Carlos Araujo, aportó a las labores del camino con cuarenta esclavizados de sus haciendas de Cochicaranqui, San José, Cuajara y Puchimbuela” (10 –2) del territorio ancestral el Chota – La Concepción y Salinas.

De su lado, el presidente de la Real Audiencia de Quito, Carondelet con el afán de constatar los avances de la construcción del camino “comisionó al geógrafo y botánico de Popayán, Francisco José de Caldas. Como resultado de su expedición presentó un informe denominado *Viaje de Quito a las costas del océano Pacífico por Malbucho*, hecho en julio y agosto de 1803, en el informe consta el itinerario del camino de Malbucho que parte desde Ibarra y avanza paralelo al río Mira, atravesando sitios como Salinas, Cuajara, Lachas, *Malbucho*, Licta (Lita), en dirección al río Santiago. (Rueda 2010, 102-3)

---

<sup>121</sup> Carta de Pedro Anastasio Amaral a Pedro Vicente Maldonado. Quito, 23-I-1738, en José Rumazo, *Documentos para la Historia...*, tomo 1, 145-6. En, Rueda 2010, 87-8 y; Rueda 2015, 136.

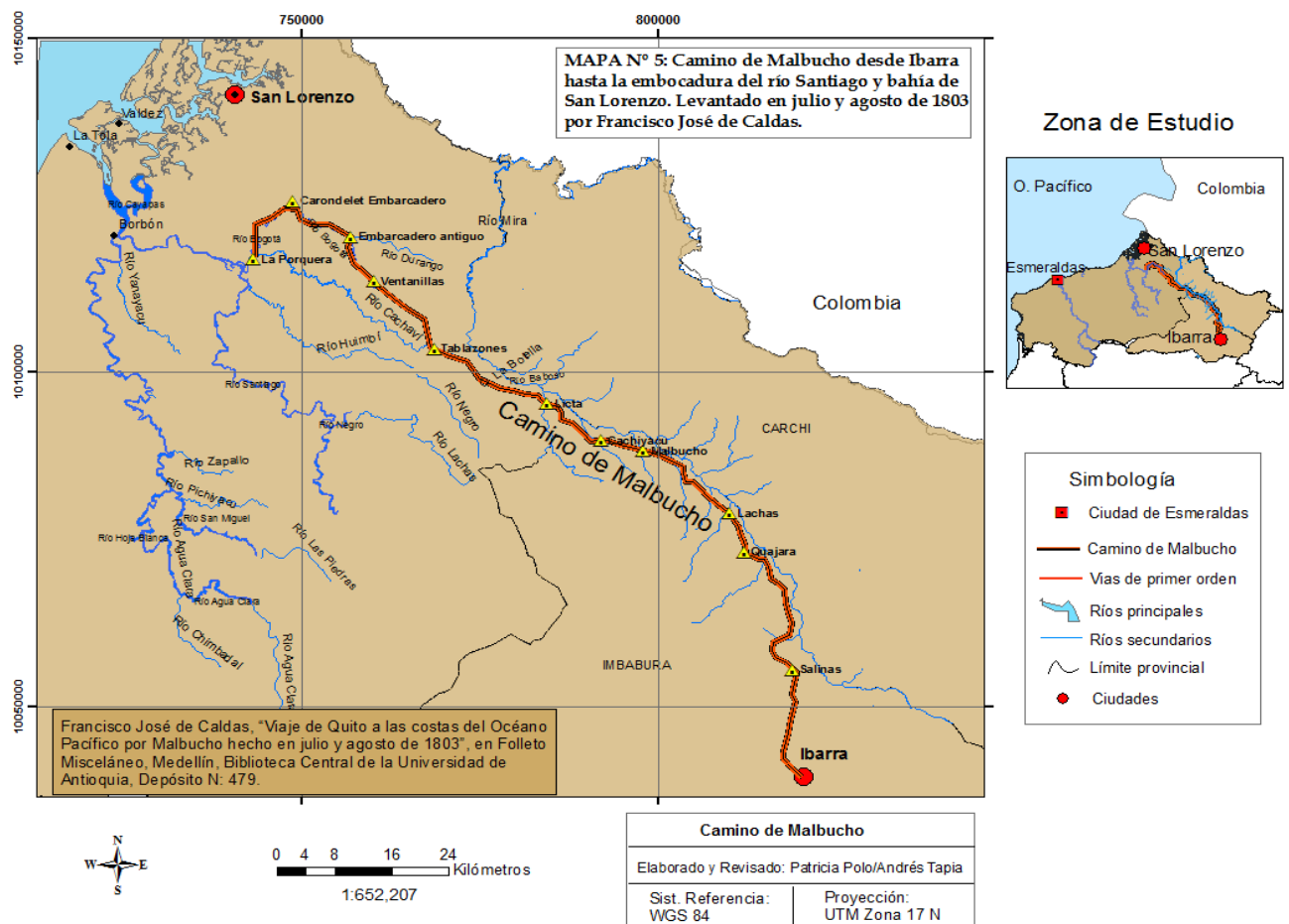


Figura 5: Mapa del camino de Malbucho.

Para 1804, el presidente Carondelet y el corregidor de Ibarra, Miguel Hernández Bello, confirmaron la presencia de un camino de herradura que conectaba la Villa de Ibarra con el puerto de San Fernando de La Tola, el cual a partir de 1803 había adquirido la gracia de libre comercio, similar a otros puertos menores como Guanchaco y Pacasmayo. A este puerto arribaron naves panameñas con telas, lozas, cristalería, vinos, mientras que por la ruta terrestre recuas de mulas cargadas de mercadería bajaban desde la Sierra hacia el embarcadero de Carondelet. El 16 de noviembre de 1803 este embarcadero estaba edificado a orillas del río Bogotá, entre los pueblos de Malbucho y La Tola y se lo denominó San Luis de Carondelet. (Rueda 2010, 103)

En este contexto, desde la segunda mitad del siglo xviii, se fue consolidando una frontera minera en las riberas del río Santiago y sus afluentes, como el Bogotá, Tululbí, Guembi, Palavi y Cachavi. Al finalizar el siglo, sostiene Rueda (2010), con la habilitación del camino de Malbucho se dio la avanzada minera con familias poseedoras de grandes fortunas producto de su condición de terratenientes, comerciantes y mineros. Entre otras, se registran los Cortés y Landázuri de Barbacoas; los Quintero de Cali; los Arroyo y la Casa Valencia de Popayán, clanes familiares que extendieron su poder hasta las tierras bajas esmeraldeñas. La presencia de los quiteños fue más bien marginal,

apenas se registran los nombres de Juan de Hacha, Narcisa Aguilar y Carlos Araujo, un próspero comerciante y terrateniente, ya conocido en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas por sus disputas por mantener el control y el respeto de las personas esclavizadas rebeldes/ conducta cimarrona a través de severos castigos y ventas de las personas esclavizadas.

### **Breve descripción del funcionamiento de los reales de minas**

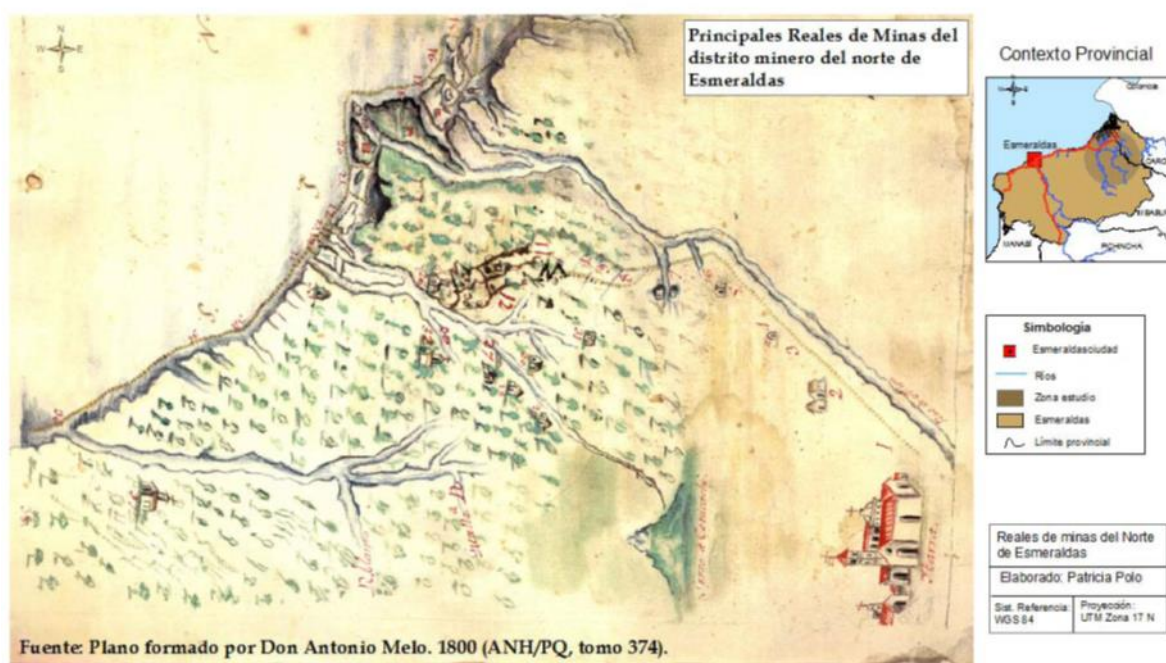
Los reales de minas además de capillas, integraban ranchos o lugares de habitación, donde las personas de ascendencia africana convivían en familia, había también cocina, despensa de alimentos, talleres de fragua y herrería necesarios para la elaboración y reparación de herramientas.

En algunos reales de minas, a pesar de que la legislación colonial del siglo xviii específicamente, en el “Código Negro de 1784” censuraba los maltratos, en las minas existían calabozos con instrumentos de tortura como cepos, grilletes y esposas, como consta en los inventarios de las minas del Bogotá y La Consolación de propiedad de Carlos Araujo<sup>122</sup> y de Manuel Aguilar. “En las construcciones cercanas estaban las viviendas del administrador, que podía ser un blanco pobre o un mulato residente, que se encargaba de llevar el movimiento de la mina, pues los propietarios o “señores de cuadrillas” generalmente ausentistas participaban de otras actividades económicas rentables y tenían como lugar de residencia permanente las ciudades del interior andino como, Popayán, Quito o Ibarra” (Rueda 2010,109).

---

<sup>122</sup> En las haciendas del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas en los relatos de la tradición oral, refieren a estos espacios e instrumentos de tortura a los que Carlos Araujo debió estar familiarizado con su utilización. Ver Chalá 2006.

## Principales reales de minas del Norte de Esmeraldas



- |                         |                              |                                       |                                  |
|-------------------------|------------------------------|---------------------------------------|----------------------------------|
| 1. Ibarra               | 11. Alto tambo               | 23. Bocana de S. Pedro. O Mataje      | 33. Pueblecito de la Vigía       |
| 2. Pueblo de Salinas    | 12. Río Tululví, Guembí      | 24. Bocana de Limones                 | 34. Estero de Ostiones           |
| 3. Hacienda de Quajara  | 15. El Morro de Tumaco       | 25. Bocana de la Tola                 | 35. Bocana de Mates              |
| 4. Lachas               | 16. Puerto de Tumaco         | 26. Pueblo de Palma                   | 36. Río de Esmeraldas, sin marea |
| 5. Malbucho             | 17. Isla Viciosa             | 27. Río de Santiago                   | 37. Pueblo de Esmeraldas         |
| 6. Río de Cachiayaco    | 18. Brazo del Río Mira       | 28. Mineral de D. Andrés Peres Arroyo | 38. Pueblo y Puerto de Atacames  |
| 7. Río de Licta         | 19. Boca grande de dicho Río | 29. Mineral de Doña Jerónima Pontón   |                                  |
| 8. Quebrada de Chichubí | 20. Isla de Boca Grande      | 30. Mineral de D. Pedro Muñoz         |                                  |
| 9. Riesito de Piguambi  | 21. Isla de Manglares        | 31. Mineral de D. Carlos Araujo       |                                  |
| 10. Canchayaco          | 22. Isla de Pianguapi        | 32. Pueblo de Cayapas                 |                                  |

Figura 6: Mapa de los Principales reales de minas del distrito minero del norte de Esmeraldas, 1800. En Rueda Novoa, Rocío. 2010.

### Personas de ascendencia africana del Chota en los reales de minas del río Bogotá –norte de Esmeraldas

Los reales de minas para completar la manutención familiar y comunitaria contaron con siembras de plátano, maíz, cañaverales y trapiches para mieles y guarapos. La mina del río Bogotá de propiedad de “nuestro conocido” Carlos Araujo, utilizó a las personas esclavizadas de San José, Puchimbuela y Cuajara asentadas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, “además del plátano y maíz, amplió sus cultivos con frutales, cacao y tabaco” (Rueda 2010), aprovechando el conocimiento en el que hacer agrícola de la gente esclavizada en este territorio.

Carlos Araujo, propietario de esta mina, señalaba:

[...] catorce [“negros”] comprados en Popayán junto a las herramientas trabajadas en mi hacienda de Puchimbuela fueron trasladados a la mina Bogotá a entablar roserías y siembras de maíz y plátano, matas de cacao, para después de

establecidos los sembrados meter mas [“esclavos”] de mis haciendas de Quaxara y Puchimbuela” (124-5).

Otra posibilidad de conexión entre los “choteños y esmeraldeños” se produjo por la movilidad que estos tenían, a decir de Rueda (2010) para las personas esclavizadas en los reales de minas en el norte de Esmeraldas “y de relación con el ecosistema y la población local fue a través de la costumbre, legitimada por las leyes reales, de conceder el día sábado para el “descanso, la iglesia y con el fin de conseguir el sustento para el vestido” (124). Además, esta conexión se dio en la apertura y mantenimiento del camino de Malbucho.

En este día, Sostiene Rueda (2010, 124), “dependiendo de la iniciativa de las personas esclavizadas, podían acceder a otras fuentes de proteínas para complementar la dieta, realizar pequeños **cultivos** junto a sus ranchos, **cazar** ciertos animales y **recolectar frutos** silvestres del bosque, actividad que resultó conveniente para las personas esclavizadas quienes, mediante la búsqueda del sustento para sus familias, fueron estrechando lazos de afecto y consolidando la unión familiar y cultural/comunitaria”. La autora va más allá, al señalar que esta actividad por cuenta propia, “contribuyó la explotación de ciertos cortes a los que podían acceder **cuando los mineros los abandonaban**, una modalidad utilizada en las zonas mineras de Barbacoas, El Chocó y Raposo” (124).

En este contexto, el oro recolectado, a decir de Rueda (2010), “les permitió comprar la libertad del jefe de la familia y de sus integrantes [...] esta disposición real denominada “los sábados para sí” (124) resultó beneficioso para los dueños-esclavizadores de las minas, esta actividad se constituyó en un ahorro conveniente a las fuertes inversiones que debían realizar en la manutención de las personas esclavizadas en la región, debido al alto costo que estos productos alcanzaban por las dificultades de traslado.

Así mismo, Rueda (2010, 126) explica que, separadamente de las labores mineras las personas esclavizadas en los reales de minas, “trabajaron en el camino de Malbucho, pues los empresarios viales preferían la mano de obra esclavizada que resistía los rigores del clima, a diferencia de [las personas de las nacionalidades] de la Sierra que morían por las pestes”. La autora va más allá, al puntualizar que, los “esclavizados de los reales de Guembi, Cachavi y del real de Bogotá acudieron al camino en calidad de jornaleros, se conoce que en 1804 el presidente Carondelet envió



doscientos pesos para pagar los jornales a los [“negros”] de propiedad del minero Valencia”.

En estas tareas los esclavizados de los reales de minas se relacionaron con la más diversa población que acudía al camino. A nivel local, con los indios cayapas, malabas y los [“negros”] libres. De otras regiones, con indios y mestizos de los corregimientos de Ibarra y Otavalo, muchos de ellos reos y vagos obligados a trabajar en el camino y más tarde a convertirse en colonos con asignación de tierras y herramientas a cambio de mantener el camino transitable. Además, entraron en contacto con los esclavizados comprados en Popayán y de las haciendas del Chota, quienes una vez terminado el camino debían poblar los tambos y las nuevas poblaciones de Malbucho, Licta y El Embarcadero<sup>123</sup> (Rueda 2010, 126).

De esta manera se establecieron conexiones de amistad y cooperación (complicidades míticas) básicamente entre las personas del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas (San José, Puchimbuela, Cuajara) y las personas esclavizadas en los reales de minas al norte de Esmeraldas. Así mismo, Rueda (2010), explica que, “en suma, los aspectos descritos hasta aquí forjaron entre la población esclavizada de los reales de minas nuevas experiencias producto de su establecimiento en una zona de frontera marginal, con escasa capacidad de control del Estado colonial, donde los esclavizados desarrollaron estrategias adaptativas y de sobrevivencia. La autora sostiene un elemento central para las personas esclavizadas y sus descendientes en torno al derecho consuetudinario al territorio, “con este fin accedieron a nuevos espacios geográficos, los recorrieron y reconocieron e iniciaron una preliminar apropiación del territorio, como parte sustantiva del proceso de construcción de sociedades libres” (12 –9).

Más adelante Rueda (2010) sostiene que:

Ante el declive de la frontera aurífera del río Santiago debido a la falta de abastecimientos por la ausencia de un camino habilitado y la huida de los esclavizados que no pudieron ser reemplazados debido a su alto costo, la población de los reales de minas amplió su horizonte e incorporó nuevas modalidades a su experiencia libertaria. Por último, *la participación de los esclavizados en las guerras de la Independencia* contribuyó al paulatino ausentismo de los dueños de las minas, factores que sumados socavaron lentamente las formas esclavistas para dar paso a acciones estratégicas de los esclavizados a favor de la consolidación de sociedades libres. (129; énfasis añadido)

Sobre esta base, las estrategias utilizadas por las personas esclavizadas descendientes de africanos a través de “un registro histórico de 1814, que revela que las

---

<sup>123</sup> “Expediente formado sobre la apertura del camino de Malbucho desde la Villa de Ibarra a la costa del Mar del Sur. Quito, 27-I-1791, ANE, Serie Gobierno, caja 45, exp.8, ff. 1-5”. En, Rueda 2010, 126.

familias de las personas esclavizadas fundadoras del distrito minero, movidas por un sentimiento de pertenencia e identificación con los reales de minas, convirtieron estos sitios en lugares de reproducción social, económica y cultural. Así como en espacios de resistencia de los esclavizados y no únicamente en lugares de dominio de los dueños de las minas, dinámica que supuso una posesión efectiva del territorio”<sup>124</sup>. La autora va más allá al señalar que, “de esta manera, las familias [descendientes de africanos en el norte de Esmeraldas], iniciaron los asentamientos ribereños”<sup>125</sup>, sin lugar a dudarlo, “aprovecharon las roturaciones mineras, tomaron posesión de los espacios adyacentes a los reales de minas para el cultivo de plátano, maíz, tabaco, cacao, y se beneficiaron de las bondades que ofrecían los ríos, esteros y el monte para abastecer sus crecidas familias y comunidad” (130), cultural en libertad de hecho.

Un dato importante que proporciona en su estudio Rueda (2010, 130), para nuestro análisis, tiene que ver con el “oficio enviado por el gobernador de Esmeraldas Miguel de Castro el 22 de septiembre de 1813 al presidente Toribio Montes dando a conocer sobre el estado del pueblo de Esmeraldas y sus habitantes, entre otras cosas en el documento señalaba, “sobre la presencia esporádica de la iglesia que mediante la evangelización se empeñó en desterrar los “vicios y supersticiones” de la población de ascendencia africana, pues según el gobernador, “había que impartir la doctrina con el fin de evitar ciertos rituales mezclados con prácticas africanas, sinónimo de salvajismo y barbarie”.

Lo que el gobernador de Esmeraldas se refería como “vicios y supersticiones y rituales mezclados con prácticas africanas, vistos como sinónimo de salvajismo y barbarie”, no era otra cosa que las expresiones del sentido espiritual de su existencia a través de los rituales y demás prácticas culturales heredadas de la mamá África.

Así mismo, es relevante resaltar en este estudio la alta capacidad de negociación de las personas de ascendencia africana para defender a sus familias, la libertad, la tierra y el territorio, ante los acosos del gobierno colonial y de particulares. Estas familias cimarronas surgidas de los reales de minas, estratégicamente acordaron entregar al gobierno colonial:

---

<sup>124</sup> Oficio de José Félix Barreno al Presidente Montes sobre el estado de las cuadrillas negras en las minas de Playa de Oro. 15-X-1814, ANE, Fondo Especial, tomo 514, f. 89. En, Rueda 2010, 129.

<sup>125</sup> Rueda (2010, 129 – 130) citando a Anne Marie Losonczy llama la atención sobre el significado que tiene el río para la población afrodescendiente. “[...] El río se halla dentro de la categoría de lo viviente, es el medio privilegiado de la diferenciación de los espacios, a partir del territorio habitado, es el vehículo privilegiado del oro y eje que sigue longitudinalmente la disposición de las casas. En suma, toda actividad que sea [producto de los seres humanos], se articula en torno al río”.

[...] una pensión o jornal cada seis meses, en San Juan y Navidad, fechas establecidas para el pago de tributos de los indios a la Corona; *a cambio [las familias cimarronas] tenían el usufructo y control de las minas, podían obtener oro de los lechos de los ríos o de los aluviones ribereños y continuaban en posesión de la tierra y con sus espacios de vida comunitaria y autónoma.* (Rueda 2010, 166; énfasis añadido)

Es así que, en este ambiente de disputas por la libertad, la familia, la tierra y el territorio a las cimarronas y cimarrones en este territorio les alcanzó el siglo xix, marcado por “un escenario de acciones políticas y militares emprendidas por los insurgentes y esclavizados de ascendencia africana a favor de la independencia de la corona española y la causa republicana al frente de las fuerzas realistas que apoyaban la restauración del imperio español” (Rueda 2010, 131).

En esta medida, la autora (2010, 132), sostiene que:

Esta población, si bien simpatizó desde un inicio con la insurgencia, tuvo su propia dinámica y objetivo: continuar con su proyecto de conformación de sociedades e identidades que suponía defensa del territorio como garantía real de subsistencia colectiva y simbólica, así como lograr el reconocimiento, inclusión y legitimidad de la temprana república a través del cambio de su condición de esclavizados a libres. En este sentido, su presencia en la contienda política es estratégica: las acciones emprendidas conllevaron una propuesta de afianzamiento social y [como comunidad de ascendencia africana] y se distanciaron de los intereses de los dos proyectos políticos enfrentados: el realista y el independentista.

Muchos cimarrones de los dos territorios ancestrales esmeraldeño y del Chota – La Concepción y Salinas en forma coordinada participaron activamente junto a las fuerzas insurgentes que encontraron refugio en las minas y en el camino de Malbucho con el propósito de conseguir la libertad estatal, que los transformaría en ciudadanas y ciudadanos en igualdad de derechos en la naciente república, cosa que no sucedió como debió haber sido.

### **Luchas por la libertad a través de las milicias**

En América Latina, el inicio del siglo decimonónico como es conocido, estuvo marcado por luchas en contra de las metrópolis coloniales, para nuestro caso de España y Portugal, estas luchas político/militares/criollas/americanas, posibilitaron el surgimiento de los Estados nacionales, paralelamente el proceso emancipatorio criollo/americano estuvo atravesado por el debate central sobre la continuidad o abolición de la esclavitud de las personas de origen africano aún en condición de esclavizados y su participación en las milicias independentistas.

En este contexto, a más de lo explicado en el capítulo anterior, retomo el diálogo con María Eugenia Chaves (2009), para examinar la articulación de la población de ascendencia africana asentada en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas en condición de esclavizadas y la conexión histórica entre este territorio con la República cimarrona de Esmeraldas, en el contexto de la campaña emancipadora hispanoamericana comandada por Simón Bolívar y Antonio José de Sucre.

En este contexto, Chaves (2009), sostiene que, “durante los primeros años del siglo xix la situación en las haciendas parece haber sido parcialmente controlada por los [esclavizadores] gracias a la aplicación de castigos y sistemas de vigilancia y represión” (9).

No obstante, producto del análisis detallado que venimos realizando sobre la “conducta cimarrona” y/o el cimarronaje corpo-político de mis ancestros más tempranos en este territorio, lo que Chaves (2009), llama “control parcial de las haciendas por castigos rigurosos, vigilancia y represión”, desde mi punto de vista a partir del análisis atento de la documentación, este control parcial, apaciguamiento, o gobernabilidad de las haciendas, se debió más bien a que los nuevos esclavizadores/dueños de hacienda acogieron las demandas de respeto a “sus” derechos consuetudinarios alcanzados y disputados frontalmente por mis ancestras y ancestros más tempranos durante finales del siglo xvii, todo el siglo xviii y lo que va del siglo xix, precisamente cuando estos derechos eran trasgredidos.

Sobre esta base, a decir de Chaves (2009, 9), hay que considerar un elemento clave a tomar atención, tiene que ver con el hecho que varias de las haciendas del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, “entre ellas Cuajara (antigua propiedad de “nuestro conocido” Carlos Araujo), están siendo disputadas judicialmente lo que alimenta el clima de caos y tensión que vive la zona desde fines del siglo pasado”.

Al parecer, los hechos históricos que hemos examinado hasta aquí, favorecieron para que el palenque El Chota, se consolide debido a que la presión política/comercial/minera de las élites quiteñas e ibarreñas estuvo centrada en controlar la zona de Malbucho punto de conexión con los reales de minas en Esmeraldas, como seguidamente constataremos.

En este contexto, a partir de la primera década del siglo xix, sostiene Chaves (2009, 9), desde 1810, emerge otro actor que mueve el estado de cosas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, encarnado por:

El movimiento juntista impulsado por las elites quiteñas, así como las guerras civiles que siguieron involucrarán directamente a los dueños de las plantaciones del Valle y de las minas de los territorios adyacentes. Entre 1810 y 1812, facciones de la elite quiteña se enfrentan por el control del territorio y por someter a las demás regiones de la Audiencia a la égida de la Junta de gobierno creada en Quito.

En esta medida, Chaves (2009), argumenta que, “la documentación arroja indicios de que los esclavizados de la región”, del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas “y sus zonas de influencia fueron afectados de diversas formas por el clima de conmoción que se generó a raíz de las guerras civiles”. La autora va más allá en su explicación, al señalar que, en *primer lugar*, fueron movilizados de forma intermitente para servir a las milicias de los diferentes bandos (9).

*En segundo lugar*, las haciendas sufrieron periodos de abandono por parte de los dueños, los mismos que favorecieron la emergencia de bandolerismo y la formación de palenques temporales y de prácticas de cimarronaje itinerante”. A lo que agregó, como hemos visto en el caso de la formación del palenque El Chota, el cimarronaje corporativo fue definitivo, alentados por los aires de libertad en contra de la Corona española y la esclavitud.

A estas estrategias cimarronas se añade el hecho que las personas en condición de esclavizados, como señalamos continuaron las demandas por sus derechos consuetudinarios en los tribunales de justicia/coloniales durante todo el periodo para reclamar por su libertad, de sus familias, por las libertades de movilidad en el territorio, las ciudades de Quito e Ibarra y, por la tierra (Bouisson 1997, Chalá 2006, Chaves 2009), luchas que se extenderán pasada la segunda mitad del siglo xx, debido a la actitud tramposa de las élites criollas gobernantes.

A fines de 1812, las fuerzas realistas al mando de Toribio Montes suprimen los movimientos rebeldes de las elites y la Junta quiteña. En los diez años siguientes, hasta mayo de 1822, cuando se produce la toma de Quito, tanto la capital como el valle del Chota-Mira, se encuentran bajo la influencia directa de la guerra que libran los ejércitos realistas e independentistas en el resto del Virreinato. En este período los esclavizados de las minas de las zonas bajas, sobre todo en la región de Barbacoas, en poder de la elite quiteña, realizan una serie de acciones colectivas para exigir el reconocimiento de su libertad. Al mismo tiempo, en Quito se descubre un complot de [esclavizados], varios de ellos *venidos de las haciendas del [territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas], otros con familia y contactos en las regiones del norte de la actual Colombia*. En ambos casos, los esclavizados hacen directa referencia a la retórica independentista bolivariana en relación a la libertad y manumisión [de las personas esclavizadas]. (Chaves 2009, 9; énfasis añadido)

Ya en el siglo xix, desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas y su articulación con el territorio ancestral Esmeraldeño, Chaves (2009, 12) sostiene que:

No hay duda que la hacienda de Cuajara se convirtió entre 1790 y 1815 en un centro importante de la comunidad afrodescendiente que había logrado articular un proyecto de comunidad asociado a la defensa de su territorio y al control de la zona de las montañas de Malbucho. Esta zona fue desde principios del siglo xix, muy frecuentada por los [esclavizados] de Cuajara, quienes eran enviados por Araujo a trabajar en sus minas del río Bogotá y periódicamente para mantener el camino de Malbucho habilitado para el tránsito.

Como así hemos podido constatar en el diálogo mantenido con Rocío Rueda (2010), en este contexto, en articulación con lo que sostiene Chaves (2009, 12):

Junto con el interés por la explotación de las minas, se reanudan los esfuerzos por habilitar el camino hacia el Pacífico. Como una consecuencia de ello se trasladan una serie de [personas de descendencia africana en condición de esclavizados] para el trabajo en este camino. En 1803 se compran 10 familias [esclavizadas] en Popayán, que suman 52 entre mujeres, hombres y niños. La mayoría de los adultos se entregan para el trabajo en Malbucho, los infantes son entregados a particulares en la Villa de Ibarra. Estos datos muestran que para la época las selvas de Malbucho estaban habitadas por poblaciones de [ascendencia africana] de diverso tipo, unos trabajando en las minas, otros sirviendo en los caminos y algunos [refugiados] en palenques itinerantes.

### **Milicianos del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas**

El proceso de enrolamiento de la población afrodescendiente, aún en condición de esclavizados en las milicias de ambos bandos, como habíamos visto en el capítulo anterior, sin embargo las familias cimarronas de ambos territorios ancestrales como explicamos arriba, tenían su propio proyecto de existencia –alcanzar su propia libertad con todas las prerrogativas –igualdad de derechos con el resto de la ciudadanía en la naciente República, este derecho demandado por las personas de ascendencia africana implicó sin lugar a dudas, el enrolamiento en estos ejércitos.

El proceso miliciano independentista, se constituyó en un interesante medio político-militar y jurídico para consolidar su anhelada existencia en libertad y ciudadanía en igualdad de derechos, para ello pusieron una vez más en juego -sus propias vidas, este análisis lo realizo en estricta articulación con los acontecimientos político/jurídico/castrenses que se venían desarrollando en la Real Audiencia de Quito y en general en el Virreinato del Perú y Nueva Granada:

Para 1810, se producen los enfrentamientos entre la elite por el control del poder en la Real Audiencia, [en este marco, las personas de ascendencia africana –esclavizados]

fueron movilizados en las milicias en conflicto. En algunos casos estos enfrentamientos produjeron la desbandada de la población [esclavizada]. Es el caso de las minas de Pedro Calisto en Cachaví [Esmeraldas] y en sus propiedades en Malbucho. Calisto defendía la causa realista desde 1810 y muere ajusticiado por los marqueses rebeldes en 1812. Durante este período sus minas fueron intervenidas y sus [esclavizados] “seducidos” para los ejércitos de los rebeldes. En 1813, cuando su hijo presenta una demanda penal contra los líderes rebeldes que ajusticiaron a su padre, explica que los [esclavizados] de Malbucho y las minas de Cachaví se han regado por el monte. Este dato corrobora el hecho que desde fines del siglo XVIII hasta 1815, por lo menos, las montañas de Malbucho estrechamente relacionadas con el área de influencia de las haciendas de Cuajara y la Concepción, ofrecieron un espacio en el que los esclavizados de muy diversa proveniencia pudieron establecer formas de vida en libertad (Chaves 2009, 12).

Lo señalado por Chaves (2009), muestra con claridad la conexión entre los dos territorios ancestrales a través de cuatro elementos significativos en lo que tiene que ver con la presencia de las personas africanas y sus descendientes en estos territorios asumidos, como propios por su vinculación histórica y compra con oro.

Estos territorios ancestrales estuvieron vinculados de distintas maneras, a través de la construcción y mantenimiento del camino de Malbucho, la explotación minera mediante la mano de obra compulsiva de las personas esclavizadas por las élites quiteñas, ibarreñas de Popayán, etcétera, el cimarronaje en contra del sistema esclavista/colonial y las búsquedas de libertad a través de la participación en las milicias independentistas.

Un segundo vínculo que muestra la información documental, entre estos dos territorios y sus habitantes de ascendencia africana en “en conducta cimarrona”, se refleja en las montañas de Malbucho, estas se constituyen en lugares de apalencamiento temporales de las/los cimarrones cuajareños y concepcioneños, como sabemos estas personas en condición de esclavizados abandonaban estas haciendas por cortos períodos, como mecanismo de presión a los nuevos “esclavizadores” para que no se alteren los derechos consuetudinarios por ellos/ellas logrados desde el tiempo de la Compañía de Jesús y sentenciado por el presidente de la Real Audiencia de Quito, ergo, a la “libertad de movilización”, al derecho a mantener la familia estructurada y al usufructo autónomo de “sus” tierras.

*Un tercer elemento* de conexión intraterritorial, en el caso de las personas esclavizadas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, fundamentalmente de San José, Puchimbuela y Cuajara y, de los reales de minas, realizaron una posesión efectiva de los mismos y posteriormente a estas tierras y territorios los compraron con oro como vimos arriba.

Mientras tanto, las personas de ascendencia africana apalencados en las montañas selváticas de Malbucho, sus “asentamientos fueron destruidos por orden de Toribio Montes en 1815. Además, se hace referencia a los [“negros”] rebeldes derrotados de Quito” (Chaves 2009, 12). La autora reflexiona sobre esta información, aunque un tanto dispersa, “resulta importante ya que muestra la participación de las personas de ascendencia africana en condición de esclavizados en las revueltas de los marqueses quiteños”, Chaves (2009), sostiene que:

Si partimos del hecho de que líderes importantes de la rebelión como los Sánchez de Orellana, Guillermo Valdivieso, presidente de la Junta revolucionaria en 1811, o José Javier Ascázubi eran propietarios de haciendas en el valle del Chota-Mira, es posible pensar que movilizaron [a las personas esclavizadas] para sus milicias (12).

En este contexto, Chaves (2009, 12) sostiene que:

El 7 de noviembre de 1812 empieza la toma de Quito, las milicias rebeldes comandadas por los marqueses huyen hacia Ibarra y desde allí, ya en desbandada se adentran en las selvas de Malbucho. Durante algún tiempo permanecen en estos parajes tratando de salir a Buenaventura para unirse con los ejércitos revolucionarios de Nueva Granada. En este trance reciben ayuda de [las personas esclavizadas] de las minas, quienes los esconden y los alimentan. Son sin embargo perseguidos y encarcelados. Al parecer, algunos de los [“negros rebeldes”].

Concomitantemente en el ámbito regional a las disputas cimarronas por la libertad a través del enrolamiento en las milicias, estuvo atravesada por el debate sobre la libertad de las personas de ascendencia africana en Hispanoamérica.

En la actual República del Ecuador, el ejército bolivariano compuesto en su gran mayoría por las personas de ascendencia africana, comandado por el Mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre consolidaron en el teatro de batalla del Pichincha (Quito - Ecuador), el 24 de mayo de 1822 la emancipación del gobierno metropolitano colonial/español, es de suponer que en esta batalla participaron las personas de ascendencia africana de estos dos territorios ancestrales por la libertad, igualdad y ciudadanía – garantizando sus derechos consuetudinarios conquistados hasta ese momento (familia, tierra – territorio y libertad de movimiento).

En el contexto señalado, se consolidó la emancipación del régimen racista/esclavista/colonial español y portugués en América Latina, en gran medida gracias a la participación decidida de las personas descendientes del África subsahariana, estas personas siempre lucharon por el derecho a la vida, a la libertad y a



la ciudadanía para-estar-en-el-mundo-en-igualdad-de-condiciones con el resto de la sociedad.

En este sentido, comparto con lo que señala Rueda (2010), las personas de ascendencia africana, al enrolarse en las milicias revolucionarias en contra del régimen esclavista/colonial, “no descartaban la posibilidad que al insertarse en los marcos legales de la temprana república como libres dejarían de ser invisibles e ignorados por [la clase gobernante criolla] y así les sería posible continuar con su tradicional forma de vida autónoma, alejada de la explotación y contar con la posibilidad de apelar a la justicia republicana frente a posibles agresiones e incumplimiento de sus derechos (178 – 179).

Dicho de otra manera, las personas africanas y sus descendientes, en el teatro de batalla del Pichincha (Quito – Ecuador), paradójicamente, pese a la condición de esclavizados, contribuyeron a la libertad a los “blancos y criollos”, a las personas africanas y a sus descendientes políticamente, el régimen racista/esclavista/colonial, (élite gobernante criolla) con cualquier artimaña, les escamoteaba el derecho a gozar del “derecho” a la prometida libertad y ciudadanía.

Sin embargo, los representantes de las elites gobernantes criollas, no estaban dispuestos a “conceder la libertad, igualdad y ciudadanía” como era el repertorio emancipatorio, a las personas africanas y sus descendientes esclavizadas en las Américas, peor aún, reparar las atrocidades cometidas en contra de aquellas personas compulsivamente secuestradas y trasplantadas en las Américas, para producir riquezas exteriores a ellos, como es conocido.

Sobre la actitud de la clase criolla gobernante, Rueda (2010, 180-1) sostiene que:

Una retórica imaginaria que no contempló la realidad [de las personas de ascendencia africana en lo económico] y social de la [naciente república] ni consideró sus demandas como parte del proyecto independentista, si bien prometieron la libertad [a las personas esclavizadas], lo hicieron por conveniencias político-militares con fines defensivos. Pues la liberación [de las personas esclavizadas], así como construir otra realidad social y política, que diera fin a las prácticas coercitivas y serviles de marginación y exclusión económica y] social, no era un tema considerado en la agenda del Estado republicano, pues los criollos que lideraron la Independencia eran los ideólogos del nuevo orden político y quienes monopolizaban el poder, la tierra y la esclavitud.

De su lado, las personas de ascendencia africana, continuaron en la lucha por el proyecto de existencia en libertad, desempeñaron un rol determinante para lograr la independencia sudamericana –pese a su condición de personas esclavizadas - combatieron para alcanzar de manera individual su propia libertad y colectivamente de la nación africana en la diáspora americana, dialécticamente las personas africanas y sus

descendientes con el ofrecimiento de alcanzar la libertad, igualdad y ciudadanía se convirtieron en un factor determinante para emancipar a sus “*proprios verdugos/esclavizadores*”, del régimen colonial español. Es decir, liberaron a los “criollos emblanquecidos”, con la sangre derramada en nombre de la emancipación colonial del imperio español. En el proceso miliciano/emancipatorio, se perdieron miles de vidas de las ancestras y de los ancestros africanos y sus descendientes paladines de la libertad. *A ellas, a ellos –mi homenaje.*

Una vez que las antiguas colonias hispanoamericanas iniciaron el tránsito a la conformación de los Estados-nación; en nuestro caso, inicialmente como parte de la Gran Colombia, los nuevos actores políticos, la élite criolla, se convirtieron en agentes del ordenamiento político, social y económico del sistema republicano, donde primaron los principios de [racismo y] exclusión de sujetos sociales como [las nacionalidades indígenas y la nación africana en la diáspora], una población considerada inferior desde el imaginario nacional<sup>126</sup> en construcción (Rueda 2010, 182).

La heroica participación de los afrodescendientes, no logró su inmediata liberación como era de esperarse, debido a los obstáculos puestos a cada paso por parte de la clase criolla gobernante -herederos de la esclavitud/colonial. Estos se habían liberado de la Corona española y portuguesa, sin embargo, la elite política gobernante pretendía gobernar en los mismos términos jurídico-político anterior a la independencia, es decir, que los milicianos cimarrones muchos de ellos/ellas en condición de esclavizados, ofrenden sus vidas sin ninguna garantía de cumplimiento de sus ofrecimientos independentistas de la corona española, a cambio de nada.

Es decir, intentaron que una vez lograda la emancipación de la corona española, las personas de ascendencia africana, retornen a la situación anterior o peor a la que se encontraban antes de las guerras independentistas, es decir a sujetarse la esclavitud/colonial de finales del siglo xvi, a la negación de su existencia, a la muerte social cautivos en el inframundo/esclavista/colonial/hacendatario, como veremos seguidamente consiguieron su cometido racista/colonial al idear nuevas fórmulas de sometimiento como el concertaje, lo señalado, se convirtió en otro factor en disputa posterior a la segunda década del siglo xix hasta prácticamente la última década del siglo xx, en contra de los nuevos gobernantes con las mismas prácticas arcaicas esclavistas/coloniales.

---

<sup>126</sup> Sobre este tema remítase a Chalá 2013. En el apartado titulado “Proyecto de identidad nacional ecuatoriana, un proyecto fallido”, 28 – 38.

No obstante, con la participación miliciana en las luchas independentistas de las personas de ascendencia africana pusieron en juego sus existencias con el ofrecimiento de obtener su libertad, igualdad y ciudadanía, en este marco, la esclavitud colonial se convertía en una contradicción en sí misma, tanto es así que la vigencia de la esclavitud/colonial a decir de Rueda (2010, 182), “contradecía el discurso liberal de libertad, igualdad y ciudadanía que sustentó la causa independentista y de la naciente república, a la vez que impedía el tránsito hacia una nación moderna compuesta de ciudadanos civilizados”.

Sin embargo, la manumisión de la esclavitud/colonial se había configurado, gracias a la presión ejercida por las propias personas de ascendencia africana, las rancias oligarquías de la época/colonial, accedieron de mala gana a que se impulsara el programa de emancipación gradual de las personas bajo el estatuto colonial de esclavizados, dando inicio con la ley conocida de libertad de vientres, promulgada:

[...] el 21 de julio de 1821 en el Congreso de Cúcuta, que se denominó Ley de Vientres o Libertad de Partos y que consistía en dar libertad a todos los nacidos de madre [esclavizada], con la condición de que el manumiso permaneciera hasta la edad de 18 años con el [esclavizador] de su madre para pagar con trabajo lo concerniente a su alimentación, educación y vestido. De esta manera, los hijos de las [esclavizadas] que nacieran a partir de la publicación de la ley eran libres. (Rueda 2010, 219–20)

Una vez cumplidos los dieciocho (18) años de edad, tenían que pedir con su partida de bautismo, el derecho de gozar de su libertad. En los documentos que reposan en los archivos históricos ecuatorianos, encontramos numerosos casos que ilustran este hecho.

Seguidamente presento algunos ejemplos de lucha de mis ancestras y ancestros más tempranos para obtener su libertad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en base a la ley de 1821:

El cura de la parroquia de San Pedro de Pimampiro, Nicolás Velasco, certifica ante el alcalde Joaquín Játiva, que, en el libro bautismal, se encuentran registradas las partidas de bautismo de: **Felipe Congo y José Pascual de la Resurrección Criban**, quienes han cumplido los 18 años de edad y piden la libertad, ya que son [esclavizados] de la hacienda la Caldera<sup>127</sup>.

De igual manera los jóvenes de La Concepción demandan su libertad a través de los organismos coloniales competentes:

---

<sup>127</sup> Fuente: AHBC/I 2165/92/14/J.

El Síndico defensor de [esclavizados], notifica ante el alcalde Vicente Flor, la solicitud de libertad presentada por **José Simón Tadeo**, [esclavizado] de la hacienda la Concepción; ya que este ha cumplido los 18 años de edad, según consta en la partida bautismal<sup>128</sup>.

De no haber sido encontrada la partida de bautismo, debían seguir un juicio donde nombraban sus defensores y, a personas que tasen la edad de los peticionarios y se acojan a la ley de partos, por ejemplo:

... vista la presente solicitud con la exposición jurada de los peritos, verificada conforme el decreto del supremo Gobierno del veinte i uno de julio último para los casos que no se encuentren las partidas bautismales; i resultando de ella que según su aspecto los libertos **Rafael Chalá, José Loango y Carolina Loango** de la hacienda de Caldera manifiestan tener más de los diez i ocho años que prescribe la lei de veinte i uno de julio del año pasado de mil ochocientos veinte i uno para exonerarse de la obligación de servir a los amos de sus madres en compensación de los alimentos que han recibido, administrando justicia en nombre de la República y por autoridad de la lei, se declara a los mencionados [...] en goce de su libertad, i que mediante esta puedan dedicarse a la ocupación honesta que más se acomode.<sup>129</sup>

### **Hecha la ley, perfeccionada la trampa**

Con la ley del 28 de septiembre de 1852 con 51 Artículos. El general José María Urbina, vía decreto intentó poner fin a la esclavitud/colonial en el Ecuador, esta ley fue resultado de un prolongado y acalorado debate entre las rancias oligarquías serranas y costeñas.

Los esclavistas de Imbabura, Loja, Azuay y Pichincha, explica Rueda (2010, 222), “pusieron trabas al oponerse a que se fije el plazo de liberación, mientras que los costeños apoyaban a que se realice en el menor tiempo, pues la dinámica de la economía regional costeña, vinculada al mercado externo, requería mano de obra libre y asalariada que se encargue de la producción agrícola”.

Este planteamiento fue recogido por el general José María Urbina que en la Convención Nacional de 1856 fue enfático al señalar:

Abolida la degradante esclavitud que reduce al hombre a la vil *condición de mercancía*, cuenta la República con una multitud de ecuatorianos capaces de contribuir a su adelantamiento con el trabajo libre, que es el más productivo, **con el ejercicio de sus dotes intelectuales y con la posibilidad de colocarse en el rango de ciudadanos. Al devolver a tantos seres los derechos que les habrá concedido la naturaleza**, ha

<sup>128</sup> Fuente: AHBC/I 2171/92/19/J.

<sup>129</sup> Fuente: AHBC/I 2177/92/24/J.

ganado la República, y ha hecho por su parte una inapreciable conquista en los fueros de la humanidad<sup>130</sup>. (énfasis añadido)

Este pronunciamiento del mandatario, en lo político es sumamente consistente, tenía la intención de convertir a las personas esclavizadas en ciudadanas y ciudadanos libres y con iguales derechos, *fundamento del proyecto liberal de la nación*, un discurso que “buscaba contar con un sector social para consolidar la presencia política liberal frente al dominio conservador; en lo económico, comparte el criterio de la élite costeña respecto al requerimiento de trabajadores libres y asalariados para obtener mayores beneficios en la producción”. (Rueda 2010, 223)

El texto de la Ley de Manumisión de [“Esclavos”] contiene 51 artículos, de los cuales resaltaremos los temas de mayor trascendencia para nuestro análisis, por ejemplo el artículo 38 de la mencionada ley señala:

En todo caso la manumisión definitiva se hará en el seis de marzo de 1854 y de esta fecha en adelante no habrá más [personas esclavizadas] en el Ecuador. Si los fondos reunidos hasta entonces no bastasen para la indemnización previa de todos los [esclavizados] que últimamente se manumitiesen, se otorga a los dueños de do firmados por el presidente de la Junta Administrativa Municipal y por su secretario, por el valor de [dichas personas esclavizadas] con arreglo al orden establecido en esta ley (Costales 1959, 267).

Este artículo del Decreto ley, es de suma importancia, por él conocemos que queda definitivamente abolido el sistema de producción esclavista/colonial, basado en el secuestro y confinación de las personas africanas y sus descendientes en las plantaciones, minas, o en las casas de los secuestradores, fueron deshumanizados, negados sus conocimientos y culturas milenarias, su espiritualidad, etcétera, como requisito para estar-en-el-mundo como ser humano, todo ello constituyó en la estratagema con fines de sobreexplotación. Con este decreto ley, la esclavitud en el Ecuador estaba llegando a su fin, por lo menos en el papel, al señalar que: “de esta fecha en adelante no habrá más [esclavizados] en el Ecuador”.

Así mismo, en lo referente a los valores a recaudar para indemnizar a los esclavizadores, para lo cual se fijó las rentas provenientes del aguardiente, la pólvora, las herencias, las propiedades rústicas y el comercio, Rueda 2010, explica que:

---

<sup>130</sup> Mensaje del Jefe Supremo de la República a la Convención Nacional reunida en 1856, en Alejandro Novoa, Recopilación de mensajes dirigidos por los presidentes y vicepresidentes de la república, jefes supremos y Gobiernos provisorios, Guayaquil, tomo II, Imprenta A. Novoa, 1901. En Rueda 2010, 223.

Los jefes políticos eran los encargados de realizar la tasación de los esclavizados y registrar su nombre y el de sus amos [para indemnizarlos]; en el caso de no hacerlo quedaban libres, *sin indemnización* [para los esclavizadores], salvo en el caso de no haber difundido la Ley. Aquellos esclavizados inútiles y los viejos quedaban libres y podían continuar en la casa de su amo, igualmente eran libres aquellos esclavizados nacidos luego del 21 de julio de 1821. Se estableció además que cada ciertos meses se fijará el número de esclavizados a ser liberados, quienes deberán portar la carta de libertad firmada por el amo y las autoridades pertinentes. Finalmente, se fijó el 6 de marzo de 1854 como plazo máximo para la culminación del proceso de manumisión.<sup>131</sup>

Seguidamente, presentamos un ejemplo cumplimiento del proceso de manumisión de las personas esclavizadas llevado a efecto en sesión del Consejo Municipal de Guayaquil en los siguientes términos:

En esta fecha en sesión del Concejo Municipal de Guayaquil presidida por el gobernador de la provincia Francisco Robles, se informó sobre el cumplimiento del decreto. En el acta se registra: El Concejo dio cumplimiento a la Ley de 1852, con la manumisión definitiva de todos los esclavizados de este cantón; y, hallándose presentes muchos de ellos, se les expidió las respectivas cartas de libertad notariadas que eran el símbolo material de la ceremonia. **Seguidamente se entregó a los propietarios los billetes con los valores de dichos esclavos.** (224; énfasis añadido)

#### **Manumisión de la esclavitud ecuatoriana, sin garantías siglos xix y xx**

La ley del general José María Urbina del 28 de septiembre de 1852, debería ser una ley motivo de celebración y júbilo para el pueblo afroecuatoriano y para la sociedad ecuatoriana en su conjunto, debido a que por fin después de tantos siglos de humillación y sufrimiento de esta población a causa del crimen de lesa humanidad experimentado en carne propia por mis ancestras y ancestros más tempranos y de las consecuencias sufridas por sus descendientes a lo largo y ancho de las Américas y el mundo a causa del secuestro de las distintas naciones de la mama África, transporte compulsivo y esclavitud/colonial, se hacía justicia reparadora en la República del Ecuador.

Sin embargo, hay temas inquietantes que no son dignos de celebración, la clase política gobernante más o menos ilustrada en el Ecuador ni los académicos hablan sobre este tema, curiosamente mantienen un ensordecedor silencio que avergüenza. Ergo, nadie dice nada, ni se escandaliza cuando se lee los actos de cumplimiento de la ley de Urbina de 1852, cuando el Consejo Municipal de Guayaquil “**se entregó a los propietarios los billetes con los valores de dichos [“esclavizados”]**”, como indemnización a la práctica de tan horrendo crimen que les significó ganancia y acumulación de bienes y capitales, la violencia criminal se ha naturalizado. Todos/todas

---

<sup>131</sup> Leyes y decretos expedido por la Convención Nacional de 1852, Guayaquil, 18-IX-1854, ABFL, Leyes y Decretos, 1852, pp. 16-25. En Rueda, 223-4.

sabemos que dicha indemnización debió ser para las víctimas de la esclavitud/colonial, más no para sus victimarios/esclavizadores o, seguir el ejemplo de lo sucedido con los reales de minas en Esmeraldas, brindarles la oportunidad para que compren las minas y la tierra y; en el caso del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, comprar las haciendas en donde permanecieron esclavizadas/os generación tras generación con la venta de la producción producto de su trabajo al que estaban especializados/as.

Otro tema inquietante de la ley de Urbina, se precisa el estatus que adquirieron las personas de ascendencia africana de esclavizadas/esclavizados asumían la condición jurídica “de **libertos mas no libres, pues únicamente los libres de nacimiento podían acceder a la ciudadanía en el nuevo orden republicano**”. (Rueda 2010, 225; énfasis añadido)

Esto revela que se continuó con el sistema social racista clasificatorio/colonial característico del siglo decimonónico con el cual nació la República del Ecuador, estos hechos señalados en la ley del presidente Urbina, pudo tener buenas intenciones, no obstante la intencionalidad, no es suficiente, debido a que las falencias de la ley señaladas impidió el ejercicio pleno de sus derechos ciudadanos ofrecidos, las personas de ascendencia africana en el Ecuador seguimos pagando el costo social e histórico de las consecuencias de la esclavitud/colonial y de una manumisión sin garantías, como seguidamente constataremos.

Para las personas de ascendencia africana en el Ecuador en general y en particular en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, la ley del general José María Urbina del 28 de septiembre de 1852, no constituyó ningún cambio, más bien los esclavizadores a partir de esta ley idearon nuevas formas de explotación y servidumbre, es decir, que las disputas por la libertad y sus derechos consuetudinarios logrados posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 y sentenciados sus derechos desde 1778, retrocedieron, la única opción de mis ancestros y ancestros mantener la “conducta cimarrona”, ante tanto atropello a la dignidad humana.

### **Muertos en vida al interior del inframundo racista/esclavista/colonial/hacendatario 1852 – 1980**

Desde el tiempo de la Compañía de Jesús 1584, las personas africanas y sus descendientes conquistaron derechos que, con el transcurso del tiempo, se constituyeron en consuetudinarios, no obstante, con la ley del general José María Urbina de 1852 no

había cambiado la estructura de funcionamiento esclavista/colonial, el principio de funcionamiento de la propiedad de la tierra se basaba en un gran predio, “la hacienda”, cuya enorme extensión privada de tierras encerraba a las comunidades vecinas. En su periferia importantes poblaciones se encontraban confinadas a pequeños terrenos (minifundios) y obligados a trabajar en estas haciendas a cambio del “derecho” a cultivar en su usufructo algunas parcelas con la posibilidad de utilizar, en determinadas condiciones de trabajo, los pastizales, “comederos y bebederos” de la hacienda.

El control del espacio por parte de la hacienda se extendía más allá de sus límites, su poder – en condiciones distintas – alcanzaba a las comunidades vecinas e inclusive a otras situadas fuera de su perímetro. La explotación “patronal/colonial” propiamente dicha comprendía, en primer lugar los sectores más planos, con agua de riego disponible, venía luego gran cantidad de explotaciones secundarias, de pequeño tamaño, cultivadas por precaristas, (arrendatarios, partidarios) y casi siempre dispersas – algunas dentro de la misma explotación patronal, otras en las laderas y en sectores de suelos de escaso potencial agrícola – y por fin, pastos naturales, conocidos localmente como el sitio, con límites imprecisos, que alcanzaban las tierras de altura.<sup>132</sup>

En el caso de la hacienda serrana típica, el hábitat campesino era generalmente disperso, con las chozas (viviendas) de las precaristas diseminadas cerca de sus parcelas. En el caso de la población afrochoteña asentados en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, conformaban pequeños “ranchos” o pueblitos aunque no estaban bien estructurados y organizados, cómo podemos ver, no era distinta a la distribución espacial de la hacienda/esclavista /colonial de finales del siglo xvi, xvii y xviii, en la segunda mitad del siglo xix, solamente había cambiado el estatus de las personas esclavizadas a la de libertos en el papel, en la cotidianidad la explotación se había perfeccionado, con la paga de jornales de miseria.

En contraste, las construcciones de la hacienda, agrupadas en torno a la residencia del moderno “esclavizador” daban la impresión de una sólida organización que comprendía almacenes, depósitos, talleres, habitaciones del personal administrativo, oficinas y la cárcel, sitio de escarmientos que estaba ahí desde el régimen esclavista/colonial anterior. Se la conocía a ésta con el nombre de “cepo”, el terrible “cepo”, no era otra cosa que el cuarto de torturas, recordando a Carlos Araujo

---

<sup>132</sup> Recuerdo con claridad, que en mi niñez, a la edad de 7 años (1970) en adelante, los niños de la comunidad El Chota, solíamos pastar las cabras en el monte, en el sitio, después me enteré que la propiedad de la tierra, no era de la comunidad, que otros se habían adueñado. ¡Qué infamia!



esclavizador de las haciendas San José, Puchimbuela, Cuajara y de los reales de minas del río Bogotá al norte de Esmeraldas, en donde se describen estos sitios e instrumentos de tortura.

Las comunidades vecinas, aunque emplazadas fuera de la gran propiedad hacendaria, dependían fuertemente de esta, por relaciones de trabajo, especialmente por el derecho tradicional de tener acceso a determinados “beneficios” proporcionados por el dueño de hacienda (moderno esclavizador), ergo, el derecho a usar el agua de regadío de ríos o acequias que atravesaban las tierras de la hacienda, derecho a recoger leña y de utilizar caminos y senderos que atravesaban el extenso predio, derecho al pastoreo, etcétera, etcétera. Es decir, la ley de manumisión de la esclavitud como señalamos fue sin garantías para las personas de ascendencia africana en su tránsito de esclavizados a manumitidos, mínimamente debieron entregarles la tierra como forma de reparar el daño histórico ocasionado en este territorio a partir de 1570 o, por último venderlos para que los paguen con el producto de su trabajo, dicho de otra manera, el Estado ecuatoriano debió/debe garantizar que las familias de ascendencia africana accedan colectivamente a los medios de producción y no ausentarse desde el mismo momento de su creación en 1830, el régimen republicano, abandonó a mis ancestros y ancestros más tempranos irresponsablemente a su infortunio, a causa del racismo/colonial estructural.<sup>133</sup> En este contexto, el dominio del terrateniente esclavizador/moderno heredero de la esclavitud/colonial/hacendaria sobre estas personas y comunidades aparentemente autónomas, era real en la medida en que ostentaba el poder de suspender a individuos o a colectividades, de forma temporal o definitiva del ejercicio de uno o varias de estos “derechos consuetudinarios” que resultaban vitales para las poblaciones asentadas a lo largo del territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, la funesta historia de sobreexplotación a las personas de ascendencia africana pese a sus enormes contribuciones en lo económico, social, cultural, militar, etcétera, etcétera, infamemente se reeditaba.

La influencia de la esclavitud/colonial, representadas por el “dueño de hacienda/esclavizador/moderno”, podía trascender el ámbito puramente local y extenderse hasta una escala regional, en contubernio con otras instituciones, gobiernos autónomos descentralizados municipales, gobiernos provinciales y de la iglesia, como es conocido.

---

<sup>133</sup> Véase Chala (2013,28-38) en el apartado titulado “Proyecto de identidad nacional un proyecto fallido”.

Las relaciones de producción que se mantenían hacia 1960 eran muy antiguas, recordaban ciertos usos medievales y daban lugar a un uso muy secundario de la remuneración en dinero. En la hacienda tradicional, los aparceros o partidarios y los arrendatarios pagaban, casi siempre, una renta en especies cuya importancia variaba de acuerdo a las costumbres locales, incluidas violaciones a las mujeres.

Los huasipungueros podían usufructuar una parcela pequeña de una extensión de ½ ha., a una hectárea, a cambio de trabajar seis días para el nuevo/esclavizador dueño de hacienda; su salario era inferior al mercado y el pago en efectivo se aplazaba constantemente gracias a un endeudamiento obligatorio y al sistema de multas, a esta práctica explotadora, se conoció con el nombre de *concertaje*.<sup>134</sup>

El sistema de sobreexplotación conocido como concertaje, como explicamos, permaneció hasta 1916, año en el que nació mi padre el Prof. Salomón Chalá Lara, digo esto por la proximidad en el tiempo. Alfredo Baquerizo Moreno promulgó la ley que suprimía la perversa práctica de prisión por deudas o concertaje. Sin embargo, estas acciones legales de parte del establecimiento, seguían siendo incompletas o, como se dice coloquialmente, eran medidas parche que no solucionaban el problema de fondo, la pervivencia de un estado moderno/colonial. Hecha la ley, perfeccionada la trampa, esta, rápidamente trasmuto a otra figura de sobreexplotación conocida como el huasipungo, en la práctica cotidiana, el concertaje –el endeudamiento se mantuvo como forma de sujeción de la mano de obra, dizque libre.

En el caso del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, las extensiones de tierra entregadas por los nuevos esclavizadores/hacendados, se los conocía con el nombre de huasipungos<sup>135</sup>, a quienes trabajaban bajo esta modalidad al

---

<sup>134</sup> Las personas de ascendencia africana ex –esclavizadas, posterior a la abolición de la esclavitud/colonial, decretada por el General José María Urbina en 1852, muchas/muchos de ellos fueron expulsados de “sus tierras”, el derecho consuetudinario a las mismas fue olvidado a conveniencia, con la producción de las mismas les servía para el sustento familiar en ellas habían trabajado en condición de esclavizados por generaciones y ahora se encontraban desamparados a merced de una “nueva” institución de explotación.

Los representantes de la esclavitud/colonial/moderna, mañosamente a los antiguos esclavizados quienes no tenían a donde ir, debido a que junto a la manumisión de la esclavitud debieron reparar el daño histórico entregándolos mínimamente estas haciendas que las habían trabajado cerca de tres siglos, generación tras generación y en donde yacían los cuerpos de los ancestros más tempranos desde 1584, los derechos consuetudinarios logrados hasta la fecha, estaban en riesgo, la disputa por la tierra continuaba ante la “injusticia” de haber obtenido una libertad fullera, sin garantías.

Este derecho de reparación mínima, jamás se cumplió, más bien paulatinamente fueron envueltos en deudas impagables, deudas que pasaban de padres a hijos, de manera indefinida. El concertaje, es el nuevo nombre de la esclavitud/racista/colonial.

<sup>135</sup> Recordemos que estas mismas tierras, fueron entregadas por los curas jesuitas a mis ancestros y ancestras más tempranos con el fin de sujetarlos a la hacienda, la misma figura utilizaron los modernos/esclavizadores con la figura de huasipungo.

interior de la hacienda, se los llamaba “huasipungueros”, la extensión, no sobrepasaban jamás de una hectárea como promedio, y en estas superficies pequeñas conocidas localmente como “tablas” se sembraban una gran variedad de productos como yuca, camote, fréjol, algodón, poroto gandul, papaya, plátano, algunos frutales, para el sustento familiar y para la venta en los mercados locales de Pimampiro, Mira o de Ibarra, al igual que lo hacían mis ancestras y ancestros esclavizados por la Compañía de Jesús. Estas prácticas se observan hasta nuestros días en algunas familias del territorio ancestral, podemos encontrar estas buenas prácticas y técnicas productivas heredadas.

Las labores asignadas a los “huasipungueros” en las haciendas (inframundo) en las cuales se producían elaborados de la caña de azúcar (haciendas de trapiche), como por ejemplo: en la hacienda de Santa Ana, actual parroquia La Concepción y la ex-hacienda Mascarilla, en el Valle del Chota, eran diversas y prácticamente todos estaban obligados a desempeñarlas, subrayo que dichas actividades no habían cambiado en absoluto desde la esclavitud/colonial jesuita.

Entre las principales tareas conducentes a la elaboración de mieles, panela y aguardiente se puede mencionar: el corte y deshoje de la caña de azúcar, acarreo en burros o al hombro de la misma, y el trabajo desarrollado por los denominados moledores, meleros, batidores, y, empapeladoras, en esta actividad de sobreexplotación, estuvieron enrolados prácticamente toda la familia.

El corte y deshoje de la caña se lo hacía (como hasta la actualidad) con la fuerza humana, a machete limpio; a los huasipungueros se les asignaba tareas. El acarreo de la caña descogollada y traslado hasta el trapiche, en donde se la molía, el traslado de la caña desde los canteros lo realizaban valiéndose de asnos, carretas o los trabajadores llevaban la caña sobre sus hombros, las actividades productivas, no habían cambiado en absoluto de aquellas prácticas de finales del siglo xvi -1584 en adelante, lo único que había cambiado era el estatus del trabajador manumitido, con prácticas de sobreexplotación idénticas.

En este marco, permanecían mis ancestras y ancestros prácticamente “muertos en vida” en el interior del inframundo racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario, abandonados por la institucionalidad del Estado ecuatoriano y en general de la sociedad, la academia, la iglesia, dejados a su suerte, la violencia/colonial/moderna cínicamente se había naturalizado.

### **El trapiche racista/colonial/moderno/hacendatario consumidor de existencias**

Los meleros eran los encargados de colocar las cañas maduras en la trituradora hidráulica, mientras otros con grandes puros (calabazas), semejantes a cucharones, limpiaban constantemente la espuma (japa) del caldo (jugo de caña) con la finalidad que el canal que lo conducía a las pailas no se tape. Una vez que el caldo entraba a punto de cocimiento, varios hombres provistos de largos palos, a cuyos extremos se colocaba un puro cortado transversalmente (conocido localmente con el nombre de “calambombo”, retiraban las impurezas del caldo en cocción; a medida que la ebullición avanza, se realizaba el reparto en los diferentes recipientes del trapiche, hasta llegar a un último, cuando la miel está “a punto”. A quienes desarrollaban esta tarea específica se les conocía como meleros.

Dos o tres hombres fuertes, batían la miel con palos hasta que esta tome consistencia: eran conocidos con el nombre de “batidores”. Concluido este proceso la miel estaba lista para ser depositada en los moldes. Por medio de grandes puros, los molderos, retiraban la miel del último recipiente en donde había sido batida y la colocaban en hileras de molde perforadas para dar forma a las tapas de dulce (panela). Luego del enfriamiento y solidificación de la miel en los moldes, se entregaba las panelas a las empapeladoras y los moldes son limpiados de residuos, depositándolos en recipientes con agua.

Las hijas de los huasipungueros desempeñaban el trabajo de empapeladoras. Este consiste en envolver dos tapas de panela, unidas entre sí (atado de dulce) con delgadas cortezas (fibra) de plátano, para así formar los atados. Este trabajo requería paciencia y, sobre todo mucha destreza, por lo cual los capataces o mayordomos de la hacienda seleccionaban para que realicen este trabajo únicamente a las mujeres más hábiles y las que no, poco a poco iban desarrollando esta destreza.

Luego de terminada la molienda, que podía durar de tres a veinte días o más dependiendo de la extensión del predio, con sus respectivas noches, los huasipungueros (nuevo nombre de la esclavitud), debían retornar inmediatamente a sus trabajos cotidianos de la agricultura en la hacienda. Y un día a la semana lo dedicaban en familia a “su” huasipungo.

La sobreexplotación esclavista se mantenía campante, mientras los gobernantes parte del sistema colonial, miraban desfachatadamente hacia otro lado, ellos mismo

estaban comprometidos en estas prácticas debido a que eran en su mayoría dueños de hacienda y funcionarios públicos.

De este trabajo de molienda la única “ventaja”, sí a eso se podía llamar “ventaja” obtenida se reducía a raciones de – algo de miel – caldo simple, atados de dulce, pues el salario percibido no variaba con relación al de los huasipungueros agrícolas<sup>136</sup>, a las condiciones en que se desenvolvían sus existencias en la zona de no-ser, en el inframundo/colonial/hacendatario, las personas descendientes de los primeros africanos subsaharianos –esclavizados en este territorio, lo llamaron muerte en vida.

Y así los días pasan lentos en aquel encierro donde el olor a dulce, a transpiración, a humo, a vapor, vuelven insoportable el ambiente, en tanto abajo, los hombres empapados en sudor, casi sin descanso llenan los hornos con montones de bagazo seco. Triste vida en los trapiches que no parecen haber cambiado en nada, de aquellos otros donde se segaban a millares la vida de los mitayos y [“esclavos”]. Trapiche del siglo XVI, trasplantado de cuerpo entero al siglo XX”. (Costales 1959, 129 -30).

En esta línea, mama Martha, en 1986, con mucho dolor me relató a viva voz, la deshumanizante práctica esclavista colonial/moderna, en los siguientes términos:

Me contaba mi mamacita, que les contaban casi a ellos, que en la esclavitud. ¡dizque trabajaban! (...) los patrones dizque les hacían trabajar a los pobres, hasta que se les caiga la pala, los machetes de las manos, según rendidos y fatigados. Si usted dizque se caía, dizque les pegaban con el fuate, hay va fuate y levántese, o dizque les ayugaban como se ayuga a una yunta de bueyes, como amarrados en arado (...) y ahora ¿Qué les daban de comer?, lo que les daba la gana, come y corre a las 6 de la mañana hasta las 7 de la noche (...), la esclavitud, Dios no quiera que venga vuelta.<sup>137</sup>

En este contexto, toma cuerpo y se formaliza de esta manera una institución neocolonial de explotación, característica de la Sierra ecuatoriana, que asumiría diferentes modalidades locales en las que la forma “*concertaje – huasipungo*” serían las predominantes, era la extensión del régimen racista/esclavista/colonial deshumanizante.

---

<sup>136</sup> Dialogo profundo, mantenido con el señor Pedro Salomón Acosta Lara, en el territorio ancestral El Chota, La Concepción y Salinas, en la comunidad de Mascarilla en distintos años 1998, 2021, 2022. Don Salomón Acosta Lara, es uno de los líderes carismáticos del territorio, concedor del saber de la vida de la afrochoteñidad en su niñez y juventud, vivió la dureza de las faenas en la zona de no-ser racista/colonial/hacendataria, ayudando a sus padres y familiares. Ha sido presidente en varias ocasiones de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, organización de la que soy miembro.

Para profundizar esta temática recomiendo consultar la obra de Medina, Jenry. 1996. Comunidad negra y cambio cultural: el caso de La Concepción en la sierra ecuatoriana. Quito – Ecuador.

<sup>137</sup> En el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, comunidad Mascarilla, en mis primeros años de estudiante de antropología, mantuve profundas conversaciones sobre la historia, cultura y espiritualidad con la sabia, mama grande -Martha Acosta, en el año de 1986. Ella se encuentra en el panteón de los ancestros, es una ancestra cimarrona que, con su recuerdo, mantiene la flama encendida del saber de la vida de la afrochoteñidad. Con su testimonio décadas más tarde refuerza lo señalado por N. Chalá en el anterior testimonio y el sufrimiento de nuestras ancestras y ancestros, pero además expresa el alto grado de consciencia sobre la perniciosa esclavitud/colonial/moderna.

Para sustentar lo antes mencionado citaremos al diplomático norteamericano Friedrich Hassav, quien visitara en 1866 los valles del Chota – La Concepción, Hassav, habla del sistema de “peonaje”, concertaje, mecanismo de explotación y esclavización por el sistemático endeudamiento.

En el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, continuaban cautivas las personas descendientes de los primeros africanos subsaharianos al interior del inframundo colonial/hacendatario, trabajando para los nuevos/esclavizadores de generación en generación, cuyas existencias permanecían negadas.

Los [“negros”] al igual que los trabajadores indígenas de las haciendas son conciertos. Son esclavos de hecho, aún que no de nombre. Se compran sus servicios a través de una venta de deuda que deben. Mientras que los conciertos estén endeudados, estado en el cual permanecen hasta su muerte gracias a la audacia de sus amos, deben trabajar o ir a la cárcel... Apenas si pueden pagar sus deudas, las cuales, por el contrario, se incrementan continuamente, ya que sus ingresos de medio real o de un real no bastan para satisfacer sus necesidades. Cuando la esclavitud fue abolida en el Ecuador, los **propietarios** de los [“negros”] en las provincias azucareras los emplearon inmediatamente como asalariados mientras procuraban endeudarlos por los servicios que les daban. **En consecuencia, en vez de salir perdiendo con la abolición de la esclavitud, los dueños de las plantaciones salieron ganando.** (Hassaurek 1994 citado en Costales 1959, 357; énfasis añadido)

Estos aparentes avances político/jurídicos (abolición de la esclavitud desde 1851 – 1854 en adelante), no significaron mayores cambios en la vida cotidiana para las personas sembradas en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas – estas/estos en la práctica permanecieron esclavizados, el paso de una economía permeada de relaciones de producción esclavista/colonial/hacendataria, pasa a la misma relación de explotación esclavista/colonial/moderna, con el estatus de ser personas “libres” en el papel, no obstante en la cotidianidad de su existencia, permanecieron esclavizados de facto, dicha relación de sobreexplotación racista/esclavista/colonial/hacendataria, contemporánea/moderna/colonial, se mantendrá prácticamente hasta la década de los años 1960 y 1980 del siglo xx, aunque hasta hoy no se ha resuelto el problema de la tenencia de la tierra en este territorio.

Don Pedro Salomón Acosta Lara, haciendo memoria sobre las faenas de molienda en el trapiche, con la tranquilidad que le caracteriza producto de la sabiduría y experiencia vivida, expresó algo que me conmovió profundamente. Don Salomón como todos lo llamamos con respeto, se queda pensativo, sierra sus ojos, después de una larga pausa, pronuncia, “el trabajo en la hacienda y en la molienda, era bien duro, ahora me

doy cuenta, pausa... yo tengo setenta y cinco años y me veo bien, antes a esta edad y más jóvenes, eran bien viejos, **ese trapiche les consumía la vida**".<sup>138</sup>

Lo dicho por Don Salomón Acosta Lara, hizo que inmediatamente ligue con la esperanza de vida que tenían mis ancestros más tempranos en la esclavitud/colonial, trasplantada de cuerpo entero hasta la década de 1980 del siglo pasado, el recuerdo vivido de la infamante sobreexplotación está ahí, se explica por sí misma, la corta vida que alcanzaba una persona esclavizada, esto es –entre ocho (8) y veinte (20) años, como bien recordaba Don Salomón, la sobre explotación institucionalizada por los europeos y sus descendientes criollo-emblanquecidos en las Américas, en contra de las personas de origen africano quienes cayeron en las fauces de la esclavitud/colonial extendida al siglo xx, fueron vistos y tratados como “piezas” descartables.

En este contexto, desde la década de 1980 yo, mismo doy fe de los acontecimientos significativos vividos en la zona. Es decir, de las condiciones serviles en la que se desenvolvían las existencias en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas – sus habitantes, continuaron en la práctica proscritos en la zona de no-ser. En aquella época paulatinamente pasaron a la condición de agricultores “libres”, al acceder a “sus” tierras consuetudinariamente en su poder desde el siglo xvii, ahora con un título de propiedad en el siglo xx.

Es importante en este apartado decir, que sí bien es cierto, la movilización del sector rural por el recurso tierra, en el Ecuador empezó antes de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964), esta le dio mayor impulso para la lucha y acceso a la tierra sobre todo a los ex-huasipungueros. No obstante, la movilización no fue uniforme, ni simultánea en el territorio ancestral El Chota Chota-La Concepción y Salinas, debido al grado de cohesión social, pobreza, pobreza extrema a las que fueron sumidos, en estas condiciones adversas tuvieron que afrontar las luchas por la tierra, en esta transición histórica/contemporánea, atravesada por un fuerte racismo estructural en un estado/colonial/moderno/ausente.

Cada organización local, para llevar adelante la reivindicación de sus derechos consuetudinarios por la tierra y el territorio, se organizó básicamente en cooperativas y asociaciones agrícolas, originalmente conformadas por las familias de los ex - esclavizados, ex -conciertos y ex –huasipungueros y jornaleros. Además, no existía en

---

<sup>138</sup> Dialogo personal mantenido con Don Pedro Salomón Acosta Lara en la sede de la FECONIC – Dos Acequias –Mascarilla, junto a Don Auximaro Espinoza actual presidente de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC). Enero de 2022.

el territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, entre los años de 1950 – 1960, una organización que aglutine y canalice las reivindicaciones de las comunidades y organizaciones locales, en este periodo, alcanzaron mayores resultados las comunidades asentadas en la parte alta del territorio ancestral, como: Caldera, Chalguayacu, Carpuela, Pusir, Tumbatú, Mascarilla, entre otras, hoy son comunidades debidamente estructuradas, estuvieron anexadas a las antiguas haciendas cañeras desde la administración y control de la Compañía de Jesús, como explicamos.

En el territorio ancestral, El Chota - La Concepción y Salinas, por ancestro, el recurso más codiciado es la tierra y la disputa por el control del territorio ancestral, las estrategias de reproducción socioeconómicas giran alrededor del eje tierra – mercado, y cuando la tierra se convierte en un recurso escaso con relación al crecimiento demográfico de la población, la fuerza de dicho eje gira hacia el mercado, es decir, transmutando la agricultura en comercial y obligando a la diversificación de roles y funciones de la unidad familiar, también en actividades comerciales<sup>139</sup>, desde siempre la mujer afrochoteña asume un rol protagónico en el ámbito comercial, dinamizando las economías familiares y en la organización social por un mejor futuro, hasta nuestros días.

Como cierre de este apartado y como hemos argumentado, los asentamientos de la afrochoteñidad, a lo largo y ancho de las márgenes del río Chota–Mira que atraviesa el territorio ancestral, El Chota – La Concepción y Salinas, sus habitantes están fuertemente ligados al sistema de producción hacendatario, se establecieron sus viviendas generalmente en tierras baldías de “propiedad” de la hacienda, no aptas para el trabajo agrícola.

Se trataba obviamente de hombres, mujeres y niños procedentes de la región subsahariana del continente africano, secuestrados y esclavizados por las rancias oligarquías quiteñas e ibarreñas, representantes del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario, en este marco mis ancestros y ancestros más tempranos fueron proscritos al inframundo, a la frontera de no-ser, literalmente permanecieron por siglos muertos en vida, trabajaron en estas haciendas en condición de esclavizados y; con el paso del tiempo, se convirtieron en ex–esclavizados, pero cotidianamente permanecieron como si lo fueran ante el brutal sistema de

---

<sup>139</sup> Ver Espín. 1990. Estrategias campesinas de sobrevivencia y de reproducción social en la población negra del Valle del Chota: Quito – Ecuador.

Para profundizar en el tema, puede remitirse a la obra del autor: Chalá, José 2006, 105-126.



sobreexplotación conocido como concertaje y posterior a este, el huasipungo y el peonaje.

No obstante, se quedaron ligados a “sus” tierras que las habían ganado desde tiempos inmemoriales, desde el momento en que fueron esclavizados masivamente por la Compañía de Jesús a partir de 1584, a mis ancestras y ancestros más tempranos se les entregaba entre otras cosas, tierras y herramientas de hacienda para su labranza y con las cosechas producto del trabajo familiar servía para el autoconsumo, y el excedente los ponían a la venta para completar el sustento familiar.

Con el transcurrir de los años convertidos en siglos, estas prácticas se constituyeron en derechos consuetudinarios -ratificado por el presidente de la Real Audiencia de Quito a través de la sentencia de 1778, como explicamos arriba y hoy constan en la vigente Constitución de la República del Ecuador, en el Capítulo cuarto, los Derechos Colectivos, motivo de otro análisis.

A pesar de ello, las personas de ascendencia africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a causa de las transformaciones políticas y promesas incumplidas (engaños), a partir de la segunda mitad del siglo decimonónico, caracterizado por el racismo institucionalizado (estructural) y la discriminación, tuvieron que bregar por los mismos derechos consuetudinarios bajo los regímenes de sobreexplotación en sus diversas formas, esclavitud/concertaje/huasipungo/República.

Una vez más, las personas de ascendencia africana, ex esclavizadas, se encontraron luchando por los mismos derechos consuetudinarios, pero en una nueva institucionalidad marcada por el racismo y la exclusión, llamada República del Ecuador en donde los inventados “negros”, no tuvieron cabida pese haber luchado con y junto a la misma clase criolla gobernante, por la independencia en contra de la corona española, en el marco del ofrecimiento que alcanzarían desde el estado, libertad, igualdad y ciudadanía (Rueda 2010), ahora estos mismos compañeros de lucha cínicamente les negaban sus derechos con mayor saña, hasta hoy se padecen sus consecuencias.

Dicho de otra manera, mis ancestras y mis ancestros más tempranos después de siglos de lucha, a partir de 1854 eran libres en el papel, sin embargo a causa de la normativa tramposa, sin garantías para su adecuada reproducción social, política y económica, a más de la escandalosa ausencia estatal, fueron esclavizados de facto con la anuencia de las élites gobernantes, con el agravante que sus derechos consuetudinarios y legales en la joven República racista/colonial/moderna/excluyente, les fueron escamoteados dejándolos que se debatían entre la pobreza y la pobreza extrema.

De todas maneras, mis ancestras y ancestros en su lucha por la dignidad humana mantuvieron la “conducta cimarrona” (García 2020), es a partir de la segunda década del siglo xx, entre los años 1960 a 1980, que los afrochoteños mediante el proceso de afectación de la tierra (Reforma Agraria), acceden con un título de propiedad, nuevamente a “sus” tierras entregadas siglos atrás por la Orden de Loyola y algunas de ellas habían sido revocadas por los nuevos esclavizadores/hacendados particulares a partir de 1852.

Hay que destacar, no obstante que la afrochoteñidad a lo largo y ancho del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, mantuvieron estructuradas lo que les quedaba, sus núcleos familiares ungidos con su cultura e identidad en los asentamientos poblacionales que en un principio les había asignado la Compañía de Jesús, no así, infelizmente el control total con un título de propiedad que garantice el dominio y usufructo del recurso tierra como medida mínima de indemnización llamada en la época (1852), ante el histórico crimen de lesa humanidad aún pendiente de reparación. En este contexto, en el siglo xxi, mientras no sean restituidos en su integralidad los derechos consuetudinarios y constitucionales, la “conducta cimarrona” afrochoteña –continúa.

## Capítulo tercero

### Cimarronaje de las subjetividades: Tal como somos existimos a través del mito

Ahí a Chota los [esclavizadores], los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a “sus” haciendas de origen, no podían, estos [cimarrones y cimarronas] se revelaban y los respondían: bájanos la voz... Ahora ya somos libres y nadie, pero nadie nos va a querer llevar de aquí, menos voz...somos los choteños ¡carajo! (Salomón Chalá Lara 1916- 2003)

En el presente capítulo profundizamos el estudio y explicación sobre el cimarronaje de las subjetividades y/o pensamiento complejo de las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a partir del análisis del mito de fundación del palenque/comunidad El Chota y del cuento “el patojo y los diablos”. Ambos, son referentes nodales de la memoria histórica colectiva y del pensamiento abstracto de la afrochoteñidad pues contienen conocimientos, ontología, teleología, por tanto, filosofía (cosmovisión), valores, ética, estética, espiritualidad, historia vivida, constituidas en semillas de libertad fundamento de la cultura de la afrochoteñidad.

Dichas semillas de libertad, han sido/son sembradas pedagógicamente por las guardianas y guardianes de la memoria histórica colectiva y por las/los filósofos de la vida de la afrochoteñidad. Son siembras comunitarias de la sabiduría sobre todo en las/los *renacientes*, de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación, a través de la cultura expresiva – cimarronaje de las subjetividades -llámense, mitos, cuentos, poesía, dichos, adivinanzas, trabalenguas, música y danza a ritmo de bomba y de la Banda mocha, juegos infantiles tradicionales, arte, prácticas rituales, gastronomía, farmacopea botánica invocando a sus orichas y ancestros, creación y (re)significación lingüística, gestos, miradas, amor al territorio, fiestas comunitarias, espiritualidad, entre otros.

A lo largo del tiempo/espacio/histórico/contemporáneo, la afrochoteñidad ha sabido construir desde el cimarronaje de las subjetividades, el saber de la vida de la afrochoteñidad (Muntú) de matriz africana para explicar el mundo y habitarlo, conforme a sus preceptos sembrados a través de la tradición oral, respondiendo a las interrogantes sobre su/nuestra existencia humana y forjarse en un *Ser* social, histórico, político,

poseedor de una filosofía de existencia, cuya cultura e identidad de matriz africana es bien definida en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Contemporáneamente la afrochoteñidad ha trascendido el ámbito local y nacional, puesto que, la cultura afrochoteña heredada de la mama África a lo largo del tiempo/espacio histórico y presente ha logrado sobrevivir, pese a los esfuerzos sistemáticos del régimen esclavista/colonial y moderno/republicano eurocriollo empeñados en negar su atributo humano y sus conocimientos con fines de explotación y exclusión ya argumentados.

Sin embargo de lo señalado, es menester que digamos aquí, que muchos “de los saberes ancestrales que los guardianes y guardianas de la tradición tienen en la memoria casa adentro son vistos y guardados como secretos [...] son filosofías y doctrinas propias heredadas de los ancestros” (García Salazar en García alazar y Walsh 2017, 19), muchos de los saberes ancestrales y “encargos” trascendentes creados por la afrochoteñidad, confieren normas (valores, códigos, ética, estética) para ver el mundo y actuar en él, al mismo tiempo estamos en la posibilidad de vernos a nosotros mismo “casa adentro” como individuos y colectivamente, como pueblo.

Con el transcurso inexorable del tiempo y por distintos factores sociales, dichos conocimientos ancestrales se han ido encriptado u ocultando, en claves lingüísticas tan solo comprendidas por los guardianes y guardianas de la memoria y por las generaciones que las vivieron y/o las sintieron en sus propios contextos generacionales de existencia.

Infelizmente para las nuevas generaciones por la propia naturaleza humana, las guardianas y guardianes de la memoria y el conocimiento y/o el saber de la vida de la afrochoteñidad, muchas/muchos de ellos/ellas han transitado al panteón de nuestros ancestros más tempranos; en numerosas ocasiones se han ido<sup>140</sup> con ellas/ellos las “verdades” sobre nuestro pueblo y/o, a causa de las dificultades para las siembras de dichos conocimientos y comprensión activa de las nuevas generaciones.

En este contexto, metodológicamente procedemos al análisis e interpretación colectiva del mito, con la advertencia a las lectoras y lectores de la presente tesis que, el mito de fundación del palenque/comunidad El Chota, “el pate’tela”, lo analicé y

---

<sup>140</sup> De manera general me refiero a todas las personas que han transitado al panteón de las ancestras y ancestros más tempranos, especialmente las personas mayores que con su sabiduría y cúmulos de experiencias vividas vueltos conocimientos, físicamente se han ido, privándonos con ello de disfrutar y aprender de su sabiduría y pedagogía de existencia.

publiqué en el texto de mi autoría, “Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano” (2013, 95 – 102). No obstante, retomo el mito de la referencia por su importancia histórica vivida por la afrochoteñidad, me permite profundizar y ampliar su análisis desde el actual contexto teórico-metodológico, las efectuamos en distintas reuniones con algunos/as integrantes del Centro de Investigaciones Familia Negra (CIFANE) y con líderes y lideresas de la Federación de comunidades y organizaciones negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), de hecho hemos podido ampliar el conocimiento, justificándose de esta manera su presencia<sup>141</sup>.

Siguiendo la misma metodología, al cuento “El patojo y los diablos”, lo analizamos de manera colectiva en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial en el marco de la historicidad de sus/nuestras luchas y vivencias. Es decir, en las siembras pedagógicas ya sea del mito y/o del cuento, sabiamente la afrochoteñidad entreteje en sus narrativas símbolo en palabras la perspectiva histórica, lo cultural y espiritual trazando un diálogo ontológico en el que *ser* y *existir*, son fuerza.

### **Mito fundacional del palenque/comunidad El Chota**

El mito nace para que los seres humanos encuentren en el lenguaje simbólico el sentido a la existencia, para que puedan explicar el origen de las cosas, para que entiendan que en todas ellas late el fuego sagrado de la vida, que todos son parte de un infinito cosmos en donde todo se encuentra enlazado (Guerrero 2002, 157)

La historia vivida por la afrochoteñidad<sup>142</sup> nos deja ver las intensas luchas mantenidas en contra del régimen esclavista/colonial y moderno/republicano, estratégicamente sintetizado en el mito fundante del palenque/comunidad El Chota.

A través de la narración de este mito fundacional conoceremos la manera en que la afrochoteñidad pasó de no-ser a ser personas, es decir, pasaron de la deshumanización e invisibilidad y/o de algo opaco, de la muerte en vida –que significó permanecer esclavizados al interior de la hacienda/colonial a un cosmos, a un todo organizado y consciente.

El sentido de su existencia humana en libertad, está anclado en la historia vivida de cimarronaje corpo-político y de las subjetividades extraordinariamente recogido en el

---

<sup>141</sup> Si bien es cierto, el análisis e interpretación tanto del mito del “pate’tela”, como del cuento “el patojo y los diablos”, lo trabajamos de manera colectiva a través de algunos de sus integrantes, esto no implica que todas las personas del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, conozcan y esten de acuerdo con nosotros, al no ser parte activa de dicho proceso de conocimiento y análisis. Esto se debe a que físicamente es complejo trabajar con todo el universo de la comunidad/cultural asentada en este amplio territorio ancestral.

<sup>142</sup> Ver capítulo dos de la presente realización académica.

mito, cuya siembra pedagógica de las semillas de libertad impartida por las sabias y sabios de la comunidad tiene un profundo propósito transformador desde adentro.

A través del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota como veremos, se expresa el espíritu de la afrochoteñidad y la consciencia colectiva de libertad, además podemos apreciar la perspectiva desde donde mis ancestras y ancestros más tempranos miraron/miramos el mundo (cosmovisión) para actuar en él, gracias a la sabiduría cimarrona, su ethos, su sentido de pasado, su sentido del presente y su esperanza futura han sido/son sembrados pedagógicamente en particular a las nuevas generaciones y a la comunidad en general, para ser y existir tal como somos.

Dicho de otra manera, las narraciones símbolo en palabras de lo mejor del espíritu de la afrochoteñidad es la sabiduría cimarrona, síntesis de la cultura y la experiencia de sus luchas vividas, el mito en sí mismo se constituye en una poderosa semilla de libertad que hace que la afrochoteñidad de manera consciente se mire y/o reflexione sobre sí misma y su entorno social, cultural, económico y político.

En este contexto, “los mitos surgen como respuestas socio-culturales, económicas, históricas, políticas y simbólicas concretas que se materializan y expresan” en la cotidianidad de la existencia-vivida (Chalá 2006, 130). En este sentido, “los mitos no nacen de la nada, distantes de la realidad, sino más bien, surgen para explicar a través del símbolo en palabras, aquella realidad que se entreteje con otras realidades y actores sociales, “con la naturaleza y el cosmos” (Guerrero 2002, 2; Chalá 2013, 92), desde la cotidianidad de la existencia, al tiempo de constituirse en una herramienta pedagógica y política para-estar-en-el-mundo-tal-como-son y poner distancia de-lo-que-no-son.

El mito refleja y expresa el contenido de sus creencias, así como de su praxis vital en su relación con la realidad; por ello ejerce también un papel regulador moral de las sociedades, así como condiciona ciertas prácticas sociales como las prácticas rituales; es por ello que los mitos han tenido y tienen tanta importancia en el desarrollo de la cultura humana pues el mito ha posibilitado crear un patrón coherente de significados, de significaciones y sentidos, para que los seres humanos comprendan el orden del cosmos, del mundo y la vida y su relación con estos; por ello, los mitos son, además expresiones simbólicas de los valores sociales que relacionan las prácticas y costumbres actuales, con las creencias y hechos del lejano pasado. (Guerrero 2002, 158)

Seguidamente presento el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, por su trascendencia y una manera de homenajear a mis ancestras y ancestros cimarrones más tempranos, en un primer momento dejo que se escuchen sus voces, sus pensamientos producto de la historia vivida en la que dan cuenta la manera en que

volvieron a habitar sus cuerpos liberados con su presencia humana, cultural y simbólica, tal como son para que seamos.

### *El pate'tela*

Junde que junde, que jundiendo va,  
el diablo casi se lleva a los de Chota.

En Chota los pocos que dizque vivían antemano, antes de nosotros vivir [...] dizque era ese Chota un tunal enorme, puro tunos, sábilos, cabuyos, disque era un monte espeso. Entonces ahí dizque estaba en una diversión no... ¡y cuando dizque entraba no más uno bailando a la diversión!... Cuando dele compadre, el propio demonio, han sido como endemoniados ahí, dele compadre... Dizque cantaban...

La bomba y el alfandoque  
son del mismo al parecer,  
la bomba me alegra el alma,  
y el alfandoque los pies.

Y dizque ha entrado un señor al baile pero hermosísimo, dizque se preguntaban ¿quién será? y dizque bailaba en el aire aplaudiendo, cuando una niña maltoncita<sup>143</sup> le dice a su mamá... vea ese que ta' bailando, ta' bailando en el aire, véale tiene las pata de tela, tal como el pato, la mamá dizque se da cuenta, contaba mi mamita, y pasa la voz, pasa la voz, dizque dice comadre (en voz baja), comadre vea ese... vea ese hombre, pate'tela, parece Pato, vea fíjese... y entre las dos ya asustadas [...] las mujeres que han tado recién paridas dizque comienzan a peliscales a los guaguas recién nacidos pa' que lloren y éste dizque bailaba, bailaba y un salto a la puerta, bailaba, bailaba y un salto a la puerta. Y la gente, dizque decía toque compadre, toque esito que sabemos... El mismo demonio, dizque decía... Junde que junde, dizque pone él, junde que junde, que jundiendo va, que jundiendo va... se ha estado retirando la casa [...] Ha sido la casa, si conoce, la casa de don Exequiel Landázuri, la otra de Victoria Maldonado, que era de finada Miche, por ahí dizque ha sido el baile, por el filo del río, y dizque junde que junde, junde que junde, que jundiendo va, que jundiendo va... dizque se iba con toda la casa a descenderse al río, con toda esa gente ya endemoniada... Y esas dos señoras se dan de cuenta, ni han sabido que la casa les ha tado llevando el demonio en el aire, una cosa bárbara, y cuando le dice, comadre, ese que baila, pate'tela, parece pato, y como han estado con niños y niñas tiernas, dizque comienzan a pellizcarles a los niños, que lloren... entonces comienzan los guaguas a llorar, dizque les pellizcaban, les recordaban... entonces él dizque bailaba, bailaba y dizque se daba un brinco a la puerta, y se daba un brinco a la puerta... la señora dizque se acerca donde los músicos, que han estado con guitarra, alfandoque, bomba, a donde alentaban, al grupo que cantaba la bomba y dizque dice:

Ya cantamo a lo humano,  
ya cantamo a lo humano,  
cantemo a lo divino,  
cantemo a lo divino,

Y una señora ha sabido rezar y dizque comienza a cantar el santo Dios y rezaban, contesten todos que nos vamos... y cuando... agradezcan a su Santo de

---

<sup>143</sup> Adolescente.

devoción y, revienta el demonio... Ya han tado en el filo de la quebrada, en la casa que era del finado José Espinoza, ya en el filo pa' descenderse...

...eso contaban y **fue la fiel verdad**. Porque en ese Chota, antes dizque era un amancebo público, casi no dizque había matrimonios legales. Entonces el demonio ya estaba ahí, queriendo cargarles.

Con esta aseveración finalizo la narración del mito la mama grande Martha Acosta, (comunidad de Mascarilla, 1986). Sin embargo, metodológicamente para procesar la información de la presente tesis, volví a revisar mis archivos en audio (los antiguos cassettes), encontrándome con la grata presencia y conocimiento de otra mama grande Diocelina Congo, quien también me relató entre otros saberes, el mito del “pate'tela”, en la comunidad El Chota 1986, mujer amable, alegre y carismática quien con afecto me compartió sus sabidurías.

En esta medida, al ser la sabiduría cimarrona la síntesis de la cultura y la experiencia del conjunto de luchas vividas, “es la portadora de los valores, la ética, la moral y la estética” (Thiong’o 2017, 143), con las que la afrochoteñidad conceptualiza la realidad, nos representamos a nosotros mismos y el lugar que ocupamos en la historia, la naturaleza y el cosmos.

La cultura de matriz africana construida por mis ancestras y ancestros más tempranos, junto a las luchas históricas y contemporáneas vividas en comunidad son claves, puesto que se constituyen en la piedra angular del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, de la conciencia, del conocimiento, del ser, debido a que contiene el saber de la vida de la afrochoteñidad (cosmovisión/filosofía), en su interior guarda las semillas de libertad (valores), ética, moral, estética, códigos simbólicos con la que mis ancestras y ancestros más tempranos han sabido construir la visión del mundo, definen la realidad, se ven a sí mismas desde sus propios referentes cosmogónicos. Dialécticamente, analizan y representan simbólicamente a sus antagonicos (explotadores -detentadores del poder político, económico, etc.) y a sus instituciones deshumanizantes de explotación coloniales/modernas.

En este marco, las semillas de libertad y/o valores culturales creados desde la conciencia colectiva y/o cimarronaje de las subjetividades y experiencias vividas, fueron/son sembradas pedagógicamente por las ancestras y ancestros más tempranos, en



la práctica de existencia cotidiana, a través de sus instituciones creadas se convierten en el Kulonda<sup>144</sup>, precepto ontológico en donde se expresan los términos de su humanidad.

Desde los latidos del tun-tun-tun del corazón de la bomba del Chota -ritmo de existencia, hasta lo espiritual y lo político de lo cultural e histórico/contemporáneo de su experiencia vivida, transformada en conciencia de libertad, del conocimiento, del ser como bien señala Robinson (2021, 41), “contiene filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que le son propias”, desde este lugar mis ancestras y ancestros más tempranos han podido vislumbrar y explicar(nos) – sobre el sentido de nuestra existencia en la naturaleza y el cosmos desde lo que profesamos y somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura, ésta es pues, la nítida expresión de humanidad de la afrochoteñidad en nuestros propios términos de existencia y/o tal como somos, existimos.

La sabiduría cimarrona heredada de la mama África por la afrochoteñidad, ha sido/es sembrada/trasmitida a través de la cultura expresiva, Haymes (2013), en diálogo con Henry (2000), argumentan que los mitos, cuentos, rituales, la música, el canto y baile heredados de la mama África subsahariana constituyen “la cultura expresiva de las personas africanas y de sus descendientes les permitían una “*epojé fenomenológica*” del mundo que les proporcionaba el espacio existencial para crear un nuevo mundo interior” (209).

Es decir, les permitía plasmar acciones conscientes que les ayudaban/ayudan a trascender los espacios de explotación y negación en los que estaban/están obligados a vivir a causa del régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano,

---

<sup>144</sup> Manuel Zapata Olivella, sostiene que “el **Kulonda**, es “el irrompible pacto entre los vivos y los difuntos, *es la siembra de la semilla física y espiritual* (pensamiento bantú) [...] “...La ley suprema de nuestro padre Odumare-Olofi ordena que los difuntos y los vivos formemos una familia única, hermanados con la tierra y los astros. La misma vida que alumbró a las estrellas, aviva a hombres, árboles, herramientas y piedras. Somos mezcla de luz y polvo.

[...] Es un fuego heredado de los millones de padres que nos han antecedido, para que su *sabiduría y experiencia, enriquecidas por los vivos*, nutran las generaciones venideras” [...] “Al separarse de los sacerdotes que acompañarían al Muntú en su forzado exilio, el abuelo más viejo que el baobab, despidió con este adiós a los vientos que empujaban los barcos cargados *de semillas ancestrales*: ¡siempre la lucidez de que son libres, nunca la cerviz doblada del [esclavizado]!; ¡Jamás olvidar las claves secretas de la tradición oral, para superar el dolor, el exilio y la muerte, lejos de la casa, la familia y los difuntos; ¡llenar con la esperanza las noches sin luna de las bodegas durante la travesía del océano, para refrescar los labios resecos y los pulmones sedientos!; ¡confundidos los idiomas de las mil [naciones] convertir las cadenas en palabras para comunicarse las fiebres y escalofríos!; ¡Transformar el llanto de los niños hambrientos en clavos de fuego en el corazón de los rebeldes!; ¡Al salir de las bodegas, frente al sol, reencontrar las mudas, silenciosas y siempre protectoras Sombras de los Ancestros, que les acompañaran hasta la muerte!

Zapata Olivella, Manuel 2002, 37-8.

constituyéndose en verdaderas pedagogías cimarronas de existencia cuyas semillas de libertad son sembradas mediante la cultura expresiva como lo venimos constatando.

En este contexto, la “epojé fenomenológica” del mundo y/o la creación de un nuevo mundo interior -cimarronaje de las subjetividades, se constituyen en las *semillas de libertad* (valores culturales, conciencia social) que han sido sembradas y resembradas por las sabias y por los sabios de la comunidad en el devenir de los tiempos, como explicamos, lo efectúan de forma lúdica, didáctica en comunidad; de manera consciente preparan principalmente a la niñez y a la juventud para la vida adulta con identidad (con pertinencia cultural y pertenencia identitaria territorial), articuladas al complejo entramado de las relaciones sociales e históricas, internas y externas vividas, como constataremos más adelante a través del análisis del mito de fundación del palenque/comunidad El Chota “el pate’tela” y en el cuento el “patojo y los diablos”, en la que mis ancestras y ancestros más tempranos responden asuntos ontológicos en lo relativo a su existencia como seres humanos, instituyéndose en verdaderas pedagogías cimarronas fundamentadas en el respeto a la majestad de la vida en todas sus formas.

Lo señalado arriba tiene su correspondencia con la explicación que nos hace el keniate Thiong’o (2017), con respecto a la cultura. La cultura es la portadora de las semillas de libertad (valores), la ética, la moral y la estética con los que la afrochoteñidad lee la realidad de su existencia individual y colectiva, se representan a sí mismos y el lugar que ocupan en la historia, la naturaleza y el cosmos, las semillas de libertad se constituyen en el pilar fundamental de la autoconciencia colectiva de la afrochoteñidad y desde la perspectiva en la que mis ancestras y ancestros más tempranos ven el mundo para actuar en él, enmarcados en su acervo cultural les/nos hace ser y existir tal como son/somos, personas respetuosas de la majestad de la vida capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

El mito de origen del palenque/comunidad El Chota, “el pate’tela”, simbólicamente nos retrotrae en el tiempo/espacio sociohistórico vivido por las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, dicho mito, tiene que ver con el secuestro de mis ancestras y ancestros más tempranos en la mama África subsahariana, su embarque sin retorno y desembarque en el puerto de Cartagena de Indias (actual República de Colombia), dando inicio al brutal proceso de esclavización.

Según la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad este régimen de explotación perduró hasta la década de 1980 del siglo xx, pese a la manumisión de la

esclavitud a partir de 1851, como explicamos en el capítulo dos de la presente realización académica.

Mi propósito como estudioso de mi cultura, junto a las luchas históricas y contemporáneas de la afrochoteñidad, consiste en descifrar y/o decodificar el conocimiento, los mensajes significativos, códigos y “secretos” como los llamó el maestro Juan García Salazar (en García Salazar y Walsh 2017, 19), encriptados en el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, sembrados pedagógicamente en comunidad apelando a la memoria colectiva de una historia vivida por las ancestras y ancestros más tempranos, conjuntamente con algunos miembros del CIFANE y de la FECONIC, arriba mencionados, desciframos un conjunto de mensajes trascendentes magistralmente narrados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural e identitario/lingüístico/territorial en el contexto de nuestras luchas y vivencias.

Sabidamente la afrochoteñidad en el tiempo/espacio ha sabido entretejer en sus narrativas símbolo en palabras la perspectiva histórica, cultural y espiritual trazando un diálogo ontológico en el que *ser* y *existir* son fuerza, ayer y hoy.

El profesor Salomón Chalá Lara (1916 – 2003), en una de las tantas entrevistas personales que mantuvimos, me explicó con lujo de detalles la manera como se formó a través del cimarronaje corpo-político el palenque/comunidad El Chota y la perspectiva que estos adoptaron en defensa de su libertad en contra de los esclavizadores por las pretendidas re-capturas y/o re-esclavización.

Ahí a Chota los [esclavizadores], los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a “sus” haciendas de origen, no podían, estos [cimarrones y cimarronas] se revelaban y los respondían: bájanos la voz... Ahora ya somos libres y nadie pero nadie nos va a querer llevar de aquí, menos voz...somos los choteños ¡carajo! [...] de allí Chota toma la fama de ser pueblo de gente muy rebelde<sup>145</sup> (en Chalá 2013, 87).

En este contexto, el sentido de libertad de la afrochoteñidad fue radical, significó liberarse del régimen deshumanizante/racista/esclavista/colonial/moderno y de sus esclavizadores, prefirieron ofrendar sus vidas antes que regresar a la zona de no ser, a la virtual muerte en vida al interior de la hacienda.

---

<sup>145</sup> Diálogo personal mantenido con el profesor Salomón Chalá Lara (1916-2003), líder y activista afrochoteño, trabajo treinta años como docente en la Escuela “José María Urbina” comunidad El Chota. Participó en el Primero y segundo Congreso “Panafricano” de la Cultura Negra de las Américas, Cali – Colombia y Panamá – Panamá respectivamente. Sus ponencias giraron en torno a la necesidad de que las personas afrodescendientes accedan a los medios de producción, la tierra y el territorio para el desarrollo económico, social, cultural y espiritual.

Mis ancestras y ancestros más tempranos, una vez establecidos en su palenque El Chota, Chota - significa agrupación de personas libres, literalmente a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, habitaron sus cuerpos en el tiempo/espacio dándose humanidad, para ser y existir tal como son, ¡somos los choteños, carajo!

Este singular hecho, constituyó la fuerza vital de la afrochoteñidad para erigirse como sujetos sociales, históricos y políticos en pleno momento de la esclavitud/colonial y republicana/moderna. Dialécticamente, dicha fuerza vital proporcionada por la memoria preexistente de libertad y el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, a mis ancestras y ancestros más tempranos les permitió leer el escenario social, económico y político en el que se desenvolvían penosamente sus existencias.

Así mismo, la afrochoteñidad fundamentados en su matriz cultural de herencia africana (cosmovisión) representaron a sus racistas esclavizadores como el/los “pate’tela”, el diablo y a sus instituciones –como la hacienda/colonial, la mina, la casa de hacienda, etcétera, la representaron como el infierno, la zona de no-ser, lugares en donde se materializaba la atroz explotación y negación de su existencia humana, sus conocimientos y espiritualidad -en donde permanecieron secuestrados/esclavizados - literalmente muertos en vida.

Es así, que en el mito de origen del palenque/comunidad El Chota, mis ancestras y ancestros más tempranos conceptualizaron la realidad de su existencia, se representaron a sí mismos como los choteños, entiéndase bien, personas libres, rechazando la pretendida deshumanización aupada por el régimen esclavista/colonial/republicano/moderno.

Al mismo tiempo, en clave histórica/cultural y lingüística/territorial identificaron con claridad a sus antagónicos a las/los esclavizadores racistas/esclavistas blancos y mestizos (eurocriollos), quienes fueron representadas/representados como el diablo – el “pate’tela” que “junde que junde, que jundiendo va”, estos pate’tela, les querían llevar al inframundo, es decir a la hacienda otra vez en calidad de esclavizados (no humanos), a la muerte en vida, en donde su existencia se debatía entre el ser y la nada.

En aquel tiempo, pese a la vigencia de la esclavitud/colonial y moderna/republicana eurocriolla, empeñada por todos los medios y formas imaginables en negar las existencias, conocimientos, espiritualidad de las personas esclavizadas, entre las fisuras de esa zona de no-ser, se generaban prácticas culturales, políticas e ideológicas cimarronas/insurgentes de matriz africana que les permitió a mis ancestras y

ancestros más tempranos (re)constituir su *ser* para *existir* tal como son, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

En la narración del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, la afrochoteñidad a ritmo de bomba bailaban y cantaban...

La bomba y el alfandoque  
son del mismo al parecer,  
la bomba me alegra el alma,  
y el alfandoque los pies.

Escuchando la estrofa de bomba, Pedro Salomón Acosta Lara, comenta a las personas concurrentes a la reunión como, Auximaro Espinosa, Plutarco Viveros, Blanca y Renán Tadeo, Albita Mosquera, Katherine Chalá, Patricia Tadeo, Ruby Acosta, entre otros, menciona, “a propósito de lo que estamos hablando, cuando faltaba el bombero en una fiesta, los más grandes sabían decir, vayan a llamarle a fulanito de tal... decían el nombre del bombero... pa’ que venga a alentá la bomba”, la bomba es el instrumento de percusión que condensa la cosmovisión y espiritualidad de la afrochoteñidad hecha del tronco cilíndrico, hueco de balsa cubierto de cueros sin pelo de chiva y chivo para que de un sonido claro y armónico, el alfandoque, era el instrumento hueco de “chagualquero” relleno con semillas cuyo sonido se asemejaba al de las maracas o al wasá de la marimba esmeraldeña.

La bomba con su **aliento**, “me alegra el alma<sup>146</sup>”, el alma en la concepción del saber de la vida -Muntú filosofía de matriz africana heredada por la afrochoteñidad designa el conocimiento vital de sí mismos, el aliento (Fuerza vital) de todos los seres vivientes representados en el instrumento de doble parche llamada Bomba del Chota que cobija con su identidad tanto a los músicos, danzantes y comunidad.

Además en la bomba (instrumento) se encuentran alojados los elementos vitales, el aire, el agua, la tierra, el fuego, todas y todos somos parte de ese gran todo cosmogónico –espiritual (espíritus de las/los ancestros), todos alojados y representados por la bomba, es que, todos y todas somos responsables socialmente entre todas y todos,

---

<sup>146</sup> Charles Long (1999), citado por Haymes (2013, 223-4), en relación a la religión de las personas esclavizadas, describe al alma como: ...lo que es sagrado dentro del ser humano - lo que se compone por una materia o substancia que él llama “substancia del alma” [...] la “substancia del alma” es la que permite que los seres humanos trasciendan y sean más que simples entidades físicas u objetos del mundo natural. Esta “substancia del alma” (o la existencia de las [personas africanas y sus descendientes esclavizadas] entendida como la libertad) es la que hace que los seres humanos sean más que una mera existencia. En este contexto, Long reflexiona que la resistencia/insurgencia de las personas esclavizadas en contra de la esclavitud/colonial y moderna/república, “se trataba de algo más que el simple deseo de sobrevivir, porque sus seres expresaban la “substancia del alma”: la convicción de que “la vida es más que estar vivo”.

la ontología de la afrochoteñidad por ser colectiva, no admite el individualismo - separación entre los seres vivientes y las cosas, somos parte del infinito cosmos.

Por ello, con su aliento “la bomba me alegra el alma”, está relacionada con la conciencia, el amor, la alegría, la ternura, la familia, los ancestros y con los demás seres vivientes y cosas que componen a la naturaleza y el cosmos, tal como somos; “y el alfandoque los pies” es decir, el cuerpo cuya consciencia proporciona la energía al cuerpo para la acción –es el espíritu y/o fuerza vital transformadora como el cimarronaje corpo-político-, en síntesis, en el saber de la vida de la afrochoteñidad, el cuerpo y el alma son parte constitutiva del *ser...*

La bomba y el alfandoque, son los mismos al parecer, la bomba me alegra el alma y el alfandoque los pies”, una vez más, la afrochoteñidad en el instrumento bomba del Chota, canto y baile ideó la manera pedagógica de darse humanidad y/o estar-en-el-mundo-tal-como-son/somos, herederas/herederos del fuego como diría el maestro Juan García Salazar (2017, 26).

La bomba y el alfandoque  
son el mismo al parecer  
la bomba me alegra el alma  
y el alfandoque los pies

La afrochoteñidad cantaba y bailaba al ritmo del tun- tun –tun -tun liberador de la bomba, en el ritual del baile de la bomba se producen diálogos corporales con movimientos cadenciosos de cortejo y/o coqueteo, reverencias espirituales, también se producen diálogos corporales desafiantes, es un baile de prestigio y poder, tanto el hombre como la mujer bailan haciendo círculos tratando de acertar un caderazo a su contendor para arrojarlo al suelo y simbólicamente derrotarlo.<sup>147</sup>

Es decir, hay que ser ágiles bailarines de bomba; retomando la interpretación del mito fundante del palenque/comunidad El Chota, “y cuando entraba no más uno bailando a la diversión [...] cuando una niña le dice a su mamá [...] vea ese... vea ese hombre patas de tela, parece pato, vea fíjese...”, me imagino que una de las cimarronas-mamas grandes presentes en el evento con la ayuda de los Orishas y ancestros (memoria preexistente de libertad), le dio un fuerte y magistral caderazo al “pate’tela” y **lo hizo reventar**, lo venció, las mujeres afrochoteñas son a más sabias, hermosas, poderosas, ágiles mental y corporalmente, cuya inteligencia motriz y rítmica

---

<sup>147</sup> Mayores detalles sobre el baile de la bomba del Chota encontrará en el libro de mi autoría “Chota profundo, antropología de los afrochoteños”. 2006, 157 – 190.

al compás del tun... tun...tun del aliento de la bomba y en la cotidianidad de la vida expresan libertad. A ellas mi homenaje.

El canto de la bomba del Chota es un dialogo responsorial, de cuyo ritual musical y dancístico participan todas/todos los concurrentes, en el mito fundacional el “pate’tela”, cantaba “junde que junde”, junde que junde”, las/los asistentes a la celebración respondían... “que jundiendo va, que jundiendo va”, pedían al bombero que... asiente compadre la bomba, (que toque más fuerte la bomba),... el “pate’tela” cantaba “junde que junde”,... las/los concurrentes en coro respondían... “que jundiendo va”, “que jundiendo va, que jundiendo va”...“dizque se iba con toda la casa a descenderse al río, con toda esa gente ya endemoniada”... con la inteligencia motriz y rítmica una de nuestras ancestras, debió “dale un fuerte caderazo a ese pate’tela, que le tumbo –al suelo”, le derrotó, le hizo reventar devolviéndolo al inframundo (hacienda) donde pertenece y la afrochoteñidad conservaba su libertad en sus propios términos.

Sembrándose así las semillas de libertad, representada en la conciencia de identidad cultural y territorial de la afrochoteñidad, se reconocieron como las/los choteños –personas libres con una cultura de matriz africana e identidad bien definida, al tiempo de poner distancia de lo que no son, no son como los “pate’tela”, gracias al prodigio de la memoria colectiva y del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades.

En este mismo mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, se entreteje la conciencia de sí (identidad/pertenencia), así como también, la espiritualidad/religiosidad de la afrochoteñidad, que nos remite al tiempo/espacio de la esclavitud/colonial impulsada por los “*pate’tela*” con *sotana curas* y órdenes religiosas como los jesuitas, dominicos, mercedarios y sus procesos de adoctrinamiento religioso.

Es decir, nos adentramos al ámbito de lo sagrado, “una niña maltoncita le dice a su mamá... vea ese que ta’ bailando, ta’ bailando en el aire, véale tiene las pata de tela, tal como el pato, la mamá dizque se da cuenta [...] y pasa la voz, pasa la voz, dizque dice comadre (en voz baja), comadre vea ese... vea ese hombre, pate’tela, parece Pato, vea fíjese...” (Martha Acosta y Diocelina Congo 1986). De inmediato corrió la voz de alerta entre las/los concurrentes sobre el peligro que les acechaba como diría Fanon (2009), de “boca a oreja”, de oreja a boca. Hasta que la afrochoteñidad lo enfrentó colectivamente.

Una vez más, se reitera la autoconciencia de la afrochoteñidad y de la perspectiva cosmogónica desde donde está mirando el mundo para actuar enarbolando

su/nuestra identidad cultural con pertenencia territorial y representación estética... “vea ese hombre, pate´tela, parece pato”, no es de los nuestros, no somos pate´tela -como él, pongamos distancia de los causantes políticos y material del infierno de su/nuestra existencia.

Lo argumentado hasta aquí a través del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, se entreteje como dijimos entre lo sagrado, lo profano (Eliade 1993) y la espiritualidad de la afrochoteñidad.<sup>148</sup>

Y esas dos señoras se dan de cuenta, ni han sabido que la casa les ha tado llevando el demonio en el aire, una cosa bárbara, y cuando le dice, comadre, ese que baila, pate´tela, parece pato, y como han estado con niños y niñas tiernas, dizque comienzan a pellizcarles a los niños, que lloren... entonces comienzan los guaguas a llorar, dizque les pellizcaban, les recordaban... entonces él dizque bailaba, bailaba y dizque se daba un brinco a la puerta, y se daba un brinco a la puerta. (Martha Acosta 1986)

En la cosmogonía/espiritualidad de la afrochoteñidad heredada de la mama África las niñas/niños tiernos (lactantes), por su pureza con su llanto, ahuyentan a estos entes del “otro mundo”, como me decía mama grande Diocelina Congo, son “cosa del otro mundo”, por este motivo el “pate´tela”... “dizque bailaba, bailaba y dizque se daba un brinco a la puerta y se daba un brinco a la puerta” (Martha Acosta 1986), repellido por la pureza (inocencia) de las/los infantes.

En el contexto de alerta máxima en la que se encontraba la afrochoteñidad por el peligro inminente que cernía sobre ellas/ellos... “la señora dizque se acerca donde los músicos, que han estado con guitarra, alfandoque, bomba a donde alentaban, al grupo que cantaba la bomba y dizque dice” en clave simbólica/cultural alertando a la comunidad concurrente:

Ya cantamo a lo humano,  
ya cantamo a lo humano,  
cantemo a lo divino,  
cantemo a lo divino,

[...] y una señora ha sabido rezar y dizque comienza a cantar el santo Dios y rezaban, contesten todos que nos vamos... y cuando...agradezcan a su Santo de devoción y, revienta el demonio... Ya han tado en el filo de la quebrada. (Maetha Acosta 1986)

---

<sup>148</sup> La espiritualidad a decir de Haymes (2013), “es un modo de ser que implica un acto intencional de conciencia reflexiva, en que hay un reconocimiento del ser como un ser-para-sí”, en esta medida, argumenta este autor, “es un modo de ser que se dirige hacia afuera, y por tanto, señala más allá de sí hacia los objetos. En esta medida, “es un ser con un punto o propósito en el mundo. En este sentido, la espiritualidad se trata de una realidad que tiene el potencial de transformar”.



En este marco, el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota en el que “el pate’tela” quería llevarlos al averno, Eliade (1963, 5), explica que “la función del mito en la religión consiste en demarcar los mundos de lo profano y lo sagrado”. Es decir, “el mundo profano corresponde a la vida cotidiana del día a día, se diferencia de lo sagrado, el mundo de lo extraordinario”, en esta medida, “cuando en los mitos algo se estima como sagrado, bien sea un objeto o un acto, se satura con la designación de ser, adquiere valor y mediante este proceso, se vuelve real”.

[...] eso contaban y **fue la fiel verdad**. Porque en ese Chota, antes dizque era un amancebo público, casi no dizque había matrimonios legales. Entonces el demonio ya estaba ahí, queriendo cargarles.<sup>149</sup>

Y “fue la fiel verdad”, me recalcó mama grande Martha Acosta, es real en tanto es la narración de la historia vivida por mis ancestras y ancestros más tempranos narrada simbólicamente, el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota es sembrado por las sabias y sabios de la comunidad para explicar los sentidos colectivos de la existencia, narrada de manera simbólica los hechos históricos implícitos en el mito fundacional/verdadero.

Dicho de otra manera, mis ancestras y ancestros más tempranos a través del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota al estar entretelado entre lo profano (vida cotidiana) y lo sagrado, a través de las siembras pedagógicas magistralmente narradas ayuda a que la comunidad desde lo simbólico proyecten, analicen conscientemente en cualquier tiempo/espacio sus/nuestras realidades de existencia, pasando de las dimensiones sociales, económicas, políticas desde sus referentes cosmogónicos/culturales a la dimensión espiritual, al ámbito de lo sagrado y por lo tanto -extraordinario, aunque la realidad aún no cambie, pero que debemos hacer que las cosa cambien.

Paget Henry (2000, 26), argumenta que la diáspora africana “heredó de su pasado africano un concepto de la espiritualidad que es consistente con la idea de la fuerza, o representación, en vez de las cualidades personales”. El mito fundacional del palenque/comunidad El Chota, siguiendo a este autor, “se percibe en relación a sus capacidades de ayudar, su inteligencia creativa y sus motivos. Es esta energía creativa la

---

<sup>149</sup> Palabras de la mama grande Martha Acosta: comunidad de Mascarilla, 1986. Y, visita al Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”. Martha Acosta: CMAS\_17-MA.1.mp3. Universidad Andina Simón Bolívar sede-Ecuador Y; la mama grande Diocelina Congo, conversación personal en la comunidad El Chota 1986.

que hace que el espíritu sea capaz de realizar el mundo no espiritual, formando los eventos que acontecen dentro de ello”.

El significado ontológico del planteamiento sostenido arriba por Henry (2000, 26), es que para las hijas e hijos de la diáspora en la Américas “ser o existir se construye como fuerza. En este caso, **la fuerza es ser, y el ser, fuerza**”. Es el saber de la vida de la afrochoteñidad heredada de la mama África -Muntú en el que *ser* y *existir* tal como son, son fuerza.

Y una señora ha sabido rezar y dizque comienza a cantar el Santo Dios y rezaban, contesten todos que nos vamos... (Martha Acosta 1986).

La trascendencia pedagógica del mito afrochoteño “el pate’tela”, examinado desde la dimensión de lo religioso, la afrochoteñidad mediante los rezos y canticos del “Santo Dios”, se instala en la dimensión de lo sagrado, se constituía en un portal que traspasaba este mundo a la dimensión de lo sagrado (a lo extraordinario). En este contexto, mis ancestras y ancestros más tempranos crearon un mundo íntimo “casa adentro”, al trascender el mundo de no-ser, la esclavitud/colonial en los que estuvieron forzados a vivir al interior del inframundo/hacendatario del cual se liberaron colectivamente...

[...] agradezcan a su Santo de devoción y, revienta el demonio... (Martha Acosta 1986).

¡Somos los choteños carajo! surgieron de la frontera de no-ser, impuesta por el régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno, desde el imaginario de la afrochoteñidad la hacienda/el inframundo representaba la nada, la negación pura y simple de sus existencias.

Se liberaron a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, emergieron liberados por sus propios medios de aquel infierno en el que se debatían sus existencias, acorralados entre el *ser* y la nada, construyeron su sabiduría, síntesis de la cultura con sus propias escalas de valores, morales, ético, estético de convivencia social, la afrochoteñidad controlaba su territorio liberado, decidían en sus vidas enmarcados en el saber de la vida dando luz y sentido a su existencia.

### **Presentación del cuento “el patojo y los diablos”**

Metodológicamente, en un primer momento presento el cuento “*el patojo y los diablos*”, tal como fue construido narrado desde el cimarronaje de las subjetividades de

la afrochoteñidad, es una forma ética de honrar la memoria de las ancestras y ancestros más tempranos y en particular -a uno de los sabios, cuenta-cuentos más destacados que tuvo El territorio Ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, Don Custodio Acosta, vivió en la comunidad El Chota su voz y memoria emana desde este territorio de dignidad<sup>150</sup>.

¡En una comunidad del territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas!

Había unas tres hermanas y tres hermanos, era un patojo y dos sanos. Las tres hembras eran: una mayor, una más mayor y la última.

Un día la más mayor dice:

Yo, me he de casar, con un pobrecito igual a mí...

La otra dijo vuelta:

Yo, me he de casar, con uno que a mí me guste...

La otra, vuelta dijo:

Yo, me he de casar pero con uno que tenga dientes de oro...

En ese momento que ella acabó de decir así, que ella se casaría con uno que tenga dientes de oro; tras se presentó un joven buen mozo, montado en un caballo colorado.

Entonces dice:

Señoras, por favor quieren regalarme un poquito de agua.

Y esta, que quería casarse con el que tuviera los dientes de oro, tras se presentó volando a darle el jarro de agua. Ya le dio. Entonces a lo que tomaba, le vio esa boca; pero si puro oro, puro oro.

¡Puchica!, con este me caso y con este me caso. Papacito, con este joven que tiene los dientes de oro me caso.

Pero hijita, cómo te vas a casar con este joven, que de donde tan será, ni cómo será, ni cómo se llamará...

Yo hei dicho, papá y mamá, que con este me caso y con este me caso...

Ya necio y necio, ya los padres le dijeron:

Voz has de ver...

Se casaron. Una boda que hicieron, que salieron bebiendo un mes... Acabaron la bebida, entonces si le dijo:

Hora sí, hijita, yo soy tu marido, vos -sos mi mujer, vamos donde yo vivo.

Con santa paciencia, esta recogió todos sus trastecitos que tenía y su maleta y se despidió de los padres. Esta tenía atrás de la casa un naranjito pero bien hermoso que ella había sembrado. Entonces dice:

Papa y mamá y hermanitos, mi naranjo cuando le vean hermoso, dirán que estoy pasando bien y cuando le vean marchito, señas que estoy pasando mal.

Se despidió y se fue. Camina y camina con el hombre, llegaron a un volcán, le dice:

Ve hijita, tú cierra los ojos...

---

<sup>150</sup> La presente narración personalmente la escuché junto a mi gallada y otras niñas y niños un poco más grandes cuando acudíamos a casa de Don Custodio, como lo llamábamos, hoy esta narración en la voz de Don Custodio Acosta se encuentra en el Fondo Documental Afro-Andino “Juan García Salazar”. Custodio Acosta: ITUM\_16-CA.mp3. Universidad Andina Simón Bolívar sede-Ecuador.

Precisamente el maestro Juan García Salazar, por la cercanía de hermandad que mantuvimos, me compartió el cuento de la referencia para que lo analizara. Originalmente, este cuento fue recogido de boca de Don Custodio Acosta en su casa en la comunidad El Chota por, Jorge Muñoz Pabón, Juan García Salazar, Héctor y Oscar Chalá Cruz, estos últimos, mis hermanos de sangre. A todos ellos mi respetuoso afecto y admiración.

La guambra cerró los ojos, cuando los abrió, estaba en el patio de los infiernos. Ya estaban en los infiernos donde el diablo tenía su hacienda. Esta mujer ya no era mujer... casada con el diablo.

Estando así, en la casa se olvidaron de este bendito naranjo. Ni los hermanos ni la mamá ni el papá. Entonces, de golpe, se acuerda el hermano mayor y dice:

¡Hay Dios!, lo que dejó diciendo mi hermanita.

Se van atrás de la casa a ver el naranjo, que, ¡Ya secando!

Papá y mamá, mi hermana está pasando mal; el árbol ya se seca, hágame un cucadito para irme en busca de mi hermana.

Pero hijito, donde te vas a ir a buscar: “cuando no sabes dónde, ni sabes cuándo”.

Bueno mamá, he dicho que me voy en busca y me voy.

Bueno le dieron haciendo un aviito. Cogió ese avio y se largó por una montaña, caminó hartísimo. Ya le dio hambre. Buscó un árbol y se sentó a comer; Estando así comiendo, tram se presentó una viejita marcando un niño. La viejecita le dice:

Hola, joven ¿Para dónde camina?

Qué queris sabe pa' onde tan que vaya...

Regálame por Dios, un bocadito de comida para este niño que ya me mata llorando.

Ni para mí no va a alcanzar, menos para estarte dando a voz...

Entonces, dijo la viejecita:

Iras y volverás...

¡Qué!. Maldición de gallinazo, no llega ni al espinazo...

Acabó de comer y se largó. Llego al volcán. Como el viento le quería arrastrar, cerró los ojo. Cuando los abrió, estaba en el patio de los infiernos. Ya estando allí cuando tram, se aparece la hermana.

Hola, hermanito, ¿qué son sueño o apariencias que usted se viene a este desierto donde yo vivo?... Hermanito, yo no he sido casada con gente, sino con el diablo. Haga el favor de esconderse porque ya mismo viene al almuerzo.

Le hizo poner detrás de la puerta. Entonces, ya llegó el diablo. Desde lejos, venía diciendo:

Fos, fos. Aquí me hiede a **gente humana**. Fos fos...

Pero hijito ¡Aquí en este desierto que yo vivo! ¿Que gente humana puede venir? Siéntate a comer...

Le pasó el almuerzo. Estando comiendo, le dice:

¿Qué hicieras si alguno de tus cuñados viniera a resultar por aquí, por estas tierras donde nosotros vivimos?

Hoo, entonces le diera un buen empleo...

Estando así, tram, salió el cuñado:

Hola, cuñado, ¿qué milagro? ¿Qué son sueños o apariciones que viene a resultar en este desierto?...

Ya verá, vengo en busca de mi hermana.

Ahí está su hermana. Mujer, dale de comer breve...

Le pasa el plato de comida, que va poder comer, si en el plato había pura lumbre, candela.

Acabó de comer el diablo. Hora si le dice:

Cuñadito, le voy a mostrar mi hacienda...

Le llevo a conocer la hacienda donde vivía toda la manada de diablos. Cuando llegaron al trapiche, le dice:

¿Quiere servirse cachaza? tome este mate...

Porque unas pailas zapateaban, y daban vuelta. Él que se agacha con el mate, cuándo buluun, le manda a media paila. Acabo el cuñado.

Estando así que era mucho, **dice el otro hermano**:

Mamita papito, no asoma mi hermana ni el que se fue a buscar, hágame a mi tan, un cucadito, para irme en busca de mis dos hermanos.

Le hicieron el cucadito y cogió por el mismo camino que se fue el hermano, por la misma montaña. Estando comiendo en el mismo árbol donde comió el hermano, tram se le aparece la viejecita marcando el niño.

Buenos días joven, ¿para dónde camina?

¡Que quirís sabe pa' donde tan que vaya!...

Regálame un bocadito de comida para este niño que ya me mata llorando...

Ni para mí tengo, menos para darte a vos...

Iras y volverás...

Así mismo, ya llevo a ese volcán, que el viento no faltaba de ninguna manera, pum, cerró los ojos. Cuando los abrió, estaba en el patio de los infiernos.

Hola hermanito, usted aquí en este desierto donde yo vivo... Yo no he sido casada con gente, sino con el diablo y ya mismo viene al almuerzo.

Ya le hizo esconder detrás de la puerta. De allá mismo ya dijo:

Fos, fos, fos. Aquí me hiede a gente humana, que es lo que ha pasado aquí...

Pero hijito; ¿qué gente humana te ha de heder? cuando aquí solamente, nosotros debimos vivir...

Le pasó el almuerzo y el diablo siguió comiendo. Estando así le dice:

Qué te parece si resultará tu otro cuñado...

Si al primero le emplee bien, a este le empleo mejor....

Tram salió de ahí el cuñado:

Hola cuñadito de mi vida... Vamos a conocer la hacienda...

Allá le dijo que se sirva cachaza, le dio un mate que coja de esa paila. Él que se agachó a coger, pundun adentro de la paila....

**Patojo en la casa, viendo que los hermanos no llegaban un día le dijo:**

Mamita yo quiero irme a ver que es de mis hermanitos...

Pero aquí mismo no puedes andar, no se diga: “¿dónde será que viven?, ¿dónde vas a estar rodando?...”

Mamita ya le dije que yo tan me voy a ver a mis hermanitos...

Necio, necio, hasta que le dieron haciendo el cucadito. Cogió su cucado patojo, y aliando, aliando, aliando, aliando se fue, por el mismo camino que se fueron los hermanos. Le toco almorzar en el mismo árbol, cuando pum apareció la viejecita.

Hola, viejecita, ¿Qué milagro para dónde camina? ¿Cómo ha estado?, venga comamos, siéntese venga...

Abrió el mantelito y pum la viejecita se sentó con el niño. **En lugar de rebajar el cucado del patojo, más le aumentaba.** Cuando ya acabaron de almorzar, le dice la viejecita:

Ve patojito, ¿Pa' dónde vas?

Señora, yo me'toy yendo en busca de unos tres hermanos que les tengo perdidos...

Ve patojito, tu hermana es casada con el diablo y tus dos hermanos horita están en el patio de los infiernos y así te van hacer a vos. Veras, al llegar te has de topar con un volcán. Toma estos tres huevos y estos tres perros, el uno se llama Roldan, el otro Filabrás, y el otro Olivero. Llegado allá, tu hermana te ha de decir que te escondas, voz le has de contestar: “que nada te importa”. Cuando él diablo venga diciendo: fos, fos, fos, aquí me hiede a gente humana; vos le has de contestar: “claro que te ha de heder, cuando yo estoy aquí”. Él te ha de decir cuando acabe de almorzar que vayas a conocer la hacienda. Cuando ya vayas a llegar te ha de decir que te adelantes. Vos no vas delante, que siga él. A los perritos le dejás amarrando apenas con estos tres hilitos. Toma.

Bueno, cuando ya llegó al volcán, cerró los ojos, cuando los abrió estaba en el patio de los infiernos; con la hermana.

Patojito, pero hijito, en esta inclemencia cómo has de venir a este precipicio que vivo. Yo no he sido casada con gente, sino con el diablo.

A mí que me importa...

Escóndete por que ya mismo viene al almuerzo...

¡Yo no me escondo de nadie!

Cuando ya venía... Fos, fos, fos, aquí me hiede a gente humana...

¡Claro que te ha de heder cuando yo estoy aquí!...

Hola patojito, Que milagro vienes por aquí...

Vengo a ver mi hermana....

Tu hermana está bien...

Cuando ya llegaron al almuerzo, el diablo le invitó. Pero que va poder comer no ve que la comida de este era pura lumbre. Ya cuando descansó un poco entonces el diablo le dice:

Vamos cuñadito para que conozca la hacienda...

Entonces el patojito puso los tres huevos en el bolsico, porque eso le dijo la viejecita que haga, y los tres perros les encargo a la hermana.

Veras, hermanita estos tres perros, les voy a dejar amarrando aquí hasta mi regreso.

Cuando ya se fueron, la hermana cogió unos algodones y les tapo los oídos a los perros. Cuando llegaron al trapiche, el diablo le pregunto al patojo ¿si quiere servirse cachaza?

Si me da con sus manos sí, pero si no, yo no cojo...

Medio amago que vio que el cuñado le quería empujar, saco uno de los huevos y pass le tira a esa paila.

¡Un árbolon se crió!, el patojo estaba en la punta del árbol. Hora sí, el diablo mayor dijo:

**Salga toda la legión de diablos...**

Eche hacha marinerito: catintan, catintan, catintan decían esas hachas y pone hacha: catintan, cantintan. Cuando el patojito vio que ya el palo estaba balanceando, puun otro huevo en una paila; un palo más inmenso se crió, el patoja ya estaba en la punta.

Cuando se rompían esas hachas, ahí mismo habían herreros que las acomodaban y eche hacha, “catintan, catintan, catintan decían esas hachas y pone hachas”.

Cuando ya comenzó el árbol a balancear, el patojito zumbó el último huevo.... Se creció un árbol más inmenso y patojito en la punta y los diablos: “Catintan, catintan, catintan decían esas hachas y pone hachas”.

Cuando el patojito sintió que el palo comenzó a balancear se acordó de los perros...

olivero, filabrás, roldan, adiós que me matan, olivero, filabrás, roldan, adiós que me matan...

Pero los perros no podían oír por que la hermana les había metido algodón en los oídos.

olivero, filabrás, roldan, adiós que me matan, olivero, fierabrás, roldan, adiós que me matan...

**En eso Olivero sacude las orejas y alcanza a oír lo que el patojito les llamaba, y ahora sí, esos perros llegaron allá.**

olivero, filabrás, roldan, mata diablo... olivero, Filabrás, Roldan, mata diablos...

**Cuando los perros acabaron con los diablos el patojo se baja del árbol y le ve a un cachudo patojo que se ha quedado metido en el último cucho. Cuando el patojo le ve, le dice a los perros:**

roldan, sácale a ese.

Cuando le sacaron los perros a ese patojo que ha estado metido ahí, el patojo le dice:

Si no me devuelves ahorita a mis hermanos que están perdidos, hoy los perros te hacen leña.

Cosa que yendo ese diablo patojo a las pailas de cachaza, vomitó y de la cachaza que estaba hirviendo se pararon los dos hermanos. Ahora sí dijo:

**Hermanitos, yo he venido a salvarles de los infiernos y ahora sí, nos vamos a la tierra nuestra.**

Cuando llegaron donde estaba la hermana, el patojo le dijo:

Usted ya **queda libre**, ahora también se va conmigo...

Ya, estando la hermana caminando con los hermanos y el patojito, se regresa y coge una costilla del diablo y la pone en medio de la ropa y siguen caminando. Como el patojo se retrasaba dice:

¡Para qué le llevamos a este patojo! no ha de poder ni caminar breve, mejor matémosle...

Entre los tres cogieron al patojo y en un despeñadero y le mandaron despeñando. Cuando justo le despeñaban, venían los perros, y pum, le sacaban, le ponían en el camino...

Hermanitos espéreme, hermanitos espérenme...

Pero ve este patojo como le hacemos, no hay más que sacarle los ojos y dejarle.

Señor. Le cogieron y bum le sacaron los ojos. Ellos creyeron que le botaron los ojos, pero los perros en el aire le recibieron los ojos y cogieron los ojos y le colocaron y siga caminando.

Hermanitos espéreme, Hermanitos espéreme, Hermanitos espéreme...

Pero ve este patojo, ¿cómo le hacemos? Lo que hay que hacer es: cortemos cuatro estacas y dejémosle crucificado.

Cortaron cuatro estacas y le dejaron amarrado de pies y brazos, cuando le dejaron. Llegaron los perros y bum le soltaron, y siga caminando.

Hermanitos espéreme... hermanitos espéreme...

Con el patojo no hay como. Mejor llevémosle como cocinero...

Enseguida llegaron a una ciudad. En esa ciudad se había corrido un bando del rey que: "... el que le pegara en la frente a la hija del rey que estaba encima de un balcón, con una rosa, ese se casa con ella". Ellos llegaron y se establecieron ahí y al patojo le tenían de cocinero.

Los hermanos como no tenían ropa, alquilaban los mejores trajes y caballos, porque era de darle a la princesa con la rosa, pero montado a caballo. Estos iban y no avanzaban la rosa ni a la ventana. Iban y regresaban al almuerzo porque el patojo les esperaba cocinando. A los tres días dice el patojo:

roldan quiero que me des un caballo nunca visto, un terno nunca visto y una rosa...

Tan pronto como acabó de decir esto, el caballo bailaba en el patio, porque a las doce era de ir. El patojo montó en ese caballo, dio tres vueltas en la plaza en la última vuelta levantó, pun le pegó en los pies con la rosa. Tan pronto como le pegó, dijo el rey:

Cójanle, cójanle, cójanle...

Que le van a cogé con ese caballo que volaba en vez de andar, llegó a su cocina, desmontó. El caballo desapareció y siguió cocinando. Cuando los hermanos fueron al almuerzo, se puso a cantar:

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

¿Qué haces patojo vago?

Nada, hermanitos aquí moliendo un poquito de ají y cantando mis versitos.

Al otro día cuando se fueron los hermanos cocinó y dijo:

filabrás, yo quiero que me des un caballo mucho mejor del que me dio roldán y un terno mejor...

En cuanto acabo de decir eso, estaba todo preparado y el caballo bailaba en el patio, salió el patojo se montó en ese caballo y llegó a la plaza, dio tres vueltas y a la última vuelta levantó la rosa y pun, le pegó en el pecho.

Cójanle, cójanle, cójanle.

Dijo el rey... cójanle, cójanle... No lo vieron más... El patojo estaba tiempos en la cocina haciendo la comida. Cuando llegaron los hermanos y el moliendo su ají decía:

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

Tilín, tilín, quizás se´le yo.

¡Qué dicís patojo vago, ni nosotros que somos sanos no podemos, cuanto más vos, patojo!:

Nada, hermanitos moliendo un ají y cantando unos versitos.

Al otro día después que los hermanos se fueron, dijo:

olivero, a mí me vas a preparar un caballo mejor que todos los caballos que me han dado, que todo sea de oro desde la montura, mi terno y todo.

Cuando salió todo estaba en el patio, nomás que salió y se montó en el caballo, dio tres vueltas a la plaza, levantó la rosa y pasó en la frente de la hija del rey.

Cójanle, cójanle, cójanle, cójanle...

Ahora sí, dejó que le echen mano. Enseguida dijo el rey:

Palabra de rey no puede faltar, se casa con mi hija.

En ese momento, ya no era patojo porque los perros eran ángeles y le hicieron príncipe y cuando se casaron, el rey le colocó al yerno como rey y siguieron en la función.

Mientras los hermanos se fueron al almuerzo, patojo ya estaba gozando con la hija del rey. Como no le hallaron al patojo, se fueron a la curiosidad del casamiento y le miran que era el mismo patojo que estaba en la bebida y en la fiesta.

De verle príncipe al patojo, la hermana les dice que le inviten a cocinar la boda para el hermano porque ya sabía que era el patojo. Le consintieron, mientras ella seguía cocinando, los otros seguían bebiendo.

Como era costumbre hacer dormir a los novios, le dicen los padrinos, que ella vaya a tender la cama para los novios. Esta cogió la costilla que trajo de los infiernos y en el punto donde era de acostarse el patojo, le puso la costilla.

Llegaba la hora de dormir, la novia se pasó al cucho de la cama y el patojo se acostó en el canto. Cuando se acostó pum, esa costilla le traspasa las costillas de banda a banda, cosa que se quedó tieso ahí en la cama.

Cuando los perros se dieron cuenta que el patojo estaba muerto comenzaron a lamerle todito el cuerpo: lambe, lambe, lambe, hasta que dieron con la costilla del diablo y le sacaron. Se levantó el nuevamente el patojo y ahora si siguió la dormida del patojo con la hija del rey.

Los tres perros le acompañaron al patojo unos días y después se hicieron unas palomitas y se fueron al cielo y patojo se quedó siendo rey.

### **Cimarronaje de las subjetividades: Tal como somos existimos a través del**

#### **cuento**

El cuento como estrategia pedagógica, ayuda a formar en valores, genera estados de contemplación y **conciencia**, incrementa los niveles de escucha, origina vínculos con el pasado y la tradición... (Agudelo 2016)

Los cuentos creados desde la subjetividad e historicidad vivida por la afrochoteñidad, se constituyen en siembras pedagógicas de la sabiduría cimarrona. Como hemos dicho, la sabiduría cimarrona es la síntesis de nuestra cultura y de las



experiencias de luchas vividas, en este sentido, la cultura es la base de la consciencia colectiva de la afrochoteñidad, del conocimiento, del ser, es la portadora de un conjunto de valores, códigos de comportamiento éticos, morales y estéticos con los que analizamos el entorno social, la naturaleza y el cosmos.

Dialécticamente al identificarnos con los personajes principales del cuento, ya sean personas como “Juan Oso” y/o animales como el “tío conejo”, el conjunto de semillas de libertad (valores) nos posibilitan mirarnos/representarnos desde adentro tal como somos, así como también desde nuestra óptica cultural, nos permite mirar/representar socialmente a los demás.<sup>151</sup>

Así mismo, la cultura de la afrochoteñidad condensa los preceptos ontológicos, teleológicos, filosóficos, espirituales, cosmogónicos del saber de la vida. Son *semillas de libertad*, cuyos mensajes positivos -significativos sobre el valor de nuestro atributo humano, cultural, espiritual, filosófico e identitario, es sembrado pedagógicamente a las/los renacientes de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación.

A este proceso de siembras pedagógicas de las semillas de libertad (valores, ética, estética, historia, espiritualidad, etcétera) a través de la cultura expresiva, Fichter (1960), lo denomina “socialización”, tiene que ver con el proceso de influencia mutua entre las personas que lleva a la aceptación de los modelos de comportamiento social y a la adaptación individual y colectiva a los mismos configurándose de esta manera en una comunidad cultural e identitaria, territorial con su propio peso específico –como la cultura de la afrochoteñidad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

De igual manera, dichas semillas de libertad se convierten en conectores discursivos intertextuales del sentido de la existencia de la afrochoteñidad con pertinencia y pertenencia simbólico/cultural/identitario en el ámbito social, entrelazándose en las dimensiones del tiempo/espacio/histórico/contemporáneo.

En este marco, José Agudelo Torres (2016,10), sostiene que:

El cuento como estrategia pedagógica, ayuda a formar en valores, genera estados de contemplación y **conciencia**, incrementa los niveles de escucha, origina vínculos con el pasado y la tradición [identidad cultural de territorio], potencia la imaginación, enseña a

---

<sup>151</sup> En el particular caso del mito fundacional del palenque/comunidad El Chota y en el cuento “el patojo y los diablos”, la afrochoteñidad representa al régimen esclavista/colonial y a sus representantes “pate’tela” como sus antagonicos en base a las experiencias históricas y contemporáneas vividas.

pensar intuitivamente, provee de nuevas preguntas y nos recuerda, mientras nos vincula con el futuro, que lo más humano en las [personas] también puede decirse en lógicas narrativas y en lógicas no lineales.

En este contexto, las narraciones símbolo en palabras de lo mejor del alma de la afrochoteñidad, se convierten en la antorcha de la memoria histórica colectiva que alumbra la senda antirracista/anticolonial por donde debemos transitar como personas (ciudadanos/as) libres en procura de aportar en la construcción de sociedades de paz desde nuestro acervo simbólico/cultural; el sentimiento de pertenencia cultural e identitaria es un proceso de construcción continuo y dinámico del sentido de existencia, (re)existencia tal como somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura. Sobre esta base, las siembras pedagógicas de las semillas de libertad a través del cuento, constituye un proceso activo, permanente de enseñanzas/aprendizajes mutuos de nuestro acervo cultural e identitario en comunidad, dialécticamente, son procesos casa adentro de aprendizaje/desaprendizaje<sup>152</sup>, como decía el maestro Juan García, de existencia/(re)existencia en base a las preocupaciones y respuestas ontológicas fundamentales.

Dichas siembras pedagógicas de las semillas de libertad (valores, ética, moral, estética, ontología, espiritualidad) a través de la cultura expresiva de la afrochoteñidad, son actos de memoria colectiva, narraciones símbolo en palabras de lo mejor del alma de la afrochoteñidad a través de sus cuentos tradicionales, como: “Juan Oso, las orejas de tío conejo, el patojo y los diablos”, entre otros, posibilitando a las nuevas generaciones y en general a la comunidad el encuentro con lo más profundo del sentido de su/nuestra existencia -cultural e identitaria.

Así mismo, nos posibilita comprender a través de las propias instituciones pedagógicas establecidas por mis ancestras y ancestros más tempranos la arquitectura histórica y contemporánea de creación, (re)creación y (re)afirmación de nuestra espiritualidad e identidad política –cultural desde el territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, en nuestros propios términos.

Dicho de otra manera, el espacio del cuento como sostiene Agudelo (2016, 11), “es el abismo infranqueable, pero también es puente para cruzar; es la distancia que

---

<sup>152</sup> El proceso de desaprendizaje de lo que históricamente se nos ha inculcado desde la esclavitud/colonial y republicana/moderna a través del sistema educativo nacional, impartidas como verdades únicas en donde el proceso socio-histórico vividos y filosófico de las personas africanas y de sus descendientes han estado deliberadamente ausentes, lo que se conoce como racismo epistémico e histórico y/o sin presencia en el tiempo/espacio.

existe entre las [personas] pero también son [las personas] que existen en la distancia”.

Agudelo Torres va más allá en su explicación, al argumentar que, “podríamos decir que es una voz que clama [por-ser-escuchada] mientras ella misma disfruta de su propia escucha y en este ejercicio revive lo que desea decir una y otra vez” (ibídem). Dialécticamente, con este ejercicio de decir y escuchar, de enseñar/aprender y/o aprender enseñando es el puente pedagógico para cruzar la distancia en el proceso de darse-humanidad de manera pedagógica, según Drew Leder (1990) “es una manera de estar-en-el-mundo” (73).

Así mismo, con respecto al tiempo del cuento explica Agudelo (2016, 11), “exhorta a pensar en la superación de la trilogía del pasado, el presente y el futuro, propios de la linealidad cronológica que nos ha sido heredada”, por la Europa occidental, Agudelo va más allá al sostener que, el tiempo del cuento “en cambio nos convoca a repensar en aquellos escenarios del tiempo Kairós, ese tiempo en el que habita y vive el sentido y el significado propio de todas las cosas que sobreviven a la linealidad y nos hacen pensar en urdimbres, tejidos y espirales”.

En este contexto, lo señalado por Agudelo Torres (2016) tiene una íntima relación con la filosofía del Muntú heredada por la afrochoteñidad de la mama África, conforme nos explicara el Ekobio Manuel Zapata Olivella (1997, 361-62):

El muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, [aire], estrellas) y las herramientas, en un mudo indisoluble. Esta es la concepción de la humanidad [...] Una filosofía vital de amor, alegría, [ternura] y paz entre la [humanidad] y el mundo que los nutre.

En esta línea, retomando el diálogo con Agudelo Torres (2016, 11) en torno al espacio/temporal del cuento, el autor argumenta que “existen espacios y tiempos que les son propios a los tiempos y a los espacios de la narración, que le son menester al ejercicio mismo del narrar y como tales superan nuestras visiones cuadrículadas y ortodoxas; el cuento es un territorio lleno de posibilidades”.

A partir de esta comprensión metodológica nos permite traspasar la linealidad del tiempo cronos de la tradición eurooccidental, podemos leer y comprender los hechos significativos que contiene el cuento, dialécticamente nos articulamos en el análisis del cuento con el pasado histórico vivido por mis ancestras y ancestros más tempranos, pudiendo ser leídos en el presente y con las proyecciones de un mejor futuro, de esta manera las narraciones símbolo de la afrochoteñidad permanentemente nos estarán

conversando sobre los diversos acontecimientos sociales, siempre tan actuales, sin afectar de ninguna manera el rigor histórico.

En el proceso de darse-humanidad (*ser*) para estar-en-el-mundo (*existir*), la afrochoteñidad a través del cuento, a decir de José Agudelo (2016), “como despliegue de humanidad nos acerca a nuestro ser distinto, nos vincula con aquello que no somos y durante un extraño tiempo, que supera la linealidad cronos, podemos afirmar que “somos” en el tiempo mágico del cuento” (12). A esto se conoce como identidad, somos tío conejo, Juan Oso, o como el “patojo virtuoso”, somos lo que somos y/o debemos ser para-estar-en-el-mundo y existir –tal como somos.

Somos afectuosos/as, alegres, compasivos/as, fuertes, inteligentes, bondadosos/as, solidarios/as, justos/as, generosos/os, decididos/as, respetuosos/as de los mayores, espirituales, confiados, valoramos la palabra dada, orgullosos de ser tal como somos<sup>153</sup>... “respetuosos de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura” (Chalá 2013).

Parafraseando a Thiong’o (2016, 103), con respecto a las siembras pedagógicas de las *semillas de libertad* y/o pedagogía cimarrona impartida por nuestras sabias y sabios del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, con amor, alegría y ternura, dicha metodología de siembras pedagógicas, “proporcionan confianza en sus capacidades y habilidades para superar obstáculos” como los superó Juan Oso, el tío conejo o, el “patojo virtuoso”, o “para convertirse en dueños de las leyes que gobiernan la naturaleza externa en tanto que seres humanos”, tienden hacerles desarrollar sus potencialidades, sus fortalezas y sus capacidades ante la realidad, es un proceso de sanación física y psicológica.

La pedagogía cimarrona de la afrochoteñidad desarrolla las capacidades, la confianza para la acción transformadora de las condiciones (negativas) que gobiernan sus vidas, para transformarlas en positivas -llámese bien común. En este contexto, los cuentos, mitos, leyendas, etcétera, deben ser leídos como pedagogías cimarronas y/o siembras pedagógicas de las semillas de libertad, para desmitificar el conocimiento y por tanto la realidad para transformarla y vivirla en nuestros propios términos.

El cuento “el patojo y los diablos”, como veremos, nos lleva por los caminos y experiencias históricas vividas por nuestros ancestros más tempranos, nos trasmite un conjunto de códigos, valores éticos, estéticos, morales, cuya espiritualidad y conciencia

---

<sup>153</sup> El conjunto de valores asumidos por la afrochoteñidad y las formas de verse a sí mismos han sido transmitidos de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación a través de los cuentos, mitos creados en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas. Ver Chalá 2013, 102 - 124.

de nuestro valor como personas, impulsan a la acción liberadora anticolonial como individuos y como pueblo estos son los términos de-estar-en-el-mundo de la afrochoteñidad, tal como son/somos.

### **Análisis e interpretación del cuento afrochoteño “el patojo y los diablos”**

La exegesis del cuento “*el patojo y los diablos*” en clave cimarrona espacio/temporal y simbólico/cultural, nos retrotrae al tiempo del secuestro de mis ancestras y ancestros más tempranos de las distintas naciones de la mama África subsahariana, quienes fueron capturados y transportados en los naos de la muerte en contra de su voluntad a tierras de Abya-Yala, para ser esclavizados, deshumanizados por los representantes del régimen racista/esclavista/colonial/civilizatorio/eurocriollo, ampliamente explicado en el capítulo segundo de la presente tesis.

En este contexto, la memoria colectiva en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, historiada en el cuento “*el patojo y los diablos*”, se sitúa en el tiempo/espacio de 1584 (esclavización de mis ancestras y ancestros más tempranos), hasta 1980 del siglo xx, período en que la mayoría de haciendas<sup>154</sup> y/o la propiedad de la tierra, por las constantes luchas, pasan a ser de propiedad y usufructo de sus legítimos “dueños”, vía compra de las mismas, cuando en realidad, estas tierras debieron ser revertidas a las familias afrochoteñas -antiguos esclavizados, conciertos, huasipungueros y peones asalariados, como medida de hacer justicia por los graves daños cometidos, lo que en la época llamaban compensación y/o en el presente reparación histórica, gran parte de ellas/ellos y/o de sus descendientes, hoy son dueños<sup>155</sup> de gran parte de las mismas.

Sin embargo, e infelizmente, aún existen comunidades como Tapiapamba, la Victoria, Santa Ana, que, hasta el sol de hoy, no han podido acceder al recurso tierra, lo que implica, que la afrochoteñidad debemos retomar la lucha de nuestras ancestras y ancestros por una vida digna en torno a la tierra y el territorio que por ancestro nos pertenece.

---

<sup>154</sup> En la presente realización académica, dejo constancia que con los procesos de reforma agraria impulsados por el gobierno ecuatoriano en distintos momentos, No todas las personas afrochoteñas accedieron al recurso tierra, es más en comunidades como Santa Ana, La Victoria, Tapiapamba hasta hoy en día, se mantiene el régimen de producción hacendataria, en base a artimañas jurídicas y la poca voluntad política de los gobernantes de revertir estas tierras a sus legítimos herederos sus pobladores viven envueltos en la pobreza y explotación agrícola laboral, como en el pasado colonial.

<sup>155</sup> Para profundizar sobre este tema, invito a los lectores a revisar mi obra “Chota profundo: antropología de los afrochoteños. 2006, 98 – 121.

En este marco, el cuento “*el patojo y los diablos*”, en un segmento de la narración emerge como habrán podido advertir, la influencia de la doctrina religiosa judeo-cristiana, impuesta y transmitida por los curas doctrineros cuyo influjo se remonta al tiempo de los esclavizadores jesuitas, dominicos, mercedarios, desde finales del siglo XVI, como señalamos.

Concomitantemente, la narración del cuento afrochoteño “*el patojo y los diablos*” nos muestra la imbricación y presencia de los elementos históricos, políticos, espirituales, cosmogónicos vividos y heredados de la mama África. Me refiero a la sabiduría, ontología, teleología, espiritualidad y, como argumenta (Zapata 2002, 72), la presencia “omnisciente del *Muntú* [el saber de la vida de la afrochoteñidad], que le permitió sobreponerse a las inequidades”, deshumanizantes del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y, republicano/moderno. Nos muestra, además, el proceso histórico vivido y el cimarronaje corpo-político (capítulo segundo), y el cimarronaje de las subjetividades, es decir, el pensamiento complejo construido por la afrochoteñidad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, para darse humanidad y-estar-en-el-mundo como lo que son/somos personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

A través de la narración del cuento, pedagógicamente las sabias y sabios de la comunidad han sabido sembrar las *semillas de libertad* a las/los renacientes, en clave espacio/temporal/simbólica/lingüística/histórica/cultural, encarna un *ethos* comunitario de fortaleza, dignidad, libertad, amor, alegría, ternura, solidaridad, paciencia, gratitud, sinceridad, virtud, bondad, guiaron/guían sus/nuestros comportamientos, estos valores y principios de dignidad, en su conjunto encarnan la síntesis de nuestra cultura e identidad afrochoteña, dichas semillas de libertad fundamento de la conciencia individual y comunitaria posibilitó a mis ancestras y ancestros más tempranos conferirse a-sí-mismos-el-sentido-de-su/nuestra-existencia, cuyo encargo contemporáneo es volverlos a sembrar.

Estas siembras pedagógicas de las *semillas de libertad* reflejan además la visión política de lo cultural desde la experiencia vital de las personas africanas y sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas expresadas a través del cuento “*el patojo y los diablos*” y en el ritual del “cholo-fo” como expliqué en otro lugar<sup>156</sup>, se oponían diametralmente al servilismo y/o a convertirse en “gañan<sup>157</sup> de

---

<sup>156</sup> Para profundizar en el conocimiento del personaje “mítico” –cholo-fo, véase la obra de mi autoría. Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano

los “pate’tela” quienes representaron a la institucionalidad racista/esclavista/colonial/moderna; personificaron, el atraso, a la explotación, a la miseria, al irrespeto, a la violencia y a la deshumanización. En este contexto, el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades de mis ancestras y ancestros más tempranos como explicamos en los capítulos precedentes se produjeron en defensa de su existencia humana, la familia, la tierra y el territorio en libertad.

En este marco, el empleo del ingenio creador es la característica más sobresaliente y consistente del cimarronaje de las subjetividades cuyas semillas de libertad han sido sembradas pedagógicamente a través de la narración de los cuentos afrochoteños *con cuyos personajes nos identificamos* rápidamente, debido a que la afrochoteñidad se personifica con los protagonistas del cuento (ya sean personas o animales), de suyo la comunidad es y actúa como ellos.

El propósito formativo comunitario intergeneracional es clave, debido a que a partir de la narración de los cuentos de manera lúdica, cuya didáctica es entretenida, suave, caracterizada por el amor, la alegría y la ternura, nuestras sabias y sabios de la comunidad siembran pedagógicamente las *semillas de libertad*, es decir un conjunto de valores y códigos significativos cosmogónicos, socio-culturales entrelazados con la fuerza que otorga la espiritualidad, son semillas constitutivas de la cultura e identidad individual y colectiva de un pueblo libre y digno ¡somos las/los choteños<sup>158</sup> -carajo!

Las siembras pedagógicas de las *semillas de libertad*, el ethos comunitario para estar-en-el-mundo en sus propios términos, lo efectúan de manera consciente las sabias y los sabios del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, en especial en los renacientes a través de la cultura expresiva, la siembra pedagógica inicia con el diálogo y reflexión de las hermanas del “*patojo*”, sobre el ideal de persona y contexto social con quienes formarían sus respectivas familias nucleares.

... Yo, me he de casar, con un pobrecito igual a mí...

a.- Así reflexiona la hermana mayor de “*patojo*”, ella aspira contraer matrimonio con una persona “igual a ella” (pertenencia cultural, identitaria y económica). Es decir, desea conformar su familia con un hombre del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, implícitamente deja ver que se casará por amor con uno de sus congéneres afrochoteños. Este criterio tiene una íntima relación con los principios

<sup>157</sup> En clave lingüística afrochoteña. Gañan del pate’tela, significa lame culos de los explotadores y/o “lambión de los esclavizadores/explotadores” blanco/mestizos.

<sup>158</sup>El Chota, agrupación de personas libres.

cosmogónicos (Muntú), con la identidad histórica – cultural y territorial, transmitida por los ancestros más tempranos.

Como dijimos arriba, el cuento “el patojo y los diablos” se remonta al tiempo en el que mis ancestros más tempranos se encontraban secuestrados y esclavizados al interior del sistema de producción racista/esclavista/colonial/hacendatario. Simbólicamente las personas africanas subsaharianas y sus descendientes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas a la esclavitud/racista/colonial/hacendataria, la representaron como el infierno/el inframundo, espacio gobernado por las instituciones del régimen esclavista/colonial, a través de sus “representantes” institucionales eurocriollos en lo político, económico y religioso, llamase, Corona española a través de la Real Audiencia de Quito y; en lo eclesiástico/político por la (Iglesia), a través de la Orden de Loyola y/o, Compañía de Jesús y los curas dominicos, mercedarios, posteriormente por esclavizadores particulares.

Todos ellos, me refiero a los esclavizadores/racistas/eurocriollos, en su momento fueron representados por la afrochoteñidad como los “pate’tela”, es decir, el diablo y el sistema de explotación racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario, en su conjunto, lo representaron como el infierno, el inframundo en donde reinaba la inhumana explotación de sus deshumanizadas existencias, es decir su ser y/o presencia humana fue sistemáticamente negada, junto a sus sabidurías, ontología, teleología, filosofía, espiritualidad, etcétera. Sobre esta base, el inframundo racista/esclavista/colonial/hacendatario se constituyó en la zona de no -ser, en este lugar, permanecían literalmente muertos en vida, debatiéndose entre el no –ser-humanos y la anomia (cosa) -la nada.

... Yo, me he de casar, con uno que a mí me guste...

*b.-* Reflexiona la segunda hermana de “patojo”, deja sentada su posición, que no está mediada por ningún tipo de interés de carácter material, en esta decisión aparece el concepto de amor/felicidad, compatibilidad, filiación histórica, cultural, identitaria y territorial, su deseo estuvo enmarcado a la filosofía vital de existencia (saber de la vida de la afrochoteñidad –Muntú), similar al deseo que tiene la hermana mayor.

Así mismo, las sabias y sabios del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas pedagógicamente, están sembrando las *semillas de libertad* en las renacientes y en los renacientes a través del cuento, como explica Heymes (2013, 226), construyen “un sentimiento de pertenencia comunitaria”. Las dos primeras hermanas de “patojo”



cuyas profundas reflexiones, “de manera consciente crean una comunidad de pertenencia”, es decir, es un acto consciente de mirarse como iguales, en donde se ven reflejadas/reflejados culturalmente, simbólicamente se otorgaban humanidad y otorgan humanidad a su comunidad de pertenencia -ratificando su *ser* y presencia en-el-mundo-como-lo-que-son.

Las reflexiones de las dos primeras hermanas de “patojo” son la expresión de su/nuestra herencia filosófico/cultural que acompaña a nuestras ancestras y ancestros más tempranos desde la mama África, el Muntú, es la filosofía de la existencia, en la que ser y existir son fuerza, esta filosofía reconoce, a sus congéneres como sus iguales, forjando la comunidad de pertenencia, cuyos valores, la ética, la moral, la estética, la espiritualidad, son compartidas -respetuosa de la majestad la vida en todas sus formas.

Lo que caracteriza al cimarronaje de las subjetividades, parafraseando a León Castro (2021, 99) “es la necesidad de rehacer una consciencia de *ser* a partir de la libertad”, estar-en-el-mundo, en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas y la convivencia con sus congéneres provenientes de la mama África subsahariana cuya matriz cultural e historia vivida, a mis ancestras y ancestros más tempranos les permitió analizar la realidad, la naturaleza y el cosmos en la que se desenvolvían sus existencias, al mismo tiempo “casa adentro” se miran a sí mismos y con el deseo de cambiar aquella realidad social que los expropiaba el sentido de su existencia humana.

En este contexto, la afrochoteñidad al reclamar su atributo humano para sí, otorgándose humanidad (ser) para-estar-en-el-mundo-como-lo-que-son, a través de la cultura expresiva, siembran las semillas de libertad, es decir, gracias a la reconstrucción de su cultura de matriz africana cuyos valores, códigos simbólicos y espirituales conforman las bases de la conciencia comunitaria de la afrochoteñidad. Desde esta perspectiva ontológica mis ancestras y ancestros más tempranos miraron el mundo para actuar en él, cuya antorcha de libertad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, es levantada por el “patojo-virtuoso”, alumbrando el camino para emerger liberadas/liberados de la zona de no-ser.

A través de la cultura expresiva encarnada en el cuento “el patojo y los diablos”, la afrochoteñidad debela un proyecto original de existencia colectiva basada en la sabiduría cimarrona, supieron interpelar al régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades. Dicho proyecto de existencia en libertad a mis ancestras y ancestros más tempranos les

posibilitó trascender los espacios angostos y/o colarse por las fisuras dejadas por la esclavitud/racista/colonial/hacendataria/eurocriolla y republicana/moderna para *ser* “gente-humana” y *existir* en sus propios términos.

A decirlo en otras palabras, la afrochoteñidad al asumir la reconstrucción de su cultura de matriz africana, asumieron conscientemente su pasado de libertad preexistente, su pertenencia a una cultura e historia milenaria, por lo que darse-humanidad (ser) y existir como lo que son, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura configura el sentido ontológico de la existencia de la afrochoteñidad.

En este contexto, el diálogo historiado-ontológico de la afrochoteñidad a través de las dos hermanas del “patojo-virtuoso” del cuento, para darse humanidad en esta comunidad cultural de pertenencia para estar-en-el-mundo como lo que son, a más de la filosofía del Muntú, se entreteje con la filosofía Ubuntu y/o es la toma de una posición frente a la naturaleza y el cosmos, ante el contexto social excluyente en el que se desarrollaba su existencia, dialécticamente, se examinaron “casa adentro”, es decir, asumieron la actitud consciente en la que la afrochoteñidad a través del cimarronaje de las subjetividades se pensaron a sí mismos desde su acervo cosmogónico, cultural e identitaria para reclamar su/nuestra humanidad –“Yo soy, porque tú eres”.

En esta medida, la actitud de la afrochoteñidad a través del cimarronaje de las subjetividades modelada a través de sus cuentos, sin lugar a dudarlo es la misma actitud mental prevaleciente entre las naciones africanas que viven al sur del Sahara, Ubuntu significa **humanidad**, está relacionado lingüísticamente al concepto “umuntú es la categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye a los espíritus de los ancestros y la vida humana<sup>159</sup>”, como el Ntú cuyo significado es fuerza vital que une todas las cosas, es fuerza cósmica en donde coinciden el ser y la existencia. Así mismo, nigunguntu, nagamuntu que en lengua Zulú significa «una persona es una persona a causa de los demás, o bien “soy porque nosotros somos» y/o una persona reconoce en la otra persona su propia esencia humana, “el mismo concepto lo podemos encontrar en otras lenguas ancestrales africanas como el swahili, mashai” (Kakosi 2011).

En el contexto de cimarronaje de las subjetividades de matriz cultural africana se desarrollan de manera consciente las reflexiones de las hermanas del “patojo virtuoso”

---

<sup>159</sup> Kakosi, Jean-Bosco 2011. Ubuntu como modelo de justicia restaurativa: Un aporte africano al debate sobre igualdad y dignidad humana. Ponencia presentada en el xiii Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de estudios de Asia y África, Bogotá 23 – 25 de marzo. [https://ceaa.comex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/kakosi.pdf](https://ceaa.comex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakosi.pdf).

analizando el contexto social, económico y político en la que se desarrollaba su existencia individual, familiar y comunitaria, mirándose a sí mismas para dialécticamente darse humanidad tal como son/somos y existir en nuestros propios términos.

La tercera hermana del “patojo”, exterioriza su deseo:

yo me he de casar, pero con uno que tenga dientes de oro

c.- La tercera hermana del “patojo”, deseaba casarse con una persona que su boca, esté adornada con “*dientes de oro*”. El hecho de que una persona adorne con dientes de oro su boca, para la época y “hasta hace no mucho tiempo”, para la sociedad afrochoteña era el símbolo que exhibía un estatus socio-económico alto (básicamente, se los representaba como personas adineradas, prósperas que ostentaban bienes materiales), aunque estos no necesariamente, como es obvio suponer, no pertenecían al círculo socio –cultural y económico de la familia nuclear (afrochoteña) -de la hermana del “patojo virtuoso”.

Señoras, por favor quieren regalarme un poquito de agua;

Y esta, que quería casarse con el que tuviera los dientes de oro, tras se presentó volando a darle el jarro de agua. Ya le dio. Entonces a lo que tomaba, le vio esa boca; pero si puro oro, puro oro”.

¡Puchica!, con este me caso y con este me caso. Papacito, con este joven que tiene los dientes de oro me caso.

Es importante resaltar que las tres hermanas del “patojo virtuoso”, decidieron por cuenta propia, de manera autónoma, con la persona que querían conformar su núcleo familiar y en el lugar que vivirían, en la narración del cuento la afrochoteñidad nos deja saber que, en la toma de decisiones de las tres jóvenes, no intervinieron sus padres o allegados, es decir decidieron el rumbo que tomarían sus vidas sin presión de ninguna clase.

Los padres de la tercera hermana del “patojo virtuoso”, Blanca Tadeo Delgado, recuerda que en su comunidad La Concepción –parroquia La Concepción, a las personas que exhibían cualidades similares a las de “patojo”, las llaman “gente virtuosa”.

En este contexto, a partir de ahora al “patojo”, por las características (valores) exhibidos en su accionar, apelando a la memoria colectiva, lideresas y líderes de las organizaciones (FECONIC, CIFANE) del territorio ancestral El Chota – La Concepción

y Salinas con quienes analizamos el cuento de la referencia, en colectivo, sin ninguna discusión -acordamos llamarlo “patojo virtuoso”.

Los padres del “patojo virtuoso”, le piden a la menor de sus hijas que medite su decisión, debido a que el joven que había llegado a su casa con dientes de oro, era un completo extraño:

Pero hijita, cómo te vas a casarte con este joven, que de donde tan será, ni cómo será, ni cómo se llamará...

Los padres exteriorizan su honda preocupación en torno a la procedencia de aquel sujeto, no tenían ninguna referencia de él y/o de su familia, no sabían ¿quién es?, ¿desde dónde venía?, etc., es más, los padres de la joven dejan ver su angustia y la sospecha que este “tipo” extraño que apareció de sopetón con dientes de oro, podría ser el “pate’tela”.

Es decir que, en el marco de las representaciones sociales de la afrochoteñidad, este personaje extraño con dientes de oro, no encajaba en la manera de verse a sí mismos, por ello la preocupación de los padres de la hermana del “patojo virtuoso”, debido a que este aparecido podría ser uno de los representantes institucionales del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario, quienes les mantenían esclavizados a sus congéneres en forma masiva desde finales del siglo xvi, en un primer momento por los “pate’tela” con sotana curas jesuitas, permanecía, secuestradas/secuestrados al interior del complejo productivo cañero/hacendatario, zona de no-ser, sobreexplotados/as, deshumanizadas/os, prácticamente muertos en vida.

En este contexto, las personas africanas y sus descendientes al régimen de explotación racista/esclavista/colonial/hacendatario lo representaron como el infierno/el inframundo, el averno, desierto, la frontera de no-ser, la nada; en donde físicamente como analizamos arriba fueron esclavizados -explotados, su esencia humana fue virtualmente desconocida (sentimientos, recuerdos, familia, conocimientos), es decir, fueron obligados a permanecer socialmente muertos, secuestrados y esclavizados en aquella institución esclavista/colonial/hacendataria (infierno), representada por los blancos/mestizos -“pate’tela” (diablos).

El cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad, es una formidable construcción simbólica-cultural con las que mis ancestras y ancestros más tempranos discernieron sobre la realidad existencial en una sociedad esclavista/colonial empeñada en deshumanizarlos, se auto representaron como lo que son -“gente-humana”, así

mismo, representaron a sus antagónicos explotadores como los “pate’telas”-diablos, no humanos.

Finalmente, los padres de la joven, con pesar consintieron que se casen.

... Hora sí, hijita, yo soy tu marido... vos, sos mi mujer, vamos donde yo vivo...

La residencia de los recién casados, la fijaron en el lugar donde vivía el marido (residencia patrilocal), con y junto a sus familiares y “compinches”.

[...] Con santa paciencia, esta recogió todos sus trastecitos que tenía y su maleta y se despidió de los padres. Esta tenía atrás de la casa un naranjito, pero bien hermoso que ella había sembrado. Entonces dice...

Papa, mamá y hermanitos, mi naranjo cuando le vean hermoso, dirán que estoy pasando bien y cuando le vean marchito, señas que estoy pasando mal...

Lo dicho por la tercera hija al despedirse de sus familiares, lo hace en clave simbólico/cultural, desde el saber de la vida de la afrochoteñidad -Muntú. El concepto de *persona* está estrechamente integrado al ámbito de la familia, al medio ambiente y al cosmos. Como sabemos, el Muntú “concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, [aire], estrellas) y las herramientas, en un modo indisoluble”. (Zapata 1997, 361-362), en este contexto, el árbol de naranjo tenía la energía de la hermana del “patojo virtuoso”, este, reflejaría el estado de la existencia cotidiana en su nueva morada.

Se despidió y se fue. Camina y camina con el hombre, llegaron a un volcán, le dice:

Ve hijita, cierra los ojos...

La guambra<sup>160</sup> cerró los ojos, cuando los abrió, estaba en el **patio de los infiernos**. Ya estaban en los infiernos donde el **diablo tenía su hacienda**. Esta mujer ya no era mujer... Casada con el diablo” ...

El temor que tenían los padres no era infundado, tenía mucho que ver con el traumático recuerdo y vida cotidiana a partir del compulsivo secuestro histórico vivido por las ancestras y ancestros más tempranos para luego ser esclavizados en el régimen de explotación racista/esclavista/colonial/hacendatario y republicano/moderno, el diablo, el “pate’tela”, eurocriollo a su hija, le había deslumbrado con sus dientes de oro (posición económica, clase social “alta”, ahora se dicen gente de bien, hasta de sangre azul que les diferenciaba del resto de la especie humana- esclavizada por ser

---

<sup>160</sup> Guambra, palabra quichua para significar, joven

considerada no-humana) y, trasladada al inframundo, a la zona de no-ser, a la negación de su existencia, a la virtual muerte en vida.

El sabio, Don Custodio Acosta, relator del cuento-historiado “el patojo y los diablos”, quien en esta narración representa el pensamiento subjetivo de la afrochoteñidad, tiene la precaución de señalar en clave simbólica/cultural y lingüística/territorial que, “*Esta mujer ya no era mujer... Casada con el diablo*”, es decir, dejó de ser gente cuya existencia estuvo negada por lo patriarcal, machista, racista, sexista del sistema imperante colonial/moderno, que aún perduran en nuestras sociedades, constituyéndose en un lastre que genera violencia en contra las mujeres, la violencia machista patriarcal que enfrentó la hermana del “patojo virtuoso” era triple, por ser mujer, racializada-“negra” y pobre –la violencia colonial infelizmente se había naturalizado, hoy más que nunca a aquel pensamiento y acción anacrónica, todas las sociedades tenemos el deber de combatirla.

Al parecer, los padres de la hermana del “*patojo virtuoso*”, sabían muy bien que el régimen racista/esclavista/colonial, se empeñó denodadamente en negar la esencia humana proscribiéndolos a la zona de no-ser, junto a sus conocimientos, sentimientos, espiritualidad.

En este marco, el régimen racista/esclavista/colonial/moderno se caracterizó por ser una violenta maquinaria deshumanizante para justificar el abominable crimen de lesa humanidad, la esclavitud/colonial. Además, intentaron vaciar en las personas africanas y en sus descendientes todo rasgo, recuerdo que les vincule con su pasado milenario histórico, cultural, ontológico, espiritual, afectivo, familiar de la mama África.

Dialécticamente se esforzaron en imponer su cultura, religión, formas de ver el mundo, en donde se naturalice la violencia y se acepte a la esclavitud/racista/colonial/republicana/moderna, como natural, santificada como sabemos por la iglesia y demás instituciones coloniales/modernas. En síntesis, las personas africanas y sus descendientes debían asimilarse a la cultura eurooccidental de sus secuestradores y esclavizadores eurocriollos<sup>161</sup>, olvidando la propia, el “patojo virtuoso” evitó que se consumara tal despropósito eurocriollo.

---

<sup>161</sup> William Mina Aragón (2014), en el prólogo a la obra de Manuel Zapata Olivella “El árbol Brujo de la Libertad...”, menciona que: “El “colonizador” nos enseñó a avergonzarnos de nuestro “color”, y nosotros lo asumimos; el “colonizador” nos dijo que éramos [un pueblo] inferior, y lo seguimos asumiendo; nos impusieron que nuestra cultura era salvaje y bárbara, y lo continuamos aceptando; siguiendo a los filósofos, pensadores e ideólogos, nos infundieron que nuestro coeficiente intelectual era bajo, y lo aceptamos de nuevo... Según las palabras del Maestro Zapata Olivella, es una tarea urgente e

La hermana del “*patojo virtuoso*”, como dicen las sabias y los sabios de la comunidad, casada con el “*pate’tela*”, “*ya taba endemoniada*”, “*ya, no era gente*”, se había contaminado con el imaginario civilizatorio eurocriollo de la legión de los “*pate’tela*”, se había asimilado reprimiendo su propia cultura de matriz africana, las formas de ver el mundo hasta su propia identidad, es decir, constriñendo en lo más profundo de su ser, sus sentimientos, la autonomía para decidir y producir conocimientos, a propósito olvidando “su” mundo simbólico, mítico, espiritual, cosmogónico propios de su milenaria cultura heredada de sus ancestras y ancestros más tempranos, para dejarse invadir del imaginario de su secuestrador/esclavizador “*pate’tela*”, quienes intentaron por todos los medios imaginables anular su esencia humana, la hermana del “*patojo virtuoso*”, “*ya no era de los nuestros*”, “*ya no era gente-humana*”<sup>162</sup> –*taba endemoniada*”.

Así mismo, la preocupación manifiesta exteriorizada por los padres de la joven afrochoteña hermana del “*patojo virtuoso*”, tiene que ver con la frontal interpelación de la afrochoteñidad al proyecto político/esclavista/civilizatorio/eclesiástico/colonial/moderno, eurocriollo. Es conocido que Ecuador nace como República independiente en 1830 reproduciendo la ideología racista del mestizaje, pese a la importante participación decisiva de los afrodescendientes en todos los procesos de independencia de la corona española, cuyo punto decisivo se produjo el 24 de mayo de 1852 en la famosa Batalla del Pichincha.<sup>163</sup>

Dicha ideología, proclamó al “mestizo - emblanquecido” como el arquetipo del deber ser, las personas africanas y sus descendientes fueron clasificadas y ubicadas en la base de la pirámide social racializada, siendo representadas y (re)nombrados por sus captores europeos “blancos, civilizados y cristianos”, como “negros”, categorizándolos como no humanos (colonialidad del poder), incapaces de producir conocimientos - ontologías (colonialidad del saber), al punto de degradarla, llamándola (no)conocimiento (racismo- epistémico), en la práctica, negándola, vaciándola de sentido, proscribiéndola a la zona de no-ser, a la muerte en vida en el inframundo, como acontece con la hermana del “*patojo virtuoso*”, esta yacía en la nada.

---

inmediata [...] de *descolonizar* la historia cultural y el lenguaje, este es vital, pues ayuda a desmitificar la realidad histórica” (14; énfasis añadido).

<sup>162</sup> En el código simbólico/lingüístico, la afrochoteñidad asume su humanidad (gente) y las/los *pate’tela*, racistas, esclavistas eurocriollos, son diablos inhumanos.

<sup>163</sup> Sobre este tema ver capítulo segundo de la presente realización académica.

Frantz Fanon (2009, 66), en su obra “Piel negra, máscaras blancas” en el apartado titulado “La mujer de color y el blanco”, hace el análisis de la obra autobiográfica de “una mujer de nombre Mayotte Cepécia –“je suis martiniquaise”, el análisis que realiza Fanon de esta obra, bien calza para explicar la decisión de la hermana del “patojo virtuoso”:

Mayotte ama a un blanco del que lo acepta todo. Es el señor. No le reclama nada, no le exige nada más que un poco de blancura en su vida. Y cuando se plantea la cuestión de saber si es hermoso o feo, la enamorada dirá: “Todo lo que sé es que tenía los ojos azules, los cabellos rubios, la tez pálida y que yo le amaba”. Es fácil ver, colocando los términos en su lugar, que lo que se obtiene es más o menos esto: “Yo le amaba porque tenía los ojos azules, los cabellos rubios y la tez pálida”.

En el caso de la hermana del “patojo virtuoso”, se podría decir que se había casado con el “pate’ tela”, porque tenía dientes de oro, es decir una posición económica mejor que la familia del “patojo virtuoso”, además “tenía la tez pálida” que le permitía supuestamente transitar en la sociedad racista/esclavista/colonial y republicana/moderna sin mayores inconvenientes a ella y su prole, lo dicho se traduce en la obtención de lograr un mejor acceso a bienes y servicios que el resto de sus congéneres.

Fanon (2009, 66), seguidamente explica el párrafo anterior en los siguientes términos. “Cuando decíamos en nuestra introducción que la inferioridad había sido históricamente experimentada como económica, no nos equivocábamos en absoluto”.

En este contexto, la tara negativa producto de la asimilación y/o la contaminación con el imaginario eurooccidental de ser poseedores de la “la ciencia, la técnica, religión hasta la estética, como verdades únicas y universales”, “verdades” civilizatorias que debían imponer a los distintos pueblos y culturas no occidentales consideradas como inferiores con fines de explotación de sus existencias.

En este contexto, un sinnúmero de individuos, pueblos y culturas deslumbrados por las promesas civilizatorias de llegar a ser como sus captores eurocriollos, abandonan sus referentes simbólicos y culturales. En este sentido, el cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad se sitúa en análisis crítico sobre las “verdades civilizatorias” eurocriollas negativas, estas deben ser desaprendidas, previo a un examen riguroso “casa adentro” y quedarnos con lo positivo de los aportes culturales mutuos que tienen sentido para la existencia individual y colectiva de los pueblos.

[...] Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una comprensión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos [...] Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al haber tendido mi piel, he



podido captar todos los efluvios cósmicos, Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra. (Fanon 2009:67-77)

### **Olvido de los mandatos de los ancestros para ser y existir tal como somos**

[...] En estas nuevas comunidades muchas de ellas antiguos palenques, donde los mandatos de los ancestros recuperan significados propios, y donde se refuerzan los sentidos de pertenencia y los orígenes comunes [...] Aquí también se reafirman antiguos códigos culturales [...] guardados en la memoria individual y colectiva (Juan García Salazar 2017, 46).

Continuando con el análisis del cuento afrochoteño, “el patojo y los diablos”, la narrativa nos lleva a examinar como diría el maestro Juan García (en García Salazar y Walsh 2017, 46), los mundos de lo tangible y de lo intangible “en donde ponen en práctica una infinidad de conocimientos, saberes y secretos ancestrales, que por cientos de años fueron guardados en la memoria” de las ancestras y ancestros más tempranos y “trasmitidos como encargos ancestrales”, de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación por las sabias y sabios conocedores del saber de la vida de la afrochoteñidad.

[...] Estando así, en la casa se olvidaron de este bendito naranjo. Ni los hermanos ni la mamá ni el papá. Entonces, ¡de golpe, se acuerda el hermano mayor y dice!:  
¡A Dios!, lo que dejó diciendo mi hermanita.

Se van atrás de la casa a ver el naranjo, que... ¡Ya secando!

Papá y mamá, mi hermana está pasando mal; el árbol ya se seca, hágame un cucadito para irme en busca de mi hermana.

Pero hijito, donde te vas a ir a buscar: “cuando no sabes dónde, ni sabes cuándo”.

Bueno mamá, he dicho que me voy en busca y me voy.

Bueno le dieron haciendo un aviito. Cogió ese avío y se largó por una montaña, camino hartísimo. Ya le dio hambre. Buscó un árbol y se sentó a comer; Estando así comiendo, tram se presentó una viejita marcando un niño.

La viejecita le dice:  
Hola, joven ¿Para dónde camina?

Que querís sabe para onde tan que vaya...

Regálame por Dios, un bocadito de comida, para este niño que ya me mata llorando.

Ni para mí no va a alcanzar, menos para estarte dando a voz<sup>164</sup>.

Las respuestas emitidas por los hermanos de “*patojo*”, llenas de una insultante arrogancia y nula solidaridad con y entre los caminantes<sup>165</sup>, en este caso, la anciana y el niño que lloraba del hambre. Esta pobre actitud de los hermanos del “*patojo virtuoso*”, son considerados como antivalores posiblemente aprendidos a los representantes del régimen racista/esclavista/colonial, de los “*pate´telas*” eurocriollos.

Dicha actitud asumida por los hermanos del “*patojo*”, con la anciana y el niño, no se justifica en el ámbito de convivencia social comunitaria de la afrochoteñidad, porque olvidan los mandatos y valores inculcados por las sabias y por los sabios de la comunidad –el saber de la vida de la afrochoteñidad, lo corroboraremos más adelante con las acciones del “*patojo virtuoso*”.

Dicho de otra manera, la respuesta descortés, sumada a la poca solidaridad con la caminante una persona mayor con su hijo en brazos que lloraba del hambre, contradicen abiertamente una de las características culturales fundamentales de la afrodescendencia, la vida en comunidad y unión se expresa en la solidaridad y el respeto a los demás (sobre todo a las personas adultas y adultas mayores), la sabiduría cimarrona del Muntú, es el saber de la vida, observa la vida como un todo armónico en íntima relación con las fuerzas y las energías telúricas, cósmicas y espirituales que sustentan el mundo, todas/todos somos parte del todo y todas/todos somos responsables de todos y de todas. La sabiduría cimarrona por su ontología colectiva no admite el individualismo de los seres. (Chalá 2013, 56)

Es así que en las comunidades afrochoteñas y, en general de la diáspora africana en las Américas, lo central en la existencia social comunitaria radica en el pensamiento y en la acción cotidiana de solidaridad, se suele decir, “donde come uno, comen dos”, así como, “un jarro con agua, con un pedazo de dulce, no se le niega a nadie, ni a tú peor enemigo”.<sup>166</sup>

¡Señoras, por favor quieren regalarme un poquito de agua!...

---

<sup>164</sup> Así suena la respuesta desde el territorio. ¡Ni pa´mí no va ´alcanzá, menos pa´tate dando a voz!

<sup>165</sup> Las personas afrochoteñas, cuando miraban este tipo de actitud, descortesía, carentes de solidaridad, solían decir: “arrieros somos y en el camino nos encontraremos”, nunca se sabe, cuándo necesitemos de alguien.

<sup>166</sup> Memoria colectiva de la afrochoteñidad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, estas frases las escuchábamos cotidianamente como guía de existencia, solidaridad y unión. Estas características, se las puede observar en las festividades comunitarias.

## Rebelión en el inframundo

### racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario.

La hermana del “patojo virtuoso”, al ver a su hermano en aquel lugar, exclama:

¡Hola, hermanito, que son sueños o apariciones que usted viene a este **desierto** donde yo vivo!... Hermanito, **yo no he sido casada con gente**, sino con el **diablo**.

El “pate’tela”, muy diligente a los dos cuñados en distintas ocasiones utilizando la misma estratagema, les dijo:

Cuñadito, le voy a mostrar mi **hacienda**...

Le llevó a conocer la hacienda donde vivía con toda la manada de diablos. Cuando llegaron al **trapiche**, le dice:

¿Quiere servirse cachaza? tome este mate... (calabaza recortada por la mitad)

Porque unas pailas zapateaban, y daban vuelta. Él que se agacha con el mate, con una horqueta, buluun, le manda a media paila. Acabo el cuñado.

La misa historia se repite con el segundo hermano del “patojo virtuoso”, finalmente llega el turno de nuestro héroe cimarrón, “el patojo virtuoso”.

El sistema de explotación racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario, en la narración del cuento de la afrochoteñidad, “el patojo y los diablos”, está representada por el realismo ontológico, socio-cultural, histórico –mágico/simbólico y espiritual, es decir, las ancestras y ancestros más tempranos en sus siembras pedagógicas rememoran la penosa vida de la afrochoteñidad al interior de la hacienda, representada como el infierno/el inframundo, la zona de no-ser, la nada en donde permanecieron muertos en vida.

Hola hermanito que son sueños o apariciones que usted se viene a este desierto [precipicio/la nada], donde yo, vivo.

La hermana del “patojo virtuoso”, al decir que vive en un “desierto”, le contaba a su hermano (a la comunidad), que vivir en la hacienda regentada por los “pate’tela”, en aquellas condiciones históricas de sometimiento, físicamente este lugar era sinónimo de explotación, desolación, tristeza, amargura, esto significó para mis ancestras y ancestros más tempranos la esclavitud/colonial/moderna/hacendataria, el infierno, era la expresión de la negación de la existencia humana afrodiaspórica en donde imperaba la sobreexplotación, la violencia, la injusticia, la humillación, el caos, la muerte social, literalmente como dicen en el Territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, permanecían condenados a una virtual muerte en vida.

yo, no he sido casada con gente, sino con el diablo.

Así mismo, la hermana del “patojo virtuoso”, le comenta a su hermano “que no ha sido casada con gente”, es decir con una persona africana o afrodescendiente – representados por la afrochoteñidad como gente (seres humanos). El diálogo inicial establecido entre los hermanos (comunidad), nos deja ver la potencia del cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad y la fuerza política de la cultura cuyas semillas de libertad (valores, ética, moral, estética, espiritualidad), les permitió conceptualizar la realidad de su existencia, al mismo tiempo, se representaron a sí mismos como gente, es decir, reafirmando su humanidad preexistente.

Dialécticamente, la afrochoteñidad representó a sus esclavizadores como entes inhumanos (diablos) -los “pate´tela”, concomitantemente, la afrochoteñidad al reclamar su esencia humana, frontalmente interpela al régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y a sus representantes eurocriollos blanco/mestizos (pate´telas), reflexionaron sobre la anómala situación jurídica, social, política, económica en las que se desenvolvían sus existencias, al haber sido expropiada su humanidad -de sus cuerpos racializados.<sup>167</sup>

Lo dicho por la hermana del “patojo virtuoso” a la comunidad afrochoteña en clave simbólica/cultural/lingüística/territorial a través de las siembras pedagógicas de las semillas de libertad se constituye además en la respuesta ontológica a la deshumanización/cosificación imperante en la esclavitud/colonial/ y republicana/moderna, que hizo que mis ancestras y ancestros más tempranos se pregunten ¿quién soy yo?, la respuesta que se escucha con fuerza, somos gente (ser) con el derecho a existir tal como somos en libertad ¡somos los choteños –carajo!.

En el contexto histórico/moderno vivido por la afrochoteñidad, la hermana del “patojo virtuoso” (comunidad cultural e histórica), se encontraba atrapada en el inframundo esclavista/colonial/moderno/hacendatario, en donde su *Ser*, si se entiende bien, su esencia humana había sido revocada, en el vocablo colonial/moderno significó, “deshumanización, bestialización y/o cosificación”, es decir, carente de presencia humana, inexorablemente la joven afrochoteña, en el inframundo racista/patriarcal/colonial/hacendatario, permanecía muerta en vida, su planta de naranjo que había sembrado en la casa de su familia nuclear avisaba de su infortunio.

---

<sup>167</sup> Ver capítulo uno de la presente tesis.

## Representación de la afrochoteñidad tal como somos a través del “patojo virtuoso”

[...] Cogió su cucado y patojo [yendo..., yendo..., yendo...], se fue, por el mismo camino que se fueron los hermanos. Le toco almorzar en el **mismo árbol**, cuando pum apareció la viejecita...

El “patojo virtuoso”, ¡exclama!

...Hola, viejecita, ¿Qué milagro para dónde camina?, ¿Cómo ha estado?, **Venga comamos, siéntese venga...**

El “patojo” inicia el diálogo saludando a la señora con su niño, les invita a comer, la señora que cargaba al niño, era una persona mayor<sup>168</sup>. Las personas adultas mayores son respetadas, veneradas en las culturas africanas y afrodescendientes por su cúmulo de experiencias y sabiduría, además son las guardianas del conocimiento, poseen las claves mágicas del saber de la vida.

El “patojo virtuoso”:

[...] Abrió el mantelito y pum la viejecita se sentó con el niño. En lugar de rebajar el cucado del patojo, **más le aumentaba**.

Desde el inicio del encuentro entre el “patojo virtuoso” y la viejecita con el niño en brazo, el “patojo” actuó conforme al modo de vida aprendido al interior de la familia, grupo de amigos (galladas), al interior de la comunidad, cuyos códigos de comportamiento son sembrados de tiempo en tiempo y de generación en generación, también se aprenden por imitación.

En este marco, el “patojo virtuoso” actuó tal como somos, respetuosos, cariñosos, solidarios, etcétera. El “patojo virtuoso”, recordó lo que siempre se dice en la comunidad, “donde come uno comen dos, comen todos”, significa que la familia nuclear y ampliada afrochoteña, afrodescendiente, somos responsables entre todos y todas las personas de la comunidad y/o fuera de ella, la clave del sentido comunitario de nuestra (re)existencia es colectiva cuyo eje de acción es la solidaridad, el respeto a la majestad de la vida en todas sus formas, capitaneado por el amor, la alegría y la ternura.

---

<sup>168</sup> Katherine Chalá Mosquera, al escuchar y analizar la actitud del “patojo virtuoso”, reflexiona, “a nuestros “abuelitos” al igual que a la niñez y adolescencia, en las comunidades afrodescendientes, son respetados, amados y protegidos por la familia nuclear y ampliada, constituyéndose en el corazón de la comunidad y fuentes permanentes de consulta” (diálogo mantenido en la antigua casa de sus abuelos, Salomón Chalá Lara y Rebequita Cruz Villalva en Pambahacienda 2022). También se dice en el argot de la afrochoteñidad que las abuelas/abuelos siembran en sus nietos/nietas todo el cumulo de sabidurías y experiencias con mayor eficacia que en los hijos/hijas.

En este contexto de solidaridad en el compartir “un bocado de comida” en la filosofía de la afrochoteñidad “ni-te-da-ni-te-quita”.<sup>169</sup> Recordando al Ekobio Manuel Zapata Olivella, diría que la comida no faltará, debido a que nos protege nuestro Oricha Dada, el sembrador de las semillas del mijo, del arroz y del plátano. Sin el cultivo de la nueva tierra (americana a la que fuimos trasladados compulsivamente), los hijos del Muntú podían perecer de hambre” (Zapata 2002, 35), esta es pues, la conducta de existencia heredada por la afrochoteñidad de la mama África subsahariana.

En este contexto, “el patojo virtuoso”, recordando “los mandatos” (en García Salazar y Walsh 2017) de nuestros ancestros más tempranos apelando a la memoria colectiva y a la historia vivida acordaron apoyarse mutuamente para ser más eficientes con el encargo de sobrevivir al ultrajante sistema de explotación racista/esclavista/colonial/hacendatario y republicano/moderno/ eurocriollo.

Es así, que el estratégico acuerdo de sobrevivencia de mis ancestras y ancestros más tempranos en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, consistió como analizamos arriba en luchar por la consolidación de la familia, la tierra para cultivarla de manera familiar, cuyos productos servirían para el sustento de la familia nuclear y ampliada (comunidad), las faenas agrícolas las realizaban conjuntamente (a través del sistema del presta-manos), el mismo mecanismo colectivo, lo utilizaron para la siembra y para la cosecha, la misma que será compartida entre los miembros de la familia nuclear y ampliada -comunidad.

En este sentido, nos recuerdan en la comunidad que la enseñanza que nos legaron nuestras y ancestros más tempranos, consistió/consiste, en no “dejarse morir”, me explican<sup>170</sup>, las lideresas y líderes de FECONIC y CIFANE (Mascarilla 2022), “que por más difíciles que se presenten los tiempos, sabremos “buscarnos la vida” de manera individual y/o colectiva, es decir, haremos todo lo posible para existir dignamente “cuidándonos entre todas/todos “en comunidad, un plato de comida, una fruta traída de la huerta para compartir siempre habrá, más antes, un pedazo de dulce (panela) con un jarro de agua, no faltaba”<sup>171</sup>, la solidaridad/generosidad es una de las máximas que se

---

<sup>169</sup> El compartir un bocado de comida, no te empobrece, ni te enriquece, la plenitud de la existencia la encontramos en la solidaridad/en el compartir, en la reciprocidad, esta es la lógica de la existencia en comunidad.

<sup>170</sup> Reflexión colectiva a partir del análisis del cuento “el patojo y los diablos” entre las/los presentes, Salomón Acosta Lara, Auximaro Espinosa, Rosario Acosta, Plutarco Viveros, Renán y Blanca Tadeo, Albita Mosquera, Esperanza Insuasti, Maximo Rodriguez, Patricia Tadeo, Nela Arce, Merly Viteri. Comunidad de Mascarilla –Dos Acequias 06 d julio de 2022.

<sup>171</sup> A propósito de la reflexión colectiva del cuento recuerdan, Salomón Acosta Lara, Auximaro Espinosa, Rosario Acosta, Plutarco Viveros, Renán y Blanca Tadeo, Albita Mosquera, Esperanza

observa en las de la comunidades del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas. “Más difícil es para las personas que viven en la ciudad, allá todo es comprado”, acota Rosario Acosta Lara (Mascarilla 2022).

Cuando ya acabaron de almorzar, le dice la viejecita:

Ve patojito, ¿Para dónde caminas<sup>172</sup>?

El “patojo virtuoso”, responde:

...Señora, yo me estoy yendo en busca de unos tres hermanos que les tengo perdidos...

La abuela sabia en reciprocidad al gesto del “patojo virtuoso”, le explica lo que estaba sucediendo con sus hermanos. Le detalló que su hermana se había casado con el “pate’tela” (representante del régimen racista/esclavista/colonial y, republicano/moderno), y que éste les tenía junto a sus hermanos confinados (esclavizados) en el infierno/**la hacienda**, es decir en el tártaro, en el inframundo colonial/moderno, en la zona de no-ser, en la nada. La abuela sabia, alecciona al “patojo virtuoso” sobre lo que debe hacer<sup>173</sup> en cuanto llegue al averno.

### **Mágicas semillas de libertad**

Con el conocimiento y la estrategia transmitida oralmente por la ancestra sabia-protectora, el “patojo virtuoso”, se convirtió en el guerreo/estratega/cimarrón/afrochoteño, quien organizó la rebelión por los derechos a la existencia como gente en libertad individual y colectiva- como el pueblo afrochoteño.

La afrochoteñidad, a través del “patojo virtuoso/cimarrón”, interpeló frontalmente al régimen racista/esclavista/colonial/moderno/hacendatario y a la legión de los esclavistas “pate’telas” representantes del régimen de sobreexplotación y muerte, los combatieron en su mismo terreno, en la hacienda, en el infierno en donde permanecían cautivos –socialmente muertos.

Insuasti, Maximo Rodriguez, Patricia Tadeo, Nela Arce, Merly Viteri, Katherine Chalá Mosquera, Rosario Acosta Lara y, yo siendo parte del recuerdo y reflexión. Sede de la FECONIC en la Comunidad de Mascarilla –Dos Acequias 06 de julio de 2022.

<sup>172</sup> ¿Pa’ donde vas, ve?

<sup>173</sup> Estos son los mandatos que siempre nos habló el maestro Juan García Salazar, los mandatos de las ancestras y ancestros “recuperan significados propios, y donde se refuerzan los sentidos de pertenencia a los orígenes comunes. Aquí también es donde se reafirman antiguos códigos culturales que estaban guardados en la memoria individual y colectiva [...] y de sus mundos de lo tangible y de lo intangible, ponen en práctica una infinidad de conocimientos, saberes y secretos ancestrales, que por cientos de años fueron guardados en la memoria colectiva [...] y transmitidos como encargos ancestrales de generación en generación por los y las guardianes de la memoria y herederos de la palabra” (en García Salazar y Walsh 2017, 46).

Esta cita, la referí en otro lugar, no obstante, por la trascendencia explicativa intencionalmente la vuelvo a referir en este apartado.

La ancestra sabia-protectora, guardiana del conocimiento en reciprocidad a la atención solidaria prestada por “el patojo virtuoso”, le otorgó las *mágicas semillas de libertad*, para la liberación de su familia (pueblo afrochoteño), de las garras de la esclavitud/racista/colonial y republicana/moderna/hacendataria, esta institución colonial/moderna, representó para mis ancestras y ancestros más tempranos el infierno, la nada, en donde se encontraban secuestrados y sobreexplotados desde finales del siglo xvi, tácitamente fueron expropiados de su esencia humana y condenados al averno/colonial/hacendatario. La ancestra sabia, le proporcionó *tres huevos* que como veremos seguidamente, eran semillas de libertad. Así mismo, la ancestra sabia le dio *tres perros* para que sean sus protectores (Ancestros – memoria preexistente de libertad y humanidad), los mismos estarían atados simbólicamente con *tres hilos* mágicos<sup>174</sup> que no aprietan jamás, esto hilos mágicos se convierten, en -complicidades sociales míticas/simbólicas símbolo de pertenencia colectiva a una cosmogonía, historia y cultura de ascendencia africana.

Desde la cosmovisión de la afrochoteñidad, con estos hilos mágicos entregados por la ancestra sabia, se entretajan los fundamentos de la cultura de matriz africana que atan en un solo nudo al sentido mismo de nuestra existencia, a la memoria colectiva y en lo espiritual nos vemos acompañados por la fuerza de las ancestras y ancestros protectores, abrazados a la familia nuclear y ampliada, a la naturaleza y el cosmos. Es así que, mis ancestras y ancestros más tempranos junto a la fuerza espiritual, constituyen los pilares fundamentales de lo que somos como individuos y como pueblo cuya simiente descansa en la dignidad humana representada en el respeto a la majestad de la vida, capitaneada por el amor la alegría y la ternura.

La afrochoteñidad, para proteger su patrimonio de existencia de las garras de los representantes de la esclavitud/colonial, es decir, los “pate’ tela”, protegieron con mucho celo su cosmogonía y espiritualidad, las ancestras/ancestros sabias/protectores (del conocimiento), simbólicamente llegaron al acuerdo político comunitario, ontológico, espiritual -de preservar su existencia humana, su cultura, espiritualidad e identidad como un acto de supervivencia entre todas las naciones de la mama África presentes en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

---

<sup>174</sup> No estoy seguro, si los hilos mágicos eran de la mítica araña Anancy. Estas historias-cuentos corresponden a una rica tradición enraizada en el África occidental, aún se relatan especialmente en algunos países centroamericanos y caribeños.



Este simbólico acuerdo lo pudieron concretar apelando a su ingenio creador, secretamente la alojaron al interior del instrumento de percusión llamado “*Bomba*”, como veremos más adelante es la extensión de su ancestral árbol sagrado baobab en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas lo asociaron con el balso -ceibo de lana café.

### **El “patojo virtuoso” y la fuerza espiritual transformadora**

La espiritualidad presente en la cultura de las personas africanas y sus descendientes en las Américas –heredada de la mama África subsahariana, se constituye en otro de los elementos fundamentales de siembras pedagógicas de las *semillas de libertad* (cultura, valores, moral, ética, estética), en esta medida, se constituye en un acto intencional potente del cimarronaje de las subjetividades característica de la conciencia reflexiva de la afrodescendencia en general y en particular de la afrochoteñidad, cuyo propósito es *ser* y existir –(re)existir, utilizando el concepto de (Albán 2013), como personas libres en nuestros propios términos culturales, sociales, simbólicos, económicos y políticos.

Toda esta vitalidad humana por-estar-en-el-mundo-tal-como-son (consciencia) se articula con sus luchas históricas y contemporáneas en procura de abandonar la “zona de no-ser” (Fanon 2009) y/o el inframundo a través del cimarronaje corpo-político entretejido con el cimarronaje de las subjetividades o, las dos al mismo tiempo.

En este contexto, la espiritualidad proporciona a las personas africanas y a sus descendientes una fuerza interior “suficiencias íntimas” transformadora, como sustenta (Arboleda 2016<sup>175</sup>), en este marco, el reconocimiento de la propia persona esclavizada o no (apalencada) sobre el valor de su esencia humana en libertad, resulta de la manera en que la cultura de las personas de ascendencia africana –esclavizadas y/o apalencadas, como sostiene Haymes (et al. 2013), “premia en la pedagogía el dominio espiritual de la existencia humana, cosa heredada de su pasado africano”. Este autor va más allá en su

---

<sup>175</sup> Santiago Arboleda Quiñonez (2016) menciona que, “las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. Tener en cuenta esta dimensión de suficiencia resulta indispensable para entender las resistencias, ya que sin ésta, siempre anterior y primaria, no se puede pensar la articulación de resistencias. En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia; *estando vinculadas a las experiencias y elaboraciones espirituales y religiosas, a las cosmogonías festivas de los grupos de larga duración*, la mayoría de veces que redundan en instituciones sociales muchas veces imperceptibles. Una dimensión esencial en la cual el sentido de humanidad es impostergable”. [Énfasis añadido]

explicación al señalar que, el dominio espiritual, tal como lo entiende la cultura de las personas africanas subsaharianas y sus descendientes –esclavizados o apalencados, “reconoce que nosotros como seres humanos somos más que sólo lo físico u [“objetos”] del mundo empírico” (213).

En esta medida, sostiene Haymes (2013), que:

La espiritualidad es un modo de ser que implica un acto intencional de conciencia reflexiva, en que hay un reconocimiento del ser como un “ser-para-sí” (usando el término de Sartre). Es un modo de ser que se dirige hacia afuera, y por tanto, señala más allá de sí hacia los objetos. Es un ser con un punto o propósito en el mundo. En este sentido, **la espiritualidad se trata de una realidad que tiene el potencial de transformar.** (213; énfasis añadido)

Es así que, las personas africanas y sus descendientes –esclavizados en las Américas en general y en particular en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, las ancestras y ancestros más tempranos en sus siembras pedagógicas de las semillas de libertad, también lo realizaron a través de la espiritualidad, la misma “tomaba una forma cultural expresiva mediante los mitos religiosos” (Haymes 2013, 213), como miramos en el mito fundante del palenque/comunidad El Chota -sembrado entre la dimensión de lo sagrado y lo profano en la cotidianidad de la existencia (historia) de la afrochoteñidad.

Del mismo modo, a mis ancestras y ancestros más tempranos esta fuerza espiritual les permitió trascender por aquellos intersticios dejados por el régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y moderno/republicano en procura del restablecimiento del *ser* para una existencia en libertad en nuestros propios términos culturales e identitarios de matriz africana.

Igualmente, Sobre esta base, podemos constatar que la fuerza espiritual de la afrochoteñidad, también fue sembrada por las sabias y sabios de la comunidad a través de la narración del cuento “el patojo y los diablos”. Por lo dicho, coincido con, Haymes (2013, 214) y Paget Henry (2000), cuando argumentan que, “esta energía creativa es la que hace que el espíritu sea capaz de construir el mundo no espiritual, instituyendo los eventos que ocurren dentro de ello”.

El significado ontológico de esta observación es que para la cultura de las personas africanas subsaharianas y sus descendientes -esclavizados en las Américas en

general y en particular para la afrochoteñidad, “**ser o existir** se construyen como fuerza. En este caso, la fuerza es ser, y el ser, fuerza”.<sup>176</sup>

Lo señalado por Paget Henry (2000) en diálogo con Haymes (2013), conserva una íntima relación con el saber de la vida de la afrochoteñidad o filosofía del Muntú heredada de la mama África subsahariana, la filosofía del Muntú, como señalamos es de origen bantú, una de las características de esta filosofía se fundamenta en el sentido de totalidad que implica la filosofía de la *fuerza vital*. En esta, la humanidad, los animales y todas las cosas son fuerza, es decir, es la capacidad de transformar heredada por la afrochoteñidad de la mama África, al tiempo de ratificar su esencia humana.

En este sentido, el extraordinario y espiritual encuentro<sup>177</sup> entre el “patojo virtuoso” con el niño y la ancestral sabia guardiana de la memoria histórica colectiva y/o el saber de la vida de la afrochoteñidad, a más de su propia experiencia, le impulsa al “patojo virtuoso” con la fuerza espiritual cimarrona-transformadora, para que se auto-liberen de la oprobiosa esclavitud/racista/colonial y republicana/moderna instaurada por los “pate’tela”. El propósito de las cimarronas/cimarrones afrochoteños consistió en ese momento histórico en emerger liberadas/liberados como gente de la zona de no-ser, del inframundo en donde yacían esclavizados, literalmente, muertos en vida.

### **El “patojo virtuoso” recupera las claves secretas de la libertad**

El extraordinario y espiritual encuentro entre el “patojo virtuoso” (afrochoteñidad) y la “viejecita -ancestra”, guardiana de la memoria histórica colectiva, depositaria de la sabiduría milenaria del saber de la vida de la afrochoteñidad (Muntú protector), a más del acumulado de su propia experiencia vital, le confía al “patojo virtuoso”, **las claves secretas** (semillas de libertad) para liberarse de las/los “pate’telas” representantes del régimen de sobreexplotación racista/esclavista/colonial/moderno/republicano cuya institución es la hacienda/colonial,

---

<sup>176</sup> Henry, Paget (2000, 26). *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge. En Haymes (2013, 214). Los argumentos de Henry (2000) y (Haymes (2013), se encuentran con la filosofía del Muntú presentados en esta investigación por: Kagame (1956), Jhan (1970, 21), Manuel Zapata Olivella (1970 - 2002), Arboleda (2011- 2016), Antón (2014), León (2021), concepto que en el (2013, 55–8), lo llamé sabiduría cimarrona o, el saber de la vida de la afrochoteñidad.

<sup>177</sup> **Kulonda, Pacto entre los Vivos y los Difuntos.** - es la Ley Suprema de nuestro padre Odumare-Olofi ordena que los difuntos y vivos formemos una familia única, hermanados con la tierra y los astros. La misma vida que alumbra a las estrellas, aviva a hombres, árboles, herramientas y piedras. Somos mezcla de luz y polvo [...] Es un fuego heredado de los millones de padres que nos han antecedido, para que su **sabiduría y experiencia**, enriquecidas por los vivos, nutran las generaciones venideras. (Zapata Olivella 2014, 25-36; énfasis añadido)

esta, fue representada por mis ancestras y ancestros más tempranos, como el infierno, lugar en donde se materializaba la violencia negadora del atributo humano.

La ancestra sabia, guardiana de la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad, bajo la sombra de un frondoso balso se sentaron a comer, con su experiencia le revela al “patojo virtuoso”, el camino a seguir y la estrategia táctico/política, insurgente, cimarrona/antirracista/antiesclavista que debía seguir al pie de la letra para liberar a su familia (mandato), léase a la afrochoteñidad -de la ignominia eurocriolla perpetrada a través de su criminal proyecto-político-jurídico-esclavista-civilizatorio-colonial y, republicano-moderno.

### **El baobab, árbol sagrado de los ancestros**

En las siembras pedagógicas de las semillas de libertad a través del cuento “el patojo y los diablos” las sabias y sabios de la comunidad pusieron énfasis sobre el lugar y bajo el árbol en donde se sentaron a almorzar el “patojo virtuoso, la viejecita (abuela sabia/ancestra) y el niño”, anteriormente sus hermanos almorzaron bajo el mismo árbol, en donde la “viejecita” se les presentó con el ardid de pedir alimentos para el niño que lloraba de hambre.

Al igual que sus hermanos, el “patojo virtuoso”:

Cogió su cucado [...] se fue, por el mismo camino que se fueron los hermanos. Le tocó almorzar en el **mismo árbol**, cuando pum apareció la viejecita...

Bajo el árbol en el que se sentó el “patojo virtuoso”, anteriormente se sentaron almorzar sus hermanos pudo haber sido el árbol frondoso de *balso* (ceibo de lana café), seguramente adoptado por la afrochoteñidad, como el mítico **-baobab**, recordando a la mama África, por su gran parecido y tamaño, en este árbol sagrado duermen los espíritus de las ancestras y ancestros, según la tradición Yoruba y Congo-angolana<sup>178</sup>.

... cuando pum apareció la viejecita con el niño...

Sin perder tiempo, el “patojo virtuoso”, afectuosamente saluda con la “viejecita”, al tiempo de convidarles a compartir los alimentos que el “patojo virtuoso” llevaba, éste le dice:

---

<sup>178</sup> El árbol de balso (ceibo de lana café), era muy común encontrarlos en el territorio ancestral, El Chota – La Concepción y Salina; (hasta hoy existen, aunque en muy pocos lugares). Estos árboles, se van extinguiendo en el territorio a medida que fue creciendo la frontera agrícola por su gran tamaño hacían sombra a los cultivos de hortalizas y tubérculos, infelizmente fueron talados.

De un brazo de este árbol (balso) “mítico”, se construye, el instrumento musical de percusión llamada, “bomba del Chota”, de la lana que proporciona el árbol de balso (ceibo), las familias afrochoteñas confeccionaban almohadas y colchones. Definitivamente el árbol de balso es el árbol mítico, sagrado de la afrochoteñidad.

... Hola, viejecita, ¿qué milagro, para dónde camina?, ¿cómo ha estado?, ¡venga comamos, siéntese, venga!

Así mismo, las sabias y sabios de la comunidad se preocuparon en hacernos notar la presencia de la “viejecita con el niño” que lloraba del hambre, entonces, ¿Quién era la viejecita y el niño al que la afrochoteñidad hace memoria a través del cuento?

Reflexionando “casa adentro”, no queda la menor duda que la “viejecita” de la memoria historiada a través del cuento afrochoteño, era una de nuestras ancestras más tempranas que había descendido por las ramas más altas del mítico **baobab**/balso, como sabemos, en cuyas ramas duermen los difuntos (ancestros), conforme a la tradición Lucumí/yoruba y Congo/angolana, quienes les acompañaron en aquel viaje sin retorno guarecidos en la memoria colectiva de mis ancestras y ancestros más tempranos subsaharianos, quienes fueron secuestrados en la mama África, trasladados encadenados en aquellos naos de la muerte, desembarcados en el puerto de Cartagena de Indias y trasladados al territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas en donde masivamente fueron esclavizados (1584 finales del siglo xvi) en el complejo esclavista/hacendatario regentado inicialmente por los “pate’tela” con sotana –curas jesuitas, dominicos, mercedarios y “pate’telas” eurocriollos particulares, hasta prácticamente 1980 del siglo xx, según la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad.

La ancestra, además, asume el rol de la abuela sabia y experimentada, cariñosa, “consentidora” -la “viejecita”, conocedora del saber de la vida de la afrochoteñidad. Como se dice en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, la ancestra con su liderazgo carismático conocía los secretos de este “mundo y del otro”. La abuela sabia y experimentada le reveló al “patojo virtuoso”, las claves mágicas del saber de la vida (conocimientos y secretos), guardadas en la memoria colectiva de la afrochoteñidad, éste las interiorizó (memoria) en lo más profundo de su ser, de ello dependía la libertad de los suyos.

Lo que la ancestra le prodigó al “patojo virtuoso”, fue el conocimiento, la sabiduría, es decir, el condumio de la cultura milenaria del Muntú protector, cuya fuerza confiere el sentido ontológico, político, espiritual, a la existencia de la afrochoteñidad, es el cimarronaje de las subjetividades y corpo-política que conscientemente se reveló/se revela ante tanta ignominia colonial/moderna eurocriolla.

Al finalizar el almuerzo y antes de despedirse, la ancestra sabia le entrega al “patojo virtuoso”, el conocimiento acompañado de la fuerza espiritual -claves mágicas de la libertad.

En primer lugar la ancestra le revela que su hermana no es casada con gente, sino con el diablo (esclavizador), seguidamente le indica el camino a seguir para llegar hasta el lugar en donde estaban secuestrados sus hermanos, “Veras, [para] llegar te has de topar con un volcán”, es decir, simbólicamente por el cráter del volcán debía descender hasta los infiernos, acto seguido, la ancestra le entrega “tres huevos”, como veremos eran las semillas de libertad, así mismo le dio “tres perros, el uno se llama Roldan, el otro Filabrás, y el otro Olivero”, dichos perros, resultaron ser los ancestros más tempranos cimarrones-guerreros y/o ángeles protectores. “Llegado allá, tu hermana te ha de decir que te escondas, voz le has de contestar: “¡que nada te importa!”, el “patojo virtuoso” estaba decidido a liberar a sus hermanos (comunidad), de la esclavitud/colonial, “de frente”.

La ancestra/abuela sabia seguidamente le advierte al “patojo virtuoso”:

Cuando él diablo venga diciendo: fos, fos, fos, aquí me hiede a gente humana; vos le has de contestar: ¡claro que te ha de heder, cuando yo estoy aquí!

Lo señalado por la ancestra, es sumamente importante, el diablo y/o, el “pate’tela”, representante del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario, lo que estaba expresando “aquí me hiede a gente humana”, o aquí me apesta a gente humana, intrusos cimarrones, gente libre afrochoteña que no estaban bajo su control, personas no “llevadas” como la hermana del “patojo virtuoso”, en su lógica debían ser capturados y esclavizados.

Así mismo, la frase “aquí me hiede a gente humana”, en clave lingüística/cultural y simbólica/territorial para la afrochoteñidad significa una doble afirmación de su humanidad, confirmada en la respuesta que el “patojo virtuoso” le da al “pate’tela”, ¡claro que te ha de heder, cuando yo estoy aquí!, es decir, el “patojo virtuoso” reafirma soy “gente – humana”.

Esta es pues, una de las razones por las que la afrochoteñidad se reveló del régimen esclavista/colonial/hacendatario para reasumir su/nuestra humanidad y en contra de sus representantes “pate’telas” esclavizadores a su vez, empeñados en deshumanizarlos para sobre explotarlos, tal como acontecía con los hermanos del “patojo virtuoso”.

Seguidamente la ancestra le instruye sobre la estrategia que deberá seguir el “patojo virtuoso” cuya misión consiste en liberar a sus hermanos afrochoteños esclavizados en el inframundo/hacienda:

Él te ha de decir cuando acabe de almorzar que vayas a **conocer la hacienda**. Cuando ya vayan a llegar [al trapiche], te ha de decir que te adelantes. Vos no vas delante, que siga él. A los perritos le dejas amarrado apenas con estos tres hilitos. Toma...

Lo dicho por la ancestra, ratifica una vez más la representación que la afrochoteñidad hacía del régimen/esclavista/colonial/hacendatario, “el infierno”, estando ahí, en un sitio tan peligroso en donde reinaba la violencia, la traición y la muerte, mejor sería que el “patojo virtuoso” tome todas las precauciones defensivas, colocándose unos pasos detrás del traicionero esclavizador -“pate’tela”, aprovechando su “aparente” discapacidad.

De igual manera la ancestra sabia para que el “patojo virtuoso” inicie la rebelión le entrega tres hilos que no aprietan jamás para que les amarre a los perros –guerreros guardianes, estos hilos son los que atan en un solo nudo (tiempo y espacio) a los espíritus de las ancestras/ancestros con los vivos (pasado/presente/porvenir), a quienes estamos aquí y ahora (ser/fuerza/espiritualidad) y a los que vendrán (futuro/acción/política), para-estar-en-el-mundo-en-libertad, tal como somos, personas respetuosas de la majestad de la vida en todas sus formas, capitaneado por el amor la alegría y la ternura, simiente de la sabiduría cimarrona y el sentido de existencia de la afrochoteñidad.

Es así, que con las claves mágicas del saber de la vida de la afrochoteñidad interiorizadas, el “patojo virtuoso”, inició la rebelión en contra de los “pate’telas”, para liberar a sus hermanos (comunidad) del sometimiento en el que se encontraban, allá, en los “mismísimos” infiernos/haciendas regentadas por la legión de los “pate’telas” - esclavizadores/eurocriollos representantes del régimen racista/esclavista/colonial, la rebelión iniciada por “el patojo virtuoso”, recordaba a lo acontecido en las haciendas de Cuajara, La Concepción, Salinas, Caldera, Carpuela, Chamanal, Chalguayacu<sup>179</sup>, Puchimbuela, entre otras.

Dicho de otra manera, las claves secretas de la milenaria sabiduría guardada en la memoria de la “ancestra” y transmitida al “patojo virtuoso” – (pueblo afrochoteño), son las siembras pedagógicas de las semillas de libertad, en su interior contiene la

---

<sup>179</sup> Ver capítulo dos de la presente realización académica.

orientación del camino a seguir para liberar a su pueblo de la esclavitud colonial/hacendataria y republicana/moderna.

A través de la pedagógica siembra de las semillas de libertad, cuyos mensajes significativos encriptados en el cuento, se encuentran imbricados los elementos fuerza que configuran el sentido de la existencia con identidad cultural, simbólica, territorial de pertenencia a la afrochoteñidad, estos son los fundamentos del saber de la vida -Muntú, espiritualidad (ser/existir) que nos guían a adoptar la acción política liberadora cimarrona antirracista/anticolonial ayer y hoy.

### **El saber de la vida de la afrochoteñidad, cultura, espiritualidad y acción política liberadora.**

En las siembras pedagógicas de las semillas de libertad (valores, ética, moral, estética, espiritualidad), a través del cuento “el patojo y los diablos”, aflora la autoconsciencia de la afrochoteñidad y la dimensión política de la cultura cuya acción cimarrona contestataria en contra del régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno y, en contra de sus representantes “pate’tela”. La rebelión de los cautivos/cautivas por la existencia en libertad, estaba decidida.

[...] Llegado allá, tu hermana te ha de decir que te escondas, voz le has de contestar: ¡que nada te importa!...

Había llegado el momento de enfrentar a los “pate’telas” representantes de la esclavitud/racista/colonial y moderna/republicana, causantes del infortunio individual y colectivo de los africanos y sus descendientes, en esta medida la lucha era de frente, había llegado el momento de *Ser* y *existir* en sus propios términos, abrazados a la libertad.

El “patojo virtuoso” -cimarrón afrochoteño estaba protegido por la fuerza espiritual transformadora, por los ancestros/ancestras protectores y por sus renacientes. ¡No había vuelta atrás!, el destino de libertad del cimarrón y su familia (comunidad) estaba trazado...

[...] cuando él diablo venga diciendo: fos, fos, fos, aquí me hiede a gente humana...

El “pate’tela”, representante de la esclavitud/racista/colonial, huele, reconoce la humanidad de la afrodescendencia en libertad, respetuosos de la majestad de la vida, “...vos le has de contestar: claro que te ha de heder, cuando yo estoy aquí...” A quienes el régimen esclavista/colonial intentó deshumanizarlos por todos los medios imaginables, contemporáneamente, los “pate’telas” representantes del poder político y



económico aún restringen nuestra ciudadanía plena, es decir, el disfrute de los inalienables derechos sociales, económicos, culturales, políticos, ambientales, etcétera, evidencia de los rezagos racistas/coloniales/modernos persistentes en la sociedad ecuatoriana, estos/estas son las/los que se llaman “gente de bien”, son los mismos que en el pasado se decían de “sangre azul”, para decir que pertenecían a la “nobleza” eurocriolla.

[...] Él te ha de decir cuando acabe de almorzar que **vayas a conocer la hacienda**. Cuando ya vayas a llegar te ha de decir que te adelantes. Vos no vas delante, que siga él...

En otras palabras, la ancestra con toda su sabiduría y experiencia, le aconseja que tome todas las precauciones al interior de la hacienda/inframundo y que se cuide de las artimañas y traicioneros del “pate’tela” en su habitat naturalizado por la violencia, la mentira, la sobreexplotación y la muerte, el “patojo-virtuoso-cimarrón”, se encontraba en alerta máxima.

Este suceso histórico presente en las siembras pedagógicas de las semillas de libertad a través del presente cuento, es parte de la memoria colectiva de la afrochoteñidad, nos recuerda la triste y aberrante vida de cautiverio y esclavitud de nuestras y ancestros más tempranos al interior del sistema de explotación racista/esclavista/hacendatario (infierno), hasta hoy la afrochoteñidad rememora las abrumadoras faenas de siembra, zafra, acarreo, molienda en “cuadrillas” la caña de azúcar, hasta hace poco tiempo en el trapiche, hecho histórico vivido por muchas mujeres y hombres que en la actualidad bordean los 75 años de vida, es decir, el recuerdo de esta tragedia vivida está fresco en la memoria.

La “viejecita”, ancestra sabia y experimentada, guardiana de la memoria histórica -colectiva de la afrochoteñidad, al “patojo virtuosa/cimarrón”, para que proteja su existencia y cumpla con éxito su misión, le entrega **tres huevos, tres perros protectores y tres hilos**;

[...] a los perritos les dejás amarrado apenas con estos tres hilitos...

Eran los **hilos mágicos de la libertad**. Hilos que entretejen un conjunto de relaciones socio-culturales, simbólicas, míticas y espirituales, hilos que unen en un solo lazo a los ancestros (difuntos), y los vivos, es decir, se juntan, el pasado, el presente y el porvenir, estos en una gran espiral de la existencia se muestran al mismo tiempo en la trama de la existencia de la afrochoteñidad, estos *elementos fuerza*, constituyen la parte activa que genera la consciencia de sí. Apropiarse conscientemente del valor de estar-en-el-mundo-como-“gente – humana”, cuya cultura milenaria de matriz africana

otorga el sentido de nuestra existencia en libertad. Es la fuerza espiritual del saber de la vida de la afrochoteñidad que nos guía por el camino de libertad y dignidad humana.

“Cuando llegaron al trapiche, el diablo le preguntó al patojo si quiere servirse cachaza...”

El cimarrón de inmediato recordó los consejos de la ancestra sabia y experimentada, el “patojo virtuoso”, le responde: “...Si me da con sus manos sí, pero si no, yo no cojo...”

El cimarrón afrochoteño, al percatarse que el “pate’ tela”, intentó empujarle a una de las pailas<sup>180</sup> que estaba hirviendo la cachasa (jugo de caña), “... **sacó uno de los huevos** y pass le tira a esa paila”. Recordemos que la ancestra sabia, le había entregado tres huevos que resultaron ser las semillas de libertad.

En cuanto el “patojo virtuoso” lanzó el huevo/semilla, “...un árbololon se crio, el patojo estaba en la punta del árbol”. El “patojo –cimarrón”, estaba protegido por la fuerza proveniente de sus Ancestros y Abuelos. Los huevos que le dio la ancestra sabia y experimentada, eran semillas de los árboles más grandes y gruesos que crecen en el territorio ancestral El Chota- La Concepción y Salinas.

El “patojo virtuoso”, estaba protegido por los conocimientos que las ancestras y ancestros más tempranos guardaron en su memoria colectiva, concedores de los “secretos” de las semillas y las plantas. Al lanzar uno de los huevos (semilla) a la paila creció un árbol grande pudo ser de espino (acacia). En el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, crecen árboles no frutales grandes y gruesos, como: el espino (acacia), el molle y, el balso/baobab, adoptado por la afrochoteñidad como el árbol sagrado de su ancestral África.

[...] hora sí, el diablo mayor dijo...; “...Salga toda la **legión de diablos**...;

... Eche, hacha [...]: catintan, catintan, catintan decían esas hachas y pone hacha: catintan, cantintan. Cuando el patojito vio que ya el palo estaba balanceando, puun otro huevo en una paila; un palo más inmenso se crió, el patojo ya estaba en la punta...

El segundo huevo (semilla) que lanzó el cimarrón afrochoteño, pudo haber sido con la semilla de molle, creció mucho más alto y grueso que el primer árbol de espino, el cimarrón se encontraba en la punta del árbol, luchando por su existencia y la de sus hermanos (su pueblo).

[...] cuando se rompían esas hachas, ahí mismo había herreros que las acomodaban y hecha, hacha, “catintan, catintan, catintan decían esas hacha y pone hacha...;

---

<sup>180</sup> Entrevista personal con el líder afrochoteño, Pedro Salomón Acosta Lara, en la comunidad de Mascarilla, 1998, en la reflexión del cuento en 2022, me volvió a contar con lujo de detalles, la “sufrida vida” en el trapiche de la ex -hacienda Mascarilla.

[...] cuando ya comenzó el árbol a balancear, el patojito zumbó el último huevo....se creció un árbol más inmenso y patojito en la punta y los diablos: “catintan, catintan, catintan decían esas hachas y pone hachas...

Del tercer huevo (semilla) que lanzó el “*patojo* –cimarrón” a la paila, creció un árbol mucho más grande y grueso que los anteriores, el árbol más grande que crece en el territorio ancestral, El Chota – La Concepción y Salinas, es el balso/baobab, estos árboles en edad adulta, son realmente majestuosos, este es el árbol sagrado, el baobab de los afrochoteños. Árbol mágico en donde simbólicamente reposan los espíritus de las ancestras y ancestros protectores, junto al saber de la vida de la afrochoteñidad (filosofía de existencia (ser) y fuerza espiritualidad). Sobre este tema, extenderemos su análisis más adelante.

¡Cuando el patojito sintió que el palo comenzó a balancear se acordó de los perros!  
olivero, Filabrás, Roldan, adiós que me matan, Olivero, Filabrás, Roldan, adiós que me matan...

Los perros protectores escucharon el llamado del “patojo virtuoso”.  
En eso olivero sacude las orejas y alcanza a oír lo que el patojito les llamaba, y ahora sí, esos perros llegaron allá;

[...] Olivero, Filabrás, Roldan, **mata diablo**. olivero, filabrás, Roldan, mata diablos...

En el inframundo esclavista/hacendatario, se inició la insurrección de la afrochoteñidad en contra del régimen racista/esclavista/colonial/hacendatario y moderno/republicano, representado por las/los pate'tela”. Este es el momento más crítico de la rebelión de la afrochoteñidad en defensa de su/nuestra existencia en libertad en nuestros propios términos.

[...] olivero, filabrás, roldan, **mata diablo**. olivero, filabrás, roldan, mata diablos...

El cimarrón afrochoteño, se encontraba protegido por la fuerza transformadora “inyectada” por las ancestras/ancestros cimarrones. La lucha que libraron en el inframundo/colonial/moderno/hacendatario por la existencia como “gente-humana” en libertad, es un acto de lucha más potente levantado por la afrochoteñidad debido a que el régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano empeñado en deshumanizarlos con fines de sobreexplotación de mis ancestras y ancestros de la que obtuvieron pingues ganancias económicas, este atroz hecho histórico, constituyó la afrenta más grande en contra de la dignidad humana, al punto de negarla, para la afrochoteñidad la lucha sigue siendo el camino para contrarrestar la arremetida colonial/moderna en todas sus formas que adopten. Es la enseñanza.

### **Difícil retorno del “patojo virtuoso” con sus hermanos “endemniados”**

El cimarrón afrochoteño con el soporte de la fuerza espiritual de las ancestras/ancestros, abuelas/abuelos habían derrotado a los “pate'tela” representantes de

la esclavitud/racista/colonial y republicana/moderna, al interior del sistema de producción esclavista/hacendatario, en su mismo terreno, en el inframundo, recuperaron el sentido de su existencia plena para emerger del averno en sus propios términos.

[...] yendo ese diablo patojo a las pailas de cachaza, vomitó y de la cachaza que estaba hirviendo se pararon los dos hermanos.

El “patojo virtuoso”, estratega cimarrón, dijo a sus hermanos:

[...] hermanitos, yo he venido a salvarles del patio de los infiernos y ahora **sí, nos vamos a la tierra nuestra...**

Cuando el cimarrón afrochoteño, les dice a sus hermanos, que ha ido a salvarles del sistema de explotación racista/esclavista/colonial y moderno/republicano y que se marchaban a su tierra, posiblemente, no se refería al palenque El Chota, debido a que estaban rodeados por haciendas/inframundo y “pate´telas”/representantes del régimen esclavista/colonial, sino más bien, el retorno a su tierra pudo significar retornar a algún reino de la patria ancestral desde dónde fueron secuestrados/secuestradas, seguramente éste recuerdo pervivía en la memoria histórica colectiva de las ancestras/ancestros afrochoteños más tempranos.

[...] Cuando llegaron donde estaba la hermana, el “patojo virtuoso” le da la buena noticia a la hermana:

**Usted ya queda libre, ahora también se va conmigo...**

No obstante, en las mismas siembras pedagógicas de las semillas de libertad a través de la narración del cuento, “el patojo y los diablos”, las sabias y sabios de la afrochoteñidad a través del cimarronaje de las subjetividades nos explican con detenimiento que los hermanos del “patojo virtuoso”, se habían “endemoniado”, es decir, habían asumido los “antivalores<sup>181</sup>” de sus esclavizadores eurocriollos.

En este marco, las dificultades no habían terminado para el cimarrón (para la afrodescendencia), con la liberación de sus hermanos de la penosa vida de sometimiento al interior del sistema de explotación racista/esclavista/colonial/hacendatario en el que, a las personas africanas y sus descendientes, como explicamos, no se les veía ni trataba como “gente humana”, sin embargo, la hermana y hermanos del “patojo virtuoso”, estaban “endemoniados”.

Es decir, se había instalado en la psiquis de los hermanos del “patojo virtuoso” – (en algunos miembros de la comunidad), el imaginario cultural y simbólico de los

---

<sup>181</sup> Entendido en esta tesis como el proceso de “alienación” (Fanon 2009) cultural experimentada por los hermanos del “patojo virtuoso”, si se entiende bien -algunos miembros de la comunidad -en su compulsiva permanencia en condición de esclavizados en el infierno racista/esclavista/hacendatario, asumieron estos antivalores como si fuesen propios (alienación), es decir, adoptaron las formas de ver el mundo y comportamiento de los esclavizadores “pate´tela” eurocriollos.

“pate’tela”, produciéndoles una desviación existencial como diría Fanon (2009), a la que había que reencausar, misión del “patojo virtuoso”, de las sabias/sabios y filósofos de la vida de la afrochoteñidad.

Dicho de otra manera, la disputa por-estar-en-el-mundo-tal-como-somos, ahora sería en dos frentes casa afuera con la “legión de los pate’tela” y casa adentro con las hermanas y hermanos que se habían “endemoniado<sup>182</sup>” –(alienado a la cultura de su antagonico explotador), para restablecer el saber de la vida de la afrochoteñidad y romper las cadenas mentales (alienantes) alojadas en la psiquis de la afrodescendencia, cuya misión de sanación ya inició el “patojo virtuoso” (afrochoteñidad), desde el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, cuyos significados y significantes encriptados por mucho tiempo, se muestran aquí y ahora.

Lo señalado arriba, nos deja ver la preocupación que tenían nuestros ancestros más tempranos, al notar, ciertos comportamientos y actitudes de algunos afrodescendientes, curiosamente a favor de sus explotadores (asimilación), contribuyendo a mantener desde la genuflexión al “mismísimo”, régimen de sobrexplotación racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, a menudo se comportan así, únicamente para conseguir unas pocas dadivas y/o, como siempre digo, “papitas fritas”, migajas que arroja el sistema de explotación racista/colonial/moderno para que se disputen a dentelladas los “alienados”, para su beneficio personal, muchas veces en detrimento de la colectividad afrodiáspórica. En el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a los traidores a su pueblo, se los llamaba, “gañan del amo”, adulones, vendidos y/o lame culos de los “pate’tela”.

[...] Ya, estando la hermana caminando con los hermanos y el patojito, se regresa y coge una costilla del diablo y la pone en medio de la ropa y siguen caminando...

La hermana del “cimarrón afrochoteño” había sufrido la invasión del imaginario de los “pate’tela” y vaciamiento de su conciencia del “*ser*” afrodiáspórico/afrochoteño, alienándose y/o, asumiendo los patrones de conducta de su “opresor”, estaba “endemoniada/enblanquecida<sup>183</sup>”, contaminada (alienada), sucumbió con los espejismos civilizatorios/coloniales religión, arte, política y economía, sí se entiende bien, Dios,

---

<sup>182</sup> Las palabras de Frantz Fanon (2009), las hago mías, “siendo nuestro propósito la desalienación de los negros, querríamos que ellos notaran que cada vez que hay incompreensión entre ellos frente al blanco, hay ausencia de discernimiento” (62).

<sup>183</sup> En el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, a estas personas que asumían esta actitud se las decía “blanqueadas” y/o que habían asumido el código de conducta de los “blanquillo”.

gobierno y tecnología, del mundo eurocriollo que se les imponía a costa del olvido y hasta repudio del suyo propio...

Para contextualizar lo dicho, recordemos ¿con quién deseaba casarse la hermana de patojo?

...Yo, me he de casar pero con uno que tenga dientes de oro...

Es decir, la hermana del “patojo virtuoso”, como dijimos arriba, deseaba casarse con una persona de un estatus social y económico alto, en un primer momento, se puede decir, que su deseo de casarse con una persona con ese perfil, lo hacía como estrategia de supervivencia y protección de su prole como una forma de escapar a la humillante desigualdad producto de la infamante historia vivida.

No obstante, la hermana de “patojo –cimarrón”, estaba “endemoniada/alienada”, se encontraba deslumbrada con las promesas civilizatorias de los “pate´tela” eurooccidentales y criolloamericanos, para que estos pueblos transiten por el camino de la civilización debían asumir a su Dios, su gobierno (cultura) y su tecnología, convirtiéndose en referentes para la existencia de los pueblos colonizados.

Dichos pueblos, en su mayoría como es el caso de los hermanos del “patojo virtuoso” al identificarse con la cultura y símbolos de los “pate´tela” como propios generan un sentimiento de pertenencia y cercanía a esa otra “civilización” como el arquetipo a seguir a despecho de lo propio, este hecho, los convierte infelizmente en personas vulnerables, rehenes de la explotación colonial/moderna.

En esta medida, los hermanos (comunidad) del “patojo virtuoso” deslumbrados por aquel paraíso ilusorio civilizatorio eurooccidental ofertado, fue similar a colocarse un velo que cubría sus ojos que no les permitía a las personas africanas y a sus descendientes mirar con claridad para lograr un verdadero auto-reconocimiento, en palabras de Du Bois (2001, 7), sólo, “se les permite verse a través de la revelación de otro mundo. Es una impresión peculiar esta *dobles conciencia*, esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con la cinta de un mundo que lo contempla con divertido desprecio y lastima”.

La hermana del “patojo virtuoso”, “endemoniada/asimilada, emblanquecida”, para demostrar a los “pate´tela”, representantes del régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, su “lealtad” para ser aceptada en el mundo eurocriollo, debía reflejar en su comportamiento y acciones que era/es mucho más “*blanca, que la misma, blanca nieves*” del cuento eurooccidental. Además, debía demostrar su odio, a todo lo que le asocie a su pueblo, esta era la desviación existencial que habló Fanon (2009).

La hermana del “patojo virtuoso”, propuso a sus dos hermanos, también “endemoniados/asimilados, emblanquecidos”, producto de la convivencia con los “pate’tela” en el inframundo/hacendatario, colonial/moderno una alternativa bastante drástica para deshacerse del cimarrón afrochoteño, similar a lo que estilaban los “pate’tela” en el inframundo-racista-esclavista-colonial-hacendatario:

¿Para qué le llevamos a este patojo? no ha de poder ni caminar breve, mejor matémosle...

Así visto, “el patojo virtuoso” y su cultura milenaria de matriz africana, a decir de los representantes del régimen eurocriollo esclavista/colonial y republicano/moderno, simbolizaba “la pobreza, la ignorancia, el salvajismo, el atraso, en suma, la inferioridad”, como individuo y como pueblo.

Es así, que los hermanos del “patojo virtuoso”, en sus sueños de blanquitud (endemoniados/asimilados), se avergonzaban de él y de todo lo que representaba como pueblo afrochoteño/afrodescendiente, es que era “patojo” – una persona con discapacidad en el imaginario eurocriollo -encarnaba la inferioridad, esto significa que como pueblo afrochoteño/afrodescendiente no gozaba de sus legítimos derechos humanos y ciudadanos, no eran vistos como “gente humana”. Dialécticamente, la misma sabiduría síntesis de la cultura de la afrochoteñidad, les convertía en “gente humana”.

Sin embargo, la hermana junto a los hermanos mayores del “patojo virtuoso” – endemoniados como estaban insistieron en deshacerse. Dicho de otra manera, los hermanos del “patojo virtuoso”, trataron de deshacerse de todo vínculo familiar, comunitario, territorial, cultural, simbólico que les asocie con todo su pasado histórico y contemporáneo proveniente de la mama África, tanto es así que:

[...] entre los tres cogieron al patojo y en un despeñadero le mandaron despeñando. Cuando justo le despeñaban, venían los perros, y pum, le sacaban, le ponían en el camino...

¡Hermanitos espéreme, hermanitos espérenme!...

[...] pero ve este patojo como le hacemos, no hay más que sacarle los ojos y dejarle...

Señor. Le cogieron y bum le sacaron los ojos. Ellos creyeron que le botaron los ojos, pero los perros en el aire le recibieron los ojos y cogieron los ojos y le colocaron y siga caminando.

¡Hermanitos espéreme, Hermanitos espéreme, ¡Hermanitos espéreme!...

Pero ve este patojo, ¿cómo le hacemos? Lo que hay que hacer es: cortemos cuatro estacas y dejémole crucificado<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> Todos los martirios físicos que le ocasionaban los hermanos al “patojo -cimarrón”, eran los recuerdos de los castigos-torturas recibidos en el interior del régimen de explotación esclavista/hacendatario, colonial/moderno, representado por la afrochoteñidad como el inframundo, negador de su existencia humana.

Cortaron cuatro estacas y le dejaron amarrado de pies y brazos, cuando le dejaron. Llegaron los perros y bum le soltaron, y siga caminando...

[...] hermanitos espéreme... hermanitos espéreme...

Con el patojo no hay como. Mejor llevémosle como cocinero<sup>185</sup>...

Los hermanos, al no poder deshacerse del “patojo”, deciden llevarlo como su “sirviente”, emulando una vez más a los “pate’tela”, representantes de la esclavitud/colonial/moderna, confirmándose con esta actitud, que el imaginario eurocriollo se había convertido en el arquetipo del deber ser de los hermanos del “patojo virtuoso”, reproduciendo los mismos patrones de conducta racista/discriminatoria de quienes hasta hace poco habían sido sus crueles explotadores.

[...] enseguida llegaron a una ciudad. En esa ciudad se había corrido un bando del rey que: “... el que le pegara en la frente a la hija del rey que estaba encima de un balcón, con una rosa, ese se casa con ella”. Ellos llegaron y se establecieron ahí y al patojo le tenían de cocinero...

Finalmente, el “patojo virtuoso”, con la ayuda mágica de los orichas, ancestros y abuelos protectores, logró acertar con la flor en la frente de la princesa, el Rey dijo:

[...] palabra de rey no puede faltar, se casa con mi hija...

En la cultura afrochoteña, se tiene como norma que la palabra empeñada, debe ser cumplida, como señal de seriedad y responsabilidad. Este hecho hace que las personas sean respetadas y confiables.

La hermana del “patojo virtuoso”, “endemoniada/asimilada, emblanquecida”, llena de envidia, al ver el éxito de su hermano, no descansaría hasta destruirlo, infelizmente no podía liberarse de la expropiación de la consciencia de sí, al haber asumido las formas de ver el mundo eurocriollo, que paradójicamente repudiaba su propia existencia.

En aquel tiempo:

Como era costumbre hacer dormir a los novios, le dicen los padrinos, que ella vaya a tender la cama para los novios. Esta cogió la costilla que trajo de los infiernos y en el punto donde era de acostarse el patojo, le puso la costilla...

Llegaba la hora de dormir, la novia se pasó al cucho de la cama y el patojo se acostó en el canto. Cuando se acostó pum, esa costilla, le traspasa las costillas de banda a banda, cosa que se quedó tieso ahí en la cama.

El “patojo virtuoso” estaba muerto en vida con las armas de la esclavitud/colonial y moderna/república eurocriolla, lo que es más triste, a manos de

---

<sup>185</sup> En esta ocasión, los hermanos del “patojo –cimarrón” deciden emular el comportamiento de los esclavizadores eurocriollos, esclavizando a su propio hermano, la desviación existencial de los hermanos emblanquecidos, era/es realmente peligrosa, estas personas endemoniadas, actuaran como marionetas para el beneplácito de los “pate’tela”, se esforzarán cuál títeres para que como pueblo permanezcamos en el inframundo colonial/moderno en procura de una pírrica recompensa.



su hermana endemoniada/asimilada, “emblanquecida”, no era ella, en realidad estuvo fuera de sí, los “pate’ tela”, los referentes eurocriollos actuaban a través de ella, para ser aceptada en ese otro mundo eurocriollo, cosa tan peligrosa para la afrodescendencia ser traicionados por sus propios hermanos (algunas/algunos miembros de la comunidad), volviéndose conspiradores “casa adentro” de todo lo que el cimarrón afrochoteño representaba como pueblo.

Cuando los perros se dieron cuenta que el patojo estaba muerto comenzaron a lamerle todito el cuerpo<sup>186</sup>: lambe, lambe, lambe, hasta que dieron con la costilla del diablo y le sacaron. Se levantó nuevamente el patojo y ahora si siguió la dormida del patojo con la hija del rey...

El ritual del matrimonio con la hija del rey, se había consumado. Los ancestros, una vez más acudieron en defensa del “patojo virtuoso”, en la memoria colectiva del saber de la vida de la afrochoteñidad, encontramos la sabiduría de curación a través de la farmacopea botánica heredada por la afrochoteñidad de sus ascendientes de la mama África.

En el desenlace del cuento, nuestras sabias y sabios afrochoteños, una vez más nos muestran las claves secretas guardadas en la memoria histórica colectiva, el “patojo virtuoso”, “... **ya no era patojo, porque los perros eran ángeles...**”, y/o, sus orichas protectores, el pueblo afrochoteño se había liberado de las ataduras físicas y mentales que les imponía la esclavitud/racista/colonial y moderna/republicana a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, emergieron de la zona de no-ser, para ser y existir tal como somos –“gente humana”- en sus propios términos.

Para luchar y vencer al régimen racista/esclavista/colonial y, moderno/republicano, simbólicamente la afrochoteñidad a través de los mensajes significativos del cuento, claramente nuestras sabias y sabios mandan que debemos esforzarnos aquí y ahora por conocer de manera crítica las claves mágicas del saber de la vida de la afrochoteñidad, al Muntú protector, las ancestras y ancestros con la sabiduría colectiva, síntesis de nuestra cultura seguirán iluminando nuestro camino cimarrón antirracista/anticolonial para existir en una verdadera sociedad de paz y justicia en pleno goce de los inalienables derechos ciudadanos, garantía para existir tal como somos.

---

<sup>186</sup> Zapata (2002), nos enseña que: “... El abuelo, lengua de Elegba, había caído en un trance delirante. Los talones y sandalias de los babalaos percutían el gran tambor de la tierra. La danza cesó sólo cuando oyeron los inconfundibles ladridos de los perros que siempre acompañaban al Oricha de la Salud y las Enfermedades.

En buena hora ha descendido **Babalú – Ayé**; sus plantas mágicas curarán las heridas y el dolor del Muntú en la esclavitud” (32).

El régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, representados por las/los “pate’tela”, “adueñados” de las existencias de mis ancestras y ancestros más tempranos para disponerlas a su antojo al interior del inframundo/hacendatario, zona de no-ser en las que sus existencias fueron expropiadas de su humanidad individual y colectiva, conjuntamente con sus sabidurías, cosmovisiones, espiritualidades, sentimientos, en suma, al ser negada su humanidad, prácticamente estuvieron muertos en vida.

Los tres perros le acompañaron al patojo unos días y después se hicieron unas palomitas y se fueron a cielo y patojo se quedó siendo rey...

Cada individuo tiene un ángel de la guarda (ancestras/ancestros) al cual se asocian uno o varios orichas. El “patojo virtuoso”, estuvo siempre protegido por sus ancestrales orichas, ancestras/ancestros, abuelas/abuelos sabios guardianes protectores del saber de la vida -Muntú de la afrochoteñidad, en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Bajo el árbol sagrado balso/baobab, ¡Ancestros y Abuelas/abuelos nos revelarán el fuego sagrado que alimentó su rebeldía para sobrevivir y vencer! (Zapata Olivella 2002, 23). Parafraseando al maestro Juan García Salazar (2017, 26), somos herederos del fuego.

En síntesis, tanto en el mito de fundación del palenque comunidad/El Chota, como en el cuento el “patojo y los diablos”, la afrochoteñidad ha sabido sembrar las semillas de libertad a través de sus instituciones de “boca a oreja” (Fanon 2009, 74), de oreja a boca de tiempo en tiempo y de generación en generación, el saber de la vida de la afrochoteñidad (cosmovisión/filosofía), articulada a sus luchas históricas y contemporáneas vividas en comunidad son las simientes fundamentales del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades que nos posibilitan conceptualizar el mundo y actuar en él en nuestros propios términos.

Dialécticamente, nos miramos a nosotros mismo “casa adentro”, reflejadas/reflejados en el espejo ontológico-cultural, desde una perspectiva histórica y contemporánea, además, en el proceso consciente de darnos humanidad y/o estar-en-el-mundo-tal-como-somos, abre la posibilidad de ubicar y representar a nuestros antagónicos contradictores de ayer y hoy, en este caso los representantes “pate’telas” del régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno, para transformar esa realidad adversa.

## Capítulo cuarto

### *Semillas de libertad, heredadas de la mama África para Ser y Existir*

[...] la cultura es a la sociedad lo mismo que una flor a la planta. Lo importante de una flor no es solamente su belleza. Una flor es la portadora de las semillas de las que surgirán nuevas plantas. Una flor lleva consigo el fruto de su especie.  
(Thiong’o 2017, 112-43).

En el presente capítulo nos adentramos a la raíz<sup>187</sup> del pensamiento subjetivo de la afrochoteñidad, llamado en la presente tesis cimarronaje de las subjetividades, tiene que ver con el sentido de la existencia humana, el mismo, ha sido construido a lo largo de sus luchas en el tiempo/espacio, histórico y contemporáneo para *ser* y *existir* tal como somos.

En este contexto, las semillas de libertad (valores culturales) han sido sembradas pedagógicamente por las sabias y sabios de las comunidades afrodiaspóricas a través de sus múltiples instituciones creadas, para salvaguardar su esencia humana.

Dichas siembras pedagógicas de las semillas de libertad las realizaron indistintamente en los palenques, quilombos, cumbes, mocambos y/o comunidades cimarronas; en la intimidad de la familia nuclear y ampliada, en los grupos de iguales (galladas), en las reuniones clandestinas, en la zafra –corte y molienda en el trapiche la caña de azúcar, en los rituales espirituales, en las organizaciones secretas, en los juegos tradicionales de sociedad, en los vados del río Chota – Mira (cochita amorosa), en las festividades comunitarias y en la intimidad de sus chozas- mirándonos -desde adentro.

En este marco, la conciencia expresiva es un poderoso acto de memoria colectiva –cimarronaje de las subjetividades –transmitidos (sembrados) de “boca a oreja” (Fanon 2009), de oreja a boca de tiempo en tiempo y de generación en generación, a través de la música, el canto, la danza, mediante la narración de sus mitos, cuentos,

---

<sup>187</sup> Como dice el Abuelo Zenón, “nuestra raíz cultural es una energía que viene de nuestro ser de origen, es una esencia que viene de nuestras raíces ancestrales y desde allí nos mandan ser lo que somos como pueblo de origen africano” (en García Salazar y Walsh 2017, 27)

adivanzas, dichos, trabalenguas, poesías, en sus juegos tradicionales,<sup>188</sup> en las prácticas rituales espirituales, en la sanación de sus cuerpos y sus mentes invocando a sus orichas y ancestros, con sus nombres traídos de la mama África, entre otros, han sido reiterados a lo largo y ancho de las Américas, similar a lo acontecido en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Desde este lugar de enunciación y comprensión del sentido de la existencia humana de la afrochoteñidad y/o cimarronaje de las subjetividades, metodológicamente entretejo la explicación dialogando con el keniate Thiong’o, a través de algunas de sus publicaciones traducidas de (2016 – 2017), y autores de la diáspora africana en las Américas quienes nos vienen acompañando desde el inicio de la presente tesis, en un primer momento realizo una síntesis del instrumento –bomba del Chota, símbolo de condensación de las formas de ver el mundo de la afrochoteñidad para-estar-en-el-mundo en sus propios términos.

En un segundo momento, me adentro en el análisis de las reflexiones musicalizadas de los filósofos de la vida de la afrochoteñidad en torno a dos textos escogidos de música bomba del Chota<sup>189</sup> en la que resaltan la pertenencia a la “raza” humana con una cultura e identidad bien definida, sembrada por nuestras ancestras/ancestros en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Finalmente en un tercer momento, metodológicamente presento la trama de la existencia de la afrochoteñidad a través de la estética poética, dichos, textos me permiten entablar un sostenido diálogo/poético sobre el cimarronaje de las subjetividades y representaciones “casa adentro” del ser, las filósofas/filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad nos muestran la historia vivida de nuestras ancestras y ancestros más tempranos desde el mismísimo secuestro en la mama África, así mismo, a través de la cultura expresiva/poética exteriorizan su espiritualidad, su rebeldía y

---

<sup>188</sup> Para mayor conocimiento sobre los juegos tradicionales en el que la afrochoteñidad expresa el dulce del amor, la fortaleza, la solidaridad la unidad cultural, examinados como mecanismos de liberación en el marco del fortalecimiento cultural e identitario para existir tal-como-somos. Remítase al texto de mi autoría “Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano” 2013, 125–31.

<sup>189</sup> Por cuestiones de espacio y porque ya publiqué sobre este tema en otro lugar, en la presente tesis no trato sobre las filósofas de la vida de la afrochoteñidad y sus poderosos discursos de libertad a través del baile/danza de la música bomba, cimarronas, amadas y respetadas como: mama “Yoya” (Aurora Carcelén), Victoria Espinoza, Eudocia Chalá, Zoila Espinoza (mamá Zoilita), Belermina Congo (mama grande), Isolina Carcelén, entre muchísimas otras “reinas de la bomba”. Mayor información sobre este tema encontrará en mis obras, “Chota profundo, Antropología de los afrochoteños” 2006, 157-78.

Con respecto a las filósofas de la vida de la afrochoteñidad compositoras e intérpretes de música bomba del Chota, destacan: la compositora Beatriz Congo y las cantantes y coros, Fabiola y Ruby Congo, todas integrantes del grupo musical de bomba “Oro Negro”. Así mismo, destaca el grupo musical -gutural “Las tres Marías” María Magdalena, María Gloria y María Rosa Elena de la comunidad Chalguyacú.

repudio en contra del racismo, sexismo, patriarcal, me dijeron que su fortaleza para escribir poesía, proviene desde adentro de la cultura de matriz africana legada por las ancestras/ancestros más tempranos.

Las filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad, tanto músicos como poetas, a partir del análisis metodológico de sus discursos/musicalizados/poetizados en clave espacio/temporal-simbólico/cultural-lingüístico/territorial, nos dejan ver la conceptualización que hacen de la realidad y de sí mismos (autoconciencia) mirándose a través del espejo de su cultura de matriz africana, desde adentro de su ser y del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, hablan al mundo sobre lo que somos.

### **Primer momento: la Bomba del Chota condensa lo que somos, pensamos y sentimos como pueblo cimarrón**

La *Bomba* del Chota<sup>190</sup>, es el instrumento –símbolo de condensación de la visión del mundo de las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, la Bomba, es la fuerza que nos ha empujado a la acción.

Dicho instrumento de percusión, originalmente fue construida de un fragmento apropiado de un brazo del mítico árbol sagrado de balso/baobab en donde descansan los espíritus de las ancestras y ancestros según la tradición Yoruba y Congo-Angola, este instrumento musical de percusión hueco, cilíndrico se encuentra cubierta en sus extremos de cueros sin pelo de chivo y chiva, (cabras), se la toca a mano limpia, en su conjunto simbólicamente engloba a la naturaleza junto a sus elementos vitales como, el aire, el agua, el fuego (luz), la tierra y al infinito cosmos.

En su interior y en el baile/danza se encuentra representada la humanidad (Muntú –mujeres, hombres, niños – la familia) en perfecto equilibrio y complemento con todas las fuerzas y las energías de las ancestras/ancestros, telúricas y cósmicas, como dicen las/los músicos (bomberos), este es un requisito efecto para que se produzca un sonido claro y armónico, así mismo, como dice el extraordinario bombero del grupo musical Marabú Gustavo Viveros, “a la Bomba cuando se le alienta con gusto, el sonido sale a través de la boca de la Bomba... que se mete (conecta) con el espíritu de la gente y les anima en el baile”, a lo que agregó, y en el ritmo de la propia existencia con pertinencia y pertenencia cultural e identitaria.

---

<sup>190</sup> En este apartado por la importancia que reviste el símbolo de condensación ontológica de la afrochoteñidad –Bomba del Chota, profundizo la explicación publicada en otros lugares: “Chota profundo, antropología de los afrochoteños” 2006, 157-89 y, “Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano” (2013, 155–69).

Simbólicamente, la Bomba del Chota por la forma circular (redonda-bomba), representa a la naturaleza, el cosmos, “a la comunidad, a la mujer embarazada que con su ritmo -fuerza -parirá la vida” (Chalá 2013, 155), en ella se encuentran condensados simbólicamente, los elementos de la naturaleza, dichos elementos juntos y en equilibrio hacen que florezca la existencia, la espiritualidad, la alegría, la ternura, en síntesis, el sentido ontológico de la afrochoteñidad para-estar-en-el-mundo y actuar en él, en nuestros propios términos, la Bomba del Chota nos identifica como pueblo de ascendencia africana en un territorio bien definido.

En este contexto, por su ontología colectiva las personas afrochoteñas son indiscernibles de la comunidad, la naturaleza y el universo, son luz y polvo porque en su naturaleza humana han recibido los efluvios cósmicos en una suerte de indiferenciación condensados en la bomba.

Dicho de otra manera, las formas de ver el mundo de la afrochoteñidad para actuar en él, se encuentra permeada por un sentimiento de parentesco y pertenencia a la totalidad de la comunidad, la naturaleza y el cosmos, simbólicamente constituimos la gran familia universal, en este sentido, el principio ontológico de la afrochoteñidad señala que, todas/todos somos parte del todo y todas/todos somos responsables de todas/todos, siempre respetuosos de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

En el símbolo de condensación –Bomba, con cuya energía nos impulsa a la acción -es la síntesis vital del saber de la vida de la afrochoteñidad y/o Muntú heredado de la mama África, “concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, [aire], estrellas)” y las herramientas atados en un solo mudo indisoluble que no aprieta jamás, “es una filosofía vital de amor, alegría y paz entre la [humanidad] y el mundo que los nutre” (Zapata 1997, 361-362), la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad heredada de la mama África, semilla de libertad sembrada en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, sabiamente se encuentra alojada en el útero de la bomba que con su aliento vital parirá la existencia. ¡Oh mama grande!

La herencia cosmogónica y espiritual de matriz africana de la afrochoteñidad, abarca el sentido de totalidad, simbólicamente representada en el bimumbranofono de doble parche llamada –Bomba, al estar indisolublemente liados con los espíritus de las ancestras y ancestros, con las fuerzas telúricas de la naturaleza, el cosmos y la

comunidad en una suerte de indiferenciación que entreteje nuestra existencia, pasada, presente y futura, este principio ontológico/cosmogónico, espiritual, otorga el sentido de la existencia de la afrochoteñidad en el que ser y existir son fuerza.

### **Segundo momento: la afrochoteñidad musicaliza su existencia humana en libertad**

La metáfora señalada al inicio de este apartado por el intelectual militante Thiong’o (2017), sobre la trascendencia de los valores de la cultura a la sociedad y la flor a la planta al llevar consigo las semillas de su especie, encuentra su correspondencia explicativa de existencia -en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, simbolizada magistralmente por Marabú, a través del texto de música bomba nombrada “Bomba Yembé” y en el texto de bomba del Chota llamada “El ausente”, compuesta por Homero Minda e interpretado por el grupo de bomba “Llamarada”.

Plutarco viveros director del grupo de bomba del Chota “Marabú”. Plutarco es reconocido como el mejor intérprete del requinto a ritmo de bomba, me explica que:

...el texto de bomba fue compuesto colectivamente entre todos los integrantes del grupo musical. Inicia con el diálogo entre la bomba (instrumento de percusión símbolo de condensación ontológica que confiere identidad a la afrochoteñidad) y el yembé instrumento de percusión africano, en este dialogo contamos la historia de nuestros ancestros, reafirmamos nuestra identidad cultural como pueblo y, la responsabilidad que tenemos de transmitir el legado heredado, al interior del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, al Ecuador y el mundo, nosotros nos hemos ido a cantar hasta el Japón, recuerda con una gran sonrisa que le caracteriza (Mascarilla, 10 de abril de 2022).

Contemporáneamente dichos textos se constituyen en la expresión de la memoria colectiva de la afrochoteñidad y la siembra pedagógica de las semillas de libertad, a través de una de sus instituciones creadas por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, la música bomba del Chota.

Los textos en referencia, son la síntesis de la cultura de matriz africana creada por la afrochoteñidad, en ellos evocan la historia vivida por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, al tiempo de identificarnos contemporáneamente como pueblo afroecuatoriano, con una historia, cultura e identidad bien definida, cuya filosofía de existencia de la afrochoteñidad nos permite mirar analizar, el mundo para actuar en el (cosmovisión), dialécticamente, nos miramos a nosotros mismos bajo el precepto ontológico del respeto a la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura – otorgándonos humanidad.

**Bomba Yembé (Marabú)**

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo [bis]

**I**

Del continente africano  
desde allá nos han traído  
a esta tierra que nunca  
nos había pertenecido [bis]

Estribillo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

**II**

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado [bis]

Estribillo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo [bis]

**III**

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano [bis]



Estribillo

Bomba sueñas tú  
Yembe sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembe sueño yo [bis]

#### IV

Somos paz, somos ternura  
somos de una raza pura  
permítannos presentarnos  
porque esta es nuestra cultura [bis]

Estribillo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo [bis]

Repite la estrofa anterior.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura [bis]

Estribillo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo

Bomba sueñas tú  
Yembé sueño yo [bis]

En este diálogo entretejido entre Marabú, Homero Minda/Llamarada y Thiong’o (2017), este último con propiedad argumenta sobre la trascendencia de la cultura en los seres humanos y en la sociedad al formar parte constitutiva de la especie humana. Corroborado por Marabú desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

Plutarco Viveros, director de Marabú en una de las entrevistas personales que mantuvimos, me explica que, “todos pertenecemos a la raza humana, cuando nos

referimos a que “somos de una raza pura”, estamos diciendo que poseemos una historia, una cultura e identidad propia heredada de nuestros antepasados” (Mascarilla 2022).

Es decir, el concepto de “raza” es utilizado por Marabú y en la presente tesis al igual que en las ciencias sociales y humanas, es empleada como una categoría de análisis socialmente construida para explicar los diferentes fenómenos sociales, económicos y políticos a lo largo del tiempo/espacio.

Al ritmo de bomba, el intelectual militante Thiong’o (2017), sostiene que la “cultura no es un añadido al ser humano, como un sexto dedo en una mano, pues la cultura, es una parte integral de nuestro crecimiento”. Por lo que el autor sostiene que la cultura, “es lo que la flor es respecto a la planta. Lo importante de una flor, no es solamente su belleza. Una flor es portadora de las semillas de las que surgirán nuevas plantas; de ella depende la subsistencia de la especie” (143).

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú).

Los integrantes del grupo Marabú<sup>191</sup>, manifiestan que “la intención de esta estrofa es llamar a la conciencia de los renacientes del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, sobre la importancia de cuidar y vivir nuestra cultura, valorando nuestras costumbres y las tradiciones son la herencia que nos dejaron nuestros antepasados, es la cultura que nos identifica en nuestro territorio” (Patricio Viveros cantante y segunda guitarra, Piquiucho 2022).

En cuanto a la trascendencia de la cultura en la especie humana, Thiong’o (2017, 143), magistralmente explica que, de igual manera, “la cultura es la portadora de los **valores, la ética, la moral y la estética** con la que las personas conceptualizan la realidad, se ven a sí mismas y el lugar que ocupan en la historia y en el universo” (énfasis añadido).

A lo que los integrantes del grupo musical afrochoteño Marabú, con propiedad expresan:

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

---

<sup>191</sup> Diálogo colectivo con los integrantes del grupo musical Marabú -Mascarilla 16 de junio de 2022.

Sobre esta base, en acuerdo con Thiong’o, (2017, 143), sostenemos que los valores son la base de la autoconciencia de una sociedad y de la perspectiva desde la que un pueblo percibe el mundo (cosmovisión) para actuar en el, al mismo tiempo se representan a sí mismos, estas son pues, las semillas de libertad que constituyen la identidad cultural de la afrochoteñidad.

Es decir, el sentido de pertenencia, el sentido de identidad cultural y territorial, es pues, la característica y sentido de existencia humana en sociedad y/o estar-en-el-mundo, en sus propios términos ontológicos, teleológicos por tanto filosóficos como diría Haymes (2013).

Es así que:

Las liberaciones económicas y políticas son esenciales para nuestra libertad, pero no lo es menos nuestra liberación cultural, la liberación de nuestros sentimientos y valores, de nuestra mirada; **solo la liberación cultural nos mostrará el alcance verdadero de aquellas otras liberaciones.** La cultura es el producto del conjunto de nuestras luchas económicas y políticas, pero también forma parte de ellas, y constituye un reflejo y una medida de su éxito. (Thiong’o 2017, 112; énfasis añadido)

Con este mismo golpe de bomba, sostenemos que la música, danza, canto, baile, sus mitos, cuentos, juegos tradicionales de sociedad, trabalenguas, adivinanzas, poesía, dichos, arte, sainetes, rituales, espiritualidad, miradas, sentires, olores, gestos, sabores, entre otros, son engranajes y/o instituciones constitutivas de la cultura, trasmitidos oralmente a las nuevas generaciones por las/los guardianes del conocimiento.

Al ritmo de bomba, las siembras pedagógicas de existencia expresadas por Marabú tienen que ver y responden al patrimonio cultural (filosófico) de la afrochoteñidad en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, busca que las hijas e hijos de la diáspora africana en este territorio vislumbren que su propia existencia en el mundo supone la existencia en libertad como lo que son, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura en pleno goce de los inalienables derechos ciudadanos.

En este marco, la “oratura” como la denomina Thiong’o (2017, 55), o tradición oral son el conjunto de conocimientos de un pueblo trasmitidos de boca a oreja (Fanon 2009), de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación, la tradición oral, sostiene el autor, “es la más rica y antigua de las tradiciones africanas”, convertidas en semillas de libertad heredadas de la mama África y pedagógicamente sembradas por las sabias, sabios y filósofas/filósofos de la vida en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Como podemos apreciar, la tradición oral y/o cultura expresiva de las personas africanas y de sus descendientes en las Américas en general y en particular para la afrochoteñidad a través de sus instituciones creadas han sido fundamentales para mantener viva la cultura y tradiciones en su forma expresiva y mágica como lo venimos constatando en el texto de música “bomba – yembé” (Marabú) y más adelante en el texto de bomba “El ausente”, compuesta por Homero Minda/Llamarada.

En esta medida, los conocimientos y formas de ver el mundo transmitidos oralmente por las sabias, sabios y filósofas, filósofos de la vida de la comunidad, ellas/ellos siembran las semillas culturales de libertad en la conciencia de la afrochoteñidad, ellos/ellas son quienes lo componen y enriquecen al cimarronaje de las subjetividades con sus canciones, con su arte, con su poesía, con su estética, entre otras manifestaciones culturales, ellas/ellos mismo están cimarroneando al formar la base de la cultura e identidad de la afrochoteñidad, constituyéndose en la expresión del sentido de existencia de las hijas e hijos de la diáspora africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, símbolo de la resistencia activa en contra del racismo esclavista/colonial y moderno/republicano.

Como explicamos en el capítulo inicial, los representantes de la esclavitud/colonial eurocriolla, intentaron por todos los medios inimaginables destruir el acervo cultural e histórico de las personas del África subsahariana y de sus descendientes esclavizadas en las Américas, para imponer los “suyos”, cuyo propósito consistió en hacer que las personas africanas y sus descendientes pierdan sus referentes cosmogónicos/filosóficos e históricos del sentido de su existencia, con fines de dominación y explotación colonial/moderna.

Sin embargo, “Solo se puede destruir por completo a la cultura de un pueblo sí se destruye al pueblo mismo” (Thiong’o 2017, 95). Al ritmo de la bomba del Chota, somos el ejemplo vivo de la reinención del ser a través del cimarronaje de las subjetividades y corpo-político.

En esta medida, el autor, sostiene que, “la imagen que los pueblos tengan de sí mismos afectará a la imagen que tengan de sus valores, sus culturas, sus políticas, sus economías y, al fin, de sus relaciones con la naturaleza y con el universo entero” (Thiong’o 2017, 107).

Los filósofos de la vida de la afrochoteñidad Marabú, corroboran lo señalado por Thiong’o:

Los primeros que han llegado

nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

En este contexto, lo argumentado por Thiong’o (2017), y leído en clave cimarrona- cultural desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas a través de la composición del texto “bomba – yembé”, arreglado colectivamente por el grupo “Marabú”, corrobora la discusión conceptual que vengo manteniendo desde el capítulo inicial y mantendré a lo largo de la presente realización académica.

En acuerdo con Thiong’o (2017), y Marabú sostenemos que, “de lo que estamos hablando es nada más y nada menos que **el derecho de todas las personas a ser consideradas seres humanos**” (112), en pleno goce de sus derechos ciudadanos y colectivos como pueblo.

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

En este verso de bomba (testimonio), los filósofos de la vida de la afrochoteñidad con fuerza y claridad sonora, expresan la dimensión política de la cultura, al reclamar a través de ella su humanidad con pertenencia identitaria/cultural/territorial, al respecto, Thiong’o (2017, 112), explica que, “la cultura liberada de las estructuras nacionales e internacionales de subyugación, es la mejor medida de esa humanidad, puesto que forma parte de ella”.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Precisamente la afrochoteñidad a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades ha sabido “hacerse humanos” y reclamar su esencia humana junto a sus derechos ciudadanos como atestiguamos en el capítulo anterior. Así mismo, el cimarronaje de las subjetividades, es la expresión de la conciencia afrodiaspórica que les impulsó a la acción en procura de la ansiada libertad como garantía del goce de sus inalienables derechos ciudadanos.

Al respecto, Fanon (2009, 127) explica que la verdadera liberación del ser es a través de la conciencia (cimarronaje de las subjetividades) y comprensión crítica de

nuestro acervo histórico-cultural-ontológico-simbólico de matriz africana, como nos habla Marabú en sus siembras pedagógicas de las semillas de libertad.

Dicho de otra manera, la cultura de la afrochoteñidad a través de la acción radical de cimarronaje corpo-político y de las subjetividades asumidas en defensa de la vida, la familia, la tierra, el territorio en libertad, junto a los derechos ciudadanos arriesgando sus propias vidas cuantas veces sea necesario, les ha posibilitado liberarse de las estructuras racistas/esclavistas/coloniales y neocoloniales/republicanas.

En el sistema de explotación esclavista/colonial/moderno, imperó/impera la violencia, ocultamiento y negación de su esencia humana (deshumanización) y sus conocimientos de los que fueron/son portadores (racismo epistémico), la cultura de la afrochoteñidad es la mejor muestra del reclamo político por sus propios medios de su/nuestra humanidad y derechos ciudadanos, debido a que formamos parte de la especie humana, a propósito de lo dicho, vale recordar que dieron sus primeros pasos de humanidad en la mama África.

Percutiendo la bomba en fuego, Marabú, simbólicamente desde este territorio dialoga con el “Yembé” africano y con el keniaata Thiong’o (2017, 90), este último sostiene que, “la cultura es producto de la historia de los pueblos, pero también es el reflejo de esa misma historia; la cultura de cada pueblo encarna el conjunto de valores (semillas) con el que sus miembros se ven a sí mismos y el lugar que ocupan en el tiempo y en el espacio”.

Del continente africano  
desde allá nos han traído  
a esta tierra que nunca  
nos había pertenecido (Marabú)

En este contexto, lo expresado por Marabú, son actos de memoria histórica colectiva utilizados por las personas africanas y sus descendientes a lo largo del tiempo/espacio para recomponer su ser y el sentido de su existencia en sus propios términos; son semillas culturales de libertad, las mismas constituyen la -arquitectura del cimarronaje de las subjetividades – en términos ontológicos – teleológicos por tanto filosóficos e históricos/contemporáneos emancipadores.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

En este marco, la cultura expresiva de la afrochoteñidad y sus siembras pedagógicas de las semillas de libertad nos posibilitan comprender la manera en que estas siembras pedagógicas engendran el sentido de la existencia individual y colectiva, “la inteligencia, la palabra y el don creador de los humanos” (Zapata Olivella 2002, 37), venidas en la memoria de las ancestras y ancestros más tempranos desde la mama África, se trataba de la filosofía –Muntú -en donde *ser* y *existir* son fuerza -de las personas africanas y de sus descendientes, como lo estamos atestiguando.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Lo dicho por Marabú, me permite ligar con las enseñanzas del Abuelo Zenón (2017), el Abuelo sabiamente menciona que:

Heredar los saberes y secretos de una generación, es una ley antigua que manda volver a sembrar la semilla cultural [de libertad] en las nuevas generaciones. Heredar los secretos es volver a sembrar en otra tierra lo que cada uno cosechó de las siembras culturales que los primeros troncos familiares hicieron (Abuelo Zenón en García y Walsh 2017, 20).

Es precisamente, la siembra del sentido de la existencia de la afrochoteñidad la que hace Marabú a través de la interpretación del texto “bomba Yembé”, al tiempo de contestar la misma pregunta filosófica que tuvieron que responder nuestros ancestras y ancestros más tempranos sobre su humanidad, puesta en cuestión por los representantes de la esclavitud/colonial/moderna/republicana.

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

En este contexto, el maestro Juan García Salazar (en García Salazar y Walsh 2017, 26), sostiene que:

La palabra que repara los cuerpos y hace fructificar los corazones, es semilla que los ancestros siembran en el corazón de ciertas personas de la comunidad para que lo propio no muera, para que no olvidemos que somos dueños y dueñas de ese saber que nuestros ancestros trajeron del otro lado del mar. Mejor dicho: **Herederos y herederas del fuego.** (énfasis añadido)

Gustavo viveros, bombero de Marabú, alienta la bomba en fuego con mayor enjundia:

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Es que las *semillas de libertad*, a decir del maestro Juan García Salazar (2017), estaban compuestas en anclajes de las expresiones de sus lugares de origen, si bien se habían fragmentado producto de la trata esclavista/colonial trasatlántica en su cohesión social y comunitaria, también se habían vuelto a agrupar en el proceso de reconstrucción de su humanidad, en sus nuevos territorios que fueron resinificados y asumidos como propios, producto de sus constantes luchas en defensa de la vida, la familia, la libertad, la tierra y el territorio, como es el caso del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

A través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, mis ancestras y ancestros más tempranos recogieron estos fragmentos culturales de matriz africana provocados por la diáspora africana en las Américas vueltos a recomponer y resinificar a través de la memoria histórica colectiva y de la imaginativa, crearon la cultura de la afrochoteñidad.

En esta línea, Sheila Walker (2010, 5), realiza un valioso aporte conceptual en torno a la reconstrucción de los fragmentos culturales ocasionados por el secuestro y migración involuntaria de las personas africanas al continente americano conocido como diáspora, explica que este concepto hace referencia al esparcimiento, dispersión de millones de seres humanos africanos:

[...] arrancados durante siglos de su continente de origen en el vil comercio de vidas [humanas]-africanas, mis antepasados no querían salir de África en las horribles condiciones de la época. Tampoco escogieron su lugar de llegada en las Américas, donde su trabajo sin remuneración enriqueció a sus opresores y desarrolló las nuevas sociedades del hemisferio [...] en este proceso, [sociedades organizadas], familias y [naciones] africanas fueron destrozadas y dispersadas desde Chile hasta Canadá, de modo que no hay país en las Américas sin población y cultura de origen africano.

En este contexto, el concepto de diáspora propuesto por Walker (2010, 6), tiene que ver con:

[...] **sembrar a través**, hace alusión al proceso por el cual estos africanos, brutalmente desarraigados de todo lo que conocían, echaron nuevas raíces, produciendo **nuevos frutos [semillas]** en las tierras dónde se encontraron. En todas las Américas estos sobrevivientes, migrantes involuntarios, después de un trauma tan enorme, tuvieron que empezar inmediatamente, en una situación de opresión inimaginable, a **inventar nuevas identidades y crear nuevas culturas**. Las fundamentaron en los saberes que trajeron



de África en sinergia con lo que encontraron en su nueva tierra, creaciones que marcaron con su originalidad las sociedades de todas las Américas. (énfasis añadido)

Desde el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, el grupo musical de bomba del Chota, Marabú a través de la interpretación del texto “Bomba Yembé”, se encuentra con lo señalado por Walker (2010) afirmando que:

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

En esta línea, la filosofía de existencia de las personas africanas y sus descendientes “no suponía una filosofía que superara las determinaciones de la historia y la vida cotidiana” (Haymes 2013, 205), que tuvieron que enfrentar en el régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno.

La filosofía de existencia, tuvo/tiene que ver con una filosofía heredada de la mama África que venía alojada intertextualmente en la memoria y en la práctica discursiva, y que por lo tanto estuvo articulada a lo que Thomas Webber (1978,) llama los “instrumentos educativos de las instituciones” creadas por las personas africanas y sus descendientes.

Del continente africano  
desde allá nos han traído  
a esta tierra que nunca  
nos había pertenecido (Marabú)

Hoy nos pertenece, gracias a que las hijas e hijos de la diáspora africana en las Américas supieron/saben sembrar pedagógicamente las semillas de libertad como sabemos, de “boca a oreja” (Fanon 2009, 74), de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación, en sus nuevos territorios (desde el siglo xvi), mediante sus diversas instituciones creadas para darse humanidad.

En este contexto, el cimarronaje de las subjetividades y/o el sentido de la existencia de la afrochoteñidad, cuyas semillas de libertad han sido/son sembradas pedagógicamente a través de la cultura expresiva, constituyen en palabras de Paget Henry (2000<sup>a</sup>) una “*epojé fenomenológica*” del mundo que les daba el espacio existencial para crear un nuevo mundo interior. Es decir, les permitía realizar actos conscientes que les ayudaban a trascender los espacios angostos en los que estaban forzados a sobrevivir<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup>Paget Henry (2000<sup>a</sup>). En Haymes 2009 y León 2021, 85.

Si se entiende bien, en la sociedad esclavista/colonial y republicana/moderna, racista, negadora del atributo humano a las personas africanas y a sus descendientes, a su historia y culturas milenarias, por ende, negó su existencia humana al tratar de arrebatarles sus nombres propios e inventar una criatura (Curtin 1972), genérica sobrenombrada “esclavo-negro”, para denotar su ausencia de presencia humana en palabras de Gordon (1999, 223), y tratarlos como si fueran bestias (Cesaire 2006), sus conocimientos fueron negados (racismo epistémico), al igual que sus sentimientos y espiritualidad, en suma, fue proscrita su existencia a la zona de no-ser (Fanon 2009, 42).

En este marco, el intelectual militante Thiong’o (2017) sostiene que, “lo que mantiene a una sociedad unida es la cultura que genera a lo largo de las luchas que mantiene por su subsistencia económica y política” (143). Así mismo, este autor, con acierto sostiene que “solo se puede destruir por completo la cultura de un pueblo sí se destruye al pueblo mismo” (95).

Es decir, las semillas culturales de libertad venidas con las personas del África subsahariana fueron sembradas en sus renacientes y enraizadas en un nuevo territorio, estas semillas de libertad de matriz africana siguen dando sus frutos en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, quienes conscientemente emprendieron por sus propios medios el prodigioso proceso de (re)existencia en sus propios términos a partir del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

En este marco y en acuerdo con Haymes (2013:190), uno de los objetivos pedagógicos de las personas africanas y de sus descendientes esclavizados –cosificados –deshumanizados en las Américas, estuvo relacionado con las situaciones a las que cotidianamente enfrentaban en su condición de cautivos, como es conocido, permanentemente la sociedad esclavista/colonial y republicana/moderna se encargó de cuestionar su atributo humano.

Sin embargo, la memoria preexistente de libertad, posibilitó que las personas africanas y sus descendientes tomen conciencia de su valía como seres humanos, llevándolos como constatamos a la acción cimarrona corpo-política y de las subjetividades o, viceversa, en contraposición a la aberrante situación política e

---

ideológica racista/colonial en la que se desenvolvían sus vidas –vaciadas de existencia humana con fines de explotación colonial/moderna.

Uno de los actos significativos emprendidos por mis ancestras y ancestros más tempranos, radica en la construcción de su cultura de matriz africana cuyos valores (semillas de libertad), la ética, la moral, la estética con la que miraron/miran el mundo y se representaron/representan a sí mismos fue/es el mecanismo para restablecer su ser y recuperar su humanidad y/o volver a “hacerse humanos” con sus/nuestras luchas en el tiempo/espacio.

Si se entiende bien, su presencia humana en el tiempo/espacio, significa su presencia humana en la historia como actores sociales y políticos poseedores de una cultura e identidad bien definida junto a un marco ontológico que da sentido a su existencia en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Este prodigioso esfuerzo lo efectuaron desde distintas estrategias resilientes individuales y colectivas, una de ellas fue a través del restablecimiento y significación de su cultura de matriz africana, cuyas semillas de libertad han sido sembradas pedagógicamente mediante la cultura expresiva como lo canta (siembra), Marabú, Lllamarada y las demás agrupaciones de bomba del Chota, las formas de ver el mundo, verse a sí mismos y actuar en el, se encuentran simbólicamente condensados en el instrumento-bomba, en ejecución musical, en el canto y baile/danza.

En esta medida, Lewis Gordon (2009, 220), refiriéndose al pensamiento de Fanon, nos recuerda que, las personas africanas y sus descendientes esclavizados en las Américas, estuvieron marcados por:

[...] el puente deshumanizante entre el individuo y la estructura creada por el racismo antinegro: el negro es, a la postre, «anónimo», lo que supone que el «negro», se identifica con los negros. **Mientras que «negro», no es un nombre propio**, el racismo antinegro hace que funcione como tal, como un nombre familiar que encierra la necesidad de un conocimiento más profundo. Cada [persona africana y sus descendientes –inventados como “esclavo-negro” es decir, carentes de presencia humana] es, por lo tanto, irónicamente anónimo en virtud de un ser **llamado «negro»**. De modo que los negros no se ven, según Fanon afirma desde el principio, estructuralmente considerados como seres humanos. Son seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama **una «zona del no ser»**. Lo que los negros quieren es no ser seres problemáticos, escapar de esa zona. **Quieren ser humanos** frente a una estructura que les niega su humanidad. (énfasis añadido)

Al respecto Marabú, magistralmente responde al régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano desde la consciencia y memoria colectiva de libertad preexistente sembrada en ellos por sus ancestras y ancestros más

tempranos, dialécticamente, los filósofos de la vida de la afrochoteñidad, la vuelven a sembrar.

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

Dicho de otra manera, para reafirmar el valor ético de la condición humana de las personas esclavizadas, las canciones de las personas africanas y sus descendientes – esclavizadas a decir de Haymes (2013), “tenían que expresar un propósito para las personas esclavizadas” y en las generaciones venideras.

Es decir, esas canciones tenían la función de acto de memoria de libertad preexistente que alimentaba sus sueños y esperanzas de alcanzar un mundo más justo en el que tengan la oportunidad de disfrutar de sus derechos ciudadanos individuales y colectivos, como me manifestó el filósofo de la vida de la afrochoteñidad, Homero Minda. (El Chota 2021).

### **El ausente**

Me despido de mi Chota,  
me voy rumbo a la capital,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

### **II**

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

### **III**

Pero algún día volveré,  
con mucha alegría festejar,  
con mucha alegría gritare,  
el pueblo [afroecuatoriano] ya triunfó,  
que viva nuestra libertad.

Autor. Homero Minda/Llamarada.

En esta medida, las canciones de las personas africanas y de sus descendientes - esclavizadas por el régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, “permitieron que surgiera un modo de conciencia que resultaba creativo y transformador porque en su visión era profético” (Haymes 2013,193).

Al respecto el filósofo de la vida de la afrochoteñidad Homero Minda/Llamarada siembra pedagógicamente las semillas de libertad e invita a la acción transformadora de una realidad.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada

En este contexto, en las canciones-textos de bomba del Chota y el instrumento de percusión llamada bomba es el símbolo que confiere identidad a la cultura expresiva, simbólicamente condensa la visión del mundo de la afrochoteñidad para actuar en él – sintetiza el sentido mismo de la existencia de la afrochoteñidad, además, este juglar llamado bomba relata cómo lo estamos constatando, mediante el canto y el baile heredados de la mama África subsahariana los eventos trascendentales de sus moradores al interior del territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas.

Musicalmente, los filósofos de la vida, siembran pedagógicamente, *las semillas de libertad*, hablan sobre los eventos relevantes de su pueblo; en la bomba del Chota se condensan y expresan las subjetividades de la afrochoteñidad –filosofía del Muntú, la bomba es<sup>193</sup> a decir de la afrochoteñidad:

Historia, sentimiento, vida, esperanza, espiritualidad, identidad, fuerza, amor, alegría, ternura, libertad, conciencia, filosofía, conocimiento, territorio, familia, pertenencia, rebeldía, paz, memoria, pensamiento, sentimiento, es el tun – tun del palpar del corazón y la existencia, la bomba del Chota, es unión, plenitud, gozo, sanación -da sentido a nuestro *ser* y *existir* a través del ritmo representado en el Tun – tun de la libertad.

La bomba del Chota- al ser el símbolo de condensación cosmogónica encarna el sentido de totalidad de la afrochoteñidad, es la fuerza para *ser* y *existir* como lo que

---

<sup>193</sup> Conferencia magistral sobre la bomba del Chota que dicté en el coliseo de la comunidad del mismo nombre, ante líderes y lideresas, autores, artistas – compositores del género bomba del Chota, al evento asistieron también, representantes de grupos de danza de éste género, promotores culturales y comunidad en general, a propósito de la invitación que me realizaran para hablar sobre este tema, “La Red de Gestores Culturales del Territorio Ancestral El Chota, La Concepción, Salinas y Gualupe – Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi –FECONIC – CONAMUNE – Rede de Jóvenes del Territorio Ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, Voces cimarronas por la música bomba”. Evento denominado- “Socialización de la declaración de Patrimonialización de la Bomba” y diálogo coyuntural sobre nuestra máxima manifestación cultural – efectuado el domingo 19 de septiembre de 2021.

somos, personas con historia, filosofía, cosmovisión, pensamiento, espiritualidad, etcétera, respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura. Fueron en el pasado, son en el presente, serán en el futuro los términos de nuestra humanidad heredada de la mama África subsahariana en donde ser y existir son fuerza.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

Así mismo, el símbolo de condensación del ser y existir de la afrochoteñidad - bomba del Chota, mis ancestras y ancestros más tempranos sabiamente representaron su cosmovisión (filosofía) - espiritualidad y su presencia humana en el mundo, nuestro mundo, místicamente al interior de la bomba se encuentra alojado “el *ser* afrochoteño, el saber y saber hacer en íntima relación con la naturaleza y el cosmos.

En tal virtud, en perfecta armonía nos entretejemos con el -aire, la tierra, el agua, el fuego, estos elementos, juntos y en equilibrio parirán la vida –una nueva humanidad, hermanados con los animales en parejas, macho y hembra y por supuesto la familia afrochoteña, protegida por sus ancestras/ancestros -con todo el cúmulo de la sabiduría cimarrona -como expresión de la gran vitalidad del Pueblo afrochoteño en íntima comunión con la naturaleza y el cosmos” (Chalá 2013, 155), son los términos de nuestra humanidad y la esperanza futura, expresada desde la dimensión política de la cultura.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada.

El filósofo de la vida Homero Minda cuando le pedí que me explicara un poco más sobre el sentido/significado de su composición, me explicó sobre el deseo individual y colectivo que “todos los/las afrodescendientes luchemos por nuestros derechos, para que todas/todos podamos vivir bien, porque nuestros padres no alcanzaron a disfrutar su vida por culpa de la esclavitud, pero nos dejaron la fuerza para luchar, debemos estar conscientes de nuestra fuerza y de los derechos que tenemos” (El Chota 2021).

Es decir, las personas africanas y sus descendientes secuestradas por el régimen

esclavista/colonial, empeñado en deshumanizarlos, proscribiéndolos a la “zona de no-ser”, en palabras de Fanon (2009). A través del cimarronaje de las subjetividades exteriorizadas mediante la sabiduría cimarrona que es la síntesis de la cultura cuyos valores, la ética, la moral, la estética, posibilitan a las personas mirar, analizar el mundo para actuar en el, al mismo tiempo se representan a sí mismas constituyéndose en –las *semillas de libertad* – que han sabido sembrar de manera pedagógica a través de sus canciones, cuentos-tradiciones, poemas, dichos, espiritualidad, juegos tradicionales, etcétera.

Es así que, la cultura expresiva se constituye exprofeso en actos de memoria histórica colectiva vehículo para el surgimiento desde adentro de nuestro *ser* –la conciencia sobre la existencia en libertad preexistente, encaminada a la acción liberadora -corpo-política y de las subjetividades para *ser y existir* como gente libre, habilitadas/os sus inalienables derechos ciudadanos individuales y colectivos como pueblo.

Pero algún día volveré,  
con mucha alegría festejar,  
con mucha alegría gritare,  
el pueblo [afroecuatoriano] ya triunfó,  
que viva nuestra libertad.

Autor: Homero Minda/Llamarada

En este contexto, en palabras de Thiong’o (2016), “el canto y el baile se convierten en una continuación de la conversación y de la acción” (89). Así mismo, Haymes (2013) sostiene que, “se trataba de una *filosofía de la existencia*” (194), es lo que llamé en (2013), “el saber de la vida” -que planteaba/plantea, parafraseando a Alain Locke (1983), la “realidad vivida del valor” de ser persona de ascendencia africana-subsahariana, visión filosófica que tenía como prioridad la vida interior de las personas africanas y afrodescendientes.

Me despido de mi Chota,  
me voy rumbo a la capital,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada.

En este punto, resalto la conciencia que poseen sobre sí mismos las personas

africanas y sus descendientes esclavizados en el régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, que proscribió a mis ancestras y ancestros más tempranos a la frontera de no-ser (Fanon 2009), condenados a la virtual muerte social (Patterson 1982, 2), en este contexto, emerge desde lo más profundo del ser/afrodiaspórico la conciencia— sobre la anómala condición política/colonial de deshumanización a través de la condición jurídica/colonial que posibilitó que sus cuerpos pertenezcan a alguien más – a sus esclavizadores, dialécticamente las personas africanas y sus descendientes, respondieron la pregunta ontológica ¿Quién soy yo? y por lo tanto a decir de Haymes (2013, 184), “su significado, se encontró de manera hermenéutica” (Haymes 2013, 194).

En este marco, “la realidad existencial de este hallazgo fue el ímpetu tras” las siembras pedagógicas de las semillas de libertad en las que las personas africanas y sus descendientes esclavizadas vía el cimarronaje de las subjetividades, reflexionaron sobre el problema de -su-deshumanización, “y por consiguiente, el *sufrimiento* de éstos bajo la esclavitud [“racial”], como puntualiza Homero Minda/Llamarada en el texto de bomba “el Ausente”.

Debido a esta preocupación, aclara Haymes (2013), las personas africanas y sus descendientes -esclavizados, se ocuparon, esgrimiendo “la definición de Karl Jasper, en filosofar” (194), como lo constatamos a través de las voces de los filósofos de la vida de la afrochoteñidad.

Soy cristiano [gente], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

### **Cimarronaje de las subjetividades: la mama África (re)humaniza a sus hijas e hijos en la diáspora a través del nombre**

En el contexto arriba señalado, uno de los esfuerzos significativos de las personas africanas y de sus descendientes en el territorio ancestral El Chota-La Concepción y Salinas, ante la sistemática deshumanización impuesta por la esclavitud/colonial y republicana/moderna -eurocriolla, para (re)establecer su ser y atributo humano, **lo efectuaron recuperando su cuerpo social a través del nombre**, pasaron de la no-existencia, de la negación, de no-ser, de la perversa invisibilidad. A *Ser* y *Existir* a través del nombre.



Y es que, **Nombrar-ser**<sup>194</sup> con los apellidos del tronco familiar africano o, del lugar del África subsahariana desde donde fueron secuestradas/secuestrados, son el símbolo del radical cimarronaje de las subjetividades accionado por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, denotando con sus actos una postura irreverente contestataria y/o resistencia/insurgencia activa en contra de la esclavitud/colonial y republicana/moderna, cuya característica fundamental se basó en la negación de su esencia humana (colonialidad del ser).

En esta medida, las personas africanas y sus descendientes apelando al legítimo derecho de *ser* y *existir* en sus propios términos a través de la fuerza histórica-cultural-identitaria –de su presencia humana –conferida por el nombre propio que nosotros elegimos, nombre con el que nos auto-determinamos de manera individual y colectiva, significa que nadie decide por mí/nosotros.

Esto significa que dialécticamente, yo, soy/nosotros somos absolutamente libres para nombrarnos, más aún, sí tomamos en consideración que la esclavitud/colonial eurocriolla intentó borrar por todos los medios imaginables, todo rastro de memoria que hiciera relación con su historia, con sus conocimientos, con su espiritualidad y a la pertenencia a la especie humana, que había dado sus primeros pasos en la mama África subsahariana.

Y es que al nombrar-*ser*, mis ancestras/ancestros más tempranos con los apellidos del tronco familiar de la mama África o de los lugares desde donde fueron secuestrados, para luego ser esclavizados degradando su esencia humana a la de cosas y/o animales, constituyó un duro golpe a la autoridad del régimen racista/esclavista/colonial y de suyo a los esclavizadores, al decidir ser gente y no cosas a través de nombrar-*ser*.

Para mis ancestras y ancestros más tempranos debió ser sumamente difícil autonombrarse y que le llamen por su propio nombre y (no), a través de la carimba del esclavizador y más aún con la marca de esa “criatura” invisible, inventada por el régimen racista/esclavista/colonial- la de “esclavo-negro” -como símbolo de pertenecer a alguien más en calidad de cosa o bestia –carentes de sentimientos y presencia humana.

Soy [persona], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

---

<sup>194</sup> La palabra **Nombrar-ser**, en esta realización académica significa ser y existir cuya fuerza y sentido de -estar-en-el-mundo se refleja a través del nombre.

Dicho de otra manera, al asumir sus nombres propios, repudiando la invención eurocriolla, me refiero a la degradante categoría colonial de “esclavo-negro”, para indicar que estos seres, eran carentes de presencia humana, las ancestras y ancestros más tempranos en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, surgieron de la zona de no-ser (Fanon 2009), que les negó su humanidad, para ser y existir a través de nombrar-ser.

Crearon la “*epojé fenomenológica*” del mundo que les daba el espacio existencial para crear un nuevo mundo interior y exterior, llamado en este estudio, cimarronaje de las subjetividades, es decir, pudieron trascender los espacios estrechos como lo que fueron/son -seres humanos portadores de sabidurías, culturas, historias y experiencias milenarias – crearon el-estar-ahí, estar- en-el mundo con presencia humana en territorios concretos.

Consecuentemente, debilitaron al régimen racista/esclavista/colonial que se obstinó en mantenerlos en las fronteras de “no-ser” (Fanon 2009), gracias al prodigio de la memoria histórica colectiva y al aferrarse simbólica y míticamente al referente histórico y cultural de matriz africana, conscientemente se agarraron al sentido mismo de su existencia a través de la decisión histórica/política/filosófica de *ser* y *existir* a través del nombre.

Y es que mantener los apellidos de origen del tronco familiar ancestral que se quedó en algún reino africano, o de los lugares desde donde fueron desarraigados nuestros ancestros más tempranos, es un potente testimonio del repudio a la negación del atributo humano; al ser negado su esencia humana, también se negaba su pasado, su presente y su existencia futura.

Es la enseñanza que actualmente reivindicamos mediante la fuerza discursiva intertextual, simbólica, identitaria que encierra el nombre y la pertenencia cultural. Es la sabiduría cimarrona, la dimensión y fuerza política que encierra la identidad cultural individual y colectiva a través del nombrar-*ser*, el nombre nos humaniza al tiempo de hacernos seres con historia, con una cultura definida con los mismos derechos ciudadanos que el resto de las sociedades, habitando el tiempo/espacio tal como somos.

***Tú nombre es tu espíritu***

***Tú nombre es tu escudo***

Omoró Kinte... Nación Mandinka.

En este marco, las ancestras y ancestros más tempranos mantuvieron los apellidos de origen del tronco familiar africano, como el cordón umbilical que conecta y otorga sentido a nuestras vidas, nos remite a nuestra historia lejana y presente, nos unge

de una identidad cultural que resalta nuestra dignidad de seres-humanos, imbuidos de un pasado histórico y contemporáneo, espiritual, mítico y simbólico, poseedores de una particular forma de *ser* y *existir* en el mundo.

Dicho de otra manera, es la “*sabiduría colectiva* que es una síntesis de la cultura y la experiencia de esa lucha” como bien puntualiza Cedric Robinson (2021,42); es la sabiduría (filosofía) del Muntú de la afrochoteñidad respetuosa de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura, son piedras angulares con las cuales pudieron mis ancestros y ancestros más tempranos rehacer el sentido de su existencia humana, recompusieron aquella “desviación existencial” que habla Fanon, que la esclavitud/colonial y republicana/moderna, intentó por todos los medios imaginables deshumanizarlos proscribiéndolos a la zona de no-ser.

En esta medida, las “suficiencias íntimas” (Arboleda 2016) implementadas por la afrochoteñidad al nombrar-*ser*, a nuestros ancestros más tempranos y hoy más que nunca, a las nuevas generaciones, colma aquí y ahora de sentido a nuestra existencia, son las *semillas culturales de libertad*, filosóficas, históricas, espirituales, simbólicas, políticas e identitarias, que nos vinculan con nuestra patria ancestral -tan lejana de la que fuimos secuestrados iniciando un largo viaje forzado sin retorno.

Al mismo tiempo, somos el testimonio-patrimonio viviente de aquel arrebato humano cometido por Europa occidental -la esclavitud/colonial, crimen de lesa humanidad en contra de las personas africanas subsaharianas y de sus descendientes – crimen histórico que debe ser reparado por los estados que practicaron de tan abominable desatino -tristemente célebre y que aún sus descendientes racializados sufrimos sus consecuencias.

En este contexto, se expresa el sentido y la fuerza política-cultural que encierra el nombre propio, como diría Omoro Kinte, el nombre es nuestro espíritu, el nombre es nuestro escudo protector de la dignidad humana que encierra la trama del sentido de la existencia como gente.

Probablemente mis ancestros más tempranos, pensarían que regresarían a sus hogares, a sus naciones africanas de origen, en vida, a través del cimarronaje corporativo y de las subjetividades o, después de muertos al liberarse de sus cuerpos cautivos-encadenados para encontrarse en el panteón de sus Orishas y ancestros... el nombre, sería la antorcha que guiaría el camino de retorno físico a casa o al encuentro con los suyos en el panteón de los ancestros- otra vez libres.

No obstante, como legado a la dignidad del (ser) humano, nos dejaron el nombre propio-como memoria histórica y de existencia viva para que jamás olvidemos de donde provenimos, sus luchas en contra de aquella tragedia humana -histórica vívida, impulsado por el régimen esclavista/colonial y republicano/moderno eurocriollo.

Los apellidos del tronco familiar africano que se mantienen en la actualidad en el territorio ancestral, El Chota – La Concepción y Salinas, que atestiguan una larga historia de luchas por la dignidad humana son los siguientes: Lucumí, Carabalí, Congo, Chalá, Loango, Mina, Anangonó, Minda, Angola (Angulo), Fante, porque fui nombrado por mis ancestros más tempranos de mi patria ancestral o para no olvidar jamás o quizá para dejar testimonio en la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad y del mundo, que fuimos secuestrados de la mama África y lo que hoy somos culturalmente como personas, es su herencia.

Soy [persona], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

Es la enseñanza para continuar luchando por nuestros inalienables derechos ciudadanos desde nuestros referentes, mítico-simbólicos, socio-culturales e históricos. Esta heroica postura de autodeterminación, asumiendo nuestra herencia cultural e histórica, hace que hoy nos levantemos e interpelemos frontalmente a la colonialidad/modernidad en nuestros propios términos.

Es la pedagogía resiliente alojadas en las *semillas culturales de libertad* sembradas por las ancestras y ancestros más tempranos en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, están dando sus frutos, los estamos saboreando conscientemente para volverlos a sembrar.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

### **Cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad y sus siembras pedagógicas para ser y existir**

El análisis del cimarronaje de las subjetividades de la afrochoteñidad nos posibilita conocer el sentido colectivo que guía nuestra existencia, cuya profundidad ontológica nos deja ver sus formas de ver el mundo para actuar en el, dialécticamente,

les posibiló/posibilita verse a sí mismos en el tiempo/espacio como sujetos sociales e históricos y reclamar su esencia humana en el marco del disfrute de sus inalienables derechos ciudadanos.

En el camino explicativo del sentido de la existencia de la afrochoteñidad venimos dialogando con Robinson (2021, 42), sobre la sabiduría cimarrona, este autor, la denomina “sabiduría colectiva, es una síntesis de la cultura y la experiencia de esa lucha”, en esta medida, el pasado vivido colectivamente es fundamental debido a que se constituye en la base de la “conciencia, del conocimiento, del ser, contiene filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que le son propias”.

En esta línea, el intelectual militante Thiong’o (2017, 143), sostiene que, “los valores culturales (semillas de libertad) son la base de la autoconciencia de una sociedad y de la perspectiva desde la que un pueblo”, como el afrochoteño asentado en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, “conceptualiza su realidad y se ven a sí mismos”.

A partir de las siembras pedagógicas de las semillas culturales de libertad, la afrochoteñidad ha sabido sembrar los preceptos ontológicos de tiempo en tiempo y de generación en generación a través de la cultura expresiva, es así, que el valor ontológico de la tradición oral expresada por las sabias, sabios y filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad han sido nodales en la construcción del sentido de la existencia.

En este contexto, mis ancestras y ancestros más tempranos no pretendieron/pretenden transferir únicamente información, sino más bien su intención fue/es sembrar, producir un cierto efecto físico, mental/subjetivo/emocional en la consciencia comunitaria a través de los individuos que la conforman, intentaron/intentan tocar las fibras más sensibles y profundas de cada ser en comunidad, de ahí la concepción de cimarronaje de las subjetividades por su connotación radical transformadora, liberadora desde sus propios referentes ontológicos/culturales de existencia heredados y forjados en sus luchas históricas y contemporáneas.

En este marco, las siembras pedagógicas de las *semillas de libertad*, como postura filosófica, acarreó una intencionalidad, en acuerdo con Haymes (2013, 193), no se trataba/trata sencillamente de desarrollar la inteligencia de una persona o comunidad sino también en transfigurar “todos los aspectos de su ser: el intelecto, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad”. Son siembras pedagógicas en comunidad dirigidas al corazón y la mente.

Somos paz, somos ternura,

somos de una raza pura,  
 permítannos presentarnos,  
 porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

La meta de las siembras pedagógicas de las *semillas de libertad* como postura filosófica cómo podemos advertir tuvo/tiene un doble propósito, rechazar las imposiciones culturales/cosmogónicas impuestas por el régimen racista/esclavista/colonial/moderno eurocriollo con fines de dominación como hemos argumentado.

Concomitantemente el cimarronaje de las subjetividades consistió/consiste en hacer el llamado y orientar a sus congéneres a recuperar sus valores culturales, éticos, estéticos, ontológicos con los que expliquen el mundo y a sí mismos sobre la situación en la que estuvo/está desarrollándose sus vidas, al mismo tiempo, invitaron/invitan a elegir un modo de vida que reafirmara su existencia como seres humanos, con los mismos derechos que el resto de la sociedad, es lo que encierra el concepto libertad.

Decidido estoy y triunfaré,  
 y él [afrochoteño] al fin libre será,  
 tengo la esperanza de alcanzar,  
 lo que mi padre no alcanzó,  
 por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada.

La afrochoteñidad, a lo largo del tiempo/espacio histórico y contemporáneo ha sabido utilizar diversos canales y estrategias comunicacionales para sembrar pedagógicamente las semillas de libertad para ser y existir, es decir, sus valores, su ética, su moral y su estética de cara a su auto-representación cultural e identitaria, así como también, su posición política a través de sus experiencias de lucha.

Dichas siembras pedagógicas de las semillas culturales de libertad como sabemos han sido/son efectuadas por las sabias, sabios y filósofas/filósofos de la vida de la comunidad de boca a oreja, de oreja aboca, de tiempo en tiempo y de generación en generación, cuyo eje central descansa en lo que fuimos, somos y seremos, personas respetuosas de la majestad de la vida capitaneada por el amor, la alegría y ternura, esta es pues, el saber de la vida/filosofía de existencia, es el Muntú que acompañó a nuestras ancestras y ancestros más tempranos desde las distintas naciones de la mama África subsahariana desde donde fueron secuestradas/secuestrados y trasplantados en las Américas en general y en especial en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en donde retoñaron y dieron/dan sus frutos; es que cada una/uno de

nosotras/nosotros -somos semillas de libertad.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

En este contexto, la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, es el saber de la vida, observa la vida como un todo armónico en íntima relación con las fuerzas y las energías telúricas, cósmicas y espirituales que sustentan el mundo, todas y todos somos parte del todo y, todas y todos somos responsables entre todas y todos. (Chalá 2013, 56). La sabiduría cimarrona heredada de la mama África subsahariana, tácitamente engloba al concepto de *persona*, dicho concepto, integra el “ámbito de la familia y al medio ambiente, concepto que no es otro que el que entraña la filosofía *Muntú*, jugó indudablemente el papel cohesionador de los pueblos dispersos en las Américas” (Zapata.1997, 361)

Manuel Zapata Olivella (1997, 361), explica que el principio filosófico del Muntú, cuyo plural es bantú:

[...] implica la connotación de persona que incluye a los vivos y difuntos, así animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven, de tal manera, que se trata de una fuerza espiritual que une en un solo nudo [a los seres humanos] con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro.

En términos generales, el sentido de totalidad que implica la filosofía africana heredada a su diáspora, en dicha filosofía la humanidad, la fauna, la flora y todas las cosas son fuerza. Autores africanos como, Kagame (1956), Jahn (1963), argumentan que desde el punto de vista de la filosofía bantú, el universo se encuentra conformado de cuatro dimensiones básicas: el *Muntú* (seres humanos), es la fuerza que por excelencia mueve todas las cosas. En él se encuentran integrados todos los seres inteligentes que poseen el don de la palabra y el pensamiento, el Muntú agrupa a los dioses, espíritus de los ancestros –a la humanidad en su conjunto.

Soy [Muntú], soy humano  
soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

*Kintu*, está dimensión abarca a las plantas, los animales, minerales, los instrumentos y herramientas; *Kuntu*, tiene que ver con el conjunto de actividades, acciones y principios que desarrolla la humanidad (modo), tales como la poesía, las artes, el reír, cantar, llorar, la guerra, el amor, la ternura, el ritmo, estilo;

*Hantu* (lugar y tiempo), es la dimensión que atraviesa transversalmente a las tres anteriores, engloba al tiempo y al espacio en ella se mueven y actúan los seres humanos, los animales, las plantas, los minerales y las demás cosas, sin él no habría actividad en el universo y todo permanecería inmóvil y sin lugar; se tratan de las categorías claves para comprender la cosmovisión (filosofía) y el rol entendido como comportamiento de existencia que deberán asumir los seres humanos, en el mundo.

El filósofo ruandés Alexis Kagame (1956, 35), explica que estas categorías en la lengua bantú culminan en la raíz – *Ntú*, cuyo significado es “**fuerza vital** que mueve todas las cosas” (35), Kagame profundiza su argumentación en la que, *Ntú* representa la “fuerza cósmica donde coinciden el ser y la existencia, la síntesis de todos los objetos mismos. El –*Ntú* es así mismo Muntú, kintu, hantu, kuntu” (138). En este contexto, siguiendo a Jahn (1970), en su explicación, el *Ntú* es aquella categoría filosófica en la que ser y existir son fuerza. El *Ntú* es aquella fuerza vital que mueve todas las cosas en la que **ser y existir** coinciden.

Jahn (1970), amplía la explicación al sostener que:

a.- El **Muntú** es el pensamiento complejo que une indisolublemente y de manera armónica a vivos y difuntos, personas, animales, vegetales y cosas en una gran comunidad, en que los antepasados<sup>195</sup> y ancestros son los guardianes y guías de los vivos, quienes además de cuidar la vida en todas sus manifestaciones, deben engrandecer su familia y comunidad con la belleza e inteligencia, este es pues el sentido de la **libertad**. De lo cual se deduce que es una filosofía profundamente vitalista y de existencia.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

b.- **La palabra oral** –en primera instancia, el “**nommo**” –es lo que da vida y eficacia a todo este sistema, a toda esta colectividad. La palabra es creación, sanación y liberación; ella hace posible el pensamiento y en su nacimiento puede someter el orden de las cosas del mundo, por ello la transformación y advenimiento de nuevas realidades.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.  
Autor: Homero Minda/Llamarada.

---

<sup>195</sup> Lo señalado por Jean (1970) en las citas presentadas arriba, tiene la intención de hacer que dialoguen Jean con los integrantes de Marabú, estos últimos lo hacen desde sus propias subjetividades que dicho sea, surgen desde su visión ética de su condición humana que les remite gracias a la activación de la memoria histórica colectiva y a la cultura de matriz africana heredada.



c.- El **conocimiento y el pensamiento** resultado de la interdependencia y conexión profunda es siempre colectivo, no se expresa el individuo en un acto creativo solitario y vanguardista. Siempre será el vocero de todos los seres del cosmos y de su comunidad viviente, se debe a ellos.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

d.- La relevancia del “**Kuntu**”, o estilo para las cosas, en que las cosas en sí mismo no son importantes por su utilidad o inutilidad, sino por el sentido y significación de las mismas. En el centro de sentido está el ritmo. No son las cosas las que le deben determinar el ritmo y el estilo de (los seres humanos); es decir, no es el tener, sino que es en el [ser humano] con su dignidad y fuerza, donde está la opción de dar sentido a las cosas, en la medida en que estas han sido creadas con una finalidad (Arboleda 2016, 101-2)

Pero algún día volveré,  
con mucha alegría festejar,  
con mucha alegría gritare,  
el pueblo [afroecuatoriano] ya triunfó,  
que viva nuestra libertad.

Autor: Homero Minda/Llamarada

En este contexto, el sentido de libertad de la afrochoteñidad en particular y en general de la afrodescendencia, la encontramos en el saber de la vida de matriz africana, en las *semillas de libertad*, sembradas pedagógicamente, al respecto León Castro (2021), sostiene:

La filosofía del Muntú es vitalista y de existencia, está armonizada con los mandatos superiores y sagrados de los ancestros; fue/[es] la fuerza y la energía que les permitió sobrevivir a la brutal esclavitud, convirtiéndose en un patrón ancestral de espiritualidad, filosofía, mitología y praxis, que se transmitía como principios y mecanismos para la creatividad y la creación permanente frente a la opresión (170).

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada

Seguidamente, León Castro (2021:170) explica que, la filosofía del Muntú tiene dos fundamentos básicos: “defender la vida (incluida la de los montes, ríos, plantas y la vida humana) y luchar por la libertad”. La filosofía del Muntú, está ligada a la memoria

histórica colectiva<sup>196</sup>, en la que las guardianas y los guardianes del conocimiento y la palabra junto a los filósofos de la vida de la comunidad, son quienes se encargan de sembrar las semillas ontológicas-filosóficas de libertad, en las prácticas culturales y espirituales ratificadas en el ritual.

En esta medida:

Heredar los saberes y secretos de una generación, es una ley antigua que manda volver a sembrar la semilla cultural [de libertad] en las nuevas generaciones. Heredar los secretos es volver a sembrar en otra tierra lo que cada uno cosechó de las siembras culturales [de libertad] que los primeros troncos familiares hicieron (Abuelo Zenón, en García Salazar y Walsh 2017, 20)

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Las *semillas de libertad*, hacen que las personas africanas y sus descendientes esclavizadas, negadas y deshumanizadas, expulsadas por el régimen esclavista/colonial eurocriollo a la zona de *no-ser*, al tomar conciencia<sup>197</sup> de la violencia colonial/moderna, impulsan la acción política-liberadora, contestataria a la colonialidad/modernidad-esclavista-hacendataria, a través del cimarronaje corpo-político, suceso que a su vez interpela al régimen racista/esclavista/colonial, a través de la huida, rebelión, en procura de alcanzar la “joya más preciada”, la existencia como seres humanos en libertad – el cimarronaje de las subjetividades hace que (re)existamos como lo que somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

Dicho de otra manera, la esclavitud/colonial eurocriolla, promotora de la deshumanización de las personas africanas y sus descendientes, atravesó todos los aspectos de la vida de estas personas y sociedades -víctimas del régimen

---

<sup>196</sup> La comparación que la memoria colectiva hace entre el ayer y el ahora, lejos de ser recordación “sin oficio mayor” nos muestra dos caminos distintos para medir y reflexionar sobre acontecimientos que son de vital importancia para la vida de las comunidades. Nos permite ver desde la visión de la comunidad el significado de estos dos momentos, teniendo al territorio ancestral como el escenario principal (García 2010, 52)

<sup>197</sup> Haymes (2013, 193), en lo referente a la memoria colectiva y conciencia de ser, explica que, “las canciones tenían la función de acto de memoria que alimentaba sus sueños de un mundo futuro. Las canciones de los [esclavizados] permitieron que surgiera un modo de conciencia que resultaba creativo y transformador porque en su visión era profético”.

racista/esclavista/colonial; las personas africanas antes del secuestro compulsivo para luego ser esclavizadas en las Américas; en su entorno originario, en sus naciones de origen del continente africano, vivían un coherente tejido de relaciones sociales de parentesco, afectivas, históricas, simbólicas, ecológicas, cosmogónicas, espirituales, etcétera, que tenían que ver con el color, olor, sabor, sonido y textura de los modos de *ser*, sentir, pensar, saber hacer, reír, amar, llorar, cantar, nombrar -*Ser* y *Existir* –son la *fuerza transformadora*, materializada en las Américas a través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades –son el/nuestro referente de existencia.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

### **Cimarronaje de las subjetividades: la afrochoteñidad reivindica su esencia humana**

A través del cimarronaje corpo-político y de las subjetividades, la afrochoteñidad desde el mismo momento en que fueron secuestradas y secuestrados del África subsahariana y trasplantados en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas (finales del siglo xvi), interpelaron como es conocido de distintas formas al sistema de explotación racista/esclavista/colonial y republicano/moderno, con sus luchas por la defensa de la vida, la familia, la tierra, el territorio, la libertad y la ciudadanía, escribieron la historia en el espacio/tiempo cuya presencia humana se fue consolidando a través de su cultura (ontología), en medio de estas luchas, crearon su comunidad humana.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada

En este contexto, la afrochoteñidad al realizar actividades similares rutinariamente -gracias a la memoria histórica colectiva, en su nuevo territorio desarrolló una particular manera de ver y explicar el mundo de matriz africana que les permitió actuar en él y representarse a sí mismos, dichas prácticas fueron comunes para todas y todos sus miembros expresadas en su música y danza de la bomba, en la

farmacopea botánica invocando a sus orichas y ancestros, en sus instituciones educativas y sus mecanismos pedagógicos de siembra del saber de la vida, son el fundamento de su cultura.

El cuerpo social que contiene las semillas de libertad (valores), sus prácticas económicas, sociales, políticas y culturales como podemos constatar, las han venido construyendo a lo largo del tiempo/espacio histórico y contemporáneo.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

En este marco, Thiong’o (2017, 219), sostiene que:

Una cultura transmite los conceptos de lo que está bien y lo que está mal, lo que es bueno o malo, lo que es hermoso o feo, y toda una serie de nociones como el honor, el coraje, la gloria o el heroísmo, concepciones, en resumen, de lo que su comunidad considera que **es ser humano**. (énfasis añadido)

En esta línea, “el conjunto de estos valores [semillas de libertad] forman la base de la autoconciencia de la comunidad, de la percepción de sí misma como una comunidad diferente a las demás así como el sentimiento de pertenencia de sus miembros hacia ella” (Thiong’o 2017, 219). Seguidamente este autor, sostiene que lo señalado, “es la base de su conciencia de quienes son en relación a los demás y al universo, lo que Thiong’o (2017), llama, “sus imágenes colectivas e individuales de sí mismos” y añade, “la identidad de una comunidad es, en verdad, la imagen que tienen sus miembros de quienes son”.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

En este marco cultural e histórico referencial, la conciencia de las personas africanas y sus descendientes esclavizados en las Américas, estuvo marcada por una ontología de esclarecimiento de su humanidad y del sentido de su existencia humana, como sabemos, “proviene de la sabiduría colectiva que es una síntesis de la cultura y la experiencia” histórica de las diversas luchas levantadas. El pasado histórico colectivo vivido, es admirable nos recuerda Robinson (2021, 42), “no por sí mismo, sino porque es la base de la **conciencia, del conocimiento, del ser**”, anclada en la memoria histórica colectiva de una libertad humana preexistente.

Soy [Muntú], soy humano

soy latinoamericano,  
que el mundo entero lo sepa,  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

En esta línea, es importante remarcar que el *Ser* constituye su existencia misma, y que es ahí donde radica su ontología y fuerza para existir en un régimen racista/esclavista/colonial/republicano, caracterizado por la violencia; era ese valor y sentimiento ontológico para justipreciar su existencia humana compuesta por una milenaria civilización lo que les empujó una y otra vez, a reivindicar su esencia humana culturalmente diferenciada de la eurocriolla y nativa americana.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Dicho de otra manera, el cimarronaje de las subjetividades posibilitó/posibilita que emerja en la afrochoteñidad, desde muy adentro de su *ser* –la conciencia sobre el dramático escenario que les tocó/les toca afrontar, cuyo propósito existencial fue defender su vida, reconstituir su referente cultural/cosmogónico, concomitantemente con recuperar su libertad, se esforzaron en reconstituir sus núcleos familiares, su espiritualidad, bregaron para acceder a la tierra que les posibilitara en lo material su reproducción social, es decir, recobrar su esencia humana preexistente en una nueva geografía, por ello, *ser* y *existir* son fuerza.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada.

En base a lo dicho, vale la pena subrayar aquí, sobre la absurda situación con las que tuvieron que lidiar mis ancestras y ancestros más tempranos en el régimen racista/esclavista/colonial/republicano, quienes justificaban la pretendida inhumanidad de las personas africanas y de sus descendientes, estos, al encontrarse en la perversa situación jurídica/colonial de esclavizados/deshumanizados tuvieron que “probar que eran seres humanos” no sólo a la sociedad racista/esclavista/colonial eurocriolla, a decir de Haymes (2013), “sino también a ellos mismos” (202).

Es así, que a las personas del África subsahariana y a sus descendientes

esclavizados en las Américas, sostiene Haymes (2013), se les constriñó a contestar cuestiones ontológicas en lo referente a su existencia como seres humanos. De hecho, para las personas africanas y sus descendientes – quienes se encontraban en condición de esclavizados, la elección de seguir viviendo “se trataba esencialmente de un problema ontológico que se asociaba a los sentimientos y pensamientos” (202), de las personas esclavizadas, acerca de su propio valor como seres humanos, sociales e históricos herederos del fuego, como dice el maestro Juan García Salazar (2017)

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

En resumen, la memoria histórica colectiva de libertad preexistente, fue la que abrió la ruta del cimarronaje de las subjetividades y corpo-político a las hijas e hijos de la diáspora africana en las Américas para la reconstrucción del *Ser* humano -como sujeto cultural e histórico -para la (re)existencia en libertad en sus propios términos.

Y es que las personas secuestradas de la mama África y trasplantadas en las Américas estaban acompañados por el Muntú (Zapata 2002) –eran poseedores de sus “culturas africanas, mezclas y combinaciones críticas de lengua y pensamiento, de cosmología y metafísica, de hábitos, creencias y moralidad. **Esos eran los términos reales de su humanidad**” (Robinson, 227). Las personas secuestradas del África subsahariana, a decir de León Castro (2021), “venían provistos de una memoria y de una existencia, con una conciencia” (70), de humanidad preexistente en libertad.

En esta línea, coincido plenamente con Robinson (2021, 227), cuando señala que, “no consistían pues en hombres, mujeres y niños” del África subsahariana, “aislados intelectualmente o privados de cultura al verse separados de su universo anterior”. Las personas raptadas de la mama África subsahariana, trajeron “consigo su pasado, un pasado que había producido y en el que se habían asentado sus primeros elementos de **conciencia y comprensión**”. Por esta razón, argumenta León Castro (2021, 70), “fueron sometidos a una violencia que intentaba borrar toda esa memoria filosófica-existencial, ligada a su libertad de *ser*, en la que se desprendían sus más íntimos principios filosóficos de vida”.

Es así, que mis ancestras y ancestros más tempranos en esta novel geografía (Abya – Yala), para mantenerse anclados a su cultura, cosmovisiones –al saber de la vida de la afrochoteñidad, a su espiritualidad que unge de sentido a su *ser* y existencia –

(re)constituyeron un conjunto de valores y principios gracias a la memoria colectiva, a lo que el maestro Juan García Salazar (en García Salazar y Walsh 2017, 20), las llama “semillas culturales”<sup>198</sup>, estas semillas culturales de libertad, hay que volver a sembrar en las mentes y corazones de las nuevas generaciones, como lo hicieron nuestros ancestros más tempranos.

Lo señalado arriba por el maestro Juan García Salazar (2017), palabras más, palabras menos, en una entrevista personal con Patricio Viveros<sup>199</sup>, me explica sobre la “riqueza de nuestra cultura y el compromiso colectivo como grupo de bomba, asumieron, sembrar las costumbres y tradiciones en nuestro pueblo, sobre todo en los renacientes para que sean orgullosos de lo que somos como un pueblo de raíz africana”.

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Cuando el Abuelo Zenón habla sobre sembrar:

[...] lo relaciona con la lucha histórica de los pueblos de origen africano de volver a ser personas después de la deshumanización de la esclavización y las políticas de negación y exclusión que continuaron con la República y luego con los Estados. Las semillas sembradas eran –y aún son- semillas de vida; al germinar y crecer han echado raíces y han dado sus frutos vitales que siguen alimentando el territorio ancestral, sus seres y saberes (en García Salazar y Walsh 2017, 37-8).

Lo señalado por el Abuelo Zenón, Marabú lo recalca...

Soy [Muntú], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

Seguidamente el Abuelo Zenón apelando a la memoria colectiva (sembrada en su cabeza y corazón), complementa la explicación del relato que hace Marabú en torno a la compulsiva historia del secuestro de las ancestras y ancestros más tempranos de la

---

<sup>198</sup> Las siembras culturales de las semillas de libertad –“tienen que ver con la autoreparación, con los productos de estas siembras volvemos a ser donde no habíamos sido, sembramos nuestra semilla cultural en todos los espacios del territorio. Cuando los y las mayores decían que en esta comunidad había personas que podían convertirse en piedra, desafían la realidad y el saber del otro para reparar el ser de origen. En la lógica del otro se cuestiona cómo puede esta persona decir que hay hombres y mujeres que se convierten en piedra. Pues sí, había que repararse desafiando la lógica del otro, incluso la religión del otro comenzando por la religiosidad; con la oración de la Virgen del Carmen yo puedo convertirme en piedra y tirarme en un río y vivir ahí una semana. El territorio se convierte en el espacio para la reparación, y la semilla es la que va a alimentar esa reparación. Todo lo que se construye en el territorio, cualquier filosofía que se siembra en el territorio, es reparación, auto-reparación; volvemos a ser donde no habíamos sido” (García y Walsh 2017, 40-1).

<sup>199</sup> Diálogo mantenido con Patricio Viveros, filósofo de la vida de la afrochoteñidad, primera voz y segunda guitarra, –Marabú. Entrevista comunidad de Mascarilla 16 de junio de 2022.

mama África subsahariana y sembrados compulsivamente en una tierra que “nunca nos había pertenecido”.

Del continente africano  
desde allá nos han traído  
a esta tierra que nunca  
nos había pertenecido (Marabú)

El Abuelo Zenón, en su explicación recorre varios pasajes de la historia en torno a la preocupación ontológica de las ancestras y ancestros más tempranos sobre la (re)composición del *Ser*, al referirse a las semillas culturales de libertad, habla en los siguientes términos:

Nos permitió ser en los espacios del territorio donde no habíamos sido [...] durante la esclavitud no éramos, porque no teníamos raíces en los territorios. La hacienda pertenecía [al esclavizador] y sus leyes las regía el [esclavizador], los reales de minas pertenecían al [esclavizador] o los dueños [-esclavizadores], y ellos establecían las leyes [coloniales] de **vida y de ser**. Las mujeres y hombres de origen africano no podían **ser** en ese territorio, era un territorio desnudo sin raíz, un territorio regido por el otro, **vacía de nuestra herencia, de nuestro ser** (García Salazar y Walsh 2017, 38; énfasis añadido).

Marabú ratifica el compromiso de sembrar las semillas de libertad para ser y existir en nuestros propios términos:

Los primeros que han llegado  
nos dejaron su legado  
costumbres y tradiciones  
dejan a nuestro cuidado (Marabú)

Lo señalado por el Abuelo Zenón, es un formidable legado hermenéutico que se convierte, utilizando las palabras del maestro Juan García Salazar, en “mandato”, para *ser* y *existir* desde nuestros legados culturales, ontológicos, teleológicos por tanto filosóficos, espirituales – utilizando las palabras de (Robinson 2021) “en nuestros propios términos”, debían sembrar las semillas de libertad (en estos territorios) -en los renacientes, para que estos, no se alejen del sentido de la existencia, su/nuestra existencia de matriz africana y puedan cosechar sus frutos, saborearlos (vivirlos) y volverlos a sembrar<sup>200</sup>, en los mismos términos en las generaciones contemporáneas y

---

<sup>200</sup> El maestro Juan García Salazar, (en García Salazar y Walsh 2017), explica que, “es este el contexto en que las palabras del Abuelo Zenón tienen un sentido vital, “sembrando es como se vuelve a ser donde no habíamos sido”. El maestro Juan, continúa su explicación, “no sé cuándo empieza todo esto, tal vez los primeros esclavizados que llegaron sembraron los personajes y cuando llegaron los nuevos encontraron que ya estas semillas sembradas por los primeros estaban dando sus frutos. Entonces, profundiza el maestro Juan, “la Tunda tiene vida y el Riviel también; tienen un mundo, tienen una actuación, tienen una influencia sobre el ser” (38).



en las que vendrán, tal como me explicó el filósofo de la vida de la afrochoteñidad Patricio Viveros (primera voz y segunda guitarra Marabú).

Lo expresado por el Abuelo Zenón y Marabú, me permite conectar con “las preocupaciones pedagógicas –existenciales” que sostiene Haymes (2013), y, las siembras pedagógicas de las *semillas de libertad* de las personas africanas y de sus descendientes esclavizados en las Américas, este autor sostiene que, “se encuentran íntimamente interrelacionadas y responden a un patrimonio cultural que pretendía hacer que” las personas africanas y su diáspora –esclavizada en las Américas, tomen conciencia crítica “que su propia existencia en el mundo suponía la libertad. Aquí “libertad” significa una libertad de ser y existir.

Decidido estoy y triunfaré,  
y él [afrochoteño] al fin libre será,  
tengo la esperanza de alcanzar,  
lo que mi padre no alcanzó,  
por culpa de su esclavitud.

Autor: Homero Minda/Llamarada.

Esta libertad, afirma Haymes (2013, 212), es una función de una conciencia situada y plasmada dentro de un contexto, que está dentro-de-sí. [...] está llena de posibilidades para escoger, actuar y representarse al nivel individual y colectivo, como un “*ser*”. (énfasis añadido)

Soy [Muntú], soy humano  
soy latinoamericano  
que el mundo entero lo sepa  
soy un afroecuatoriano (Marabú)

Lo dicho por el Abuelo Zenón (2017) y por Haymes (2013), a su vez se conecta con lo que argumenta Fanon (1974), sobre “ese salir de sí mismo”, no es otra cosa que el salir del mundo oscuro de no humanidad, de la carencia de presencia humana, y/o de aquella zona de no-ser (Fanon 2009), del inframundo racista/esclavista/colonial/republicano, para volver a su cuerpo vaciado de -humanidad

---

El maestro Juan, profundiza su explicación al señalar que, “el oro empieza a ser celoso del que lo busca con mal corazón, las plantas empiezan a tener también su naturaleza como frías y calientes, hacen bien o hacen mal según el saber y el corazón de la persona que las prepara. Es todo ese mundo, toda esa construcción que está resumida en eso que, “con la siembra cultural de los territorios volvemos a ser donde no habíamos sido”. Podemos parafrasearlo diciendo: “Solo sembrando en los territorios nuestros saberes ancestrales, volvemos a ser donde no habíamos sido”. Es decir, solo sembrando en los territorios podemos volver a encontrarnos con nuestra historia, con nosotros mismos, con los personajes [...] El maestro Juan, cierra su lúcida explicación aseverando que, “el valor de la semilla y del sembrar que recupera vigencia en cualquier momento a partir del esfuerzo que el individuo [o colectivo] hace por recuperar la semilla que los y las mayores sembraron” (García Salazar y Walsh 2017, 39).

por la esclavitud/colonial/moderna/republicana. A través del cimarronaje de las subjetividades volvieron a habitar sus cuerpos con su propia humanidad -con lo que somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor la alegría y la ternura.

Somos paz, somos ternura,  
somos de una raza pura,  
permítannos presentarnos,  
porque ésta es nuestra cultura (Marabú)

### **La afrochoteñidad retorna de la zona de no-ser para-ser a través de la poética**

**Nada, ni nadie nos callará,**  
lo han intentado en más de 500  
años y no lo lograrán,  
ahora gritamos por la verdad,  
luchamos por la dignidad  
y como hermanos  
afrodescendientes  
nos unimos en solidaridad,  
justicia para los negros  
cimarrones, paz para nuestros  
territorios  
(Karen Villa Pavón 2021)

En este apartado presento el cimarronaje de las subjetividades surgidas desde adentro del territorio ancestral El Chota – La concepción y Salinas a través de los textos y voces de dos jóvenes filósofas y un filósofo de la vida de la afrochoteñidad. En su poética, (conciencia expresiva) nítidamente expresan el continuum simbólico/histórico/cultural en torno a la libertad y la defensa de sus inalienables derechos ciudadanos y colectivos como pueblo de ascendencia africana.

En este contexto, doy paso a que las cimarronas –filósofas/poetas de la vida de la afrochoteñidad a través de su poética levanten su voz desde lo más profundo de la ancestralidad/contemporánea –posibilitando a través de la cultura expresiva/consciencia, el retorno de la afrochoteñidad desde la zona de no-ser, a la zona-de-ser en nuestros propios términos.

Metodológicamente, este importante diálogo poético con la juventud afrochoteña lo realizo a partir de una antología de textos poéticos seleccionados -publicados en 2021, junto a sus voces que me dejan saber la profundidad de sus cavilaciones, las filósofas/poetas y el filósofo/poeta de la vida de la afrochoteñidad recorren en el

tiempo/espacio en clave cimarrona -simbólica/cultural, lingüística/territorial con las semillas de libertad, levantando a través de la poética, la antorcha encendida por las ancestras y ancestros más tempranos sobre su valor como seres humanos emergiendo una vez más liberadas/liberados de la zona de-no-ser, para ser y existir tal como somos.

Al filósofo/poeta de la vida de la afrochoteñidad Juan Argemides Chalá<sup>201</sup>, le consulto ¿porque eligió llamar al evento poético por el organizado, “caminando hacia dentro” para conmemorar el mes de la afroecuatorianidad?, en síntesis me responde, “...justamente con la intención que la poesía nos lleve hacia dentro de nuestra historia, de nuestras raíces, de nuestros ritos, y desde allí, aportar al fortalecimiento de nuestra cultura e identidad individual y colectiva, somos lo que somos, gracias a nuestros ancestros y eso debemos reivindicarlo como pueblo”.

Lo señalado por Mr. Chalá, se encuentra con la argumentación del intelectual militante Thiong’o (2016, 46), el keniano sostiene que “la cultura encarna los valores morales, éticos y estéticos, el conjunto de lentes espirituales a través de los cuales un pueblo llega a verse a sí mismo y su lugar en el universo. Los valores son la base de la identidad de un pueblo, de su sentido de particularidad como miembros de la raza humana”. Todo esto se trasmite a través del lenguaje.

Thiong’o (2016, 46-7), profundiza su argumento desde la perspectiva del lenguaje como cultura, dicho marco conceptual nos posibilita dialogar y explicar en el tiempo/espacio la manera en que la afrochoteñidad surge de la zona de no-ser, para-ser, desde adentro del territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas a través del cimarronaje de las subjetividades -desde la estética poética.

El lenguaje como cultura es el banco de memoria colectiva de la experiencia de un pueblo en la historia. La cultura es casi indistinguible de la lengua que hace posible su génesis, su crecimiento, su acumulación, su articulación y, por supuesto, su transmisión de una generación a la siguiente.

Las filósofas y filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad, desde adentro del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en sus poesías, hablan de diversos temas, reflexionan de manera crítica sobre la historia vivida por las

---

<sup>201</sup> Juan Chalá, es cantante, compositor, poeta y actor. Es activista militante al interior de la organización afroecuatoriana, escribe bajo el seudónimo de Mr. Chalá. Mr. Chalá me cuenta que la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), La Red de Jóvenes del Territorio Ancestral, en la conmemoración del mes de la afroecuatorianidad le solicitaron que organice un evento de poesía con mujeres y hombres jóvenes, lo denominó “Caminando hacia dentro”, de este exitoso evento se publicó en 2021 un libro llamado “Caminando hacia dentro: Antología poética”, con varias autoras y autores.

ancestras/ancestros africanos y sus descendientes, hablan sobre sus sentimientos, emociones, reflexionan en torno al ser, se rebelan ante las injusticias sociales que vive su pueblo afrodescendiente, exaltan el valor de su cultura y la fortaleza de su identidad afrochoteña, hablan sobre la espiritualidad cuya energía les mueve a interpelar desde la poética a una sociedad racista, machista, clasista, patriarcal que con sus perversos artificios aún continúa escamoteando el disfrute de nuestros inalienables derechos ciudadanos –individuales y colectivos como pueblo afroecuatoriano.

Dicho sea de paso, la población de ascendencia africana con sus luchas y la sangre derramada de nuestras ancestras/ancestros más tempranos aportaron significativamente en la memorable batalla del Pichincha del veinte y cuatro (24) de mayo de 1822 para que el Ecuador exista como república independiente –liberada del régimen colonial ibérico. En ese mismo acto, debieron recibir su libertad y compensaciones históricas (reparaciones), continúa siendo una deuda histórica.

El filósofo/poeta de la vida de la afrochoteñidad Mr. Chalá (Juan Chalá), en poesía nos muestra y conecta con la historia vivida por nuestras ancestras y ancestros desde el mismísimo...

### **Secuestro**

Salí a buscar en el viento  
el aroma del ayer marchito,  
del pasado solo un fragmento  
mal escrito por un erudito.

Caminé derecho por el recuerdo  
guiado por las vidas ajenas,  
sin saber si gano o pierdo  
el fluido que recorre por mis venas.

Pude ver aquellas raíces  
y desde aquí seguiré tus pasos,  
inventando ratos felices  
donde tengo tus abrazos.

Tu consejo, manual de enseñanza,  
fuente de conocimiento pleno  
oculto en aquella alabanza,  
dirigida a un Dios supremo.

Esperanzado por hallar un suspiro  
en la voz sincretizada de rezos,  
sabiduría que se ha convertido  
en brújula perdida de los secretos.

Siguiendo por esta misma vena –espacio/temporal y espiritual, vivido por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, la filósofa/poeta de la vida de la afrochoteñidad Karen Fernanda Villa Pavón<sup>202</sup> se sumerge en el tiempo/espacio apelando a la memoria preexistente de libertad allá en la mama África, trizada violentamente por...

### **El Secuestro**

Oshún me pario, África mi madre,  
congós, lucumíes, bantúes, mi familia,  
separada de mi madre, al nacer,  
raptada de mi tierra sagrada,  
poco a poco, me alejaron de mi esencia.

Negaron la existencia de mi alma,  
sometieron mi cuerpo, pero nunca mi espíritu.  
me quitaron mi corona de reina,  
sustituyéndola por una de espinas,  
y las joyas que me adornaban,  
las cambiaron por pesadas cadenas.

Me arrancaron a la fuerza de mi palacio divino,  
mientras dormía y cuando desperté,  
me encontraba en un oscuro lugar,  
donde solo escuchaba sollozar,  
de angustia y desesperación a mis hermanos.

Llegué a una tierra ajena, donde todo era distinto,  
donde todos eran distintos,  
pero mis hermanos y yo llevamos con nosotros,  
algo que ellos no tenían...  
Astucia, la astucia de dar le voz de libertad al tambor,  
astucia de levantarnos contra la opresión  
mediante nuestras motas.

En lugar de llamarlo “Pelo malo<sup>203</sup>”,  
deberíamos enorgullecernos llamándolo  
“Raíz de Revolución”.  
Todas las desdichas, despertaron el alma del cimarrón.  
Y en lugar de sumisión, mostramos más lucha y coraje.

---

<sup>202</sup> Karen Villa Pavón es activista militante, escribe con el seudónimo "Flor de Ébano", nacida en la ciudad de Ibarra, su familia ampliada está en la comunidad de Chalguayacu valle del Chota. Residente en Quito en el histórico Palenque Urbano Caminos a la Libertad. Estudiante de la carrera de Antropología Aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana, Gestora Cultural, Directora de la Escuela de Danza y Teatro Infanto-Juvenil Con Alma Africana, Miembro del Colectivo Mujer AfroEc en la Dirección de Arte y Cultura.

<sup>203</sup> Karen Villa Pavón (Flor de ébano) en entrevista vía zoom, me cuenta que por “la violencia estética que sufren las mujeres afrodescendientes más que los hombres, tienden a alisarse el pelo, como una manera para ser aceptada en la sociedad –racista, sin embargo, ésta violencia racista, atraviesa la mente, el alma la psiquis, la economía” (Entrevista Quito-El Chota 2022).

“Ahora muchas de nosotras decidimos llevar nuestro cabello al natural, nuestra estética de belleza, en nuestro pelo mota, los trenzados son mapas de libertad”. (Entrevista a Karen Villa Pavón -vía zoom. Quito-El Chota 27 – 09 - 2022).

Nos tacharon de salvajes, subversivos y desalmados,  
sin querer devolvernos, lo que nos fue arrebatado.  
Hoy estamos aquí, en pie, por un mejor futuro,  
el camino es largo, pero avanzamos seguros.  
Los hijos de la diáspora africana,  
atravesando un camino duro,  
pero protegidos siempre con el Axe...  
de nuestros, ancestros y Orishas<sup>204</sup>.

El filósofo/poeta de la vida de la afrochoteñidad Juan Chalá (Mr. Chalá) dialoga desde adentro, en poesía con Karen Villa Pavón en torno a lo que “Flor de ébano” llama “pelo... De Revolución”, habla de...

### **Caminos** (Trenzas, rutas hacia la libertad)

Ahí está, sí el camino  
nuestros caminos, ahí en el tejido  
créeme cuando te digo  
que ahí está el camino.

Dame una señal o una pista si quiera,  
tal parece que son acertijos  
debo descifrar y salir de la condena.  
si no salgo yo, que salgan mis hijos.

De guerreras manos que encuentras,  
construyendo y formando mapas  
sapiencia de las ancestras,  
usar lo que tenían sus cabezas.

La inteligencia debe ser,  
ahora ya no tengo dudas  
nos transmitieron los conocimientos  
de bantúes y yorubas.

Las rutas que se deslizaban  
por sus manos de bondad,  
cimarronas que planeaban  
trenzar nuestra libertad.

Benditas sean las trenzas  
creadas por tus manos artesanas  
que mostraron los caminos  
de viejos recuerdos y nuevos mañanas.

Desde el palenque/comunidad El Chota levanta su voz la filósofa/poeta de la afrochoteñidad, Iliana Carabalí<sup>205</sup>, quien siembra las semillas de libertad al recordar

---

<sup>204</sup> En torno a la espiritualidad, Karen Villa Pavón (Flor de ébano), comenta con respecto a los Orishas, “No tenemos un culto, es complicado, tenemos una información limitada y muchas veces distorsionada. Sin embargo en nuestros ancestros/ancestras, mayores y mayoras se representan nuestros Orishas, en sus rezos, en sus formas de darnos la bendición, en sus agüitas, en sus comidas, vestimentas, símbolos, ahí están nuestros Orishas”. (Entrevista vía zoom, Quito – El Chota 27 – 09 - 2022).

en el tiempo/espacio nuestra ancestralidad -fundamento de nuestra identidad cultural heredada de la mama África subsahariana, sabiduría y esencia humana en libertad sembrada por las ancestras y ancestros más tempranos en este territorio, ellas/ellos se expresan a través de Iliana Carabalí, la cimarrona escribe bajo el seudónimo de -Elianny Princess.

### **Vengo de ahí**

¡Ay! yo vengo de una tierra que enseña  
desde lo profundo del corazón,  
tierra que ostenta un gran legado  
de espíritu y lucha, entrega y valor.

Vengo de una tierra donde se labra  
una historia de sueños e inspiración  
¡Ay mi tierra bella el Valle del Chota!  
cuna de los grandes de mi Ecuador.

Vengo de una tierra donde el sol quema  
y la tierra seca te hace pensá  
que la vida allí no vale la pena,  
pero es lo contrario, todo se da.

Entre tierra seca y los fuertes vientos  
‘onde el calor intenso te hace sudá  
su norte te baña con aguas frescas  
aunque el sol te deje la piel tostá.  
¡Ay caray! yo vengo de tierras lejanas  
‘onde se respira un aire ancestral  
mi tierra querida, mi tierra amada  
‘onde todos viven con libertá.

Vengo de una tierra donde el sol quema  
y por eso tengo la piel tosta  
y aunque mucha gente se burle de ella  
para mí, esa es mi esencia mi identidad.

¡Ay tú, tierra mía y de los ancestros!  
En cualquier espacio yo vo’a encontrá  
de Shangó la fuerza pa aislá los miedos  
y un camino abierto que da Elewa.

Oyá con su fuerza en viento se lleva  
¡ay cualquier rezago de soledad!  
y con la dulzura de Oshun que baña  
la mala energía va a controlá.

Es allí donde se erige mi pueblo  
un pueblo de lucha y de libertá,  
vengo de un lugar que la sangre llama

---

<sup>205</sup> Iliana Carabalí, se representa como activista social y cultural afrochoteña, turismóloga, investigadora, danzante, escritora militante, poetisa entre muchos de sus temas ha escrito a su herencia ancestral africana. Escribe bajo el seudónimo Elianny Princess.

onde la familia es más bien ampliada

Sí, porque tengo más que un par de hermanos  
si me pongo a contar pasan del millar.  
y es que puede no sé la misma sangre  
pero allí se vive en comunidad.

Pues cada mañana cuando despierto  
y voy y me asomo por la ventana  
siempre hallo motivos pa' enamorarme  
de esta linda tierra y toda su faz.

Aquí la historia ha dejao marcada  
pa' siempre la huella de libertad  
de donde yo vengo el Valle del Chota  
mi dulce terruño, tierra ancestral.

Lo expresado por Iliana Carabalí (2021), es memoria de libertad, es la voz de la historia vivida por la afrochoteñidad cuyas imágenes y pinturas se constituyen en semillas pedagógicas de libertad para la construcción del ser individual y colectivo que emergen liberadas/liberados de la zona de no-ser-para-ser en sus propios términos.

Al respecto, el keniatá Thiong'ó (2016, 47), sostiene que:

Toda concepción de nosotros mismos como personas, individual y colectivamente, se basa en esas pinturas e imágenes, que pueden o no corresponderse correctamente con la realidad efectiva de las luchas con la naturaleza y con la educación que las produjeron en un principio. Pero nuestra capacidad para enfrentarnos al mundo de forma creativa depende de en qué medida esas imágenes se corresponden o no con la realidad, de cómo distorsionan o clarifican la realidad de nuestras luchas.

La semilla de libertad, pedagógicamente sembrada por la filósofa/poeta de vida de la afrochoteñidad, Iliana Carabalí (2021), clarifica la realidad de las luchas libradas ayer y hoy por las personas africanas y sus descendientes en las Américas, cuya memoria preexistente de libertad es de largo alcance –convertida en memoria colectiva –fortaleza de la afrochoteñidad, referida ampliamente en el capítulo dos de la presente realización académica.

En este marco, a decir de Thiong'ó (2016, 47), “la lengua como cultura, media entre mí y mi propio yo; entre mi propio yo y los demás; entre mí y la naturaleza. La lengua está mediatizando mi propio ser”, para surgir de la zona de no-ser en nuestros propios términos, es decir, embebidos por nuestra conciencia y valor de (ser)humanos con una historia, cultura e identidad bien definidas en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

En este contexto, las filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad a través



de la cultura expresiva/poesía de manera general, transmiten las formas de ver el mundo y la realidad vivida por la afrochoteñidad en el tiempo/espacio, ayer y hoy a través de la palabra hablada o escrita -crean ese puente cultural de reapropiación consciente de su esencia humana permitiéndonos trascender-cimarroneando por las grietas coloniales/modernas llevando consigo las semillas de libertad, trascienden los caminos de obscuridad racista/colonial/moderno, alumbradas/alumbrados con la antorcha del conocimiento heredado y encendido por las ancestras y ancestros más tempranos.

Es así, que desde el cimarronaje de las subjetividades y, el valor de la palabra hablada o escrita las filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad a través de la cultura expresiva/poesía, resaltan la perspectiva desde dónde la afrochoteñidad mira el mundo (cosmovisión), para actuar en él, al mismo tiempo, se miran a sí mismos (conciencia de ser), dialécticamente, miran y conceptualizan a la sociedad en su conjunto (identidad), al tiempo de señalar a las/los renacientes de manera pedagógica/poética las rutas de libertad y conciencia de ser y existir tal-como-somos.

Todo este prodigioso esfuerzo creativo, como hemos argumentado arriba, se enraíza en la cultura de matriz africana legada por nuestras ancestras y ancestros más tempranos otorgándonos una particular manera de auto-representarnos conscientemente desde la cultura-estética de la afrochoteñidad que florece en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Al respecto Thiongó (2016, 47-8), sostiene que:

La capacidad de hablar, la capacidad de organizar los sonidos de tal forma que permita la comprensión mutua entre los seres humanos, es universal. Esta es la universalidad del lenguaje, una cualidad específica de los seres humanos [...] Pero la particularidad de los sonidos, las palabras, el orden de las palabras en los **modismos** y las frases, y la forma específica o las leyes que regulan este orden es lo que distingue una lengua de otra.

En el proceso de recuperación de la esencia humana, la afrochoteñidad surge con la flama de la cultura encendida en el corazón y la conciencia desde la zona de no-ser, para-ser en sus propios términos, las filósofas/filósofos de la vida en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas a través de la cultura expresiva/poesía, corroboran la argumentación del keniatá Thiongó (2016), cuando argumenta que:

[...] una cultura específica no se transmite a través de la lengua en su universalidad sino en su particularidad como lengua de una comunidad específica con una historia específica. La **literatura escrita y la oratura** son los medios fundamentales a través de los cuales una lengua en particular transmite las imágenes del mundo que contiene la cultura que encarna [...] La lengua transmite la cultura, y esta transmite, particularmente a través de la literatura y de la oratura, todo el corpus de valores mediante los cuales

llegamos a percibirnos nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo [...] El lenguaje es, por tanto, inseparable de nosotros mismos como comunidad de seres humanos con una forma y un carácter distintivo, una historia específica y una relación específica con el mundo. (48; énfasis añadido)

En este marco, Iliana Carabalí (Elianny Princess 2021) con la fuerza cultural prodigada por las ancestras y ancestros más tempranos y el acumulado (conciencia) de su propia existencia en comunidad, interpela contemporáneamente al régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno.

Dialécticamente, interpela a sus representantes “pate’telas” quienes en el pasado proscibieron a nuestras ancestras y ancestros a la zona de no-ser y/o al inframundo colonial/racista/hacendatario en donde permanecieron por mucho tiempo, demasiado tiempo, literalmente muertas/muertos en vida -debatándose entre el ser y la nada, por ello en clave simbólica/cultural y lingüística/territorial, con fuerza exterioriza su...

### **Rebeldía**

Soy rebelde, sí, y no es porque quiera  
yo soy rebelde por el dolor,  
es porque conozco del sufrimiento  
de un triste pasado de humillación.

Yo soy rebelde porque entre mis venas  
corre la sangre de quien luchó  
por darle vuelta al pinche sistema  
de desatino y marginación  
que condenó por siglos a un pueblo  
a viví el dolor, la esclavización.

Yo soy rebelde porque he palpado  
De cerca el odio y la irritación  
que mucha gente hacia mí ha mostrado,  
sencillamente por mi color.

En un principio me intimidaban  
haciendo que me sienta insegura  
dejando que mi cuerpo deambule infeliz,  
en ese tiempo me flagelaba  
sintiendo culpa por ser así  
y a cada rato me preguntaba  
qué era lo mal que veían en mí.

No logré entendé que estaba ocurriendo  
me creí producto de un gran error  
y aunque intenté escaparme de aquel infierno,  
ya me hallaba presa en la confusión  
pues en cada sitio me repitieron  
que lo negro es malo –y por ende yo–

Tras un largo tiempo al fin yo he logrado

superá ese miedo, angustia y rencor  
 pues hoy tengo claro todo el pasado,  
 la historia real de la que vengo yo.

Hoy sé del coraje de mis ancestros  
 hoy sé de su lucha y su convicción,  
 hoy entiendo todo lo que ellos fueron  
 por ese ideal de una gran nación.

Y mi rebeldía es porque ahora entiendo  
 yo no era culpable, yo no fui un error,  
 solo fui una víctima de la crueldad de un juego  
 que intentó trincar en tierra mi misión  
 y es en este punto que al fin comprendo  
 cuál es mi papel en esta creación.

Y aunque el odio infame logró alcanzarme  
 y tornó mi infancia en simple dolor,  
 esa tu maldad no pudo acabarme  
 no mató mi esencia, ni mi pasión  
 porque hallé casa de mis ancestros,  
 toda la verdad que me dio valor.

Las filósofas/filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad, al hablar de la historia vivida por nuestras ancestras y ancestros más tempranos y/o contemporáneamente al mirar las injusticias vividas por la hermandad afrodiaspórica y en ocasiones, la suya propia, se convierten en sembradoras/sembradores de las semillas (conciencia) de libertad y el sentido de la existencia de la afrochoteñidad -aquí y ahora.

La consciencia expresada en poesía, es la voz crítica que interpela las injusticias sociales, de esta manera construyen un puente crítico entre el ayer y hoy con proyección de un mejor futuro, constituyéndose en la rampa cuyos contenidos ontológicos/culturales posibilitan contemporáneamente, el surgimiento desde la zona de no-ser para-ser-en-nuestros-propios-términos.

“Caminar hacia dentro” y/o mirarse a sí mismos desde adentro (casa adentro) y hablar desde la musicalidad con sus palabras africanas y/o nuevas palabras (re)significadas con su propia cadencia y sentimientos son exteriorizadas en el hogar y la comunidad cultural -en el territorio ancestral El chota – La Concepción y Salinas, la afrochoteñidad de esta manera pudo constituir “su-lengua-materna”.

Esta extraordinaria acción de cimarronaje de las subjetividades/poética/lingüística articulada a la música, al canto y baile de la bomba, a sus mitos, cuentos, trabalenguas, dichos, juegos tradicionales, poesía, sainetes, etcétera, posibilita conectar el pensamiento crítico, sus sentimientos y comunicación desde sus referentes culturales, espirituales y simbólicos-territoriales, sin duda, se convierten en

un extraordinario acto de cimarronaje pedagógico de la sabiduría cimarrona que siembran en quienes les ven, escuchan y leen, las semillas de libertad que emergen desde adentro.

Esta prodigiosa creación de las ancestras y ancestros más tempranos, permite a las filósofas/filósofos de la afrochoteñidad a través de la poética cimarronear por los intersticios (grietas) dejadas por el poder/colonial y republicano/moderno, para (re)conectarse liberadas/liberados con el ayer y el hoy con una visión futura sobre su ser. Y, es que, se encuentran y abrazan con el mundo de su entorno cultural familiar -comunitario en donde su existencia individual y colectiva tiene sentido, entonces somos y existimos -tal como somos- en nuestros propios términos -poderosas semillas de libertad.

En contra vía, también hay que alertar que de manera contradictoria al equilibrio emocional prodigado por la sabiduría cimarrona afrochoteña, síntesis de la cultura “casa adentro”. La comunidad cultural afrochoteña, se enfrenta a una sociedad más amplia (casa afuera) y, muchas veces hostil, de tal manera que la afrochoteñidad desde el cimarronaje de las subjetividades ha sabido conceptualizar las vivencias cotidianas del “mundo de afuera” que infelizmente aún se encuentra permeado con rezagos anacrónicos/coloniales/modernos, racistas/sexistas/patriarcales caracterizados por la hostilidad social, política, económica y simbólica, de ahí la rebeldía poética de Iliana Carabalí.

Y, es que el grueso de las sociedades de Abya-Yala continúan gobernadas por una rancia oligarquía de los “pate’tela” –autodenominados “gente de bien”, perpetúan un mundo racista, sexista, patriarcal, clasista excluyente que se esfuerza por degradar la esencia humana y escamotear los derechos ciudadanos de las personas de ascendencia africana en las Américas en general y en particular en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, estos escollos anacrónicos deben ser superados por todas las sociedades en el mundo.

El rezago racista/colonial/moderno excluyente, por ejemplo, sí miramos con detenimiento al interior del sistema educativo nacional, podemos constatar infelizmente que todavía perviven en las prácticas escolarizadas curriculares referentes civilizatorios eurocriollos expuestos como verdades universales-dominantes.

Sí-nos-detecemos a observar la narrativa histórica ecuatoriana, la afrodescendencia a nivel general aparece en forma marginal, sus principios filosóficos (cosmovisiones), son negados produciendo básicamente en la niñez y juventud

afrodiaspórica lo que Fanon (2009), llama “alienación”, problematizándose aún más con el “racismo anti-negro” (Gordon 1999), induciendo de esta manera, tomando prestado el concepto al mismo Fanon (2009), a una “desviación existencial” que debe ser corregida entre el yo interno y el yo social desde nuestros legados culturales de matriz africana.

Al respecto Iliana Carabalí (2021, 18), presenta su testimonio en poesía, sí miramos bien, es generalizado en las Américas, al mismo tiempo con la capacidad resiliente inyectada por el saber de la vida de la afrochoteñidad, encuentra el camino de sanación:

### **Si me llaman negra**

Como cada mañana  
me voy pa' la escuela  
y quiero aprendé,  
dices tanto en la casa no logro ayuda  
¡ay yo no entiendo bien!  
pero sin embargo madre  
voy a obedecé.

Y una vez que llego  
escucho una voz por ahí  
que se acerca y repite “¡negra!”  
y yo no respondo  
si no sé a quién es.

Sigo caminando  
y yo vuelvo a oír  
esa misma voz  
repitiendo ¡negra! Tan cerca de mí.

Oiga yo pregunto,  
si ¿ese es mi color?  
si me veo al espejo  
y mi tono de piel es algo marrón.

Yo no entiendo madre  
esa denominación  
y es que en cada jornada  
ellos me lo repiten  
yo quedo en shock.

En tonces me encuentro yo  
en una confusión  
si usted me dio un nombre madre  
yo no veo razón  
pa' que en vez de ese nombre  
me digan “negrita”  
¡ay qué raros son!...

Dirán que es cariño  
yo digo que no

pue' usté me quiere madre  
y solo mi nombre me dice ¿o no?

En este contexto, y a partir del testimonio poético de Iliana Carabalí (2021), se desprenden dos problemáticas visibles, la necesidad de revisar a profundidad el currículo educativo a nivel nacional para que los contenidos en el proceso de escolarización de la niñez y juventud a nivel nacional sean incorporados de manera integral, es decir, que en todos los niveles de la institucionalidad educativa se registren las epopeyas históricas y contemporáneas, cultura e identidad de las personas africanas y sus descendientes en las Américas, ésta será una de las vías efectivas para qué – conociéndonos mutuamente (interculturalizando los contenidos)- combatir el flagelo del racismo, sexismo que deshumaniza a las sociedades.

En este contexto, es urgente corregir el currículo educativo en cada uno de nuestros países, caso contrario, continuará siendo una educación incompleta, alienante, que difícilmente permitirá a la niñez y juventud encontrarse con sus referentes históricos, culturales, filosóficos que les permita reflejarse tempranamente en este espejo y, no en un espejo “mentiroso” que refleja una imagen distorsionada de otro mundo, de otra realidad, diametralmente distinta a la de su matriz cultural e histórica vividas.

Al respecto Thiongo (2016, 103), manifiesta que:

La educación se convierte en un medio de mistificar el conocimiento y, por tanto, la realidad. La educación lejos de darle a la gente confianza en sus capacidades y en sus habilidades para superar obstáculos, o para convertirse en dueños de las leyes que gobiernan la naturaleza externa en tanto que seres humanos, tiende a hacerles sentir sus limitaciones, sus debilidades y sus incapacidades ante la realidad; y su incapacidad por hacer nada por cambiar las condiciones que gobiernan sus vidas. Cada vez están alienados con relación a sí mismos y a su entorno natural y social.

Como pudimos constatar en el capítulo anterior, las siembras pedagógicas de las semillas de libertad de la afrochoteñidad a través de sus instituciones comunitarias se vuelven en la práctica en una pedagogía desmitificadora del conocimiento y por lo tanto de la realidad en la que cotidianamente se desenvuelven sus existencias individuales y colectivas, entonces, es imperativo que la sabiduría cimarrona e historias vividas por la afrochoteñidad ingresen a la escuela a través del currículo educativo nacional.

En este contexto, para (re)establecer el sentido de su existencia Iliana Carabalí (2021), encontró la fórmula de sanación y/o para recomponer la “desviación existencial” de la que habla Fanon (200), refundiéndose en el conocimiento crítico de la historia

vivida por sus ancestras/ancestros y adentrándose conscientemente hasta la raíz en su cultura y espiritualidad afrochoteña de matriz africana, sabiamente se adentra en el símbolo de condensación de las formas de ver el mundo de la afrochoteñidad legadas por las ancestras y ancestros más tempranos, en la síntesis y fortaleza de su cultura, en la...

### **Bomba mía, tú la tradicional**

Y me quedo con ella  
la que invita y conquista a la vez  
la que fortalece la esencia,  
la que en cada tonada  
te eriza la piel.  
Me quedo con ella  
la que no ofende, la que no hiere  
no discrimina, la que motiva  
la que llena de orgullo, la que enaltece.

Ella la que transmite la herencia  
de un pueblo que aprendió a brillar,  
ella la que narra y devela  
en cada replique una historia real.  
Sí, me quedo con ella  
una y miles de veces la elijo  
porque de ella aprendí  
lo que significa ser de acá,  
como se siente llorar y a la vez disfrutar.

Porque en cada retumbe  
¡ayyy, sí que me hace vibrar!  
porque no importa el tiempo  
ella solo inspira bailar.

¡Ay bomba mía, tú la tradicional!  
con tus letras que inspiran  
y que te hacen pensar.  
Razón de mis sueños y mi realidad  
yo me quedó contigo  
y eso jamás cambiará.

En la misma línea Mr. Chalá (2021), zambulléndose en la bomba del Chota en poesía habla sobre la cosmovisión de la afrochoteñidad en los siguientes términos:

### **La Bomba (La cosmovisión de un pueblo)**

Desde el África te trajeron  
esa es una realidad,  
en la memoria te escondieron,  
pues no quedaba otro lugar.  
La sabiduría de mis ancestros,  
en un instrumento quedó plasmada

había que caminar hacia dentro  
para saber lo que pensaban.

Con un tuco, ya sea de balso,  
de ceibo o de pachaco  
y con un cabresto tieso,  
ya es taba armado.

Recubierta de cuero de chivo y chiva  
presentes fuego, tierra, agua y aire,  
los elementos que nos dan vida,  
la cosmovisión de un pueblo con donaire.

A la vida misma representa,  
este majestuoso instrumento  
y de perfil el mismo asemeja  
a la mujer cerca del alumbramiento.

¡Va ya! qué astucia, qué ingenio,  
servía para convocar y socorrer  
y de Tumbatú un señor poco bohemio,  
hasta el mismo diablo hizo correr.

Es un placer tenerte en mis manos  
acariciar tu cuerpo ya lo he soñado,  
me fascina el sonido de tu tambor,  
tocarte bomba mía es una bendición.

En esta misma senda de encuentro íntimo-con-el-ser, Karen Villa Pavón -"Flor de Ébano", desde la fuerza y la guía que le confieren las ancestras, los ancestros y Orichas, advierte que no se callará jamás ante las injusticias históricas y contemporáneas en contra de su pueblo, exige su reparación, Karen Villa Pavón (2021, 42), asegura que en sus siembras poéticas/pedagógicas, se motiva "por el legado que hemos recibido, por nuestras propias luchas y porque queremos un futuro negro, digno y bonito para las futuras generaciones".

### **UMOHA MUNTU**

Ori, el llanto de una madre  
sufriendo por la pérdida de un hijo,  
Ori, el grito de una hermana  
clamando justicia por una vida.  
Ori, el lamento de una pequeña  
que desesperada busca a su padre,  
Ori, la indignación de un pueblo  
que exige reparaciones  
por siglos de explotación,  
abuso, sufrimiento y desarraigo.

No nos callaremos,  
nuestros ancestros y Orishas



son nuestra guía;  
así como Illescas hizo  
de Esmeraldas un territorio  
libre, soberano y cimarrón.

Así como Martina Carrillo,  
logró mejores condiciones de vida,  
sacrificando la suya  
en favor de sus hermanos en la Concepción.

Así como en 1999,  
miles de personas salieron  
a las calles de Quito, hartas  
de la violencia que históricamente  
ha vivido el pueblo afrodescendiente  
en todo el mundo.

Así como hoy la diáspora,  
despierta, se levanta y se une  
con fuerza en un llamado de paz  
para nuestras comunidades.

Umoha muntu, siglos de marginación,  
esclavización, hacinamiento  
Umoha ndugu, por el legado que hemos recibido,  
por nuestras propias luchas  
y porque queremos un futuro negro,  
digno y bonito para las futuras generaciones.

Somos África,  
nuestros cantos, danzas e historias  
nos vuelven a nuestra madre,  
a nuestra raíz, a la casa de la memoria.

Somos vida,  
herederos de una identidad  
que se niega a morir.

Somos alma,  
el movimiento de nuestros cuerpos  
nos conecta a nuestros antepasados,  
al panteón Yoruba y a la cochita amorosa.

Somos espíritu,  
y ahora todos aquellos  
a quien se les arrebató su luz  
por la violencia racista...  
Viven en nosotros.

Nada, ni nadie nos callará,  
lo han intentado en más de 500 años  
y no lo lograrán,  
ahora gritamos por la verdad,  
luchamos por la dignidad  
y como hermanos afrodescendientes

nos unimos en solidaridad,  
justicia para los negros cimarrones,  
paz para nuestros territorios.

Las filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad zambulléndose, en la sabiduría cimarrona, síntesis de la cultura de la afrochoteñidad y las experiencias de las luchas vividas por las ancestras/ancestros ayer y continuada por las/los renacientes hoy, se encuentran con el argumento de Robinson (2021, 41), señalado en el capítulo uno de la presente tesis, “el pasado compartido es precioso, no por sí mismo sino porque es la base de la conciencia, del conocimiento, del ser [...] Contiene filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales que le son propias”.

El cimarronaje de las subjetividades de las filósofas/filósofos/poetas/compositores y músicos de la vida de la afrochoteñidad hace que en conjunto como pueblo retornemos una y otra vez desde la zona de no-ser para-ser y *existir*, tal-como-somos, respetuosas/respetuosos de la majestad de la vida, capitaneado por el amor, la alegría y la ternura.

## Conclusiones

Siguiendo las huellas del saber de la vida de la afrochoteñidad impregnadas en lo más profundo del sentido de nuestra existencia, son nuestros propios términos simbólico-culturales legados por muestras ancestras y ancestros más tempranos, recorro un extenso camino de memoria colectiva que da cuenta de sus luchas espacio/temporales, simbólicas/culturales y lingüísticas/territoriales en contra del régimen racista/esclavista/colonial y moderno/republicano, mediante el cimarronaje corpo-político y de las subjetividades.

En un primer momento de la investigación, paso a paso seguí las huellas del cimarronaje corpo-político de la afrochoteñidad, en un diálogo entre el presente y el pasado vivido por mis ancestras y ancestros más tempranos desde su arribo forzado al territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, busqué el hilo conductor de sus luchas cimarronas desde 1570 -finales del siglo xvi, hasta 1980 del pasado siglo xx. período en que la afrochoteñidad considera que finalizó la esclavitud/colonial - republicana/moderna; es decir, hasta hace poco tiempo. Han trascurrido apenas cuarenta y dos (42) años contados hasta la presente fecha 2022 de cierre de la investigación. En 1980, las familias afrochoteñas mayoritariamente accedieron a la tierra con títulos de propiedad, dichas tierras son las mismas que nuestros ancestros y ancestras más tempranas ya las poseían en este territorio, como pudimos constatar, en el tácito acuerdo mantenido con la Compañía de Jesús.

Sin embargo, hay que puntualizar que la población afroecuatoriana en todo este período moderno/colonial a estado ausente de la narrativa nacional su participación en el orden social, político, económico y del conocimiento estuvo negada y/o invisibilizada en el imaginario nacional como ciudadanas/ciudadanos, pese a sus monumentales aportes (en lo económico, social, cultural, militar)-~~en~~ hasta hoy en día, se niega en los textos escolares la decisiva participación de las personas africanas y sus descendientes en la construcción de Ecuador como República independiente del régimen colonial/moderno español, como apreciamos en el capítulo segundo.

Producto de las luchas de larga duración del movimiento social afroecuatoriano, apenas en la Constitución Política de la República del Ecuador de 1998, aparecemos por primera vez, reconocidos como pueblo negro o afroecuatoriano, titular de derechos

colectivos – con una ambigua salvedad que puntualizaba, “en todo lo que les sea aplicable”. En la vigente Constitución de la República del Ecuador de 2008, se ratifica y extienden los derechos colectivos para el pueblo afroecuatoriano, el debate actual radica en evaluar el grado de cumplimiento por parte del Estado y la sociedad de los mismos, motivo de próximas investigaciones y reivindicaciones sociales. Este es un tema que abre el camino a futuras investigaciones sobre los logros y desafíos contemporáneos de la afroecuatorianidad producto de un largo camino de luchas y reivindicaciones por los derechos sociales, económicos, culturales, territoriales y políticos.

Sobre esta base, uno de los elementos fundamentales que destacamos en la tesis, tiene que ver con la compulsiva presencia de la población africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, en forma masiva, la presencia de mis ancestras y ancestros más tempranos está íntimamente ligada a la Compañía de Jesús a través del proyecto productivo/esclavista/colonial/cañero/hacendatario regentado por esta Orden religiosa por cerca de dos siglos de sobreexplotación - entre los años de 1570 y 1767, año de su expulsión de España y de “sus” posesiones coloniales de ultramar, posteriormente como es sabido este “perverso negocio” de compra-venta de vidas humanas para esclavizarlas, pasó mayoritariamente a manos privadas.

En este contexto, en la presente investigación establezco dos momentos bien definidos que caracterizaron a la Compañía de Jesús – esta Orden religiosa, por su actividad esclavista-productiva-comercial basada en la -compra-venta-de-vidas-humanas fue carimbada por la sociedad esclavista/colonial, como comerciantes negreros de la Real Audiencia de Quito”.

Termino colonial que indica la temprana racialización de las personas africanas y sus descendientes que virtualmente les deshumanizaba y/o cosificaba en función del color de la piel (fenotipo) que connotaba carencia de presencia humana. La separación de la especie humana por “razas” – catalogadas en la colonia como, “superiores e inferiores”, es una categoría racista/colonial construida socialmente, utilizada por la Europa occidental y criolla americana para clasificar a determinados pueblos y culturas no-europeos, con fines de dominación política y sobreexplotación humana. Dicha clasificación fue utilizada, además, como un poderoso canal de exclusión de la participación económica, social, cultural, política y del conocimiento, en una sociedad gobernada por una élite racista, machista, patriarcal eurocriolla.

La investigación nos muestra que la Compañía de Jesús, en un primer momento, apremiados por tener un rápido retorno monetario de la cuantiosa inversión realizada en

la compra masiva de vidas-humanas secuestradas en el África subsahariana, inician el temprano negocio de compra-venta-(re)venta de mis ancestras y ancestros más tempranos, paralelamente, establecen su proyecto productivo/empresarial basado en la sobreexplotación esclavista/colonial/moderna/cañera/hacendataria en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas.

Es así que, a la Orden de Loyola, en un inicio no le resulto una tarea fácil la implementación de su proyecto esclavista/productivo/cañero/hacendatario, debido a los alzamientos y constantes fugas de su control de la población secuestrada en el África subsahariana a través del cimarronaje corpo-político, ocasionando como es obvio un inminente riesgo de no poder recuperar sus inversiones de manera rápida, con el consecuente retraso en la instalación y puesta en marcha de la producción cañera/hacendataria, que se traduciría en el balance como pérdidas económicas. La Compañía de Jesús se esforzó en minimizar dicho riesgo.

En este contexto, para cumplir con sus objetivos económicos/productivos, la Orden de Loyola al igual que los esclavizadores particulares acudieron a la brutal -deshumanización de las personas africanas y sus descendientes, de hecho, todas las prácticas empleadas para domesticar animales – de acuerdo al testimonio de N. Chalá presentado en el capítulo dos, se estilaron violentas prácticas como, golpear, encadenar, marcar, cortar orejas, flagelar, hasta llegar a la castración y el asesinato, también las usaron los humanos en contra de los humanos-esclavizados-deshumanizados-cosificados.

Esta fue la obstinada pretensión de los esclavizadores jesuitas y particulares eurocriollos de conseguir el control, ya sea de una persona en condición de esclavizada o de un animal doméstico. Sí se entiende bien, con esta forma de actuar –intentaron borrar ante sus ojos y consciencia, la gran diferencia entre los seres humanos y los animales. Es decir, a través de estos brutales procedimientos, a las personas africanas y a sus descendientes en la práctica, les expropiaban su esencia humana junto a sus milenarios conocimientos, cultura, historia, sentimientos y espiritualidad.

La codicia de los curas jesuitas, en su irracional afán de ganancia y acumulación de capital financiero, establecieron en las haciendas de Chalguyacu y al parecer en Cuajara según la tradición oral, utilizando el argot racista de la época –“criaderos de negros” –en cuya aberrante práctica, les “cruzaban a las doncellas” –con los llamados “sementales”, asegurándose de esta manera, “buenas crías”, para la venta en los

mercados de la región, o para esclavizarlos en el mismo complejo productivo/esclavista/hacendatario/jesuita. Cuanta ignominia cometida en el nombre de Dios-dinero.

De lo arriba señalado, resaltan dos temas pendientes de resolver contemporáneamente, en futuras investigaciones y reivindicaciones sociales, políticas y económicas. Tiene que ver, con las reparaciones que la Compañía de Jesús y el Estado ecuatoriano deben asumir por el daño histórico/moderno ocasionado a la población de ascendencia africana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, como explicamos arriba, aún se mantiene su “carimba” moderna/colonial/viviente en los apellidos de algunas familias afrochoteñas, que les recordará con cada golpe de pecho que se den en el púlpito de las iglesias, su ignominia.

La Orden de Loyola, como acto urgente de reparación, debe abrir las puertas de sus centros educativos, escuelas, colegios y universidades para que la niñez y juventud afrochoteña acceda a este derecho, a la par, el Estado ecuatoriano debe iniciar con la implementación de políticas públicas diferenciadas hasta erradicar las múltiples asimetrías sociales, económicas, culturales y epistémicas.

Otro de los lastres que se vienen acarreado desde la época moderna/colonial, sujetos a futuras investigaciones y luchas sociales para desterrarlas de una vez por todas del imaginario y prácticas cotidianas vergonzantes, es aquella comparación que se hicieron de los seres humanos africanos y sus descendientes -con los animales, deshumanizándolos en la práctica cotidiana al llamarlos “sementales”. Sí se entiende bien, a través de este concepto, hacían la comparación con un animal-macho-reproductor.

Sin embargo, esta representación moderna/colonial eurocriolla del “negro” - deshumanizado e hipersexualizado ha hecho que pervivan prácticas racistas normalizadas por la violencia machista/moderna/colonial, hecho que, social y físicamente acarrea violencia en contra fundamentalmente de las mujeres en todas las esferas sociales de clase/“raza”.

Para el caso de la afrochoteñidad, nuestro camino de sanación social es retomar de inmediato nuestros principios cosmogónicos heredados de la mama África para ser, existir y actuar tal como somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura y, extirpar de raíz, esta tara machista/moderna/colonial, es tarea de todas las sociedades en el mundo, iniciando la transformación por nosotros/nosotras.

Es importante recordar a la afrochoteñidad que, tanto las mujeres (cimarronasmamas grandes), como los hombres, trabajaban en el campo de igual a igual, inclusive, las mujeres en estado de gestación trabajaban hasta los seis meses como pudimos constatar. Así mismo, no debemos olvidar que, tanto las mujeres como los hombres al interior de sus chozas, alejados del ojo del “pate´tela”- esclavizador, solidariamente compartían sus responsabilidades, desde el cuidado de los niños/niñas, ancianos, hasta preparar los escasos alimentos. Casa adentro, también sembraron (socializaron) conjuntamente a sus retoños las semillas de libertad de matriz africana para la (re)existencia en una sociedad hostil, en sus propios términos.

Fuera de la choza, en “sus” chacras/parcelas o huertas, de igual manera trabajaba toda la familia o, un mayor número de familias en las labores agrícolas (presta-manos), modalidad que perduró hasta el tiempo de la hacienda/moderna con la misma manera de sobreexplotación conocida como huasipungo. Con la venta de las cosechas fruto de su trabajo y/o producto del arriendo de “sus” tierras, muchas/muchos de entre ellas/ellos pudieron comprar sus propios “cuerpos” acción que llamaron compra de la “libertad”, “libertad” que siempre estuvo condicionada por el ojo y designio político de la legión de los “pate´tela” eurocriollos detentadores del poder político y económico.

Destaco, además, que uno de los temas sensibles por las que mis ancestras y ancestros se rebelaron y defendieron con dignidad anteponiendo sus propias vidas, fue la defensa de la familia nuclear y ampliada que habían logrado constituir a partir del tácito acuerdo con la Orden de Loyola. Es decir, mis ancestras/ancestros más tempranos cuidaron hasta donde pudieron que no se destruyan sus núcleos familiares con las ventas de sus miembros; este es uno de los ejes estructurales claves que posibilitó a la afrochoteñidad una existencia en comunidad y protección/construcción de suspensamientos/conocimientos/sentimientos/espiritualidad/cultura de matriz africana.

La actitud cimarrona de la afrochoteñidad, como elemento innegociable en su relación vertical con el esclavizador tuvo que ver –además– con no-perder sus tierras que las habían ganado desde el tiempo de los Jesuitas. El recurso tierra les posibilitaba autonomía financiera, aunque mínima y la movilidad restringida para la venta de sus productos. Estos derechos (en la actualidad los podemos entender y asumir como derechos consuetudinarios). A partir de este entendido, a las nuevas generaciones nos posibilita contemporáneamente, luchar por la tierra y el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, toda vez que aún existen comunidades, personas y familias, descendientes de los ex –esclavizados, ex–conciertos, ex–huasipungueros y actuales

jornaleros que no han accedido a la tierra, que por ancestro les corresponde. En el contexto de las luchas vividas por la afrochoteñidad, desarrollaron asimismo una fuerte solidaridad entre sí (conciencia de sí), debido a que compartían/comparten la misma historia de infortunio. Paulatinamente, se fueron atando a la tierra e impregnaron con su esencia cultural y humana el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, de ahí su nombre. Esta es una tarea que en conjunto debemos resolver, para ello es importante que se involucren con mayor decisión las comunidades afrochoteñas, las organizaciones territoriales, las/los profesionales afrochoteñas/os, la academia y el Estado ecuatoriano en su conjunto, la normativa nacional e internacional, nos cobija ampliamente.

En un segundo momento, el estudio realizado sobre las hijas e hijos de la diáspora africana –subsahariana en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, ha sido leído en el contexto metodológico de los estudios culturales en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial, anclados a las luchas levantadas por mis ancestras y ancestros más tempranos en procura de alcanzar la dignidad humana en libertad, a través del cimarronaje de las subjetividades y/o pensamiento complejo de la afrochoteñidad.

De tal manera la presente investigación proyectó nuevos hallazgos significativos que acrecientan el conocimiento sobre la construcción cultural del ser y el sentido ontológico de la existencia individual y colectiva de la afrochoteñidad, mi pueblo. En lo personal, no dejo de maravillarme ante cada (re)descubrimiento de la potente producción de conocimientos contruidos en base a la memoria colectiva y sus respuestas ontológicas, teleológicas por tanto filosóficas que tuvieron que revelar sobre su esencia humana y el derecho a existir en libertad en sus propios términos simbólico/culturales de matriz africana.

En este marco , el objetivo general de la tesis, consistió en conocer los fundamentos de la sabiduría cimarrona de la afrochoteñidad, semilla de libertad, cuyo principio filosófico -cosmogónico del saber de la vida, contiene -cocimientos, valores, ética, moral, estética, espiritualidad, sentimientos y maneras de ver el mundo para actuar en el- han sido sembrados-trasmitidos por las guardianas/guardianes del conocimiento, sabias/sabios y filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad, a través de sus propias instituciones de boca a oreja, de oreja a boca de tiempo en tiempo y de generación en generación. Sin embargo, este cúmulo de conocimientos y maneras de ver el mundo para actuar en él, al encontrarse amenazada la reproducción social, cultural y



biológica de mis ancestras y ancestros más tempranos, ellas/ellos conscientemente procedieron a ocultar el saber de la vida de la afrochoteñidad lejos de la mirada racializada del régimen esclavista/colonial y republicano/moderno.

Dicha estrategia cimarrona de ocultamiento, se constituyó en un factor fundamental para la protección y “enmascaramiento” del sentido de su/nuestra existencia, al encontrarse amenazadas su reproducción física, social y ontológica. Con mucho ingenio las sabias y sabios del África subsahariana y sus descendientes afrochoteños para subsistir, cimarronearon sus conocimientos, sentimientos, espiritualidad, sus formas de ver el mundo para actuar en él, sus maneras de autorepresentarse y representar a sus antagónicos esclavizadores – ingeniosamente los codificaron en clave espacio/temporal, simbólica/cultural y lingüística/territorial.

Sin embargo e infelizmente para la afrochoteñidad en su conjunto, el paso inexorable del tiempo y la discontinuidad en las siembras pedagógicas de las semillas de libertad, los saberes y mandatos, se han ido “almacenando” en forma “pasiva” en la psiquis y memoria comunitaria – lentamente se han ido encriptando “casa adentro” por la falta de reiteración-siembras pedagógicas de las semillas de libertad, ergo, en las prácticas rituales, festivas, relatos, juegos de sociedad, etcétera, volviéndose los recuerdos y “mandatos” muchos de ellos, borrosos para las nuevas generaciones, sumiéndose en el olvido.

En este marco, uno de los propósitos que guiaron la presente investigación se basó en descryptar los conocimientos y mensajes significativos codificados en clave espacio/temporal, simbólico/cultural y lingüístico/territorial -legados por nuestras ancestras y ancestros más tempranos. Para ello, emprendimos el caminar hacia adentro siguiendo los pasos de las abuelas y abuelos, rastreando las huellas del sentido de existencia de la afrochoteñidad desde finales del siglo xvi hasta llegar a la raíz y comprensión de lo que somos, gracias al legado de nuestras ancestras y ancestros asumieron su/nuestra alternativa de existencia como distante del mundo colonial que se imponía. En tal virtud, decodificar los conocimientos, pensamientos y mensajes significativos y/o semillas de libertad (valores, ética, moral, estética, sentimientos y espiritualidad), legados por mis ancestras y ancestros más tempranos sobre nuestro ser, saber, saber hacer y, como “mandato”, volverlos a sembrar particularmente en los renacientes y de manera general en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, lugar de pertenencia colectiva del saber de la vida de la afrochoteñidad.

Las preguntas que orientaron mi recorrido investigativo por el camino de los abuelos y mamás grandes para conocer el sentido de la existencia de la afrochoteñidad en procura de decodificar los mensajes significativos del saber de la vida -encriptados, lo resumo en la siguiente interrogante, cuyas respuestas nos permiten presentar los resultados de este extenso caminar: ¿De qué manera las guardianas/guardianes del conocimiento, sabias/sabios, filósofas/filósofos de la vida en el territorio ancestral El Chota - La Concepción y Salinas, han sembrado en la memoria colectiva las semillas de libertad, relacionados con la conciencia de su valor como seres humanos, para ser y existir en sus propios términos?

Para responder estas interrogantes, fue necesario que me zambulla hasta la raíz del pensamiento subjetivo de la afrochoteñidad, llamado en la presente tesis cimarronaje de las subjetividades, es que, tiene que ver con el sentido de nuestra propia existencia, el mismo ha sido construido a lo largo de sus/nuestras luchas en el tiempo/espacio, histórico y contemporáneo para *ser* y *existir* tal como somos, personas respetuosas de la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura.

En este contexto, las semillas de libertad -valores culturales, ética, moral, estética, espiritualidad y sentimientos con los que la afrochoteñidad conceptualiza la realidad de su existencia, nos representamos nosotros mismos y el lugar que ocupamos en la historia, la naturaleza y el cosmos. La enorme responsabilidad de sembrar las semillas de libertad ha sido confiada a las guardianas/guardianes del conocimiento, sabias/sabios y filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad, a través de sus múltiples instituciones creadas, para salvaguardar su esencia humana y conocimientos en-sus-propios-términos.

Dichas semillas de libertad son siembras familiares/comunitarias de la sabiduría cimarrona, libre y liberadora para la vida - sobre todo en las/los renacientes a través de la cultura expresiva-cimarronaje de las subjetividades -llámense, mitos, cuentos, poesía, adivinanzas, música, canto y danza a ritmo de bomba y de la Banda mocha, juegos infantiles tradicionales, arte, prácticas rituales, gastronomía, en el personaje mítico cholo-fo, en la sanación de sus cuerpos y sus mentes a través de la farmacopea botánica invocando a sus orichas y ancestros.

Así mismo, las semillas de libertad son sembradas pedagógicamente mediante sus nombres traídos de la mamá África en su memoria, convirtiéndose en un potente dispositivo pedagógico y, de memoria/histórica/colectiva para que no olvidemos jamás desde donde provenimos, las semillas de libertad de la afrochoteñidad también se

siembran a través de las fiestas comunitarias, en la espiritualidad y sus ritos religiosos, en la creación y (re)significación lingüística, trabalenguas, dichos, gestos, miradas, olores, sabores, colores, hacen que se consolide y renueve el amor y pertenencia al territorio con respeto a la majestad de la vida, capitaneada por el amor, la alegría y la ternura, es el sentido ontológico de nuestra existencia.

Las siembras pedagógicas de las semillas de libertad, las ancestras y ancestros las realizaron indistintamente en los palenques, quilombos, cumbes, mocambos y/o comunidades cimarronas; en la intimidad de la familia nuclear y ampliada, en los grupos de iguales (galladas), en las reuniones clandestinas, en la zafra –corte y molienda en el trapiche la caña de azúcar, en los rituales espirituales, en las organizaciones secretas, en los juegos tradicionales de sociedad, en los vados del río Chota–Mira (Coangue-cochita-amorosa), en las festividades comunitarias y en la intimidad de sus chozas-sintiéndonos, mirándonos -desde-adentro.

A partir del análisis del mito de la fundación del palenque/comunidad El Chota y del cuento “el patojo y los diablos”, constatamos las referentes nodales de la memoria histórica colectiva y del pensamiento abstracto de la afrochoteñidad, expresión de la memoria de sus luchas corpo-políticas, pues contienen conocimientos, ontología, teleología, por tanto, filosofía (cosmovisión), valores, ética, estética, espiritualidad, historia vivida, constituidas en semillas de libertad, que modelan a partir de sus personajes humanos o animales, lo que somos y debemos ser como individuos y como pueblo afrochoteño.

Las instituciones creadas por la afrochoteñidad a lo largo del tiempo/espacio, se han constituido en la rampa cultural que nos nutre con el sentido de nuestra existencia, nos impulsa una y otra vez a surgir desde la zona de no-ser, para ser y existir, contemporáneamente, en nuestros propios términos.

Tanto en el mito fundacional del palenque/comunidad El Chota “el pate’tela” como en el cuento “el patojo y los diablos”, a través de la conciencia-colectiva, la afrochoteñidad entreteje en sus narrativas símbolo en palabras la perspectiva histórica de libertad, lo cultural, identitario y espiritual, trazando un diálogo ontológico en el que *ser* y *existir*, son fuerza, debido a que, contienen filosofía, historia vivida y mandatos sociales propios. Es decir, la conciencia situada de la afrochoteñidad a través de las narraciones símbolo en palabras ha sabido vislumbrar, conceptualizar, explicar y representar la realidad histórica/moderna en la que se desenvuelve su/nuestra existencia, se crea y recrea en el espacio/tiempo, siempre tan actual.

Tanto es así, que mis ancestras y ancestros tempranamente, representaron a sus verdugos/esclavizadores como los “pate’tela”-demonios que se habían apropiado de sus existencias deshumanizándolos/cosificándolos, bestializándolos, en su conjunto, la afrochoteñidad al régimen racista/esclavista/colonial y republicano/moderno/hacendatario lo representó como el infierno, zona oscura, desierto, donde habían sido proscritos desde finales del siglo xvi –en este desierto se debatieron entre el ser y la nada – prácticamente, muertos en vida.

Desde la constatación empírica, sostengo que la afrochoteñidad de manera consciente a través del cimarrón -“patojo virtuoso”, sí se entiende bien, representa a la afrochoteñidad, quienes colectivamente bajaron a los verdaderos infiernos – en esta dimensión política/económica/epistémica/colonial, la afrochoteñidad supo confrontar una vez más con el régimen esclavista/colonial y republicano moderno (infierno), con la legión de los “pate’tela” -diablos/esclavizadores en procura de (re)establecer su existencia/humana/ciudadana para estar-en-el-mundo-en-sus-propios-términos.

Simbólicamente, y con su sabiduría cimarrona de matriz africana, la afrochoteñidad supo recomponer aquella “rampa despojada” que habló Fanon (2009, 42 ), respondiendo asuntos ontológicos, teleológicos por tanto filosóficos en lo relativo a su existencia y valor como seres humanos, instituyéndose en verdadera pedagogía cimarrona, rampa-cultural que les sirvió de impulso para surgir del inframundo colonial/hacendatario tal como son/somos en sus propios términos, la afrochoteñidad, les dejó saber a los “pate’tela” y a su legión de esclavizadores que, ¡somos los choteños...carajo!... es decir, personas con una tradición de libertad preexistente al brutal secuestro y deshumanización.

La consciencia de la afrochoteñidad, manifestada a través del cimarronaje de las subjetividades ayer y hoy, también aflora al momento en que la afrochoteñidad musicaliza su existencia humana en libertad a ritmo de bomba. Los textos de música bomba y la danza se constituyen en la expresión y reservorio fresco de la memoria colectiva de libertad (conciencia de sí) en el territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas; dialécticamente, siembran las semillas de libertad a través de una de sus instituciones creadas por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, la música bomba del Chota.

Los textos escogidos y presentados en esta tesis son la síntesis de la cultura de matriz africana creada por la afrochoteñidad. Ellos evocan la historia vivida por nuestras ancestras y ancestros más tempranos, al tiempo de identificarnos contemporáneamente

como pueblo afroecuatoriano, con una historia, cultura e identidad bien definida. Es la filosofía de existencia de la afrochoteñidad que nos posibilita mirar y analizar el mundo para actuar en el (cosmovisión); dialécticamente, nos posibilita miramos a nosotros y nosotras mismos/as bajo el precepto ontológico vital de existencia. Sabiamente nos imbuimos de humanidad y/o nos (re)humanizamos.

Contemporáneamente, la afrochoteñidad retorna de la zona de no-ser, para-ser y existir en nuestros propios términos y a través de la consciencia expresiva poética. La presente generación de poetas mujeres y hombres, nítidamente expresan el continuum ontológico/simbólico/histórico/cultural. Al igual que nuestras ancestras y ancestros cimarrones lucharon ayer por la vida, la familia, la tierra y la ciudadanía, hoy las/los filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad, retoman la lucha por la dignidad humana hasta que se cumpla, articulada a la defensa de sus inalienables derechos ciudadanos y colectivos como pueblo afroecuatoriano.

En sus producciones poéticas, nos recuerdan la historia de las luchas cimarronas colectivas vividas por las ancestras y ancestros. Estas luchas son dignas de reconocer en su justa dimensión debido a que son la piedra angular de la conciencia, del conocimiento, del ser y del saber hacer asociados a sus pensamientos y sentimientos anclados en la memoria histórica comunitaria de una libertad humana preexistente al secuestro y esclavización/moderna/colonial.

En este contexto, las filósofas/filósofos/poetas de la vida de la afrochoteñidad, cimarroneando contemporáneamente, levantan a través de la poesía la antorcha encendida (conocimientos) por las ancestras y ancestros más tempranos. Así muestran el camino de libertad construido en cada una de sus luchas levantadas desde la consciencia del valor como seres humanos, emergiendo una vez más liberadas/liberados con y junto a su pueblo desde la zona de-no-ser, de ese mundo oscuro, para ser y existir en un mundo lúcido, tal como somos, existimos. Tal como nos enseña (modela) el “patojo virtuoso”.

Desde el cimarronaje de las subjetividades (pensamiento complejo de la afrochoteñidad) y el valor de la palabra hablada, escrita, musicalizada o bailada/danzada, las sabias/sabios, filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad resaltan (a través de la cultura expresiva/poesía/música/danza/teatro/mitos/cuentos), una de las perspectivas desde la cual la afrochoteñidad mira el mundo (cosmovisión) para actuar en él, al mismo tiempo, se miran a sí mismos (conciencia de ser), dialécticamente, miran y conceptualizan a la sociedad en su conjunto generando sus

propios sentimientos de pertenencia, al tiempo de señalar a las/los renacientes de manera pedagógica/poética las rutas de libertad y consciencia de ser y existir tal-como-somos.

En este contexto, las siembras pedagógicas de las semillas de libertad de la afrochoteñidad, se constituyan en la práctica cotidiana en una pedagogía desmitificadora del conocimiento y, por lo tanto, de la realidad en la que diariamente se desenvuelven sus existencias individuales y colectivas. Entonces, es inexcusable que la sabiduría cimarrona e historias vividas por la afrochoteñidad, sean retomadas con fuerza “casa adentro”. Diácticamente, es momento de que “ingresen a la escuela” para que dichos conocimientos sean sembrados, con un peso específico (histórico/cultural/ontológico) a través del currículo educativo nacional.

La presente investigación, leída en clave cimarrona espacio/temporal, simbólica/cultural y lingüística/territorial, se constituye en sí misma en la semilla de libertad, a ser (re)sembrada en sus legítimas/legítimos herederas/herederos del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas, como cumplimiento del mandato de las ancestras/ancestros; a ellas/ellos mi respeto y admiración por su extraordinario legado de dignidad.

¡Las caracolas están echadas, debemos ser los artífices de nuestro destino!

## Lista de referencias

### Archivos

ANHQ. Archivo Nacional de Historia, Quito

AHBCI. Archivo Histórico Ex Banco Central, Ibarra (Gobierno provincial de Imbabura)

AHCI. Archivo Histórico Curia, Ibarra

Aguinaga, Margarita, y Miriam Lang. 2011. “Pensar desde el feminismo. Críticas y alternativas al desarrollo”. En *Más allá del desarrollo*, editado por Miriam Lang, Dunia Mokrani, 55-82. Quito: Abya-Yala.

Albán Achinté, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe y Editorial Oriente.

———.2012. “Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas?”. *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*: 22-34.

———.2009. “Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la Resistencia”. *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires:Editorial del Signo.

———.2007. “Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Quito, 13 de diciembre.

Almeida, José. 1999. *El racismo en las Américas y el Caribe*. Quito: Abya.Yala.

Altamirano Carlos y Boaventura De Sousa Santos . 2011. “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano”. *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano: CLACSO*, N° 46.

Antón Sánchez, Jhon. 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.

Arboleda Quiñonez, Santiago. 2016. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias Íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Edición e impresión Poemia, su casa editorial.

Arroyo Picard, Alberto. 2005. “Alternativas a la globalización neoliberal”. *Agenda de los pueblos para regionalismos alternativos*:1-45.

- Boff, Leonardo. 1997. *Memorias de un teólogo de la liberación. Conversaciones con Christian Dutilleux*. Madrid: Espasa Libros S. L.
- Bolívar Meza, Rosendo. 2002. "Un acercamiento a la definición de Intelectual". *Revista de Estudios Políticos: sexta época*, No.30: 1-19.
- Bonilla, Heraclio. 1992. *Colonialidad y modernidad/racionalidad los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- Bouisson, Emmanuelle. 1997. "Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX". *Procesos: Revista ecuatoriana de historia* No. 11, 45-67.
- Branche, Jerome. 2013. "Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana". En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir Tomo I. Serie pensamiento decolonial*, editado por Catherine Walsh, 165-187. Quito: Abya-Yala.
- Cabello Balboa, Miguel. 1982. "Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasao, hasta la Bahía de Buenaventura". En *Obras Miguel Cabello Balboa, vol. 1.*, editado por Jacinto Jijón y Caamaño. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Carrera, Germán. 1996. "Huida y enfrentamiento". En *África en América Latina tercera edición*, relatado por Manuel Moreno Fraginals, 34-52. México: Siglo XXI.
- Carvalho, José Jorge. 2010. "Los Estudios Culturales en América Latina: Interculturalidad, Acciones afirmativas y Encuentro de saberes". *Tabula Rasa*, 1-23.
- Castro-Gómez, Santiago. 2006. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750 – 1816)*. Bogotá: Tabula Raza, 1-345.
- Castro-Gómez, Santiago y R. Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto pensar, Universidad Central-IESCO: Siglo del hombre Editores.
- Cervone, Emma. 1999. *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO.
- Césaire, Aime. 2006. *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Chalá Cruz, José. 2006. *Chota profundo: Antropología de los afrochoteños*. Quito: Editorial Abya-Yala.



- . 2013. *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo Afroecuatoriano*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Chaves, María Eugenia. 2001. *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia – Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- . 2009. “Revoluciones esclavas en el contexto de la independencia: el caso del Ecuador”. Ponencia, XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA 2009, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio.
- . 2010. “Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el Valle del Chota-Mira, en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños: 1770 - 1820”. En *Indios, Negros y Mestizos en la Independencia*, editado por Heraclio Bonilla, 130 - 149. Bogotá: Planeta, Universidad Nacional de Colombia.
- Chiriboga, Luz Argentina. 2010. *Jonatás y Manuela*. Quito: campaña de lectura Eugenio Espejo-Colección Bicentenario.
- CLACSO. 2015. “Por una nueva imaginación social y política en América Latina [Manifiesto]” En *Cuadernos de pensamiento crítico latinoamericano- Intervenciones en estudios culturales. No.11, Segunda época*. Buenos Aires: CLACSO.
- Clímaco, Danilo Assis. 2014. *Cuestiones de horizontes. De la dependencia histórico – estructural a la Colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Coronel Feijóo, Rosario. 1991. *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador y Ediciones Abya - Yala.
- Coronil, Fernando. 2002. *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Costales Alfredo y Piedad Peñaherrera. 1959. *Coangue: Historia cultural y social de los negros de El Chota y Salinas*. Quito: E.A.G.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2011. “Epistemologías del sur Utopía y praxis latinoamericana”. *CESA- FCES: Revista internacional de filosofía Iberoamericana y teoría Social*, 17-39.

- . 2010. “Refundación del Estado en América Latina”. *Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre editores- Universidad de Los Andes-Siglo XXI Editores.
- Dubois, W. E. B. 1903. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Editorial Fundación Fernando Ortiz.
- Duseel, Enrique. 2005. “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía De la liberación”. *UAM-Iz*, 13: 1-28.
- . 2005. *Política de la Liberación. Volumen II La arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, Arturo. 1998. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- . 2013. *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el Problema del dualismo ontológico*. Bogotá: Tabula rasa.
- . 2005. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Eze Chukwudi, Emmanuel. 2001. “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, compilado por Mignolo Walter, 201-252. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Faleto, Enzo. 2009. “Necesitamos una nueva ética de comportamiento”. *CLACSO: Cuadernos del pensamiento crítico Latinoamericano*: No. 20: 369-382.
- Fals Borda, Orlando. 2007. *Hacia el Socialismo Radical y otros escritos*. Bogotá: Biblioteca vértices colombianos.
- . 2009. *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/fborda/>
- . 1972. *Causa Popular, Ciencia Popular*. Bogotá: La Rosca.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid España: Ediciones Akal.
- Fernandes Luis y Vera María Candau. 2013. “Pedagogía decolonial y educación anti-racista e intercultural en Brasil” En *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir Tomo I*. Editado por Catherine Walsh. Quito: Abya-Yala, 15-20.
- Fernández Martínez, Mirta. 2010. “Raza, racismo, negritud y visión de África en Aimé Césaire”. *Revista Temas*, 110 – 117.

- Figuerola Ibarra, Carlos. 2008. "Protesta popular y procesos políticos". *CLACSO: Luchas contra hegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, 109-125.
- García, Jesús. 2010. "La diáspora africana en Venezuela: resistencia y creación" *En Conocimiento desde adentro: Los afrosudamericanos hablan de sus Pueblos y sus historias, Volumen II*. Compilado por Sheila Walker, 223-260. La Paz: Fundación PIEB.
- García Salazar, Juan y Catherine Walsh. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Sede Ecuador. Ediciones Abya-Yala.
- García Salazar, Juan, José Juncosa y José Sosa. 2011. "Al otro lado de la raya". *Encuentro Internacional de Reflexión y Participación : memoria*. Quito: Abya – Yala.
- Glissant, Édouard. 2006. *Tratado del todo-mundo*. Madrid: El Cobre.
- Gordon, Lewis. 2013. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Ediciones Abya – Yala.
- .2011. "L' Existence Noire dans la Philosophie de la Culture". En *Revue DIOGENE*. No. 235-236 130-144. Francia: Diogene.
- .2009. "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". *En cuestiones de Antagonismo Piel Negra Mascaras Blancas*, dirigido por Carlos Prieto del Campo, 217-259. Madrid: Akal.
- .2000. "Africana Philosophy of Existence". En *Existencia Africana*. New York: Routledge.
- Gramsci, Antonio. 2007. *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. *Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales*. California: University of California.
- Gruner, Eduardo. 2011. "Los avatares del pensamiento crítico hoy por hoy". *CLACSO: Cuadernos del pensamiento crítico Latinoamericano No 44*.
- Guerrero, Patricio. 2002. *La Cultura, Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador/Pontificia Universidad Javeriana.

- Haymes, Stephen. 2013. "Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano". En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I. Serie pensamiento decolonial*, editado por Catherine Walsh, 189-227. Quito: Abya Yala.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Hoetmer, Rafael. 2009. *Reflexiones sobre los movimientos sociales latinoamericanos de hoy. Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: PTDG y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Jacoby, Karl. 1994. *Slaves by Nature? Domestic Animals and Human Slaves. Slavery And Abolición*. Vol. 15, No.1. Frank Cass – London. 89 - 99
- James, C.L.R. 2003. *Los Jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Ciencias Sociales.
- . 2005. "Modelos alternativos de integración? Proyectos neoliberales y resistencias populares". En *Agenda de los pueblos para regionalismos alternativos*. Buenos Aires: CLACSO
- . 1991. *Retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa en: Modernidad y universalismo*. Venezuela: Universidad central de Venezuela.
- Lao-Montes, Agustín. 2009. *Movimientos Afroamericanos: contiendas políticas y desafíos históricos*. Lima.
- León Castro, Édizon. 2021. *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje: Desaprenderes desde los márgenes*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede - Ecuador y Ediciones Abya – Yala.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2006. "La tipología del ser y la geopolítica del saber: Modernidad, imperio, colonialidad. En, *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Cuaderno n°1, editado por Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Matos, Marlise, y Clarisse Paradis. 2013. “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado – debates actuales”. *Iconos Revista de ciencias sociales* 45: 91-107.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la Colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- . 2003. *Historias locales-diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid: Ediciones Akal.
- ONU.2001. *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración y Programa de Acción de Durban*. A/70/367 Asamblea General, 2002.
- Palermo, Zulma y Pablo Quintero, eds. 2014. *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal. 2000. *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Caracas: Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual.
- . 2014. *Cuestiones de horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Colección Antologías. Selección Y prologo a cargo de Danilo Assis Clímaco. CLACSO.
- . 2000. *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Caracas: Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual.
- . 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Reimpreso en A. Quijano, Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rahier, Jean. 1999. “¿Mami que será lo que quiere el negro? “, En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, 73-109 editado por Cervone Emma y Freddy Rivera. Quito: FLACSO.
- Robinson, Cedric. 2021. *Marxismo negro. La formación de la tradición negra*. Madrid: Tráfico de sueños.
- Rueda Novoa, Rocío. 2015. *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI – XVIII 2da. Edición*. Quito: UASB / Corporación Editora Nacional.

- . 2010. *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurifera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas): Etnicidad negra en construcción en el Ecuador siglo XVIII-XIX*. Tesis Doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- . 1999. “De la esclavitud a la libertad”. En *Enciclopedia del Ecuador*, 77-306. España: Océano Grupo Editorial.
- Rufer, Mario. 2010. *La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales*. Bogotá: Mem.soc, enero-junio.
- Rumazo, Alfonso. 1949. *Documentos para la Historia de la Audiencia De Quito tomo IV*. Madrid: Afrodisio Aguado.
- Sánchez, Consuelo. 2010. “Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, editado por González Miguel et al., 259-290. Quito: FLACSO Ecuador
- Santa Cruz, Nicomedes. 1964. *Cumanana*. Lima: Juan Mejía Baca.
- . 2004. *Obras Completas. Tomo II*. Lima: Editorial Libros en Red.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires : Prometeo.
- . 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito, siglos XVI-XVII*. Quito: Abya Yala. IFEA, COOPI.
- Thwaites Rey, Mabel. 2008. “Que estado tras el experimento neoliberal”. *Revista CLAD, Reforma y Democracia*, 1-12.
- Thiong’o, Ngũgĩ Wa. 2017. *Desplazar el centro: La lucha por las libertades culturales*. Madrid: Rayo Verde Editorial.
- . 2016. *Descolonizar la mente la política lingüística de la literatura africana*. Sevilla: Editorial casa del libro.
- Thwaites Rey, Mabel, y Hernán Ouvina. 2012. “La estatalidad latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis alrededor del problema del poder político y las transiciones”. En *El Estado en América Latina: continuidades y ruptura*, editado por Thwaites Rey, Mabel. Santiago de Chile: CLACSO.
- Villa, Wilmer y Ernell Villa. 2013. “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe Seco colombiano”. En *Pedagogías Decoloniales, Tomo I. Serie*

- Pensamiento decolonial*, editado por Catherine Walsh, 357 – 399. Quito: Abya – Yala.
- Wallerstein, Immanuel. 2009. “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”. En *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola-Rivera. Bogotá: Pensar.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: UASB: Editorial Abya- Yala.
- Walsh, Catherine. 2009. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”, en *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México: Universidad Pedagógica Nacional–CONACIT, editorial Plaza y Valdés.
- . 2006. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.
- . 2005. *(Re) Pensamiento crítico y (de) colonialidad. Reflexiones latinoamericanas (Introducción)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ed. Abya- Yala.
- . 2005. “(Re)pensamiento Crítico y (De)colonialidad”, En *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
- . 2013. “Pedagogía y Antropología Filosófica del Esclavo Afroamericano” En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh. Quito: Ediciones Abya- Yala.
- .2009. “De construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. Editado por Fuller Norma. Lima: Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades.
- .2009. “Estado monocultural, neoliberalismo y constitucionalismo multicultural”. En *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, editado por Catherine Wlsh. Quito: UASB/Abya Yala.
- . 2010. *Estudios (inter)culturales en clave de-colonial*. Cundinamarca: Universidad Colegio Mayor de Tabula rasa.
- . 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar: Abya Yala, 2009.

- Williams, Eric. 1964. *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Instituto cubano de libro. Editorial de ciencias sociales.
- Zapata Olivella, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamira ediciones.
- . 2002. *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia: orígenes, transculturación, presencia*. Buenaventura: Universidad del Pacífico.
- . 2010. *Changó, El gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- . 2012. *Levántate Mulato: Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes.
- Zelik, Raúl. 2012. *De constelaciones y hegemonías. Sobre la necesidad de diferenciar entre gobiernos alternativos y políticas emancipadoras*. Medellín.
- Zibechi, Raúl. 2000. *La mirada horizontal Movimientos sociales y emancipación*. Quito: Abya Yala.



## Anexos

### **Anexo1. Nombres de las sabias/sabios, filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad**

Compartieron sus conocimientos, opiniones y sueños a través de entrevistas formales o mediante diálogos informales, en talleres, en las diferentes comunidades del territorio ancestral El Chota – La Concepción y Salinas (ubicado en el límite político administrativo de las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador), en diferentes momentos y lugares. Muchos de estos sabios y sabias, han partido al panteón de los Orichas y ancestros. Su luz continúa iluminando nuestro caminar.

| <b>Nombre:</b>     | <b>Lugar</b>           | <b>Año(s)</b>               |
|--------------------|------------------------|-----------------------------|
| Asael Acosta       | Mascarilla             | 1996 – 2010 – 2017          |
| Martha Acosta      | Mascarilla             | 1996                        |
| Custodio Acosta    | Chota                  | 1986                        |
| Salomón Acosta L   | Mascarilla-<br>FECONIC | 2006 – 2013- 2019<br>– 2022 |
| Mercedes Acosta    | Chota-<br>CONAMUNE-I   | 2008 – 2019                 |
| Lucía Acosta       | Chota                  | 2011                        |
| Nela Arce          | Cuajara                | 2011- 2022                  |
| Carlos Arce        | Cuajara                | 2011                        |
| Ricardo Arce       | Cuajara                | 2011                        |
| Cristóbal Barahona | Juncal                 | 2011                        |
| Pedro Borja        | Mascarilla             | 2006 – 2010- 2022           |
| Teresa Calderón P  | Chota- Manos<br>Unidas | 2019                        |
| Eduardo Carcelén   | Chota-COANGUE          | 2011                        |
| Oliver Caton Chalá | Ibarra                 | 2010                        |
| Esthela Congo      | Azaya                  | 2019 – 2022                 |
| Rebeca Cruz        | Pambahacienda          | 1984 – 1986                 |
| Villalba           |                        |                             |
| Salomón Chalá Lara | Pambahacienda          | 1984 – 1986 – 2000          |
| Cesar Chalá C.     | Ibarra                 | 2010 – 2022                 |
| Víctor H. Chalá C. | Ibarra                 | 2010                        |
| Julia Chalá C.     | Ibarra                 | 2010 – 2022                 |
| Yolanda Chalá C.   | Ibarra                 | 2010 – 2022                 |
| Mariana Chalá C.   | Ibarra                 | 2010 – 2022                 |
| Oscar Chalá C.     | Ibarra-CIFANE          | 2010 – 2022                 |
| Katherine Chalá M. | Ibarra-CIFANE          | 2010 – 2019 – 2022          |

|          |                     |   |                             |
|----------|---------------------|---|-----------------------------|
|          | José Chalá Calderón | Ibarra-CIFANE                                       | 2010                        |
| Calderón | Fidel Chalá         | Ibarra-CIFANE                                       | 2010                        |
| Caicedo  | Plutarco Chalá      | El Chota  | 2006 – 2013 – 2022          |
|          | Aníbal Chalá        | El Chota  | 2011                        |
|          | Sixto Chalá García  | Chalguayacu-<br>FETRAVACH                           | 1984                        |
|          | Bertha Chalá        | Chalguayacu   | 2007                        |
| Congo    | Artemio Chalá       | Chalguayacu - J.T.V                                 | 1984                        |
|          | Cruz Días           | El Chota  | 2011                        |
|          | Auximaro Espinoza   | Mascarilla-<br>FECONIC                              | 2010 – 2022                 |
|          | Zoila Espinoza      | El Chota-MANOS<br>UNIDAS                            | 2016                        |
|          | Gualberto Espinoza  | Santa Ana –<br>FECONIC                              | 2011                        |
|          | Patricio Furlan M.  | Ibarra-CIFANE                                       | 2011                        |
|          | Julián García Ch.   | Chalguayacu –<br>J.T.V.                             | 1984 – 2011 – 2022          |
|          | Amable Gudiño V.    | Ibarra  | 2010                        |
|          | Ramiro Gudiño V.    | Ibarra  | 2011                        |
|          | Laura Gudiño V.     | El Chota-CIFANE                                     | 1984                        |
|          | Dorita Gudiño V.    | El Chota-CIFANE                                     | 1984                        |
|          | Xavier Gudiño Ch.   | Ibarra-CIFANE                                       | 2011                        |
|          | Pablo Gudiño Ch.    | Ibarra-CIFANE                                       | 2011                        |
|          | Viviana Gudiño Ch.  | Ibarra-CIFANE                                       | 2011                        |
|          | William Gudiño Ch.  | Ibarra-CIFANE                                       | 2011                        |
|          | Luis Gudiño         | El Chota  | 2010                        |
|          | Jean Kapenda        | República del<br>Congo, entrevistado en El<br>Chota | 2005                        |
|          | Juvenal Lara        | El Chota  | 2010                        |
|          | Eva Lara            | El Chota  | 2011                        |
|          | Sonia Lara M.       | El Chota-Piel Negra                                 | 2010                        |
|          | Jorge Luis Lara M.  | El Chota-Piel Negra                                 | 2010                        |
|          | Manuel Lara M.      | El Chota-Piel Negra                                 | 2010                        |
|          | María Lara          | Cuajara   | 2011                        |
| G.       | Benedicto Méndez    | El Chota  | 2010 – 2011 -2019<br>– 2022 |
|          | Jacobo Minda        | Cuajara   | 2006                        |
|          | Cecilia Minda       | Cuajara   | 2011 – 2019 – 2022          |
| M.       | Alberto Mosquera    | Azaya   | 1996                        |
| Congo    | Albita Mosquera     | Ibarra – CIFANE                                     | 1984 – 2011 – 2022          |
|          | Piedad Mosquera     | El Chota  | 1986 – 2011                 |
|          | Ubelia Muñoz P.     | El Chota  | 1984                        |

|    |                    |   |                            |
|----|--------------------|---|----------------------------|
|    | Jaime Muñoz P.     | El Chota  | 1984                       |
|    | Jorge Muñoz P.     | El Chota  | 1984                       |
|    | Gonzalo Muñoz P.   | El Chota  | 1984                       |
|    | Byron Muñoz P.     | Ibarra – CIFANE                                     | 1984 – 2011                |
|    | Martha Muñoz P.    | El Chota  | 1984                       |
|    | Fausto Muñoz P.    | El Chota – CIFANE                                   | 1984 – 2010                |
|    | Edgar Muñoz P.     | Ibarra – CIFANE                                     | 1984 – 2011                |
| E. | Segundo T. Muñoz   | Ibarra – CIFANE                                     | 2011                       |
|    | Marcelino Santos   | Chalguayacu   | 2009                       |
|    | Ernesto Santos     | Chalguayacu   | 2009                       |
|    | Iben Santos Ch.    | Chalguayacu-<br>FECONIC                             | 2009 – 2022                |
|    | Renán Tadeo D.     | La Concepción-<br>FECONIC                           | 2002 – 2019 – 2022         |
|    | Blanca Tadeo D     | La Concepción-<br>FECONIC                           | 2008 – 2019 – 2022         |
|    | Patricia Tadeo     | Cuajara-FECONIC                                     | 2006 – 2022                |
|    | Hugo Viteri        | Cuajara   | 2006                       |
|    | Plutarco Viveros   | Mascarilla-<br>MARABU                               | 1984- 2011- 2019 –<br>2022 |
|    | Merly Viteri       | Cuajara<br>FECONIC                                  | 2011 – 2022                |
|    | Mwant Yar          | República del<br>Congo, entrevistada en El<br>Chota | 2005                       |
|    | Máximo Rodríguez   | Tumbatú/FECONIC                                     | 2022                       |
|    | Esperanza Insuasti | Tumnatú/Medallita<br>Milagrosa - FECONIC            | 2022                       |
|    | Pedro Santos       | Chalguayacu   | 2022                       |
|    | Iben Santos        | Chalguayacu   | 2022                       |
|    | Ruby Acosta        | Mascarilla  | 2022                       |
|    | Rosario Acosta     | Mascarilla  | 2022                       |
|    | Cristina Espinosa  | Salinas   | 2022                       |
|    | Juan Chalá         | Chalguayacu/RJTA                                    | 2022                       |
|    | Renato Maldonado   | Piquiucho/RJTA                                      | 2022                       |
|    | Iliana Carabalí    | El Chota/RJTA                                       | 2022                       |
|    | Santiago Acosta    | Mascarilla/RJTA                                     | 2022                       |
|    | Diego Palacios     | Juncal/RDJTA  | 2022                       |
|    | Cristofer Palacios | Juncal/RDJTA  | 2022                       |

Tabla 1: Sabias/sabios Afrochoteños

Mil gracias por compartir sus sabidurías, experiencias y esperanzas,  
permanecemos enlazados en un solo nudo que da sentido a nuestra existencia.

Los quiero mucho.

José F. Chalá Cruz