

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO

CARRERA:

ANTROPOLOGÍA APLICADA

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA APLICADA

TEMA:

**PRÁCTICAS COTIDIANAS, RITUALIDAD Y REPRODUCCIÓN SOCIAL. EL
HUESO SAZONADOR EN LA COMUNIDAD AFROCHOTEÑA**

AUTORA:

KATHERINE IVETH CHALÁ MOSQUERA

DOCENTE TUTORA:

MARÍA AMPARO EGÜIGUREN EGÜIGUREN

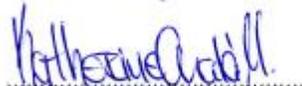
Quito D.M., agosto de 2018

Certificado de Responsabilidad y autoría del Trabajo de Titulación

Yo, Katherine Iveth Chalá Mosquera, con documento de identificación N° 1003404553, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autora del trabajo de titulación intitulado: “Prácticas cotidianas, ritualidad y reproducción social. El hueso sazónador en la comunidad afrochoteña”, mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: Licenciada en Antropología Aplicada, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autora me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.

Quito, 08 de agosto de 2018



Nombre: Katherine Iveth Chalá Mosquera,

Cédula de identidad: 1003404553

Certificado de Dirección del Trabajo de Titulación suscrito por el tutor

Yo, María Amparo Eguiguren Eguiguren, declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación “Prácticas cotidianas, ritualidad y reproducción social. El hueso sazonador en la comunidad afrochoteña” por Katherine Iveth Chalá Mosquera, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana para ser considerados como trabajo final de titulación.

Quito, 08 de agosto de 2018



.....
Nombre: María Amparo Eguiguren

Cédula de identidad: 1706962881

Resumen

La presente etnografía tiene como objeto contribuir a la comprensión del complejo entramado social, cultural e identitario de la afrochoteñidad, a partir de la memoria colectiva sobre las prácticas de intercambio (el “*cambeo*”), expresadas en el “hueso sazonador” visto como un símbolo o vehículo de cohesión social al interior de la comunidad.

El trabajo etnográfico, se organiza en tres capítulos que abordan varias prácticas cotidianas que permiten la reproducción o dinámica social del pueblo afrochoteño; las prácticas culturales de la afrochoteñidad se han ido creando y recreando a partir del siglo XVI, develando las historias, subjetividades y el valor simbólico de la afrochoteñidad.

Este ejercicio académico se realizó para comprender al pueblo afrochoteño en la actualidad y en su conjunto, a través de varias de sus manifestaciones culturales, considerando que el pasado, el presente y el futuro están atados en un solo nudo. Se ha partido desde un hecho histórico -como fue el proceso de esclavitud del siglo XVI- y de la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, transmitida de tiempo en tiempo y de generación en generación, de cuya revitalización depende la sobrevivencia y la reproducción de su identidad y su cultura.

La metodología empleada en la presente etnografía fue cualitativa; se realizó trabajo de campo etnográfico en dos de las treinta y ocho comunidades que conforman el Territorio ancestral afrochoteño: El Chota y Mascarilla, con herramientas antropológicas como observación participante, entrevistas a profundidad y entrevistas abiertas no direccionadas, y, registro fotográfico.

Palabras Clave: *Territorio* ancestral, cultura afrochoteña, hueso sazonador, *cambeo*, redistribución, reciprocidad, don.

Abstract

The present ethnography aims to contribute to the understanding of the complex social, cultural and identity framework of afrochoteñidad, based on the collective memory of exchange practices (the "*cambeo*"), expressed in the "*seasoning bone*" seen as a symbol or vehicle of social cohesion within the community.

The ethnographic work is organized into three chapters, which mainly deal with several daily practices that allow the reproduction or social dynamics of the Afro-choteños people; the cultural practices of afrochoteñidad have been created and recreated from the sixteenth century, revealing thus, the stories, subjectivities and symbolic value of afrochoteñidad.

This academic exercise was carried out to understand the Afro-descendant people today and as a whole, through several of their cultural manifestations, considering that the past, the present and the future are tied in a single knot. It has started from a historical fact - as was the process of slavery in the sixteenth century - and from the collective memory of the Afro-descendant people, transmitted from time to time and from generation to generation, whose revitalization depends on the survival and reproduction of their identity and his culture.

The methodology used in the present ethnography was qualitative; ethnographic field work was carried out in two of the thirty-eight communities that make up the Afro-choteño ancestral territory: El Chota and Mascarilla, contemplating the following tools: anthropological participant observation, photographic record, in-depth interviews, and open non-directed interviews.

Keywords: Ancestral territory, afrochoteña culture, seasoning bone, *cambeo*, redistribution, reciprocity, don (gift).

Índice de contenidos

Capítulo I. Chota: agrupación de personas libres.....	9
1.1 Asentamiento forzado de la población de origen africano en la Sierra Norte del Ecuador.....	10
1.2 ¿Cómo llegan los cimarrones afrodescendientes al Palenque el Chota?	15
1.3 De la esclavitud a la propiedad de la tierra.....	23
1.4 Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas.....	28
Capítulo II. Dinámica social de <i>cambeo</i> al exterior de las comunidades afrochoteñas	39
2.1 Memoria colectiva y <i>cambeo</i>.....	45
2.2 El <i>cambeo</i> ahora.....	55
Capítulo III: Don y reciprocidad: el arte del dar y recibir	61
3.1 Generosidad y redistribución al interior de la comunidad.....	63
3.1.1 Mama Yoya	63
3.1.2 Reciprocidad generalizada y el don en el Territorio ancestral.....	65
3.2 Prestación de manos.....	72
3.2. El mandado	77
3.3 El hueso sazónador	82
Conclusiones	92
Anexos	98
Bibliografía	100
Referencia de entrevistas	105

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1: Comunidades afroecuatorianas del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas	30
Ilustración 2: Población afroecuatoriana total por provincia	32
Ilustración 3: Población total afroecuatoriana por Zonas de Planificación.....	33

Índice de tablas

Tabla 1: Repartición de afrodescendientes en calidad de esclavizados en 1767	19
Tabla 2: Identificación según sus costumbres, censo 2010	31
Tabla 3: Población Afroecuatoriana por provincia	34

Índice de fotografías

Fotografía 1: Imagen de la comunidad El Chota	36
Fotografía 2: Rio Chota - Coangue.....	36
Fotografía 3: Comunidad Mascarilla.....	37
Fotografía 4: Entrada a la comunidad de Mascarilla.....	38
Fotografía 5: Cambeo entre una mujer proveniente del Territorio ancestral del Valle del Chota, la Concepción y Salinas con una mujer proveniente del sur de Colombia.....	57
Fotografía 6: Cambeo de mangos (Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas) por arvejas (zonas altas).....	59
Fotografía 7: Esthela Congo (izquierda) y Evita Lara (derecha), recordando sobre el hueso sazonador	84
Fotografía 8: Fotografía de Dioselina Congo Carcelén.....	86
Fotografía 9: Cambeo en el cantón Pimampiro - 2018.....	98
Fotografía 10 y 11: Cambeo en el cantón Pimampiro - 2017.....	99

Introducción

La presente etnografía aborda los mecanismos de reproducción social del pueblo afrochoteño¹, a través de la creación y recreación de prácticas culturales iniciadas desde el siglo XVI con respecto a la reciprocidad, como por ejemplo el uso del hueso sazoador, la prestación de manos, entre otros que se ampliará en los siguientes capítulos. El objetivo de este trabajo académico es contribuir a la comprensión del complejo entramado social, cultural e identitario de la afrochoteñidad, a partir de la memoria colectiva existente sobre las prácticas de intercambio (el “*cambeo*”²), expresadas en el “hueso sazoador”³, que es visto como un símbolo o vehículo de cohesión social al interior de la comunidad.

La investigación se realizó en el Territorio ancestral⁴ Chota-La Concepción y Salinas, ubicado entre las provincias de Carchi e Imbabura, al norte del Ecuador; el territorio se encuentra atravesado por el Río Chota-Mira que constituye el límite político administrativo de estas dos provincias; el Territorio está conformado por 38 comunidades, mayoritariamente habitadas por población afrodescendiente.

Los problemas encontrados en esta zona se refieren a las relaciones socio-históricas del pueblo afroecuatoriano que han estado atravesadas por hechos de violencia, silenciamiento, ocultamiento, negación, racismo y marginalización. A la vez, algunas

¹ El término afrochoteño abarca a toda la población afrodescendiente asentada en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas.

² Para la afrochoteñidad el término trueque casi no se utiliza; es común el uso de la palabra *cambeo*, que es su equivalente; en el presente trabajo etnográfico se utilizará indistintamente la palabra trueque o *cambeo*.

³El hueso sazoador, desde la memoria del pueblo afrochoteño, fue un hueso extraído de la res, con el objeto de sazoador los alimentos, mismo que circulaba por los zaguanes de la comunidad, de familia en familia. El hueso sazoador se explicará a profundidad en el capítulo III, pág. 74.

⁴ “El Territorio ancestral para el Pueblo Afroecuatoriano va más allá de su posesión colectiva de un terreno, pues incluye también la ocupación de un espacio donde se recrea la cultura, el reconocimiento de sus formas de vida y de organización propias. Este espacio de vida también involucra la reproducción de valores, conocimientos, saberes y esa armonía con la naturaleza” (CODAE, 2011, Pág. 1).

prácticas socio-culturales tradicionales, por efectos de la “modernidad”, van quedando en desuso en las nuevas generaciones, acarreado problemas en la socialización del pueblo afrochoteño y perdiéndose paulatinamente el entramado socio-cultural y los referentes simbólicos, provocando el debilitamiento de la identidad y la reproducción social. Es evidente la débil socialización del legado socio-cultural de los viejos/as, guardianes de la sabiduría afroecuatoriana, debido a los modernos competidores (televisores, celulares, internet, redes sociales virtuales), lo cual repercute en el debilitamiento de la memoria histórica colectiva y en la construcción de las identidades individuales y colectivas. Adicionalmente, uno de los problemas acarreados desde la época colonial y republicana, surge de la ideología del mestizaje⁵ (Walsh, 2012). A partir de 1830, el Estado ecuatoriano, pretendió homogenizar a las culturas y pueblos diversos, reprimiendo, desvalorizando e invisibilizando las prácticas culturales de otros pueblos (Chalá Cruz, 2013).

Frente a esta problemática me planteo varias preguntas de investigación: ¿Cómo funcionan y se articulan las relaciones socio-culturales de la afrochoteñidad? ¿Cómo opera el hueso sazonador en las prácticas productivas y de intercambio y en la reproducción socio-cultural e identitaria de la afrochoteñidad? ¿Por qué en la comunidad de El Chota la

⁵ A lo que llamamos ideología racista del mestizaje nos referimos al resultado fue que los europeos, blancos, cristianos fueran durante varios siglos los representantes del poder hegemónico (Walsh; 2012) atribuyéndose el derecho de colonizar, educar y evangelizar a las culturas diferentes a ellos ya que consideraban al diferente como un ser inferior a ellos, adjetivándolos como barbaros, animales, cosas, salvajes, carentes de cultura, etc. Se sostiene también que la ideología racista del mestizaje fue la proclamación del “mestizo” como el arquetipo del deber ser (Chalá Mosquera, 2016).

Para ampliar la información Ver:

- a) Antón, Jhon (2011). “El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009” Quito : FLACSO, Sede Ecuador. Págs. 33-57
- b) Walsh, Catherine (2012) "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento otro desde la diferencia colonial" en Interculturalidad crítica y decolonialidad. Ensayos desde Abya Yala. Serie pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala, pág. 53-87

prestación de manos es una deuda y a la vez una forma de reciprocidad? ¿Por qué, a pesar de vivir en un sistema monetario global, persiste el *cambeo* en el Territorio ancestral?

Para responder a estos interrogantes surgieron algunos objetivos de investigación: conocer el funcionamiento de las relaciones socioculturales de la afrochoteñidad a través de las diferentes prácticas cotidianas y de reproducción social (el *cambeo*, la prestación de manos y el mandado); conocer si a partir de la circulación del hueso sazónador al interior de las familias afrochoteñas se desencadenan mecanismos de reciprocidad y parentesco ritual; demostrar que la cultura y la economía no son dominios aislados para la afrochoteñidad; y, explicar cómo opera la interrelación entre deuda y reciprocidad en las comunidades: El Chota y Mascarilla.

La presente investigación ha partido desde el relato histórico del pueblo afrochoteño, con el objeto de conocer mejor al pueblo afrochoteño en su conjunto y a sus prácticas culturales, a la vez, sin el recuento histórico no se podría comprender las problemáticas actuales que enfrenta esta población; seguidamente, se aborda el *cambeo* como practica social realizada al exterior de las comunidades afrochoteñas donde no interviene el dinero y finalmente se aborda el cómo operan los mecanismos de solidaridad al interior de las comunidades afrochoteñas: el Chota y Mascarilla después de haber realizado el *cambeo*, puesto que la actividad no culmina tras haber intercambiado los productos en la zona alta, sino que después de este intercambio se activan mecanismos de solidaridad al interior de las comunidades afrochoteñas, donde se comparte lo *cambeado*; por tanto, se abordará a profundidad el hueso sazónador entre otras prácticas cotidianas tales como el mandado y la prestación de manos, donde el hilo conductor de estas prácticas es la reciprocidad y la generosidad de los afrochoteños.

Para responder estas preguntas anteriormente planteadas, además del trabajo de campo realizado, parto de algunas consideraciones teóricas antropológicas, entre ellas, el hecho de que los elementos económicos no están aislados de las sociedades ni de las culturas, sino que atraviesan las relaciones sociales y culturales.

La presente investigación ha optado principalmente por la rama de antropología económica, como sub-disciplina de la antropología, abordando el estudio de la relación entre cultura, sociedad y economía. Para la antropología económica el valor que cada cultura da a los bienes no necesariamente está ligado a su escasez; a su vez, el valor simbólico de un objeto no es el mismo en una y otra cultura. De esta manera, comprendemos a la economía como una construcción social, cultural e histórica, fruto de los seres humanos, no universal ni igual para todas las sociedades.

Con respecto al trueque, la literatura lo define como un intercambio que no involucra el dinero, en contraste con los intercambios mercantiles. Humphrey y Hugh-Jones afirman que en el trueque, aunque existiera alguna noción de valor monetario, sería equivocado pensar que el valor de consumo y el valor de uso de los bienes pudieran ser medidos con un estándar común y abstracto presente en la mente de las dos partes (Humphrey y Hugh-Jones, 1996).

En el caso de Ecuador, Emilia Ferraro (2004) analiza el trueque como un intercambio entre comuneros de Pesillo y comerciantes itinerantes indígenas de la provincia de Imbabura, entre quienes existe una larga tradición de intercambios donde no necesariamente interviene el dinero.

Si bien es cierto que, en términos generales, no existe una vasta literatura antropológica sobre las formas de intercambio de los afroecuatorianos de la sierra norte del país, si existen varias evidencias etnográficas relacionadas con el tema. Así, Elisa

Naranjo (1988) introduce que, la producción de bienes de subsistencia es intercambiada mediante trueque en la feria de Pimampiro, incluso hasta la actualidad; en la misma línea, con estudios más recientes, se encuentra a Lanas Medina (2010), quien muestra las prácticas en comunidad, las formas de intercambio solidario y relacionamiento donde no intervienen transacciones monetarias, evidenciando como el trueque aún prevalece en algunos lugares de la provincia de Imbabura, especialmente hace referencia al cantón Pimampiro, desde una mirada de los comuneros indígenas.

Un posterior aporte de Lanas Medina en 2013 sobre el tema en mención, considera que el concepto de trabajo admite distintos enfoques; así, desde la cultura occidental se ha reducido a las actividades que generan bienes y servicios para su intercambio por dinero, mientras que desde la visión de las comunidades, pueblos y nacionalidades pertenecientes a la sierra norte de Ecuador, el trabajo es visto de manera holística, como parte de un todo mucho más grande que es la búsqueda de la armonía, es estar y sentirse bien con uno mismo, con la familia, con la comunidad y con el entorno, por medio de la realización de actividades donde la reciprocidad es sumamente importante (Lanas, 2013).

Lanas (2013) sostiene que:

Existen relaciones –como el trueque- vinculadas con el intercambio de productos entre personas o unidades domésticas, en las cuales, sin estar presente el dinero, es el interés que cada parte tiene en el bien de la otra lo que determina las condiciones de tal intercambio y lo que confiere valor a cada uno de los productos intercambiados; este intercambio, además, no está desprovisto de un cierto carácter ritual. (Lanas, 2013, pág.20)

Por su parte, Adolfo Albán (2007), sostiene el comer va más allá que la ingesta de alimentos, incluso va más allá del sustento vital que los alimentos representa al organismo humano; la ingesta de alimentos se convierte en una construcción social, cultural. La comida configura elementos de construcción de identidades y de historias que están trazadas por el lugar que ocupan en el mundo y por las formas como se relacionan las comunidades con el espacio que hace posible la territorialidad (Albán, 2007). Para Albán, la comida se conforma como un elemento simbólico a través del intercambio de productos, cuya práctica las comunidades afrodescendientes se relacionaban con las comunidades indígenas de la zona de la sierra, lo que significaba, a su vez, un trueque socio-cultural. A través de El *cambeo*, la fortuna gastronómica del Valle del Chota se extendía con la incorporación de productos de tierras altas que comprenden otros pisos climáticos; sistema que según el autor ha desapareció por la lógica capitalista moderna del mercado (Albán, 2007). No obstante, lo dicho por Albán (2007), a lo largo de esta etnografía se ha constatado que el *cambeo* no ha desaparecido y que esta práctica aún continúa realizándose en épocas y tiempos específicos.

Justifico esta investigación desde mi condición de afroecuatoriana con profundas raíces culturales afrochoteñas, lo cual ha hecho que en mi formación académica busque conocer y comprender el complejo sistema socio-cultural y económico de los descendientes de cimarrones que se fugaron de las haciendas jesuitas como la Concepción y Cuajara (1778-1810), donde nuestros ancestros africanos permanecían cautivos bajo el régimen de explotación esclavista, para asentarse en lo que hoy es la comunidad de El Chota. A la vez, destaco la relevancia académica de esta investigación puesto que no hay una vasta literatura sobre la práctica del hueso sazónador y el *cambeo* en el Valle del Chota.

Para esta investigación etnográfica, la unidad de análisis escogida son las comunidades de El Chota y Mascarilla. Metodológicamente, desarrollé la investigación de manera participativa (casa adentro, al formar parte de la afrochoteñidad). A partir del relato oral de las personas adultas mayores -especialmente-, y de los demás actores, realizamos reflexiones conjuntas, con el propósito de comprender el entramado de las relaciones socio-culturales, identitarias y productivas, como también el significado y el simbolismo que encierra el hueso sazonador en el entramado social de la afrochoteñidad. Como señala Depestre, en la comunidad la oralidad permite, “de generación en generación, transmitir las verdades y las experiencias singulares de su vitalidad social y cultural” (Depestre, 1977, pág. 344).

Para la interpretación de los datos he utilizado las categorías de análisis diacrónico y sincrónico. El análisis temporal me permitió comprender al pueblo afroecuatoriano en su conjunto, debido a que ningún “hecho de la realidad puede hacerse fuera del tiempo, puesto que todo hecho socio cultural está cargado de historicidad, tiene una historia, ya sea que se refiera a un tiempo ‘histórico’ o a uno ‘mítico’, al pasado o al presente. Lo temporal atraviesa todas las dimensiones de la realidad y por lo tanto de la vida social” (Guerrero, 2002, pág. 31). El análisis diacrónico por su lado, “facilita el estudio de un hecho en la historia en tanto que toda manifestación cultural está cargada de historicidad y sujeta a una dialéctica socio-histórica continua, inherente a todas las manifestaciones y representaciones de la cultura; ofrece, además, la posibilidad de conocer la historia del universo de investigación y de la problemática, fenómeno o proceso sociocultural que investigamos” (Guerrero, 2002, pág.31). Por su parte, el análisis sincrónico facilita comprender el hecho en el presente para determinar sus características actuales, su

denominación, estructura y funcionalidad. Esto nos permite establecer donde y cuando se expresa o desarrolla un determinado hecho socio-cultural (Guerrero, 2002).

En la recopilación y análisis de los datos mantuve un abordaje crítico de las investigaciones antropológicas realizadas en el territorio afrochoteño, y, realicé trabajo de campo con observación participante y entrevistas en profundidad -individuales y colectivas-. En el trabajo de investigación fue clave tener presente lo que el pueblo afroecuatoriano plantea como pensamiento, partiendo del principio filosófico-cosmogónico creado desde las subjetividades de la afrochoteñidad: 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” (Chalá, 2013, pág.56).

Capítulo I. Chota: agrupación de personas libres

El presente capítulo tiene como objeto dar a conocer al lector sobre la unidad de análisis y estudio de la presente etnografía. Para ello, esta sección se ha dividido en cuatro subcapítulos recorriendo desde el proceso histórico de asentamiento forzado de los africanos y sus descendientes en lo que ahora es la República del Ecuador, con la finalidad de comprender las problemáticas actuales que exhibe particularmente el pueblo afrochoteño.

Coincido con Guerrero (2002), al tomar como punto de referencia un acontecimiento específico en la historia del pueblo afroecuatoriano con el objeto de permitir una aproximación al conocimiento de su pasado, para comprender que toda manifestación cultural está cargada de historicidad y sujeta a una dialéctica socio-histórica continua, inherente a todas las manifestaciones y representaciones de la cultura (Guerrero, 2002).

En otras palabras, parto de un hecho histórico -como fue el proceso de esclavitud del siglo XVI- y de la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, de cuya revitalización depende la sobrevivencia, la reproducción de su identidad y de su cultura. Este ejercicio académico se realizó para comprender actualmente al pueblo afrochoteño en su conjunto y a varias de sus manifestaciones y prácticas culturales, considerando que pasado, el presente y el futuro están ligados en un solo nudo, es decir, no son hechos aislados.

1.1 Asentamiento forzado de la población de origen africano en la Sierra Norte del Ecuador

La población afroecuatoriana, es producto del violento destierro de su patria ancestral o madre patria, África, durante los siglos XVI y XVII e introducida al Ecuador bajo la condición de seres humanos esclavizados. La población afrodescendiente en general, contra su voluntad, fue asentada forzosamente en el continente americano y esclavizados, con la finalidad de asegurar el modo de producción esclavista de la sociedad colonial, negando a los hijos e hijas de la diáspora africana en Ecuador la condición de seres humanos y por ende su existencia (Chalá Mosquera, 2016).

A partir de 1492, inicia el proceso de colonización a través del fortuito encuentro de Cristóbal Colón con tierras de Abya-Yala, al que posteriormente llamaron “América”, por parte de los representantes de la monarquía española comandadas por Colón (Mallafe, 1972); casi inmediatamente después de este acontecimiento que compuso el “aparecimiento” del *Nuevo Mundo* en la geografía universal, introdujeron en las Américas y en el Caribe a seres humanos originarios del continente africano en condición de esclavizados, configurándose de esta manera el encuentro de tres civilizaciones, el americano (Abya-Yala), el africano y el europeo. Se tiene conocimiento que Colón, para su segundo viaje al *Nuevo Mundo*, ya habría incorporado en su tripulación a personas de descendencia africana (Chalá Cruz, 2006).

Los datos cuantitativos sobre el número de africanos raptados para ser esclavizados e introducidos en el continente americano, oscila entre quince a veinte millones de seres humanos; Mallafe (1972) tomando como referencia a los geógrafos e historiadores franceses anticolonialistas Jean Suret-Canale y Charles Minguet, sostiene que, lastimosamente, una cifra similar de entre quince a veinte millones de seres humanos más,

no lograron desembarcar con vida, debido a asesinatos, suicidios y muertes por enfermedades en los barcos, conocidos también como los barcos de la muerte (Mallafe, 1972).

Autores tales como Saco (1932), Mallafe (1972), Costales (1959), Coronel (1991) y Chalá (2006), sostienen que los seres humanos africanos cautivos y esclavizados que lograron desembarcar con vida de estas naves, a decir de quienes se dedicaron a este aborrecible negocio, superaban en fuerza de trabajo a los indígenas y a la población blanco-mestiza de las zonas colonizadas.

Uno de los argumentos y estrategias utilizadas para justificar la puesta en marcha del sistema de producción esclavista de parte de los colonizadores-esclavizadores de la población africana en las Américas, consistió principalmente en quitarles su esencia humana: los llamaron “salvajes”, les trataron como objetos o “piezas de indias”, es decir, como sujetos de libre compra y venta (Chala, 2006); se dijo que estos “animales” tenían tal fuerza para el trabajo, que equivalía a la de cuatro y hasta ocho indígenas; por supuesto, éste no fue más que un ardid para justificar al sistema de producción colonial esclavista⁶.

Eric Williams, en su emblemática obra “Capitalismo y esclavitud” (1975), ilustra lo que pensaban los esclavizadores europeos, ingleses, portugueses, españoles, etc., sobre los nativos del continente americano, utilizando uno de los justificativos para esclavizar a las personas africanas y sus descendientes.

⁶ Para corroborar la información en mención, se puede encontrar las referencias en los estudios de: Saco, José (1932). Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo. Barcelona. Imprenta De Jaime Jepús; Ortiz, Fernando (1940). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, pág.353. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana; Mallafe, Rolando (1972) La esclavitud en Hispanoamérica, pp 15. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina; Costales, Alfredo (1959). Coangue o historia cultural y social de los negros del Valle del Chota y Salinas. Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía; Coronel, Rosario. (1991). El Valle sangriento, de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera y Jesuita: 1580 – 1700. Abya-Yala. Quito-Ecuador; Chalá Cruz, José. (2006). Chota profundo: Antropología de los afrochoteños. Abya-Yala- Quito-Ecuador.

“Un prominente funcionario de La Española insistió en 1518 en que se le conceda permiso para traer negros, una raza robusta para el trabajo, en lugar de utilizar nativos, que son tan débiles que sólo se los puede emplear en tareas que exigen poca resistencia, como las de cuidar maizales o granjas” (Williams, 1975, pág.8). Más adelante, Williams en el apartado: “Origen de la esclavitud negra” dice lo siguiente: “La razón era económica, no racial; no tenía que ver con el color del trabajador, sino con la baratura de la fuerza de trabajo. En comparación con la fuerza de trabajo del indio y el blanco, la esclavitud negra era eminentemente superior” (Williams, 1975, pág.17).

Por otro lado, Mallafe (1972) se refiere al sistema de producción esclavista como una institución social y económica alrededor de la cual se articulaban formas de dominación, explotación, disgregación ilegal y vigilancia social que regulaban el comportamiento de los seres humanos en calidad de esclavizados.

A los seres humanos africanos los introdujeron a las Américas para hacerles trabajar en la agricultura, en las minas y lavaderos de oro, en primera instancia; esto significó que la población africana y más adelante sus descendientes en las Américas y el Caribe, aliviaron el peso que la población indígena⁷ estaba sufriendo al realizar este tipo de trabajo forzoso e inhumano (Chalá Cruz, 2006).

La respuesta de la Corona española fue dar un respaldo jurídico, expresado en las Leyes de Burgos de 1512⁸, donde se estableció una regulación del régimen de trabajo, manutención, jornal, alimentación, vivienda y cuidados en general a la población indígena

⁷ La población indígena comenzó a decrecer aceleradamente en el continente debido al trabajo excesivo, a la mala alimentación y por varias enfermedades, muchas de ellas traídas por los propios colonizadores (Chalá Cruz, 2006).

⁸ **Las leyes de Burgos**, “«Las Reales Ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios», fueron decretadas el 27 de enero del año 1512 en la ciudad de Burgos y fueron una de las primeras leyes que se dictaminaron En la Monarquía Hispana para su aplicación en América y de esta forma poder organizar lo que sería la conquista de la misma” (Sánchez, 2012, pág. 27).

con la finalidad de que ésta población no decaiga aún más en un sentido demográfico (Chalá Cruz, 2006). Es decir, mientras que a los africanos y sus descendientes en el continente americano se les sometía a trabajos forzados cada vez más brutales, a la población indígena con el objeto de que no decreciera demográficamente, se les dio un riguroso resguardo tutelar (Chala Mosquera, 2016).

Como se mencionó anteriormente, se trataba de la visión colonial de la Corona española que pensaba que el trabajo de un africano y más delante de sus descendientes, se equiparaba al trabajo de entre cuatro u ocho indígenas. Este razonamiento por parte de la Corona española con vistas solamente a la producción a gran escala, fue concluyente para que se tomaran medidas rigurosas de manera inmediata. Es así como Fray Bartolomé de las Casas, encomendero (posteriormente fraile y obispo español), exigió a que trajeran más seres humanos del continente africano en calidad de esclavizados a las Américas y el Caribe para cumplir con sus objetivos; por lo tanto, se fue haciendo cada vez más ineludible la trata transatlántica esclavista de africanos a las Américas (Mallafe, 1972) y al Caribe. Por consiguiente, a inicios del siglo XVII:

La agricultura utilizó la mano de obra de africanos y sus descendientes a lo largo del continente americano, sea en la parte atlántica y como en la del Océano Pacífico, desde Norteamérica, abarcando todo el Caribe con el cultivo de extensas plantaciones; en las zonas subtropicales y tropicales de lo hoy conocemos como: Ecuador, Venezuela, México, Bolivia, Perú, Colombia; los productos más relevantes para la producción en estos primeros decenios fueron la caña de azúcar, el cacao, el algodón y el tabaco. (Chalá Cruz, 2006 citado por Chalá Mosquera, 2016, pág. 31)

En América Latina y el Caribe se produjo un proceso de aculturación de los africanos y sus descendientes; éste fue básicamente un proceso de imposición de una “civilización”, de una cultura, extraña, ajena a ellos (Chalá Cruz, 2006). “El proceso de aculturación de los africanos y sus descendientes conllevó al despojo forzado de sus creencias religiosas, espiritualidad, de su lengua, de sus diferentes prácticas culturales e imaginarios simbólicos, para acoger forzosamente o someterse a los valores, creencias, modos de vida, lengua, religión, etc., del colonizador, es decir, fue impuesto el arquetipo occidental como símbolo de civilización, pretendieron así desarraigar la cultura africana de manera violenta”. (Chalá Mosquera, 2016, pág. 31)

Las culturas de los africanos introducidos en las Américas fue desgarrada; aquella ruptura cultural fue derivada del modelo de producción esclavista. A raíz de este doloroso proceso, surge una nueva cultura de la diáspora africana denominada “cultura afrodescendiente” en las Américas y el Caribe de manera general, (Chalá Mosquera, 2016) y específicamente o particularmente para el caso ecuatoriano se denomina como cultura “afroecuatoriana”; culturas que tienen sus particularidades, sus especificidades y su propio sello identitario y cultural (Chalá Cruz, 2006).

Según el relato de los adultos mayores afrochoteños, sustentados en la memoria histórica transmitida de manera oral de generación en generación, sostienen que a los africanos y sus descendientes en lo que ahora es el Ecuador, también se les impuso el tipo de vestimenta, de nutrición, y el tipo de vivienda que debían utilizar, para obtener ventajas en cuanto a la producción a través de explotación, desconociendo así los hábitos propios y tradiciones culturales de los africanos y sus descendientes; intentándoles arrebatar incluso hasta su identidad, su cultura, sus nombres propios (identificación primaria), para acuñarles otros nombres en la lengua de los esclavizadores (Chalá Cruz, 2006).

Generalmente se les imponían los apellidos de los “dueños” de haciendas, de minas, etc., en señal de que estos seres humanos tratados como piezas eran propiedad de los colonizadores.

Según las Naciones Unidas y la comunidad internacional, el proceso vivido por africanos y sus descendientes alrededor de la diáspora, es calificado como acto etnocida y genocida que conllevó a una deculturación de manera violenta, como se evidenció tras el relato en párrafos anteriores; estos actos inhumanos, de violación a los Derechos fundamentales configuran en el crimen de lesa humanidad del siglo XVI. Las Naciones Unidas entiende como crímenes de lesa humanidad a los:

(...) asesinatos, exterminios, esclavitud, deportación o traslado forzoso de población, encarcelación o privación de libertad física que viole el derecho internacional, torturas, violaciones, prostitución forzada o violencia sexual, persecución de un colectivo por motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos o de género, desaparición forzada de personas, apartheid y otros actos inhumanos que atenten contra la integridad de las personas. (ACNUR, 2017, pág.1)

1.2 ¿Cómo llegan los cimarrones afrodescendientes al Palenque el Chota?

Para transportar de manera forzosa a seres humanos provenientes del continente africano sobretodo del África Subsahariana, los colonizadores utilizaron algunas rutas comerciales. Citando a Chalá Cruz (2016): “En el caso de Sudamérica, las rutas comerciales iban desde Sevilla -España hacia Panamá, pasando por los puertos de Cartagena de Indias en Colombia y el Callao en Perú, por mar, ríos y por tierra. El destino de arribo era el Virreinato del Perú (Puerto del Callao), Nueva Granada-Colombia (Puerto de Cartagena de Indias) o, la región del Caribe (Chalá Mosquera, 2016, pág. 33).

El arribo de los africanos y sus descendientes en la Sierra Norte del Ecuador, se dio de manera diferente a la región de la costa del país, específicamente de la provincia de Esmeraldas. La llegada de la población africana al asentamiento forzado en Sierra Norte del Ecuador, se dio por vía marítima (desde el África hasta Colombia) y posteriormente por vía terrestre desde el puerto de Cartagena en dirección a las actuales provincias del Carchi e Imbabura (Chalá Cruz, obligados a la realización de trabajos de servidumbre, en los quehaceres domésticos y trabajos de distintos tipos, tanto en el sector urbano como en el rural; además de lo mencionado, se les asignó trabajos en las minas de minerales o piedras preciosas y labores agropecuarios de varios tipos, utilizándolos como mano de obra explotada, no remunerada (Chalá Cruz, 2006).

En la Sierra Ecuatoriana, la primera institución que introdujo a seres humanos raptados del continente africano, fue la Orden de Loyola⁹, con la finalidad de que éstos cumplieran con el trabajo agrícola en las haciendas del lugar, zona a la que ahora se conoce como el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas.

Tras la información generada por las entrevistas realizadas a profundidad a los adultos mayores del Territorio ancestral, guardianes de la sabiduría; se sostiene que, españoles particulares -con gran poder económico- y sacerdotes jesuitas, hicieron de lo que ahora se conoce como Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, un Valle destinado para para el cultivo principalmente caña de azúcar, árboles frutales y en menor proporción algodón, uvas y olivos, debido al propicio clima y a las favorables condiciones agroecológicas existentes en el Territorio ancestral.

⁹ Ignacio de Loyola, religioso español, fundador de la Compañía de Jesús. Declarado santo por la iglesia católica, fue también militar español, poeta y se convirtió en el primer General de la Congregación por él fundada (Biografías y vidas, 2014).

También cabe destacar que, la “economía azucarera” está fuertemente relacionada al proceso de esclavización de los africanos y sus descendientes en el Territorio ancestral, territorios donde los afrodescendientes tuvieron que soportar inhumanas condiciones en el régimen o sistema de producción esclavista en las haciendas jesuitas (Chalá Cruz, 2006).

Es por lo anterior mencionado que se dio una fuerte inversión en el negocio de la libre compra y venta de seres humanos africanos y sus descendientes. En las haciendas ubicadas en gran parte de Mascarilla, Chalguyacu, Pusir, Chamanal, Cuajara, la Concepción, entre otras; según los relatos de los adultos mayores, las jornadas de trabajo iniciaban a primeras horas de la mañana hasta bien entrada la noche, con cortos espacios para la alimentación que servía también para su descanso; de acuerdo con la memoria histórica, se evidencia jornadas de trabajo bastante prolongadas (desde 5h30 hasta las 18h30), con lo cual se configuró una sobreexplotación de la fuerza de trabajo.

Cabe destacar que a pesar de los castigos mortales impuestos por los Jesuitas y todo aquel proceso vergonzoso de la esclavización y de los múltiples desastres de los curas jesuitas, dominicos y otros, la Orden de Loyola de alguna manera contribuyó a fortalecer la identidad individual y colectiva de los afrochoteños, debido a que favoreció, por razones económicas, que se mantuviera la estructura familiar, ya que estaba prohibido el matrimonio entre africanos, afrodescendientes y la población indígena; el criterio era que así tendrían descendientes africanos “puros”. (Chalá Cruz, 2006 citado por Chalá Mosquera, 2016, pág. 35)

Tras la cita anterior, la visión de los colonizadores al no permitir que los afrodescendientes se casen con personas provenientes de otras culturas, tendrían más fuerza de trabajo; suceso que (visto al interior del Territorio ancestral), favoreció al

fortalecimiento de la identidad y la cultura. Por otro lado, Los jesuitas entregaban un pequeño pedazo de terreno para que los afrodescendientes en el Territorio ancestral la pudiesen trabajar y que así puedan alimentarse de los productos de la tierra trabajados por ellos mismo; así los colonizadores abarataban los costos de manutención para los africanos y sus descendientes.

Tras un conflicto de intereses surgido entre los Curas Jesuitas y la Corona Española, para 1767, expulsan a los Curas Jesuitas de la Real Audiencia de Quito; fue así que los regímenes de explotación hacendatarios resguardados anteriormente por los jesuitas en los diversos territorios donde tenían cautivos a africanos y sus descendientes, pasaron automáticamente a la tutela y control del Rey de España, a este suceso, se lo conoce como el “Ramo de Temporalidades”¹⁰ (Chalá Cruz, 2006).

Los nuevos “dueños” de las haciendas a cargo del Rey de España, desestructuraron a los núcleos y estructuras familiares de los afrodescendientes, que se mantenían en el tiempo cuando estaban los jesuitas en el Territorio ancestral a cargo de la explotación (como se mencionó anteriormente). Los nuevos “amos”, “dueños” de las haciendas, empezaron a vender a los jefes de hogar a otras haciendas cercanas; y no suficiente con ello, les quitaron también las pequeñas extensiones de tierras que se destinaban para su manutención, alimentación.

La siguiente tabla, evidencia la repartición de los seres humanos africanos y sus afrodescendientes en las haciendas de los jesuitas en los Valles que conforman el Territorio ancestral en 1767, de acuerdo a la información que reposa en el Archivo

¹⁰ “Se conoce como Ramo de Temporalidades a la Administración directa y sin intermediarios de la Corona Española tras la expulsión de los curas Jesuitas y la Orden de Loyola” (ACNUR, 2017).

Nacional de Historia, en la ciudad de Quito. Aunque no aparece en la tabla lo que actualmente es la comunidad de Mascarilla, ésta también fue una hacienda que albergaba a seres humanos en calidad de esclavizados.

Tabla 1: Repartición de afrodescendientes en calidad de esclavizados en 1767

Hacienda	Número de esclavizados
Concepción	302
Cuajara	264
Chamanal	123
Tumbabiro	112
Carpuela	110
Santiago	101
Caldera	96
Chalguayacu	56

Fuente: Archivo Nacional de Historia (En: Chalá Cruz, 2006, pág.77).

Elaboración: propia.

Chalá Cruz sostiene que: “La administración colonial directa de la ‘corona española’ a través del Ramo de Temporalidades en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, continuaba con su actitud amenazante a la reproducción social y cosmoexistencial de la afrochoteñidad” (Chalá Cruz, 2013, pág.88).

Para 1781, en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, a través del Ramo de Temporalidades, se procedió la venta en gran escala de los africanos y sus descendientes en calidad de esclavizados a otras de haciendas, como que si estos fuesen objetos, piezas, o como una simple “indumentaria de hacienda”. Estos hechos generaron que se produjeran varias insurrecciones o sublevaciones por parte de los africanos y sus descendientes, debido a que no desean -bajo ningún concepto- que sus estructuras familiares se destruyeran a consecuencia de las ventas de un miembro de la familia a otras

haciendas; sin embargo, pese a los reclamos y sublevaciones, se continuó con la medida de libre compra y venta de esta población (Chalá Cruz, 2006). Comprensiblemente, los africanos y sus descendientes en calidad de esclavizados nunca estuvieron de acuerdo con estas ventas.

Cabe destacar el cimarronaje, la rebeldía y la dignidad de las mujeres y hombres afrodescendientes en el proceso de esclavización en el Territorio ancestral del Valle del Chota- La Concepción y Salinas; fue entonces que a partir de 1810, las insurrecciones fueron cada vez más fuertes (Chalá Cruz, 2006) y frecuentes, lo que provocó que el trabajo en las haciendas presente cada vez más irregularidades debido a las fugas, protestas y sublevaciones de hombres y mujeres afrodescendientes, acarreando grandes pérdidas económicas para los dueños de hacienda (colonizadores), al reducir considerablemente la mano de obra destinada para la explotación.

Los africanos y sus descendientes en el Territorio ancestral, se sublevaban principalmente por los castigos severos, los malos tratos, por la falta de alimento y vestido, la reivindicación del derecho a la tierra, el trabajo inclusive los días domingos (único día para descansar), la venta de sus familiares y amigos a otras haciendas o “amos”, y, las ventas de sus pequeñas tierras. (Chalá Cruz, 2006, pág. 93)

Desde el punto de vista del pueblo afroecuatoriano en general y del pueblo afrochoteño en particular, consideran a estas rebeliones y fugas (cimarronaje), como un verdadero triunfo, debido a que, gracias a la rebeldía y la dignidad de los afrochoteños, permitieron que en el Territorio ancestral Chota- La Concepción y Salinas permanecieran la mayor cantidad de afrodescendientes, este hecho les permitió posteriormente, reclamar

por estos territorios al Estado ecuatoriano, a través de las Circunscripciones Territoriales Afroecuatorianas (CTA)¹¹ (Chalá Mosquera, 2016).

Inmediatamente después de rebelarse, de fugarse de las haciendas y por tanto escapando de la esclavitud, los africanos y sus descendientes se asentaron en lo que ahora se conoce como la comunidad El Chota; “Chota” se deriva de un término de origen africano que significa: “asentamiento o agrupación de personas libres” (Chalá, 2016, pág. 81); al *apalencarse*¹² en este nuevo territorio y acuñarle un nombre trascendental y con un profundo significado, los afrochoteños tuvieron plenamente el control jurisdiccional sobre este nuevo territorio¹³.

Fueron incontables las veces que los “dueños” de hacienda, intentaron recapturar a aquellos afrodescendientes rebeldes que se escaparon de sus dominios, pero no pudieron. A continuación se transcribe parte de una entrevista realizada al profesor Salomón Chalá Lara¹⁴, realizada por su hijo, el antropólogo José Chalá Cruz:

Allí a Chota, los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a sus haciendas de origen, no podían, estos 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 vos... Somos los choteños ¡carajo! (...) de allí Chota toma fama de ser un pueblo de gente muy rebelde. (Chalá Cruz, 2006, pág.121)

¹¹ Ver la actual Constitución de la República del Ecuador 2008, específicamente en el artículo número 60

¹² Apalencarse quiere decir que los afrodescendientes en territorio ecuatoriano formaron un nuevo “Palenque” o territorio, libre de “amo” y de esclavitud.

¹³ Para profundizar en el tema referirse al texto del autor José Chalá (2006): “Chota Profundo: Antropología de los afrochoteños”. Específicamente el Capítulo III (págs. 75-128).

¹⁴ “Salomón Chalá Lara, líder, activista, profesor afrochoteño, propulsor de la educación cimarrona en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, participó en calidad de expositor en el primero y segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Colombia y Panamá” (Chalá Mosquera, 2016, pág. 41).

Recapitulando, en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, las cimarronas y cimarrones se *apalencaron* en la comunidad El Chota a partir 1778. “Chota” significa “*agrupación de personas libres*” (Chalá Cruz, 2006, pág.124); en estos lugares construyeron, (re)construyeron y (re)vitalizaron su cultura e identidad, establecieron sus formas de convivencia social, con la naturaleza y el cosmos, acorde al nuevo escenario que les tocó enfrentar (Chalá Cruz, 2018).

La comunidad El Chota es bastante particular como se ha mencionado, debido a que fue este el territorio que acogió a las y los primeros cimarrones, rebeldes, que escaparon de las casas hacienda ubicadas en la parte media y baja del Territorio ancestral, como: Cuajara, La Concepción, Chamanal (Ver Ilustración 1) y se establecieron o *apalencaron* de manera libre en este territorio que lo autonombraron como “El Chota”. Una vez instalados en su palenque, la organización socio-política, recayó en los adultos mayores y en las personas con gran capacidad de liderazgo efectivo y político.

Las primeras personas cimarronas que se *apalencaron* en Chota, se apoderaron de pequeñas extensiones de terrenos con el propósito de construir sus “viviendas (chozas construidas de bajareque (carrizo y lodo) y la cubierta de paja de caña de azúcar” (Chalá, 2006, pág.123).

1.3 De la esclavitud a la propiedad de la tierra

Cabe destacar que en esta sección, se ha redactado en base a las entrevistas a profundidad a los adultos mayores del Territorio ancestral, que su sabiduría está fundada en la memoria histórica de larga data, transmitida de tiempo en tiempo y de generación en generación; así como también tras conversaciones con el autor reiteradamente en mención, el antropólogo afrochoteño José Chalá Cruz, de quien se ha tomado sus conocimientos al ser especialista y gran conocedor del Territorio ancestral Chota- La Concepción y Salinas, su historia y prácticas culturales del territorio en mención y finalmente de conocimientos propios adquiridos al ser parte y estudiar al pueblo afrochoteño desde hace 7 años atrás, desde el inicio y a lo largo de esta carrera.

Ahora bien, como se ha mencionado, lo que ahora conocemos como la comunidad El Chota se configuró como el único palenque a partir de 1778, con una pequeña extensión de tierra, sin embargo, con poder sobre sus dominios; es decir libre de todo “amo y esclavitud”, pese al sinnúmero de intentos de los esclavizadores por recapturarlos, no pudieron; de ahí surge la “fama” que tienen los choteños de ser los hijos de cimarrones rebeldes.

Algo diferente sucedió en las otras comunidades que conforman el Territorio ancestral, estas se fueron configurando a través de la lógica de producción hacendataria, pasando por el sistema de esclavización, concertaje, huasipungo y explotación agrícola bajo la Reforma Agraria. El 18 de julio de 1821 se da la ley sobre la “Libertad de vientres”, la manumisión y abolición del tráfico de esclavos del Congreso General de Colombia; siendo aún cautivos en las haciendas, la gran mayoría de africanos y sus descendientes que todavía no podían escapar del régimen esclavista colonial (como es el caso de la actual comunidad de Mascarilla) se benefician con esta ley.

Según la ley en mención, las hijas e hijos de personas esclavizadas eran libres, pero debían quedarse en el potestad de los “amos” de sus madres hasta que cumplieren la mayoría de edad, es decir a los 18 años (Chalá Cruz, 2006). En otras palabras, se produjo una nueva forma de producción y reproducción del sometimiento, simplemente se variaron los mecanismos.

Casi al mismo tiempo, cuando se estaba configurando el proceso de abolición de la esclavitud, la afrodescendencia participaba activamente en las gestas libertarias, una de ellas fue en el ejército encabezado por Simón Bolívar; sin embargo, esto no se menciona en la historia oficial, así como tampoco se mencionan los aportes brindados de los afrodescendientes a la naciente República, el Ecuador.

Los afrodescendientes, tras haber participado de manera decisiva en la Batalla de Pichincha aquel 24 de mayo de 1822, esperaban el cumplimiento del ofrecimiento recibido de que serían libres una vez ganada la Batalla en mención; sin embargo, no se cumplió dicho ofrecimiento (Chalá Mosquera, 2016). Posteriormente a ello, en 1830 nace el Ecuador como República independiente, pero este proyecto se cimentó bajo la ideología colonial racista del mestizaje, convirtiéndose el mestizo en el arquetipo de la sociedad ecuatoriana (Walsh, 2012).

Los afroecuatorianos e indígenas quedaron bajo la pirámide social inventada por la elite dominante de la época que se creía superior a las demás culturas. A estos pueblos y nacionalidades (indígenas, afrodescendientes) no se les consideró ciudadanos con iguales derechos que el resto de la población ecuatoriana, sino como personas con derechos restringidos, pues continuaron siendo víctimas de explotación y segregación social. (Chalá Mosquera, 2016, pág.43)

En la República del Ecuador, a partir marzo de 1854, el General José María Urbina intentó poner fin a la esclavitud en el país vía decreto:

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 esclavos en el Ecuador. Si los fondos reunidos hasta entonces no bastasen para la indemnización previa de todos los esclavos que últimamente se manumitiesen, se otorga a los dueños dedos firmados¹⁵ por el presidente de la Junta Administrativa Municipal y su secretario, por el valor de dichos esclavos con arreglo al orden establecido en esta ley. (Costales, 1959, pág.267)

Lastimosamente, en el proceso de abolición de la esclavitud, a los africanos y sus descendientes no les correspondió adoptar los medios de producción -tierra- para la reproducción económica y social, después de haber sido raptados de su madre patria África y ser traídos al continente americano a la fuerza. No les repararon.

En otras palabras, la libertad decretada por el General José María Urbina no fue completa, ya que según este decreto tenían que entregar las tierras trabajadas a los africanos y sus descendientes; tierras, territorios ancestrales donde se derramó sangre, sudor y lágrimas, tierras donde incluso dejaron sus propias vidas, pero estos territorios siguieron perteneciendo a la clase dominante en la República. Tal como lo afirma Antón: “Contrario a lo que se piensa, la abolición legal del sistema esclavista en lugar de permitir la autonomía y la libertad plena de los descendientes de la diáspora africana, condujo más bien a la agudización de su condición de explotado. Como ocurrió en toda América

¹⁵ Dedos firmados quiere decir la muestra de la huella dactilar para acreditar el consentimiento para celebrar un Contrato, un Convenio, un Tratado; en este caso en particular, se hace referencia a un Decreto; es decir, es un tipo de firma que sirve para manifestar el pleno consentimiento o voluntad.

Hispana, con la abolición de la esclavitud este sistema no se extinguió sino que se modernizó y cambio de modalidad” (Antón, 2008, pág.14).

A demás de lo descrito, la naciente nación tuvo que indemnizar al esclavista, y así se produjo una nueva forma de servidumbre sustentada en el sistema del Huasipungo y del Concertaje. Es decir, tras la abolición de la esclavitud, la persona liberada de este sistema quedó sin recursos, sobretodo sin tierras, y, por lo tanto, no tuvo otra alternativa que seguir al servicio de su antiguo “amo” y dueño de hacienda, con salarios indignos (Antón, 2008).

Abolida la esclavitud, pero sin medios de producción -entre el más importante el acceso a al tierra-, los afrodescendientes fueron víctimas nuevamente de otras formas de explotación, de sometimiento, de servidumbre. Las nuevas formas de sometimiento y explotación a las que se hace referencia, eran: la prisión por deudas, el concertaje¹⁶, el huasipungo, entre otras. Esta situación desembocó en una nueva forma de coerción y de empobrecimiento extremo de la población afroecuatoriana, secuelas que hasta el día de hoy no se han podido enmendar (Chalá Mosquera, 2016).

La otra opción que tenían los africanos y sus descendientes, tras abolirse la esclavitud, era volver a su patria ancestral África, lo cual era imposible para la época por la escasez de recursos económicos, entre otros factores. Por tanto, se vieron en la obligación de quedarse bajo el sistema del concertaje, que fue la nueva forma de esclavitud, de cautiverio en las haciendas por deudas: los africanos y sus

¹⁶ “El concertaje es una envoltura que encubre variadas relaciones laborales, que irán expresando a lo largo del Siglo XIX. formas muy cercanas al trabajo asalariado, o combinadas con este. Los procesos de trabajo en las haciendas. se asientan sobre un núcleo de trabajadores permanentes que hacen su residencia en la hacienda y un conjunto variable de trabajadores eventuales. También habían campesinos que establecen relaciones de aparcería y aparte de esto, comunidades externas que tienen relaciones de renta en trabajo y especie con las haciendas” (Ibarra, 1998, pág. 105)

descendientes se vieron envueltos en deudas impagables que se transmitían de generación en generación. (Chalá Mosquera, 2016, pág. 45)

Los afroecuatorianos en el Territorio ancestral, al mismo tiempo que el sistema de concertaje, pasaron a vivir como huasipungueros¹⁷ en las haciendas, hasta que en 1964 se expidió la Ley de Reforma Agraria (Chalá Cruz, 2006); según la cual, los ex trabajadores de las haciendas podían acceder a la propiedad de los pedazos de tierra que se les había asignado como huasipungo, a cambio de laborar casi gratuitamente al interior de las haciendas.

Nueve años más tarde, se produce un segundo intento para que los campesinos y productores afrodescendientes puedan acceder a las tierras históricamente trabajadas; fue así que se promulgó el Decreto 1172, decretado por la Junta Militar el 9 de octubre de 1973. Es decir, en 1964 se promovió el acceso a los huasipungos, y, en 1973, los productores afroecuatorianos pudieron acceder la mayoría de las tierras que conformaban el complejo productivo hacendatario.

Sin embargo, como en el caso de Mascarilla y otros territorios, no todos los moradores tuvieron el acceso a la tierra; las personas de la comunidad que no se habían beneficiado del proceso de Reforma Agraria se agruparon en organizaciones agrícolas, y, a través de créditos del Banco de Fomento, pudieron acceder vía compra al resto de las tierras de la hacienda.

¹⁷ Los huasipungueros, tenían una pequeña parcela menor a una hectárea que podían trabajar un día a la semana. Los otros seis días eran dedicados para el terrateniente con un salario inferior al del mercado y el pago del trabajador en efectivo se aplazaba por las deudas generalmente.

Las personas que trabajaban en haciendas como Mascarilla¹⁸, Chamanal, Salinas, Caldera, Chalguayacu, Pusir, Tumbatú, Cuajara, y la Concepción, entre otras, a lo largo del tiempo se constituyeron en comunidades dueñas de la tierra que fueron trabajadas por sus ancestros.

Cabe destacar que, hasta el día de hoy aún existen casas-haciendas en el Territorio ancestral, donde los afrochoteños, continúan cabildeando, luchando por el derecho al acceso a la tierra históricamente trabajada y luchando para que se de redistribución equitativa de la tierra. Los afroecuatorianos, aun en pleno siglo XXI, pese a su condición de personas liberas, de ser ciudadanas y ciudadanos ecuatorianos, luchan por su derecho a la tierra y al Territorio. Es decir, a pesar de las varias Reformas Agrarias consagradas en el país, en la práctica, no se ha llevado a cabo un completo traspaso de la tierra a los afrodescendientes en territorio ecuatoriano.

1.4 Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas

Como se señaló anteriormente, la etnografía fue realizada en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, ubicado entre las provincias de Carchi e Imbabura, al norte de la República del Ecuador, Territorio conformado por 38 comunidades. La etnografía se centró en dos comunidades afrochoteñas: El Chota y Mascarilla.

Cabe recalcar que, el Territorio ancestral para el Pueblo Afroecuatoriano va más allá de poseer una extensión de tierra de manera colectiva únicamente, sino que también incluye la ocupación de un espacio geográfico en donde se revitaliza y recrea la cultura, así como también se reconocen sus formas de organización propia y sus formas de vida.

¹⁸ Particularmente las comunidades de Mascarilla y el Chota históricamente han sido muy cercanas, no solo por la corta distancia de comunidad a comunidad, sino por los lazos míticos, complicidades míticas, relaciones simbólicas de hermandad.

“Este espacio de vida también involucra la reproducción de valores, conocimientos, saberes y esa armonía con la naturaleza. Para los afrodescendientes el territorio es un espacio para la re-creación de la cultura, cosmovisión, tradiciones orales, rituales religiosos, ritmos musicales y parentesco” (CODAE, 2015, pág.1).

Es importante señalar que, para la población afrochoteña, no existen los límites políticos y administrativos, con respecto a la representación del Territorio ancestral; esto, debido a que el Territorio para la afrochoteñidad, es considerado como una unidad histórica, territorial, cultural, simbólica e identitaria (Chalá, 2006), por el continuo histórico cultural dinamizado por las relaciones sociales de parentesco e intercambio.

En la siguiente ilustración se puede observar las comunidades afroecuatorianas del Territorio ancestral Chota - La Concepción y Salinas. Las comunidades con color naranja son las consideradas en la presente investigación:

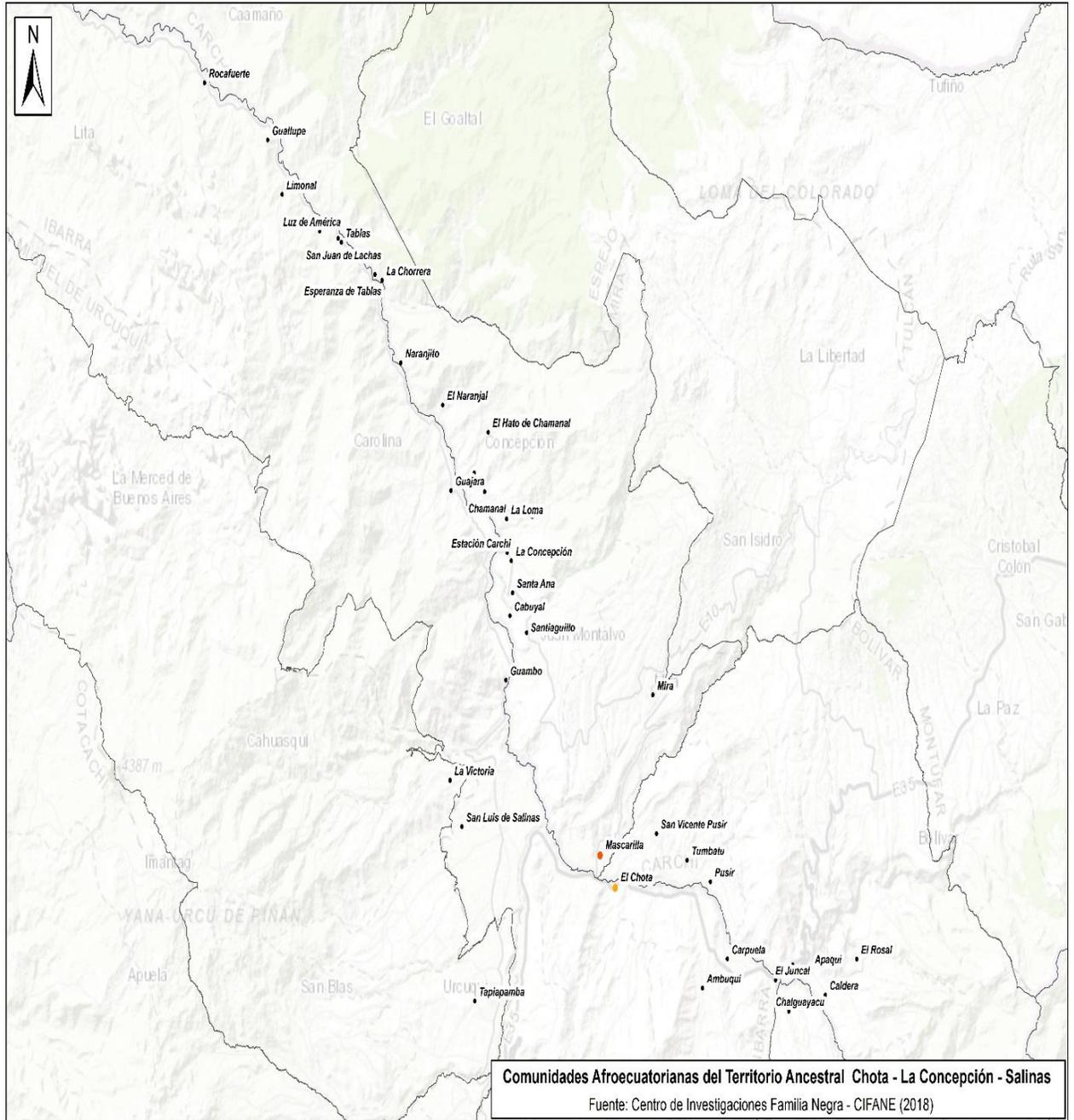


Ilustración 1: Comunidades afroecuatorianas del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas

Fuente: Centro de Investigaciones Familia Negra (CIFANE), 2018
Elaboración: María Sol Suárez Arias

Es importante revisar algunas de las características actuales de la afrochoteñidad: estructura poblacional cada comunidad, espacio físico en el que están asentadas (clima, altitud), tipo de cultivos y fuentes de supervivencia y de trabajo.

Según el último censo de Vivienda y Población ejecutado en la República del Ecuador en el año 2010, se conoce que: la población total del Ecuador alcanzó los 14'483.499 habitantes. Por costumbres y cultura, la población ecuatoriana se auto identificó como: mestiza, montubia, afroecuatoriana, mestiza, indígena y blanca, entre otros (INEC, 2010). Tomando en cuenta los datos del INEC (2010), la mayor parte de la población ecuatoriana, se auto identificó como mestiza con 71,9% (10,4 millones de personas), mientras que el pueblo afroecuatoriano compone el 7,2% (es decir un poco más de un millón de personas) de la población total ecuatoriana (CODAE, 2015).

Tabla 2: Identificación según sus costumbres, censo 2010

Auto identificación según su cultura y costumbres	Número de personas 2001	% Del total	Número de personas 2010	% Del total
Mestizo/a	9.411.890	77,4%	10.417.299	71,9%
Montubio/a		0,0%	1.070.728	7,4%
Afroecuatoriano/a	604.009	5,0%	1.041.559	7,2%
Indígena	830.418	6,8%	1.018.176	7,0%
Blanco/a	1.271.051	10,5%	882.383	6,1%
Otro/a	39.240	0,3%	53.354	0,4%
Total	12.156.608	100%	14.483.449	100%

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC.

Elaboración: propia de la autora

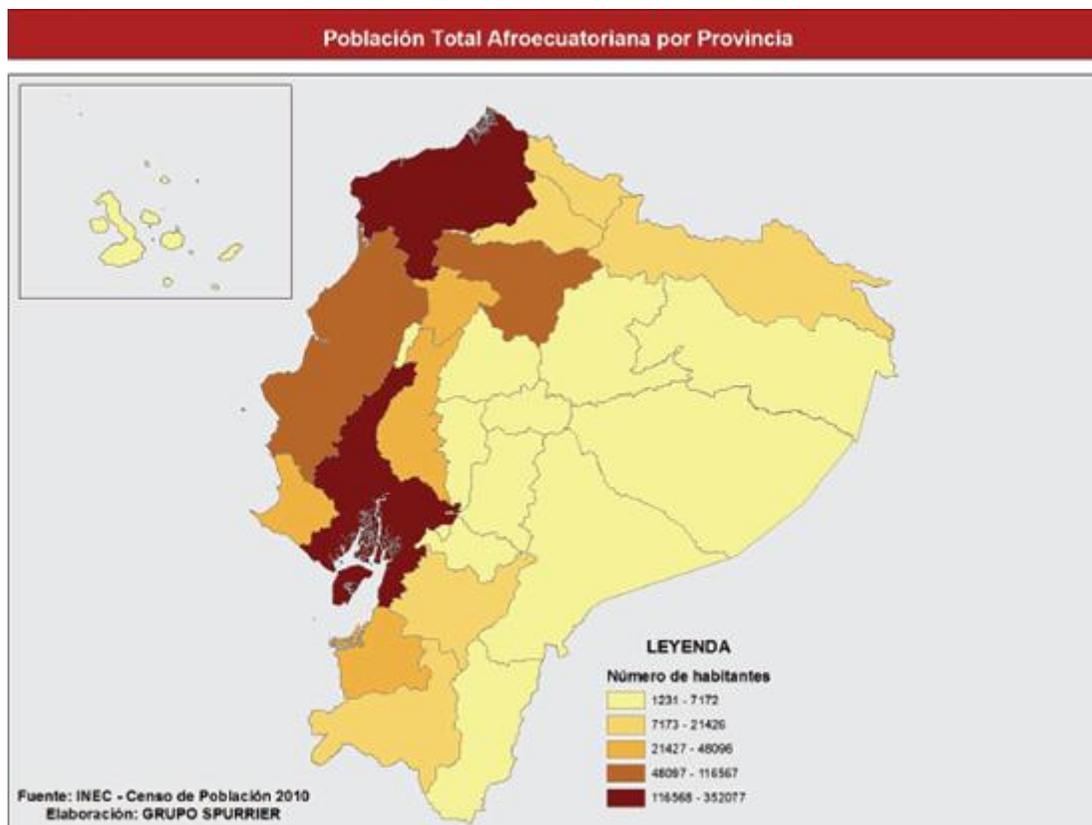


Ilustración 2: Población afroecuatoriana total por provincia

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC.
Elaboración: CODAE, 2014.

Como se puede apreciar en la ilustración número 2, el pueblo afroecuatoriano se encuentra situado en todas las provincias del país. Lo que ahora constituye el pueblo afroecuatoriano, originalmente se asentó en Esmeraldas, Imbabura, Carchi y Loja; ya para los años sesenta aproximadamente y como fruto de la migración, se puede encontrar población afroecuatoriana en todo el país, como en la región amazónica e insular (CODAE, 2015).

Población Total Afroecuatoriana por Zonas de Planificación

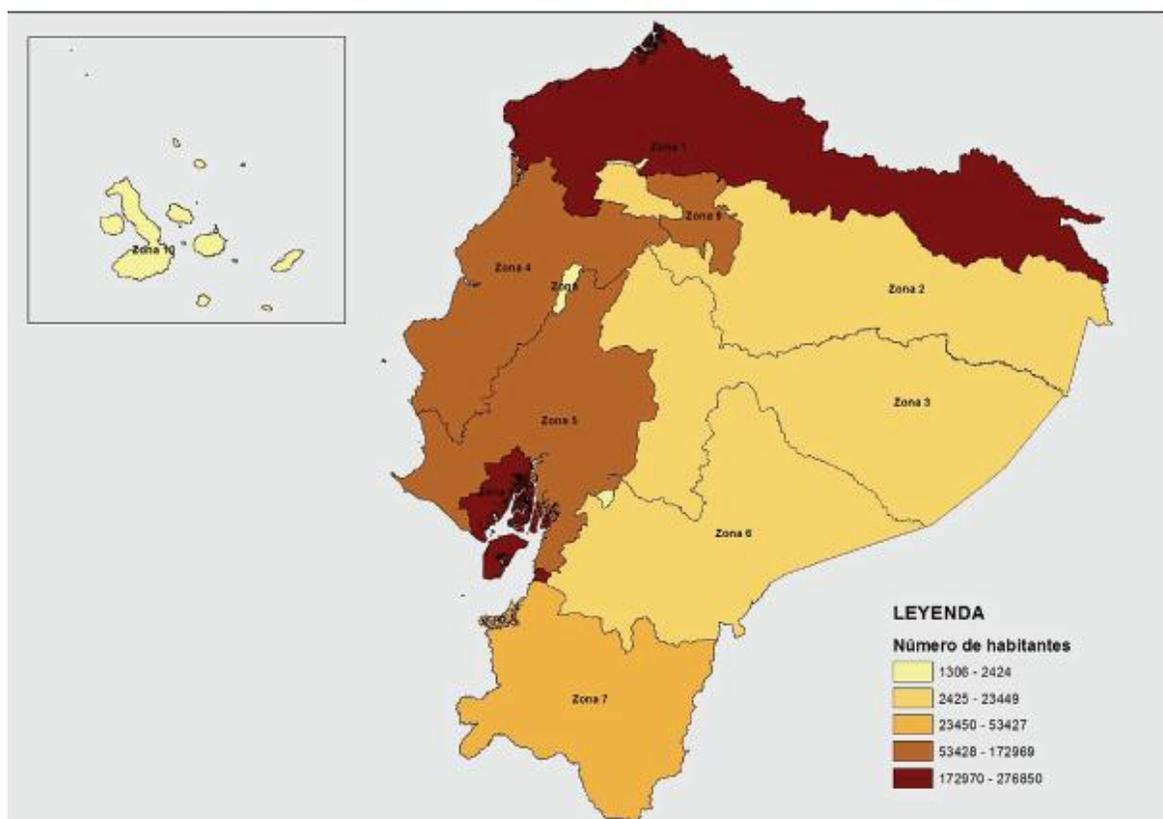


Ilustración 3: Población total afroecuatoriana por Zonas de Planificación

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC.

Elaboración: CODAE, 2014

En la Ilustración número 3, según los datos del INEC (2001), se puede observar la población total afroecuatoriana dividida por zonas de planificación; la que se relaciona con la presente investigación es la zona número 1, conformada por las provincias de Imbabura, Carchi, Esmeraldas y Sucumbíos (CODAE, 2014). En esta zona, se evidencia que, hay una fuerte concentración y asentamiento de población afroecuatoriana. Fundamentalmente en las provincias de Carchi, Imbabura y Esmeraldas se encuentran las poblaciones ancestrales con mayor representación socio histórico cultural e identitaria del país (Chalá Mosquera, 2016).

Tabla 3: Población Afroecuatoriana por provincia¹⁹

Categorías Provincias	Carchi	Esmeraldas	Imbabura	Sucumbíos	Total de Población
Población en la provincia	164.162	533.055	397.199	174.481	1.268.897
% de población por provincia en la región y en el país	12,94%	42,01%	31,30%	13,75%	8,76%
Población afroecuatoriana en la provincia y región	10.622	234.557	21.458	10.205	276.842
% de población afroecuatoriana en la región	6,4%	44,00%	5,40%	5,85%	
% de población afroecuatoriana en la región	3,84%	84,73%	7,75%	3,69%	21,82%
Total de la población en la región					1.268.897

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC.
Elaboración: CODAE, 2014

En el Territorio ancestral Chota-la Concepción y Salinas, con base en las estadísticas manejadas por los presidentes de cada una de las 38 comunidades afrochoteñas, se tiene conocimiento de que el número de personas oscila entre los ochocientos y mil quinientos habitantes por pueblo o comunidad.

Ahora bien, analizando con más detenimiento las comunidades de El Chota y Mascarilla se conoce que la comunidad de El Chota está compuesta por 172 familias aproximadamente, cada una conformada por un promedio de 5 personas. Por otro lado, la comunidad Mascarilla está compuesta por dos barrios: Mascarilla y Dos Acequias, con un total de 190 familias y con un promedio de 5 personas por familia.

¹⁹ La tabla 3 se concentra únicamente en la Zona de Planificación 1, debido a que la unidad de análisis se ubica en las provincias de Imbabura y Carchi. Para mayor información de todas las Zonas de Planificación sugiero remitirse al documento: CODAE - Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (2014). Atlas demográfico socio-económico del Pueblo Afroecuatoriano. Ecuador.

Ambas poblaciones, según los indicadores que manejan los presidentes de las comunidades, coinciden en los siguientes datos:

- El 99,9% de la población se auto identifica como afrodescendiente.
- Del 100% de la población en cada pueblo, se estima que el 55% son mujeres y el 45% son varones.
- Del 100% de la población, el 60% la conforman bebés, niños y jóvenes (de 0 años a 30 años de edad), el 40% restante son adultos y adultos mayores.

Ambas comunidades se encuentran ubicadas entre el límite de las provincias: Carchi e Imbabura, aproximadamente a 36 Km. de Ibarra y 90 Km. de Tulcán; se accede a las dos comunidades afrochoteñas fácilmente por vía terrestre a través de la Panamericana Norte. Las comunidades están ubicadas a 1560 msnm y tienen una temperatura promedio de 26 grados centígrados (clima tropical seco) (Chalá Cruz, 2006).

Comunidad El Chota: Pertenece a la provincia de Imbabura, Cantón Ibarra,
Parroquia Ambuquí.



Fotografía 1: Imagen de la comunidad El Chota
[Fotografía de Katherine Chalá]. (Chota. 2017). Archivo digital personal.



Fotografía 2: Rio Chota - Coangue
[Fotografía de Katherine Chalá]. (Chota. 2017). Archivo digital personal.

Comunidad Mascarilla: pertenece a la Provincia del Carchi, Cantón Mira, parroquia Mira. El significado de Mascarilla está en proceso de resignificación, donde “Mas-carilla” es asociado por una parte de la comunidad, sobre todo los más longevos como Don Salomón Acosta, con “el más- rápido”, “más vivo”, “más pilas”; esto, a pesar de que el término mascarilla se ha ido asociando útilmente con la elaboración de las máscaras de arcilla que se realiza en la comunidad.



Fotografía 3: Comunidad Mascarilla
[Fotografía de Silvia Acomín]. (Mascarilla, 2017). Archivo digital personal.



Fotografía 4: Entrada a la comunidad de Mascarilla
[Fotografía Katherine Chalá]. (Mascarilla, 2017). Archivo digital personal.

En cuanto a los problemas actuales que afrontan los afroecuatorianos, sobresale la pobreza; actualmente éste es un fenómeno complejo y multidimensional, producto del régimen de explotación colonial y neoliberal republicano (CODAE, 2014 en Chalá Mosquera, 2016). Según el censo poblacional de 2010; ocho de cada cien afroecuatorianos mayores a quince años son analfabetos (INEC, 2010). De manera general, el 60% de la población ecuatoriana tiene necesidades básicas insatisfechas (NBI); específicamente, el pueblo afroecuatoriano, en este mismo indicador, ostenta un alarmante 69,8% es decir, superando así la media nacional (INEC, 2010). Por otro lado, el déficit de vivienda a de manera general o a nivel nacional atañe un 36,4% (INEC, 2010), y particularmente para el caso del pueblo afroecuatoriano se presenta un déficit superior al promedio nacional, con un 41,4% (CODAE, 2014). Los indicadores de pobreza, pobreza extrema, analfabetismo y NBI de la población afroecuatoriana, demuestran que hasta la actualidad este pueblo vive en condiciones de marginalidad y relegamiento.

Capítulo II. Dinámica social de *cambeo* al exterior de las comunidades afrochoteñas

El presente capítulo tiene como objeto contribuir a la comprensión del complejo entramado social, cultural e identitario de la afrochoteñidad, a partir de la memoria colectiva sobre las prácticas de intercambio al exterior de la comunidad; a la vez, pretende demostrar que la cultura y la economía no son dominios aislados para la afrochoteñidad.

La antropología económica es una sub-disciplina de la antropología; esta rama se encarga del estudio de las relaciones entre cultura, sociedad y economía. Es así que, la antropología ve a la economía como una construcción social, cultural e histórica, fruto de los seres humanos, por tanto no es universal e igual para todas las sociedades, sino que se entiende que la economía atraviesa las relaciones sociales de las diferentes culturas.

La economía es vista como un proceso institucional, social donde principalmente se da las actividades de: producción, intercambio, consumo; estas prácticas son codificadas o reguladas a través de las costumbres o bien por normas explícitas o implícitas al interior de cada cultura. El presente capítulo aborda el *cambeo*, práctica de reproducción social del pueblo afrochoteño.

En sí, la reproducción social no se refiere únicamente al proceso biológico, sino que también está determinada por relaciones sociales, culturales entre otras condiciones. Blázquez (2005), tomando de referencia a Narotzky y a Tabet, entiende a la reproducción social como:

Narotzky (1995: 31) y Tabet (1985: 115-116) recogen el concepto de reproducción social de Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young (1977), dónde se recogen tres significados distintos de la reproducción. Primero la reproducción social o sistémica; segundo, la reproducción de la fuerza de trabajo y por último la reproducción biológica. Aunque inicialmente parezca que la importancia desde la salud se centra en este último componente: la reproducción biológica, su interés es explicado por las interrelaciones entre todas. No sólo tiene relevancia el aumentar el número de individuos de una sociedad (reproducción biológica) sino también las condiciones que garantizan que esta reproducción asegure la fuerza de trabajo, es decir, que se dé en situaciones óptimas y se vaya introduciendo dentro de una determinada dinámica social (reproducción social). (Blázquez, 2005, pág. 4-5)

La antropología económica se distancia de la economía tradicional que toma como a la escasez como objeto de estudio o como punto muy importante; en otras palabras, para la antropología económica, el valor que le da cada cultura a cierto objeto o producto no siempre está ligado con la escasez del mismo, es decir, va más allá de lo que señaló en su momento R. Firth. Tras lo anteriormente dicho, cabe destacar que según Narotzky (2004):

El campo de la «antropología económica» y la definición de «economía» por parte de los antropólogos han generado un debate importante durante más de cincuenta años. Según R. Firth (1970), la antropología económica se centra fundamentalmente en la adjudicación de recursos y en la distribución de productos, y descansa en la «aceptación de la idea de que la lógica de la escasez es operativa en todo el espectro de fenómenos económicos». (Narotzky, 2004, pág.14)

Hace más de un siglo, se ha considerado a la Economía y a la Antropología como dos disciplinas que debaten sobre el rol que cumplen las diferentes organizaciones económicas y los seres humanos; por su lado, la antropología económica, constituye un campo muy dinámico e importante dentro de las ciencias sociales donde al “(...) analizar los sistemas económicos de las comunidades originarias, con una mirada antropológica facilita comprender que la economía no solo suponía el sistema de producción, circulación y consumo de ciertos bienes” (Noceti, 2013, pág.12), sino que a raíz de esta se analizan los demás sistemas que se desprenden, como por ejemplo estatus, religión, parentesco ritual y consanguíneo, ritualidad, entre otros.

Cabe mencionar los grandes debates en Antropología económica entre Formalistas y Sustantivistas, los primeros se declaran partidarios de la aplicabilidad de la teoría económica a todas las sociedades, mientras que los Sustantivistas sostienen que las instituciones económicas tienen que ser estudiadas en cada caso; el debate se ha dado en dos fases: la primera con Herskovits y Firth frente a Thurnwald y Malinowski en los años 40; y a partir de los años 60 entre Leclair, Schneider y Burling frente a Polanyi, Dalton y Sahlins (Molina y Valenzuela, 2006).

Herskovits, en su texto “Antropología económica. Estudio de economía comparada” sostiene que:

Los elementos de escasez y de opción, los dos factores más señalados en la experiencia humana que da su razón de ser a la ciencia económica, descansan sobre una base psicológica firme. Es una verdad obvia la de que las necesidades son susceptibles de un grado de expansión cuyo límite no ha sido alcanzado todavía en ninguna sociedad conocida. Las necesidades, para decirlo de otro modo, manifiestan claramente una cierta cualidad dinámica que parece derivarse de la capacidad de

inventiva y de asimilación del hombre y que deben atribuirse, en última instancia, a la naturaleza acumulativa de la misma cultura humana. Cada generación acepta como bueno el nivel cultural de la sociedad en la que ha nacido. Y cada una de ellas, añade su propia contribución a la cultura global del grupo en que se halla encuadrada. (Herskovits, 1954, pág. 13)

Por otro lado, Molina y Valenzuela (2006) ,tomando de referencia a Polanyi quien sostiene que: por “económico” o “economía” se suele entender al menos dos cosas diferentes. Por una parte, las actividades, indicadores o procesos que tienen que ver con la creación, distribución o consumo de bienes y servicios, es decir, un sector de la cultura; por otra, las acciones motivadas por el cálculo racional que busca maximizar el beneficio u optimizar los medios en relación a los fines (“economizar”), esto es, una modalidad de la conducta. Estas dos acepciones de la palabra “economía”, pueden denominarse “substantiva” y “formal” respectivamente (Molina y Valenzuela, 2006).

Polanyi propone dos puntos importantes a considerar: a) la economía, tal como nosotros la percibimos, es una construcción social históricamente determinada. b) En las sociedades primitivas y en los imperios antiguos la economía no forma una esfera separada de actividad sino que está incrustada en el resto de instituciones sociales y de la sociedad (Polanyi, 1957 citado por Molina y Valenzuela, 2006).

El gran descubrimiento de la reciente investigación histórica y antropológica es que la economía humana está sumergida por regla general en las relaciones sociales de los hombres. El hombre no actúa para salvaguardar sus intereses individuales en la posesión de bienes materiales, sino para salvaguardar su posición social, sus derechos sociales, sus activos sociales. El hombre evalúa los bienes materiales sólo en la medida en que sirvan a este fin. Molina y Valenzuela (2006), citando a Polanyi (1957) quien afirma que “estos

intereses serán muy diferentes en una pequeña comunidad de cazadores o pescadores en relación con los existentes en una vasta sociedad despótica, pero en ambos casos se administrará el sistema económico por motivaciones no económicas” (Molina y Valenzuela, 2006, pág.52).

Tras los grandes debates y puntos contrapuestos, se puede considerar a la antropología económica como sub-disciplina de la antropología se centra en el estudio del entramado institucional, social y cultural que opera en la producción y reproducción de la vida sociocultural humana, alejándose así de la concepción neoclásica de la economía como la ciencia de la escasez, sino que intervienen muchos más factores; siendo así, Malinowski en el texto “The primitive economics of the Trobriand islanders” demuestra que la producción y la distribución de los bienes estaba inmersa en relaciones sociales no económicas, como la magia y el parentesco, es decir, no existía una esfera económica separada (Malinowski, 1921, citado por Molina y Valenzuela, 2006).

El kula, es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura. El intercambio kula, intervienen comunidades que ocupan un amplio círculo de islas que constituyen un circuito cerrado. En este intercambio intertribal, dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin interrumpirse o detenerse en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta o circuito.

En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados soulava. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados mwali. Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las

transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas. (Malinowski, 1999, pág.31)

Por otro lado, Noceti citando a Godelier, considera que: “Maurice Godelier, al analizar a la comunidad Baruya, que presenta como moneda de intercambio barras de sal, encuentra que el intercambio también implica historia, y con ello identidad” (Noceti, 2013, pág.10).

Ahora bien, en la construcción del dato etnográfico se ha podido apreciar que la sociedad afrochoteña, para su reproducción social, realiza prácticas de intercambio extracomunitarias, desde hace cientos de años atrás; los productos que se intercambian son diferentes dependiendo de cada piso climático de la provincia de Imbabura, diferenciándose así, la parte alta y fría de la parte baja y cálida.

En la afrochoteñidad el término trueque no es muy utilizado, la palabra que ellos acuñaron con el mismo significado es el *cambeo*. *Cambeo* es la relación de intercambio de productos agrícolas y pecuarios donde no interviene en ningún momento la moneda o el dinero; es así que los afrochoteños van a las comunidades de la parte alta como por ejemplo a Pimampiro en fechas específicas para intercambiar sus productos con lo de las zonas frías.

El *cambeo* ha sido analizado en el marco, contexto social y cultural de la afrochoteñidad; este acontecimiento se ha estudiado en el trabajo de campo realizado durante las semanas previas a la celebración religiosa de la Semana Santa; más adelante se verá esta relación.

2.1 Memoria colectiva y *cambeo*

El *cambeo* es una práctica de larga tradición que mantienen los afrochoteños con los habitantes de la zona alta. El *cambeo*, es una práctica de intercambio extracomunitario, donde los afrochoteños salen de las 38 comunidades que conforman el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas (ubicado entre las provincias de Imbabura y Carchi) hacia las zonas frías o altas como: El Ángel, San Isidro, San Gabriel, Pimampiro, entre otras poblaciones. La presente investigación se ha centrado específicamente en el *cambeo* realizado por los afrochoteños con el cantón Pimampiro.

El cantón Pimampiro es conocido por los afrochoteños como la zona alta y fría pese a su calificativo: “la Tierra del Sol”; Pimampiro es parte de los seis cantones que conforman la provincia de Imbabura, en el norte del país; está ubicado entre los 2.080 y los 3.960 metros de altura, teniendo una extensión total de 442,5 kilómetros cuadrados, esto le permite acceder a una gran diversidad de productos de distintos pisos climáticos relativamente en corto tiempo como por ejemplo el maíz, el tomate, el pimiento, el arroz, entre otros.

Por otro lado, el Valle del Chota tiene una altitud aproximada de 1560 metros y una temperatura promedio de 26 grados centígrados, conocida así como la zona cálida; Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, se encuentra colindando con el cantón Pimampiro, por lo que a lo largo de los años se han ido estrechando los lazos comerciales y transacciones económicas, en las cuales no necesariamente se ve involucrado el dinero; estas formas de intercambio han sido denominadas por las poblaciones indígenas, campesinas mestizas de la parte alta y por las poblaciones afrochoteñas de la parte cálida como *cambeo*, actividad de intercambio que se da

principalmente en vísperas de Semana Santa; en el *cambeo* los afrochoteños tienen como objeto abastecerse u obtener los productos suficientes para la elaboración de la fanesca.

En el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, se utiliza también el “principio de complementariedad”; principio por el cual, se puede establecer que tanto los habitantes del Territorio ancestral, como los habitantes de las zonas altas, buscan obtener a través de los diferentes mecanismos de intercambio productos diversos, con el objeto de tener una dieta balanceada. Por las condiciones climáticas principalmente, entre otros factores, los productos se diferencian entre las zonas altas y frías y las zonas bajas y cálidas. Por tanto, el intercambio entre ambas zonas ha sido ideal, aplicando el uso de los pisos ecológicos de manera general. Las comunidades hacen uso de los pisos ecológicos, es decir:

Si una familia está ubicada en un determinado piso ecológico tratará siempre de conseguir los productos de otros pisos, sea por intercambio o compra. El intercambio puede darse mediante trueque o mediante la forma de “agradós” o “medianos” propios de los tiempos festivos. Para obtener el dinero para la compra de otros productos la gente vende sus “excedentes” o su fuerza de trabajo en lugares cercanos o alejados de su comunidad. (Yáñez del Pozo, 2005, pág.18)

En las zonas altas se cultiva tradicionalmente: papas, melloco, choclo, cebada, trigo, maíz, entre otros productos; la complementariedad de productos de distintos pisos climáticos se debe a que en el Territorio ancestral no se producen ciertos productos por los factores agroecológicos y ambientales; por otro lado, lo que ofrecen los afrochoteños dadas las condiciones climáticas cálidas, son: guayaba, pepino dulce, mango, ovo, caña de azúcar, aguacate, entre otros productos que no

se produce en la parte alta. Por tanto, lo que no se da en una zona es adquirido a través de transacciones monetarias y no monetarias como el *cambeo*.

Lo mencionado anteriormente sucede en el Territorio ancestral, sobre todo en época previa a Semana Santa. En el Ecuador, la Semana Santa incluye el desarrollo de varias ceremonias litúrgicas, aunque en cada región, ciudad o localidad del país, se celebra de forma diversa. En el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, durante esta fiesta religiosa, entre rituales, procesiones, misas, cucuruchos, cantoras, mujeres piadosas, las Verónicas, Santos Varones, entre otros actores y elementos de esta fiesta religiosa, es muy importante para los afrochoteños abastecerse de los productos necesarios para la realización de la fanesca, que es el plato emblemático de esta fiesta; la fanesca se realiza con los productos obtenidos mayoritariamente por *cambeo*.

Cabe precisar que el trueque ha sido visto como "un mundo marginal, primitivo, que se define por la ausencia del dinero, escritura y Estado, antes que por sus propias cualidades" (Thomas, 1996, pág.35), como un medio de intercambio de bienes y servicios. Sin embargo, el trueque, o en este caso el *cambeo*, según Humphrey y Hugh-Jones, no es solamente una institución histórica o peculiar en las economías arcaicas o "primitivas" sino un fenómeno contemporáneo que cubre a las transacciones a pequeña o gran escala y ocurre en diferentes tipos de sociedades (Humphrey y Hugh-Jones, 1996).

El proceso de intercambio de bienes y servicios se ha venido realizando en todos los tiempos, hasta hoy; pese a estar atravesados por el dinero y por transacciones monetarias, aún perviven las relaciones de intercambio que de alguna

manera mantienen y configuran las relaciones de amistad y de parentesco consanguíneo o ritual entre los cambistas.

Es decir, que aún se mantiene una lógica que dinamiza las relaciones sociales entre estas comunidades, que no necesariamente está atravesada por el capital y la Modernidad, sino donde también operan situaciones simbólicas como el compadrazgo, relaciones de amistad y solidaridad; en otras palabras, por factores más profundos, ya que no se intercambia solo productos físicos, sino que estas transacciones no monetarias muchas veces están selladas por la amistad; este punto se retomará más adelante en la primera forma de relación entre los cambistas.

El *cambeo* es una transacción no monetaria, que está marcada por los intereses que cada parte tiene en el objeto del otro; interés que se satisface por la transacción y las necesidades o conveniencia de las partes que intervienen; los objetos que se intercambian son distintos, como por ejemplo, el melloco de la parte alta por el mango del Territorio ancestral. Tras el desarrollo del dato etnográfico, se ha podido apreciar que a la vez de lo mencionado, los productos intercambiados, tienen, para los participantes, valores directos de consumo.

A la vez, el *cambeo* se establece entre personas que actúan como “agentes libres” donde se establecen relaciones sociales de diferentes tipos. En la presente investigación etnográfica se pudo comprobar al menos dos tipos de relaciones:

- a) La primera, es una relación muy próxima entre las partes que intercambian, donde ya se ha formado un lazo de amistad; los intercambios son más a menudo y se producen normalmente en las casas de los intercambiantes.

Tal como lo manifestaron los actores del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, tras formarse lazos de amistad por los frecuentes intercambios entre los cambistas, muchas veces estas relaciones trascendían en parentesco ritual a través de los compadrazgos, formándose así vínculos mucho más fraternos, más cercanos.

Esta relación se puede constatar, por ejemplo, cuando los afrochoteños llegaban donde su comadre en la parte alta y si esta persona no tenía nada para intercambiar con los afrochoteños, la comadre o compadre llevaba inmediatamente al afrochoteño a otras casas para que pueda “*cambear*”, asegurando así el intercambio total de los productos llevados a la parte alta de su amigo o compadre.

Así también, cuando los afrochoteños acudían a la parte alta a realizar el *cambeo* y se les hacía muy tarde para volver a su territorio, se quedaban en casas de sus compadres o muy buenos amigos a pasar la noche; al día siguiente, como muestra de gratitud ante este gesto de solidaridad, aparte de lo *cambeado* en la tarde anterior con su compadre, el afrochoteño le entregaba aparte un “guardadito” que consistía en dar como regalo productos agrícolas de la zona (extra de lo que ya se *cambeó* el día anterior), comúnmente se daba panela o dulce de guayaba.

Bajo esta misma relación de parentesco ritual extracomunitario, cuando la comadre o el compadre de la parte alta iban a visitar a su compadre afrochoteño y disfrutar del buen clima, el afrochoteño abastecía a su compadre de la parte alta con los productos que tenía en su huerto en ese momento, como una forma de ser recíproco.

b) La segunda forma de relación, se produce en un momento y lugar determinado, es una relación momentánea, únicamente cuando se está realizando la transacción. Es decir, es una relación directa de intercambio entre la afrochoteñidad con los habitantes y campesinos de la parte alta, donde el *cambeo* es inmediato, no está intermediada por las relaciones de parentesco ritual o relaciones de profunda amistad entre los cambistas, sino que se da en un momento y tiempo determinado con productos de interés mutuo, entre personas no necesariamente conocidas, y, en muchos de los casos, a partir de este primer intercambio directo se van generando nuevos vínculos para futuros intercambios. Hoy por hoy, prevalece más esta segunda forma de relación, especialmente en Semana Santa o en Finados (Día de los difuntos celebrado en noviembre).

De los datos obtenidos en las entrevistas a profundidad a los afrochoteños más longevos del Territorio ancestral, se observa que la práctica de *cambeo* no es una actividad reciente, es una actividad económica considerada ancestral²⁰ por parte de los actores sociales, que se remonta a la época del huasipungo en las haciendas.

El huasipungo era un pedazo de tierra que les entregaban los dueños de hacienda a los afrodescendientes en el Territorio ancestral para que estos realicen trabajos agrícolas para su manutención. Según la memoria colectiva, generalmente esta pequeña extensión de tierra era trabajada más por las mujeres y los hijos

²⁰ “Las prácticas ancestrales se refieren a los conocimientos y prácticas desarrolladas por las comunidades locales a través del tiempo (...). Se trata de un conocimiento práctico y no codificadas, creado por la observación directa a través de generaciones como una forma de incrementar la resiliencia de su entorno natural y de sus comunidades” (FAO, 2012, pág: 3).

Para ampliar la información ver: García, Juan. (2010). Territorios, territorialidades y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los Territorios ancestrales. Esmeraldas: Fundación ALTROPICO.

menores que aún no estaban enrolados en el trabajo de hacienda como peones. Las mujeres y los menores de la casa se ocupaban mayoritariamente de trabajar en el huasipungo familiar, puesto que los hombres adultos estaban sometidos a las prolongadas y fuertes jornadas de trabajo en las haciendas, en régimen colonial de explotación, por tanto no tenían mucho tiempo para dedicarse a su huasipungo, únicamente lo hacían en sus momentos libres.

En el huasipungo los afrodescendientes muy difícilmente lograban tener una gran variedad de productos, por la pequeña extensión de la tierra; como mecanismo de supervivencia y a la vez de reciprocidad, intercambiaban sus productos con lo cultivado en los huasipungos de las familias afrochoteñas vecinas en el Territorio ancestral. A partir de la memoria colectiva y la narrativa de los adultos mayores, se puede decir que el *cambeo* surge como una medida o actividad de supervivencia al interior de la comunidad y posteriormente, con el paso de los años, la abolición de la esclavitud, las Reformas Agrarias y el acceso a la tierra vía compra, entre otros factores, los afrochoteños intercambiaron productos extracomunitariamente para la obtención de una variedad de productos que no se daban en esta zona.

En las entrevistas informales realizadas a los adultos mayores de las comunidades El Chota y Mascarilla, resalta el hecho de que a pesar de no estar conscientes de la fecha o tiempo exacto en que surgió el *cambeo*, los afrochoteños realizan esta actividad de cambio desde hace varios siglos atrás y esto está en la memoria colectiva del pueblo, que es transmitida por vía oral de tiempo en tiempo y de generación en generación. Desde la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, el *cambeo* ha resultado siempre una buena alternativa de balance nutricional para la comunidad y a la vez menos costosa en términos monetarios.

Dicho de otra manera, el *cambeo*, permitía -y permite ahora aunque en menor proporción-, que los afrochoteños accedan a los productos de otros pisos ecológicos o climáticos, asegurando así una gran diversidad de alimentos que les permitían enriquecer su dieta, así como también mejorar la base de subsistencia, a la vez crear y fortalecer los vínculos de amistad y confianza con otras comunidades culturalmente distintas a la afrochoteña. Esthela Congo, mujer de 76 años de edad sostuvo que:

Yo iba a Pueblo Nuevo, ahí no entraba carro, en pueblo Viejo yo tenía que cargarme para ir al centro de Mira o Pimampiro en especial, yo llevaba dulce (de guayaba) y de allá venía trayendo maíz y habas, la última vez que fui fue cuando se casó mi Albita (26 años atrás) ahí fui a intercambiar y vine trayendo dos costales de maíz. Antes se llegaba a las casas de los que ya eran conocidos, se les saludaba y se les iba dando a los que tenían con quien intercambiando. Yo ya tenía mis amigas que me sabían dar intercambio bueno, en buenas cantidades, buen tanto, yo sabía ir a Pueblo Viejo y a Pimampiro, ellas (las amigas con las que cambiaba) no sabían ir a Chota. Igual en San Isidro yo ya tenía mis amigas, entonces llegaba e iba de casa en casa y daba dulce y en casa, en casa iba yo recibiendo de todo. Desde que me acuerdo, desde la época de Mama Yoya (Aurora, abuela materna de Esthela Congo) en Semana Santa se cambiaba más, se cambiaba los otros meses también pero en Semana Santa se va más a cambiar para tener todos los granos para la fanesca. Mama Yoya y mi mami también iban cambiar seguido, sobre todo para coger papa, no íbamos al mercado sino íbamos arriba (comunidades altas) a cambiar, íbamos en bus, en los mireños (buses en dirección a Mira) cuando había, sino en burro. (Congo, 2017)

La entrevista a Esthela Congo, coincide con lo que dice Polanyi, citado por Echeverría, sobre el hecho de que “la reciprocidad, la redistribución y el intercambio fueron utilizados para organizar a la gente de la misma comunidad y crear vínculos solidarios entre comunidades diversas” (Echeverría, 1996, pág. 119).

Como se ha podido apreciar en el testimonio anterior, la zona de Pimampiro ha sido tradicionalmente un lugar de intercambio de bienes, productos a gran escala, fenómeno que se ha mantenido a lo largo de los años; no obstante, como mencionan los actores sociales del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, este proceso de intercambio ha sufrido importantes transformaciones.

Antes (hace 50 años) íbamo(s) a pie o en burro si es que había, cargados guaguas y los productos para el *cambeo*. Antes llegábamo(s) donde los amigos, nos acogían en sus casas o muchas veces nos daban carpas para siquiera pasar la noche ahí, para que nos cobijemos con eso. Con Mama Carmen, con Tía Dioselina, la finada Himelda, Ángela, Berlín, nos sabíamos dir(ir), casi siempre a cambeá. Ahí siempre nos esperaban las amigas con cualquier cosita para cambiar. (Calderón, 2017)

Los intercambios de regalos y mercancías están orientados a la reproducción de la sociedad y son transacciones económicas no necesariamente monetarias que ayudan a la reproducción de la comunidad, a diferencia de la distribución que se da por medio del comercio en plazas específicas, como el mercado, donde no hay la necesidad de devolver lo que se recibe, pero si la obligación de pagar con dinero.

Anteriormente los productos agrícolas destinados al intercambio, no eran medidos unos con otros bajo algún criterio establecido o externo (a diferencia del intercambio monetario), sino que un producto era sustituido por el otro mediante un balance o acuerdo

entre las partes; como ya se habían formado lazos de amistad, ambas partes solían ser muy generosas en el intercambio.

Precedentemente resultaba menos complejo para los afrochoteños realizar el *cambeo* de manera regular, puesto que como menciona doña Hermelinda: “antes teníamos con que, sacábamos de nuestras huertas y salíamos a buscar la vida; ¿y díaí (de ahí) ahora? Ya no tenimo (tenemos) huerto, entonces ya no tenemos con que cambiar” (Calderón, 2017).

Lo mencionado por Doña Hermelinda es clave, puesto que otra de las problemáticas por las cuales el *cambeo* se realiza hoy con menor frecuencia que hace 50 años, es el cada vez más limitado acceso a la tierra; con el paso de los años, creció demográficamente la población pero no creció la tierra (espacio). La tierra que poseía cada familia se ha ido dividiendo con el paso de los años a través de la herencia, y cada vez más se utiliza con fines de producción para el mercado y no para la subsistencia.

Ahora son muy pocos los choteños y choteñas que tienen huertas, y al no tener tierras, cada vez son menos las personas que se dedican a la agricultura, limitando así el intercambio tradicional de bienes al intercambio comercial en los mercados. En este punto hay que mencionar que con el ingreso como industria del Ingenio Azucarero a la zona (en 1964 específicamente en las comunidades El Chota y Mascarilla), los afrochoteños se empezaron a emplear allí, sustituyendo la tenencia de la tierra con el pago del jornal, configurándose así otro patrón de relaciones socio-productivas.

A diferencia de años anteriores, en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, ahora no interesa mucho la relación que se pueda crear entre personas, sino que se da mayor importancia a la acción de satisfacer una necesidad o deseo en ese momento; es por ello que ahora en Pimampiro, el *cambeo* se da en una gran plaza y cada vez con menor frecuencia en las casas.

2.2 El *cambeo* ahora

Tras haber realizado observaciones participantes y conversaciones informales con varios actores de las comunidades, se puede afirmar que la gran parte de afrochoteños que se dedican aún al *cambeo*, meses antes a la Semana Mayor siembran distintos productos calculando el período de cosecha, con el objeto de tener una mayor cantidad de productos para intercambiar en época de Semana Santa.

Los productos que se llevan al *cambeo* no son cualquier producto como los actores sociales lo han manifestado, sino son los más llamativos para el intercambio, es decir los productos que no se dan en las partes altas por las razones anteriormente señaladas, provocando que exista mayor deseo por intercambiar.

Los productos más apreciados por los habitantes de la parte alta son: caña de azúcar, panela, dulce de guayaba, mangos, ovos, aguacates, guabas y churos²¹ principalmente; por ende, los afrochoteños intentan llevar estos productos para satisfacer el deseo de los cambistas de la parte alta y a la vez garantizar el *cambeo* total de los productos llevados.

Las personas que aún realizan *cambeo* en el Valle del Chota, en vísperas de Domingo de Ramos, proceden a la cosecha y recolección de todo fruto de sus huertas. Posteriormente a ello, las y los afrochoteños salen en grupos con sus cargas aproximadamente a las 6 de la mañana en dirección a Pimampiro, con el objeto de llegar

²¹ Los churos o caracoles, son un tipo de molusco que se encuentra con mayor facilidad en las montañas después de llover. Los churos, como comúnmente se conoce en el Territorio ancestral, son considerados por los habitantes de la parte alta como los manjares de la temporada y bocadillo apetecido en las fiestas indígenas; sin embargo la población afrochoteña los recolecta al alba en las laderas y montañas pertenecientes al Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas. La recolección de churos es una práctica antigua que se da desde la época del huasipungo en el Territorio del Valle del Chota. Esta actividad es ejercida principalmente por las mujeres (conocidas como “las chureras”), en época de lluvias, cuando hay mayor cantidad. En el Territorio ancestral, es muy escaso el consumo del churo, pero la actividad de recolección es muy común con el objeto de intercambiar o vender para el consumo alimenticio, principalmente de la población indígena y campesina mestiza; el churo se intercambia o vende “crudo”, es decir vivo y las múltiples preparaciones de este molusco quedan en manos de los habitantes de la parte alta.

a las primeras horas del día e instalarse en un buen lugar alrededor de la plaza para *cambear*.

A partir de las nueve de la mañana hasta altas horas de la noche e incluso madrugada, se concentran los cambistas en la Plaza de Pimampiro; el intercambio de productos es masivo y a la vez se mantiene vivo el ambiente festivo de esta fiesta religiosa; gran parte de las 38 comunidades del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, se dan cita a este lugar para intercambiar sus productos. Entre los más apetecidos por la parte alta son: frutos como aguacate, plátano, tubérculos: yuca, camote y en menor cantidad los churos; los afrochoteños se abastecen principalmente de todo tipo de granos, zambo, queso y leche.

En la gran Plaza de Pimampiro junto al polideportivo, se comparte culturalmente entre familias de campesinos, mestizos, indígenas de los alrededores de Pimampiro, y representantes del pueblo afroecuatoriano de las 38 comunidades que conforman el Territorio ancestral, así como también se dan cita comerciantes extranjeros, sobretodo del sur de Colombia. Con la gran variedad de productos vistosos que se *cambean*, la actividad se extiende hasta el anochecer del sábado anterior al Domingo de Ramos.

El *cambeo* no es estático, es decir, los cambistas se mueven alrededor de toda la Plaza; el *cambeo* se da frente a frente, es decir personalmente, (tal como se puede apreciar en la siguiente fotografía). A pesar de la gran cantidad de personas que realizan este intercambio económico no monetario, algunos ya se conocen, sobre todo los *cambeadores* más antiguos, fortaleciendo así lazos de amistad.



Fotografía 5: *Cambeo* entre una mujer proveniente del Territorio ancestral del Valle del Chota, la Concepción y Salinas con una mujer proveniente del sur de Colombia. Fotografía [Katherine Chalá]. (Pimampiro. 2017). Archivo digital personal: Diario de campo.

Para los afrochoteños, es indispensable ir con varios miembros de la familia nuclear, o con alguien muy cercano; esto ocurre sobre todo en el caso de las mujeres, ya que esta actividad requiere constante movimiento. Así, mientras una persona hace el *cambeo*, la otra parte de la familia cuida los productos tanto intercambiados como los que están por intercambiar, con el objeto de evitar confusiones.

Este intercambio se da en los alrededores o en el espacio que circunda al mercado de la cabecera cantonal, al lado del Polideportivo de la ciudad, así se cumple con otro elemento importante que es la práctica en el lugar adecuado, amplio y ordenado, como lo mencionaron los diversos actores sociales.

Anteriormente esta actividad no era así, como ya se ha mencionado en la primera sección de este capítulo, sino que, como toda práctica social, el *cambeo* se ha ido modificando con el paso de los años. Los adultos mayores, hablan desde su memoria recordando que sus abuelos llegaban a las casas de sus amigos en Pimampiro o comunidades aledañas y se hacía el *cambeo* con lo que se tenía, en pocas cantidades, era lo necesario para alimentarse bien (dieta balanceada) por una semana y compartir con la familia ritual y consanguínea en el Valle del Chota.

Una de las transformaciones del *cambeo*, es que ya no sólo se intercambia con productores de los alrededores de Pimampiro: desde hace aproximadamente 30 años se han incorporado a esta transacción económica no monetaria ciudadanos del país vecino de Colombia, sobre todo del norte del país como por ejemplo, comerciantes provenientes de: Ipiales, Pasto y Potosí. Estos son lugares con una baja temperatura ambiental, por lo que los comerciantes colombianos se ven en la necesidad de intercambiar sus productos con productos cálidos del Valle del Chota.

Los productos que traen desde Colombia para intercambiar en Pimampiro son similares a los de las comunidades altas ecuatorianas: habas, arvejas, melloco, choclo, chocho, cebada, maíz, papa, moras, frutos cítricos como el limón y la mandarina. Los colombianos se abastecen de los cambistas afrochoteños principalmente de: aguacate, ovo, guaba, mango, guayaba, caña, plátano, camote, yuca, dulce, bancos de panela, hierbas aromáticas y medicinales.

Los actores sociales coinciden en que es una buena forma de abastecerse de productos de las diferentes zonas productivas, teniendo así una variedad de productos que contribuyen a tener una buena soberanía alimentaria a menor costo. Para el *cambeo* no se necesita en ningún momento el uso de moneda, ni medidas establecidas, a diferencia de los intercambios mercantiles que se dan con el uso de moneda o dinero, ambas partes señalan el valor justo de los productos a ser intercambiados.



Fotografía 6: *Cambeo* de mangos (Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas) por arvejas (zonas altas).

Fotografía [Katherine Chalá]. (Pimampiro. 2018). Archivo digital personal- Diario de campo.

Para la afrochoteñidad, la cultura y la economía no son dominios aislados, como lo demuestra el hecho de que en el pueblo afrochoteño, pese a vivir en un mundo monetarizado, la práctica del *cambeo* aún persiste. En el *cambeo* las partes establecen abiertamente cuáles productos y de qué forma son equivalentes para ser usados para intercambiarse, tomando en cuenta los factores de producción de los mismos; en esta

transacción coexiste el regateo y las intersubjetividades de ambas partes. Por ejemplo, se establece entre las partes que un trago de ovo, producto de las poblaciones afrochoteñas, es equivalente para *cambear* por un queso fresco producido por la parte alta, según las ideas, los valores y las percepciones que puedan tener las partes sobre los productos a ser *cambeados*.

En este contexto, se produce también un acuerdo sobre la cantidad del producto para ser *cambeado* entre las partes; esto se da generalmente cuando la producción es abundante o minoritaria (debido a un corte en la carretera, factores climáticos, enfermedad del producto, las plagas, un fenómeno natural, etc.). Previa una explicación, las partes acuerdan la cantidad de producto a intervenir en el *cambeo*, según la producción.

Por ejemplo, si en el Valle del Chota se da una sequía prolongada debido una avería en un canal de riego, se producirá una limitada producción de camotes; por el contrario, si en la parte alta hay un ciclo de producción regular de mellocos, se obtendrá una mayor cantidad de este producto y una mayor presencia de mellocos en el *cambeo*, a diferencia del camote de la zona cálida. Las partes intercambiantes realizan esta explicación y, a partir de ello, establecen la cantidad justa para ambos que será intercambiada. Es decir, se basa en una relación de confianza entre las partes e intercambio de información agroecológica-tecnológica, y son solidarios entre los *cambeistas* que no les fue bien en la producción. Este ejemplo se puede dar con todos los productos que intervienen en el *cambeo* y la subjetividad en cuanto a la cantidad a *cambear*.

Capítulo III: Don y reciprocidad: el arte del dar y recibir

En el Territorio ancestral El Chota- La Concepción y Salinas en algunas prácticas cotidianas de la comunidad, la generosidad y la reciprocidad aparecen como elementos constitutivos de la cultura afrochoteña. Para orientar al lector, el presente capítulo está dispuesto en cuatro secciones, en la primera parte se habla sobre la generosidad en la comunidad afrochoteña, partiendo del relato que hace la comunidad sobre *Mama Yoya*; posterior a ello se hace énfasis a la generosidad generalizada; seguidamente se aborda las prácticas cotidianas de prestación de manos y el mandado; finalmente, se realiza un análisis del hueso sazónador como vehículo de cohesión social de la afrochoteñidad. Este último capítulo, tiene como objetivo explicar cómo opera la interrelación entre deuda y reciprocidad en el territorio ancestral del Valle del Chota- La Concepción y Salinas.

Cabe destacar que los afrodescendientes:

En el terreno cultural se puede decir que trataron de escapar de la hegemonía de la colonia insuflando en ella sus propias escalas de valores, “cimarroneando” en lo posible los horribles mecanismos deculturativos o asimilacioncitas de la civilización que se les imponía. La historia socio-cultural de las masas sojuzgadas del hemisferio occidental es, de modo global, la historia del cimarronaje ideológico que les permitió, reinterpretar la Europa de la espada, la cruz y el látigo, a través de no se sabe qué inmutable “mentalidad africana”, sin dar muestras de heroica creatividad, a fin de poder reelaborar dolorosamente nuevos modos de sentir, pensar y actuar. (Depestre, 1997, pág. 245)

Tras lo ocurrido en la cita anterior, los afrochoteños, crearon nuevas destrezas de supervivencia, con el objeto de resguardarse tanto de manera individual como colectivamente de las múltiples amenazas que componía el régimen de producción esclavista; régimen que amenazaba latentemente a sus vidas y a su ser social. Las rebeliones y fugas de las personas africanas y de sus descendientes del sistema de explotación hacendatario, minero, etc; mencionado en el capítulo I, se configuraron en mecanismos utilizados para precautelar sus vidas, su libertad y al mismo tiempo para recrear y revitalizar la cultura; estas destrezas pedagógicamente se transmiten de generación en generación a través de los mitos, las leyendas, los juegos en sociedad, cuentos, la música, entre otras formas y sentidos de relacionamiento en comunidad (Chalá Cruz, 2013).

En las comunidades afrochoteñas, ninguna persona se encuentra sola o abandonada, la protección y cuidado de las mismas, a más de la familia nuclear, recae en la comunidad, esta se convierte simbólicamente, en la familia ampliada (Chalá, 2013); la concepción de responsabilidad compartida en la cosmovisión de la afrochoteñidad, ha podido configurar una peculiar forma de compartir, de ser recíprocos, de protegerse mutuamente, esta manera individual y colectiva de cuidarse en los palenques y posteriormente en las actuales comunidades del Territorio ancestral; sin lugar a dudas, es una herencia del cimarronaje en las Américas; como se verá a continuación a través de las distintas prácticas de la dinámica social al interior de las comunidades afrochoteñas, El Chota y Mascarilla. Lo dicho, me lleva a hablar de *Mama Yoya* para dar cuenta de cómo operan al interior de la comunidad afrochoteña las lógicas de reciprocidad, generosidad, redistribución y protección.

3.1 Generosidad y redistribución al interior de la comunidad

3.1.1 Mama Yoya

Aurora Carcelén, quien murió en 1972, Mama Aurora, o más conocida como *Mama Yoya*, fue una de las Mamas grandes más sabias, protectora, guardiana de la memoria, la cultura y la tradición del pueblo afrochoteño. Esta Mama grande, fue una mujer muy respetada en la comunidad y fuera de ella también, principalmente por su gran sabiduría y conocimiento en temas de alumbramientos, de espiritualidad afrochoteña y de medicina ancestral.

Mama Yoya, es recordada en el Territorio ancestral con mucho cariño y respeto, también por ser una experta en el arte del *cambeo*, era muy reconocida. Aurora, solía ir al *cambeo* cada ocho días, con cualquier producto fruto de su huerta o con churos; ella se dirigía hacia la parte alta y, como era tan reconocida, la esperaban sus amigas y comadres en cualquier momento en sus casas.

La cebada nunca faltaba, ya que eso es lo que nos daban en el *cambeo*, nos daban la cebada y de ahí nosotros le molíamos en piedra, de chiquitos íbamos con Mama Aurora, ella ya tenía sus amistades, ella era la más querida, era bien relacionada, como tenía su huerta se iba no ma cada sábado. Mama Aurora y mi mami (Dioselina Congo) también iban a cambiar seguido, seguido, sobre todo para coger papa. (Congo, 2017).

Lo interesante con *Mama Yoya*, desde la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, es que después de *cambear* en las partes altas solía llegar a la comunidad, El Chota cargando grandes sacos de productos, los cuales no eran sólo para el consumo al interior de su familia nuclear, sino para repartir de poquito en poquito a toda la comunidad o a la gran familia ampliada. *Mama Yoya*, es aún muy recordada por su generosidad, sabiduría

y amor hacia los suyos, expresado a través de la repartición de alimentos y con ella se aplica la filosofía del pueblo afrochoteño que: “*todos son parte de todos y responsables de todos y de todas*”.

Lo dicho del personaje de *Mama Yoya*, mama grande, nos lleva hablar *del dar y recibir* a través de la práctica del *cambeo* y después de él. Cabe señalar que esta práctica no fue exclusiva de *Mama Yoya*, sino que en gran medida se trata de una práctica cotidiana de la comunidad; en la cual los productos que los cambistas llevan al Territorio ancestral desde la parte alta no es únicamente para el consumo de la familia nuclear, sino para repartir al interior de la familia ampliada. Alvin Gouldner, según Molina y Valenzuela (2006), sostiene que “la reciprocidad es un valor moral universal que obliga de forma general a ayudar al que te ayuda; su carácter indefinido le permite legitimar todo tipo de transacciones” (Molina y Valenzuela, 2006, pág.184).

Karl Polanyi hace referencia a la reciprocidad como “los movimientos entre puntos correlativos de agrupamientos simétricos presupone como trasfondo agrupamientos simétricamente dispuestos” (Polanyi, 1976, pág. 162); en otras palabras, la reciprocidad se refiere a la igualdad entre las partes, al ser *todos parte del todo y responsables entre todos*; la filosofía afrochoteña no permite la individualidad de los seres, ni verse unos a otros de manera jerárquica, sino más bien de manera respetuosa, y es precisamente esa jerarquía que según Polanyi, no permitiría que se dé la reciprocidad.

La forma de reciprocidad en el Territorio ancestral, se da mediante intercambios entre afrochoteños con el objeto de ayudarse mutuamente, procurando satisfacer las necesidades de todos al interior de las comunidades; en el marco de un sistema capitalista, monetario, los afrochoteños aún conservan un sistema económico solidario, de apoyo mutuo, a través de intercambios recíprocos.

3.1.2 Reciprocidad generalizada y el don en el Territorio ancestral

Según Sahlins, la reciprocidad contempla dos lados distintos: la economía y lo social; puede establecer relaciones solidarias en la medida en que el material de base sugiera asistencia o beneficios mutuos, pero el hecho social de los lados es ineludible (Sahlins, 1972, pág.189)²². La reciprocidad y la redistribución son dos elementos importantes en el análisis de Sahlins; la reciprocidad, para Sahlins (1983), es un continuo donde el “espíritu del intercambio va desde una preocupación desinteresada por la otra parte hasta el interés por uno mismo pasando por la mutualidad” (Sahlins, 1983 citado por Nettel, 1993, pág.334).

La reciprocidad, para Godelier, es una categoría de intercambio que conforma un “continuum” de formas, continuum de reciprocidad: existen tres tipos de formas definidas por sus puntos extremos y medio de reciprocidad; en el un extremo se encuentra la generosidad negativa, en el otro la solidaridad máxima (generalizada), y en el medio se encuentra la generosidad equilibrada. En otras palabras, Godelier (valiéndose de la propuesta de Alvin Gouldner, 1976), plantea tres tipos de reciprocidad que son: a) generalizada; b) equilibrada, y c) negativa. En el presente capítulo sólo se ha abordado el primer tipo de reciprocidad (generalizada), que supone una ayuda prestada, dar algo a otra persona (ayuda); la devolución de esta ayuda no está estipulada por tiempo, cantidad, ni calidad (Godelier, 1976, pág. 232-243).

²² Lo mencionado, fue tomado de la cita original en el idioma inglés y traducido al castellano. La cita original señala lo siguiente: “reciprocity stipulates two sides, two distinct social-economics interests. Reciprocity can establish solidary relations, insofar as the material floor suggests assistance or mutual benefits, yet the social fact of sides is inescapable” (Sahlins, 1972:189). “(...)the practical, logistic function –redistribution- sustains the community, or community efforts, in material sense.” (Sahlins, 1972:190)

Para Elman Service, la reciprocidad generalizada se da entre personas muy cercanas o familiares donde se valora aún más la ayuda, es decir, en la unidad doméstica (Service, 1966 citado por Godelier, 1976). En el Territorio ancestral se puede encontrar este tipo de reciprocidad en la prestación de manos en tiempos de faena agrícola, como se verá más adelante. Cabe destacar que Service (1966) citado por Godelier (1976), sostiene que: “el lado social de la relación supera al material y en cierto modo, lo encubre, como si no contara. No es que no haya obligación de corresponder, pero la esperanza de reciprocidad queda indefinida, no se especifica en lo relativo a tiempo, cantidad ni calidad” (Godelier, 1976, pág. 243).

En la reciprocidad generalizada, la retribución no necesariamente ocurre en corto plazo y puede que incluso no llegue a ser retribuida; esta reciprocidad se enmarca dentro de la ayuda mutua entre cercanos sin expectativa a una retribución de carácter material (Godelier, 1976). Dicho de otra manera, la reciprocidad generalizada, supone una ayuda prestada, dar algo a otra persona que lo ayuda, la devolución de esta ayuda no está estipulada por tiempo, cantidad, ni calidad u otros factores como ya se mencionó; este tipo de reciprocidad se da entre personas muy cercanas basadas en las relaciones de parentesco consanguíneo o ritual. La reciprocidad generalizada, se puede evidenciar por ejemplo en la práctica cotidiana de prestación de manos para las labores agrícolas o de cosecha, en el Territorio ancestral.

Reafirmando, Nettel basándose en Sahlins, sostiene que: “La reciprocidad generalizada es el extremo solidario; son transacciones altruistas, o ‘don puro’, que se presentan en términos morales como generosidad. Puede tener su origen en deberes de parentesco, de jefatura o por el principio moral ‘nobleza obliga’” (Nettel, 1993, pág.334).

Es así que, en la prestación de manos analizada en el Territorio ancestral, si la familia A requiere de más manos extra-familiares para la siembra de frejol, pedirá ayuda a la familia B para la realización de la siembra; transcurridos tres meses (época de cosecha) la familia A solicitará a la familia B su apoyo para las labores de cosecha; luego la familia A, a su vez, dona parte de la cosecha a la familia B como muestra de su gratitud por la ayuda recibida en estos momentos específicos.

De otro lado, cuando la familia B necesite de manos sea para siembra, cosecha o deshierbe, puede solicitar la ayuda de las familias A y C, dependiendo de la extensión de la tierra y de las manos que requiera. Tanto A como B y C, han devuelto en distintos momentos la prestación de manos (ayuda) realizada. Aquí se puede ver factores importantes ya mencionados, entre ellos se evidencia la ayuda al interior de la familia ampliada, a la vez que la devolución de esta ayuda (reciprocidad) no mediada por tiempo u otros factores.

Sin embargo, cuando las familias hacen la entrega de una porción de la cosecha, ésta constituye un don o un regalo. Para analizar esto es necesario revisar los planteamientos de Marcel Mauss en torno al don. Emilia Ferraro sostiene que la deuda viene del latín *debere*, es decir, el haber recibido algo de alguien más y que de alguna manera tiene que ser devuelto (Ferraro, 2004); bajo este sentido, la deuda se impone una ley moral, que el sujeto ha asumido; inclusive en lenguas europeas, la deuda tiene similitud con la obligación. Ferraro considera que Mauss es el referente de la investigación en el intercambio ceremonial y diversos modelos de intercambio; así, el don crea vínculos sociales al emitir obligaciones a la persona, al pueblo o a la comunidad que lo recibe (Ferraro, 2004).

Los principales planteamientos de Emilia Ferraro sobre el don como una forma de deuda y de sus interpretaciones sobre el “don” de Mauss, sostienen que no existen sociedades que desconozcan la deuda. Las personas, al intercambiar bienes, se involucran dentro de un contrato; la deuda es un contrato de obligación, pues implica un deber también para quien presta. La deuda está asociada con el deber, por consiguiente, con la obligación moral que se relaciona con la preocupación humana entre lo bueno y lo malo (Ferraro, 2004).

Para Mauss (2009), el intercambio consiste en tres obligaciones: dar, recibir y devolver; por tanto, en este proceso siempre habrá un donante, un objeto a donar y una persona quien recibe la donación o regalo, el regalo cumple con la característica o se transforma en obligación. Si bien es cierto, el don se caracteriza por ser voluntario, pero, analizándolo más detalladamente este a la vez está revestido por la obligación; entonces, se da, se recibe y se devuelve por obligación.

Esta obligación a que nos referimos hace que el sistema funcione aparentemente como voluntario pero en realidad se configura como una obligación. Mauss sostiene que en el proceso de dar y recibir están presentes una serie de expresiones o categorías originarias-nativas; *hau*²³ y *mana* ofician como espíritus de las cosas, es decir, que las cosas tienen espíritus que hacen que los objetos circulen y que tengan ese carácter de obligatoriedad.

²³ Según Mauss (1979): “El *hau* es el ‘espíritu de las cosas’ que obliga a los objetos de valor intercambiados a regresar a su ‘hogar’, a su dueño original. Debido a que los objetos de valor Maori (*taonga*) son los vehículos de su *mana*, es decir ‘su fuerza mágica, religiosa y espiritual’, estos objetos ‘donados’ tienen en sí esa fuerza en el caso en que no se cumpla el derecho y sobre todo la obligación de devolverlos’. Así, la obligación de reciprocación es intrínseca al don mismo y no hacerlo provoca daño al que lo recibe, ya que los *taonga* mismos los ‘castigarán’ de alguna manera” (Ferraro, 2004, pág. 23).

“El *hau*, de hecho, incorpora también algo del donante, lo que se pasa al que recibe el don: el poder que el *hau* tiene sobre el que recibe hace muy peligroso el hecho de que éste lo retenga y, por lo tanto, debe pasarlo a alguien más. En otras palabras, nos dice Mauss, la razón de reciprocación se debe a que el don “tiene vida propia” (Ferraro, 2004, pág. 23).

“El *hau* se convierte en el “principio prototípico de la reciprocidad” (Mauss, 1979, citado por Ferraro, 2004, pág. 23).

Para que exista una reproducción social, según Mauss (2009), se necesita intercambiar objetos, debido a que en el intercambio de objetos al interior de las comunidades permite articular, construir y fortalecer las relaciones. Mauss sostiene que, el don hace grande a quien lo da e, inherentemente, crea un sentido de obligación en quien lo recibe, motivándolo así a devolver dicho regalo; es así que el don establece fuertes vínculos de protección, ayuda mutua, hospitalidad, entre otras. Por consiguiente, el don es el extremo de un intercambio mercantil, al no ser remunerado, ni tampoco correspondido de manera inmediata; a diferencia del intercambio mercantil, el don genera vínculos de obligación a quien lo recibe quien tampoco puede rechazar dicho regalo (Mauss 2009).

A los afrochoteños se les caracteriza al interior del Territorio ancestral por su generosidad, la cual se expresa en lo anteriormente mencionado en cuanto a la distribución del alimento al interior de la familia ampliada. Este acto es más visible después de haber realizado el *cambeo*, con el objeto de protegerse unos a otros, procurando que nadie se quede sin alimentarse; este acto está fuertemente vinculado con la reciprocidad generalizada, solidaridad máxima o extremo solidario.

Ligado a lo anterior, al analizar la reciprocidad generalizada, se pudo ver cómo opera la hospitalidad o el altruismo, expresados en prácticas cotidianas de la afrochoteñidad tales como la prestación de manos. Sin embargo, cuando se regala (don) una porción de la cosecha tras la prestación de manos (una ayuda), la persona que recibe esta cosecha queda en deuda con la persona que la dona y está en la obligación de devolver el regalo en un tiempo no estipulado. De esta manera se genera una cadena sin fin, atravesada por una obligación moral fuerte, por un elevado sentido de deber y por beneficiar al otro en cuanto

y cuando se pueda. Por tanto, la deuda y la reciprocidad, coexisten, como se ampliará más adelante.

“Tanto la deuda como la reciprocidad se pueden definir como un ‘contrato de crédito’ entre dos partes, una de las cuales debe algo a la otra, por consiguiente, la deuda abarca la reciprocidad” (Ferraro, 2004, pág.43). Cabe destacar que, en el pueblo afrochoteño, cuando se salda la deuda adquirida, el pago no necesariamente es mayor al valor recibido en primera instancia; es decir, no hay un incremento proporcional al devolver o pagar la deuda (compromiso), por lo tanto no se crea obligatoriamente una relación desigual entre las partes. Pese a que se esté atravesado por la obligación o compromiso, más que la cantidad, lo que prima es la buena voluntad al momento de dar y de recibir, así como también al devolver.

En el pueblo afrochoteño, hay un gran interés por pagar las “deudas” o mejor dicho, compromisos adquiridos, a pesar de que no se lo haga de forma inmediata, el adeudo está siempre latente. Al parecer, varias prácticas sociales están atravesadas por este compromiso o por este hecho moral, con un amplio sentido del deber, como por ejemplo: mingas comunitarias, prestación de manos, prestación de favores, ayuda en tiempo de cosecha, el mandado, entre otras, giran alrededor de un permanente compromiso, e implican una interdependencia, y una responsabilidad mutua, donde ambas partes dan y reciben, por tanto se crea esta relación de solidaridad recíproca, como se verá en los relatos a continuación:

Mi mamita tenía esa costumbre porque antes eran los peroles grandes, cocinaba todos esos perolón y después (a los más pequeños) nos decía: anda a dejar a fulano, anda a dejar a zutano, anda a dejar a la comadre, etcétera. A la hora de la comida nos tenía correteando todito Chota dejando la comida a las amistades. Siempre hay

un plato para recibir y para dar, siempre se les da con buena voluntad, de mi parte siempre cocino más para invitar o para regalar, yo siempre les invito a comer, eso siempre se mantiene la tradición de compartir con todos, al menos con la familia, las amistades más cercana y eso siempre, siempre, hasta ahora, a la casa cualquiera que vaya cualquier cosita aunque sea se le ofrece. (Lara, 2017)

Según los relatos de los actores sociales entrevistados, se mantiene la práctica de que cuando los más pequeños de la casa van a dejar los platos de comida en las viandas a los más cercanos a través del mandado, los niños regresaban a casa también con alguna cosa regalada por la familia ampliada, ya sea alimentos crudos o cocidos; esto se convierte en una forma de dar y recibir inmediata y, a la vez, en un intercambio de olores y sabores simultáneo.

En caso de que no se tuviese algo que dar inmediatamente, crudo o cocido, al siguiente día, en la misma vianda en donde los niños llevaron el alimento el día anterior a través del mandado, se devuelve la vianda pero colocando al interior de ella alimentos preparados, con el objeto de devolver y agradecer por brindar la comida recibida; así se convierte en una cadena sin fin, donde, siempre y cuando se posea un objeto posible de ser donado, se lo regala a las comadres o a la familia ampliada, en un compromiso recíproco.

(...) hasta ahora es así, nos dábamos con comadre Angélica, con tía Carmen, doña Filomena, todos los días nos dábamos, almuerzo y merienda. Yo antes iba donde comadre Angélica a dejarle el plato de comida, pero ella tan me daba (Lara, 2017).

Otro ejemplo común es que, por lo general, en el Territorio ancestral hasta el día de hoy, después de realizar el *cambeo*, los afrochoteños distribuyen lo *cambeado* al interior de la comunidad; generalmente regalan pequeñas proporciones a la familia ampliada, a las comadres, compadres o a los más cercanos, como se analizó con el personaje de *Mama Yoya*.

Después de *Mama Yoya* quedó Doña Dioselina, así mismo había los churos que íbamos a cambiar a la Esperanza. Lo mismo el trigo, luego en el horno hacíamos el pan y nuestras mamás nos mandaban a dejar a las comadres, amigos o familia, después al otro día de tanto regalar ya no sabíamos tener ni uno para nosotros mismo. (Lara, 2017)

3.2 Prestación de manos

Como se observó en el capítulo I, en la época de producción hacendaria donde se instauró el huasipungo, existían formas de reciprocidad para garantizar la supervivencia entre los afrodescendientes, debido a las largas horas de trabajo dispuestas en las haciendas y sobretodo en los trapiches. En los trapiches ocurrían numerosos accidentes debido a la fatiga, incluso hubo varias muertes por el cansancio y accidentes en los trapiches; para evitar estos accidentes que podrían llevar incluso a la muerte, los afrochoteños se organizaban en cuadrillas²⁴ de trabajo para relevarse los unos a los otros con el objeto de terminar el trabajo en menos tiempo y a salvo. Si les tocaba trabajar más de dos días seguidos, sin descanso, recurrían a ayudarse entre las cuadrillas de trabajo, siendo recíprocos los unos con los otros.

²⁴ Conjunto organizado de personas que realizan un trabajo o llevaban a cabo una actividad determinada.

A través de esta forma de organización podían descansar un poco más, ya que al haber más mano de obra (prestación de manos), el trabajo se simplificaba en cuestión de tiempo. Ese tiempo “ganado” generalmente lo ocupaban en trabajar sus propios huasipungos o en los pendientes del hogar.

En la cuadrilla les tenían esclavizados pero unidos, tenían que acabar todos juntos. Verá, las cuadrillas comenzaban los jueves en la tarde, a eso de las cuatro o cinco de la tarde, en el trapiche para hacer la molienda, hacer el aguardiente o lo que sea, jueves mediodía, viernes en la noche y sábado todo el día, tenían que resistir las malas noches, entonces se organizan ellos (los afrodescendientes esclavizados) y pusieron el hombro, esto era la ayuda. Para esa semana había una cuadrilla, para la próxima semana había otra cuadrilla, entonces se organizaban entre cuadrillas entre los que les tocaba la primera semana con los de la segunda e incluso la tercera semana e iban a ayudarles a la cuadrilla y así mismo quedaban en deuda por la ayuda y en gratitud por poner el hombro y así los que fueron ayudados en un tiempo determinado iban a ayudarles a los otros en otro día, la cosa era siempre ayudarse (...) En el trapiche, habían ahí los moledores, los molderos, los meleros, las empapeladores, el hornero, el pailas (el que cuidaba) entonces ellos se ayudaban, cogían su jergueta (saco o poncho) y salían y luego entraban los otros, esto ya fue en los últimos tiempos. Ya de no avanzar, de ya no poder es que organizan esto, dijeron hagamos esto hermanos y estuvo bueno, ahí no tenía nada que ver ni el capataz ni el dueño de hacienda, era organización propia de los afrodescendientes, cosa interna nuestra, y eso los capataces lo respetaron, los dueños no les importaba que se juntaran, para ellos mejor porque producirán más y no habían muchas bajas (...) no ve que en el trapiche hubo sangre, hubo muertos,

no ve que por el mismo cansancio, por no dormir, hubo muchas personas que en la máquina que aplastaba la caña, el trapiche mismo, eran cortados, aplastados los brazos, las manos, no ve que se dormían del agotamiento ya que pasaban días sin dormir, otros se quemaban, sueño y cansancio; dos, tres días sin dormir, eso era peligroso. Entonces en grupo se apoyaban, se hizo más llevadero el trabajo, se mantenían despiertos, ya que se conversaba. (Acosta S. , 2017)

Ahora bien, la prestación de manos es considerada al interior del Territorio ancestral como un trabajo tradicional y comunitario en donde se tejen y reafirman los valores de la solidaridad, la ayuda mutua, la cortesía, la cooperación y sobretodo la responsabilidad de ayudarse los unos con respecto a los otros. A través de la prestación de manos, además, se transmiten las creencias, las costumbres, las prácticas productivas consideradas ancestrales, fortaleciendo así la fraternidad, la hermandad y la organización social de la comunidad.

Se puede definir a la prestación de manos en el Territorio ancestral como la prestación de un servicio a alguien muy cercano. Sobre todo, se evidencia esta prestación en época de cosecha donde se necesita mano de obra de manera gratuita. En esta prestación de servicio opera la reciprocidad y la deuda, debido a que la persona que presta los servicios de otros miembros de la comunidad muy cercanos, más adelante tendrá que devolver el favor prestado. Así se basan las relaciones de reciprocidad y se fortalecen las alianzas pre-establecidas. Tal como lo señala Don Salomón Acosta:

(...) en el Territorio ancestral se utiliza mucho que, entre jornaleros se den una mano para trabajar sus parcelas o huertas. Es decir si un amigo o familiar me vino a ayudar a arar la tierra por 3 días, yo estoy en deuda y comprometido en ayudarlo cuando el requiera arar su tierra u otra actividad que el otro requiera. (Acosta S. , 2017)

La reciprocidad no es tan solo en los alimentos, hay otros elementos, para evidenciar este proceso que usted dice en la comunidad El Chota, por ejemplo hay lo que se llama el presta manos, que se da cuando por ejemplo, cuando nosotros necesitamos le decimos a Martín que nos ayude en la huerta, él no dice “no”, y nos damos la manito así entre los más cercanos, y cuando él necesite, igual nosotros estamos ahí, así se da entre los más cercanos, y se quedó desde los antepasados en el Valle todos somos familia y nos tenemos que dar la mano, ayudarnos. (Acosta B. , 2017)

En la prestación de manos se evidencia la disposición que tienen hombres y mujeres de la comunidad para ayudar a sus semejantes más cercanos en trabajos como arado, deschambe, siembra, recolección de alimentos, destronque, entre otros. Se asemeja mucho a la minga ya que ésta es un trabajo o una prestación de servicios de manera gratuita para el bien común de un colectivo; en la prestación de manos también se realiza el trabajo por el bien común, es decir, ayudo, colaboro a mis más cercanos con la esperanza de que cuando la otra persona necesite también le puedan ayudar a través de este trabajo mancomunado y solidario.

La prestación de manos es una forma de reciprocidad, de ayuda, pero también está inmersa la deuda y el compromiso: si yo ayudo a alguien, la otra persona también queda en deuda para otra ocasión en la cual pueda ayudar. Esto se da sobre todo en la época de

cosecha de los productos que más se cultivan, sobretodo el frejol que es más laborioso en el cultivo y en el deshierbe.

En la era ponía el frejol para trillar y ahí iban los amigos ayudar asomaban no más, después de trabajar se iban llevando un platito de frejol por la ayuda. En 1964 organizaron una prestación de manos entre Mascarilla y Tumbatú, que chévere, se unieron en una sola jornada y en un día se trabajó como 29 huertas, eso no me puedo olvidar, que hermoso, era lindo ese cambia mano; esto ocurrió en la década de los 60 hasta la década de los 80. A partir de los 80 los sueltos nos organizábamos de otra manera, por cuadrillas. (Acosta S. , 2017)

El préstamo de manos y la solidaridad generalizada en el Territorio ancestral, se extiende al ámbito socio-político y/o, del ámbito socio-político, se extiende al campo productivo. La organización socio-política en el Territorio ancestral, estuvo bajo la responsabilidad de las personas adultas mayores, también esta responsabilidad, recaía en las personas con gran capacidad de liderazgo, socialmente reconocidos.

La prestación de manos en la dinámica social de la afrochoteñidad, se relaciona con las ayudas y/o apoyos mutuos, en una suerte de abrazo solidario comunitario, cuya característica fundamental es la de reinventarse permanentemente, simbólicamente, todas las personas de la comunidad están atadas con una cuerda “invisible” de hermandad y solidaridad, transmitida oralmente de tiempo en tiempo y de generación en generación, gracias al prodigio de la memoria colectiva.

En el ámbito social, por ejemplo, cuando una joven pareja de la comunidad, tiene la intención de formalizar su relación a través del matrimonio, la familia nuclear y ampliada (familia consanguínea, familia ritual, amigos y allegados) ayudan con la construcción de

la nueva casa, lugar donde se configurará el espacio de la nueva familia; en este hecho de reproducción social se expresa con claridad nuevamente la filosofía de la afrochoteñidad: “todos somos parte del todo y todos somos responsables de todos y de todas”. Las personas adultas mayores que gozan de reconocimiento social en la comunidad se encargan de impartir consejos a la joven pareja, enmarcadas en la ética cultural y simbólica de la afrochoteñidad; el mensaje de los referidos consejos gira en torno al respeto mutuo, al trabajo responsable, solidario y al cuidado a sus hijos con amor y ternura. Como obsequio a los novios, les regalan herramientas de labranza, vajilla, etc., para que puedan iniciar la vida familiar y comunitaria con identidad.

En esta actividad se reafirman y fortalecen las relaciones sociales, es un tipo de reciprocidad que va más allá de la prestación de manos, que si bien es cierto esta actividad se da en menor proporción que en tiempos anteriores, aún se mantienen ciertos rasgos.

3.2. El mandado

Al interior de las comunidades que conforman el Territorio ancestral, el “mandado” actualmente significa hacer, realizar un pedido que fue encomendado por algún adulto miembro de la comunidad, de la familia nuclear, de la familia ritual o de la familia ampliada. Generalmente esta acción es ejecutada por un niño o un joven como símbolo de reciprocidad y respeto hacia los adultos y adultos mayores de la comunidad.

Antes de explicar en qué consiste el “mandado” en la actualidad, es preciso diferenciar entre el mandado que se realiza al interior de la comunidad con el “mando” en el sistema de producción esclavista y hacendario que fue instaurado desde el siglo XVI en lo que ahora es el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas.

Basándome en la memoria histórica colectiva transmitida por los adultos mayores del Territorio ancestral, en la época del sistema de producción hacendario, el “mando” en las haciendas se traduce al lugar donde se recibían las ordenes en las primeras horas de la mañana para que los seres humanos afrodescendientes en calidad de esclavizados o peones de hacienda, las ejecutaran, de acuerdo a los tiempos, lugares y número de personas que el capataz o el “dueño” de hacienda dispusieran para cada labor.

El mandado de la época esclavista era distinto como lo que conocemos ahora. A ver, en las haciendas tenían un lugar que le llamaban “el mando”; en ese lugar había un fierro (hierro) colgado, un pedazo de riel o una campana, que a las seis de la mañana tilín tilín tilán ya hacía sonar esa campana, para que todos nos reunamos ahí para recibir el mando (la orden), a recibir el mandado a qué lugar de la hacienda tenía que ir a trabajar y este lugar se llamaba el mando (...). Me voy al mando decían, se madrugaba a las cuatro o cinco de la mañana hacer la faina (faena) en el huasipungo propio, hasta que sean las horas del mando, de recibir la orden (...). En el mando escogían la cuadrilla a veces podían mandar a dos, a uno cuando era regar, pero cuando era trabajos agrícolas siempre les mandaban en grupos más grandes, entonces decían: vos, vos y vos, se van a tal lugar, vos, vos y vos, se van a este otro (...) y así, eran cuadrillas de cuatro, de cinco, de ocho y de doce, dependiendo el trabajo y tenía que ir porque le estaba mandando, sino era castigo grave y aparte no les pagaban, entonces les guste o no tenían que hacer el trabajo, cumplir la orden mandada. (Acosta S. , 2017)

Por otro lado, el mandado al interior de la comunidad es cuando un niño, niña o joven acata una disposición emitida por un adulto de la comunidad, ya sea miembro de su familia o no, debido al respeto, consideración que se les tiene a los adultos. Es así como los jóvenes acatan el mandado como una obligación con la comunidad, ya que los adultos son quienes velan por ellos, por su seguridad, por su protección, quienes “aconductan”, quienes guían, quienes enseñan, etc. A través del mandado están retribuyendo lo que reciben de los adultos y adultos mayores de la comunidad, como lo señalaron los actores sociales del Territorio ancestral entrevistados. En otras palabras, los niños y jóvenes acatan el mandado como una manera de compensar a la comunidad mediante la ejecución de pequeños actos o favores y mantener la reciprocidad.

El mandado es utilizado para todo tipo de encargos, y la niña, niño o joven que no lo realiza recibirá una reprimenda por “mal mandado”, por no cumplir la disposición de un adulto, tal como lo afirma Don Salomón Acosta, sabio adulto mayor de la comunidad de Mascarilla:

El mandado era para todo, para recados, para ir a dejar comida, para ir a dejar lo que se traía del *cambeo* a las comadres de nuestras Mamas, para ir a llamar a alguien, para dar comunicados de todo tipo, sobre todo si es que se murió alguien, para dar haciendo algo, para llevar comida, para llamar al sacerdote de Mira, para ir a la tienda a comprar algo, para ir a traer algo de la huerta, para ir a traer agua de la acequia; para todo era, para todo, incluso para ir a pedir el hueso sazónador o la manteca de chanco de donde la comadre de las Mamas para que cocinen (...). Ahora también es así, ahora se le dice a los guaguas, “dame comprando en la tienda esto o esto otro”, o que vaya a dar pidiendo a alguien de la familia o muy cercano que regale sal, azúcar o que preste el gas si es que no se tiene, entonces el joven va

(...) Nosotros teníamos que ir quiérase o no a hacer el mandado, si no, el niño era reprendido por su padre y también por la otra persona que debía recibir el mandado (...) y repito, hasta ahora se dice, “anda dame diciendo, anda dame haciendo” y el que no hace se le dice mal mandado. (Acosta S. , 2017)

El mando realizado anteriormente entre el “dueño” de hacienda y los esclavizados y el mandado realizado al interior de la comunidad, a simple vista parecen tener la misma mecánica y orden jerárquico para la ejecución, pero cada uno tiene sus particularidades específicas; por ejemplo, el mando en la hacienda consistía en enviar a un subordinado a cumplir con una orden, acción o trabajo para garantizar la producción hacendaria; fue una forma de explotación hacendaria violenta.

El mandado que se realiza al interior de la comunidad, si bien es cierto implica un pedido de un adulto hacia un joven o niño, tiene una diferencia: este último no es subordinado y menos un esclavizado; a la vez, se ejecuta este pedido como una suerte de “obligación”, pero ésta es una obligación moral y social, con el objeto de garantizar la reproducción o la dinámica social de la comunidad, se la realiza por respeto al adulto mayor y por contribuir en algo a la comunidad. Este pedido, este favor que se “dé haciendo el mandado”, es una relación social en donde los adultos y adultos mayores se convierten en los responsables directos e indirectos de los niños de la comunidad, responsables de aconsejarles, de protegerles independientemente de que sean o no hijos biológicos o parientes. Los niños a su vez tienen la obligación de respetar a los adultos, y, al mismo tiempo, el deber de cumplir el pedido o el mandado. Los adultos enseñan los conocimientos a través de los juegos, las leyendas, los cuentos, los mitos. Si bien es cierto

el mandado es jerárquico, hay reciprocidad y se generan lazos de solidaridad comunitarios socialmente aceptados.

Por el contrario, en el mando de las haciendas se evidencia una posición jerárquica marcada entre el dueño de hacienda y la persona esclavizada, era una orden que tenía que ser obedecida para evitar cualquier castigo severo o incluso la muerte; es decir, no era una obligación mutua entre ambos, sino que se daba una orden de manera vertical donde los afrochoteños no tenían más que obedecer el mando ya que estaba en juego su existencia y la manutención de su familia.

El mandado implica una relación horizontal comunitaria y de solidaridad mutua, donde cada uno tiene sus roles y funciones según las edades; el adulto mayor es encargado de la protección de sus “sobrinos” y de proporcionar sus conocimientos, se dan relaciones afectivas de amor, de conocimiento a través de las narraciones de leyendas y cuentos e incluso de la donación de dulces o golosinas como un puñado de maíz tostado y queso.

El mandado es hacer un favor, dar una ayuda, e incluso, implica una posición moral en donde todos somos responsables de todos y de todas; la responsabilidad social de la comunidad está en cuidar, proteger, tutelar a los menores, que nadie se quede con hambre si están desamparados. Pero si el joven o niño tiene una conducta mal vista o si no realiza el mandado, el adulto o el adulto mayor de la comunidad está en la facultad de “aconducir” (reprimenda socialmente permitida), aconsejar, guiar, es decir, guiar para que no se salgan de los cánones de la comunidad, ya que todos y todas deben ser recíprocos en la comunidad y ayudar en lo que puedan, como lo señalan los actores sociales afrochoteños.

3.3 El hueso sazonador

Cabe destacar que esta etnografía se ha sustentado conceptualmente en la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad, la misma que ha sido construida por y desde las subjetividades del colectivo afrochoteño y es transmitida de boca en boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación por las sabias y por los sabios del pueblo afrochoteño. “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” (Jahn, 1970, pág. 21).

El maestro Juan García Salazar señala que:

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, pág. 52)

Desde la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, el hueso sazonador fue un hueso extraído principalmente de la cadera o pierna de la res, el cual los afrochoteños - especialmente las mujeres- utilizaban para condimentar o sazonar los alimentos, particularmente las sopas y los caldos tradicionales, tales como el repe, picadillo, caldo de pollo, diferentes tipos de sancocho, entre otros. Todos estos platos forman parte de la gastronomía que conforma el acervo cultural e identitaria de la afrocheteñidad, que se caracterizan hasta el día de hoy por su “buena sazón”; antiguamente, uno de los secretos

para ese buen sabor era el uso del *hueso sazonador*, mismo que circulaba entre varias familias durante aproximadamente una semana y media o hasta que el hueso perdiese su sabor.

Basándonos en la memoria colectiva del pueblo afrochoteño, se presume que la práctica del uso y rotación del hueso sazonador para condimentar las comidas, viene poco tiempo después de 1778-1810, época en que los afrodescendientes cimarrones se asentaron en el palenque libre que denominaron El Chota, como se describió en el capítulo I de la presente investigación. En este lugar reconstruyeron y revitalizaron su cultura e identidad a través de diversas prácticas que dieron sentido a su vida y a su existencia, tal es, la preparación de alimentos.

Así, acudiendo a la memoria colectiva, los afrodescendientes en el Territorio ancestral recrearon prácticas ancestrales de conservación y preservación de los alimentos. Como en ese tiempo (1780-1975) no existían neveras ni refrigeradores, se tuvieron que idear formas, técnicas de preservación y preparación de alimentos. Por ejemplo, la conservación de la carne de res y el posterior uso del hueso al que denominaron “hueso sazonador”, se realizaba a través del secado. La forma de secado de la carne consistía en impregnar abundante sal en la carne; en un primer momento, se colocaba la carne en un recipiente hondo y con huecos, con el objeto de que drene sus líquidos, posteriormente, se le untaba abundante sal; después de 2 o 3 días se procedía a salar nuevamente, pero esta vez con una pisca de panela molida.

Posterior al proceso de secado, se colgaba la pierna de la res en el soberado, cerca del fogón o de la tulpa, ya que era de conocimiento de los afrochoteños que el humo hacía que la carne se seque más rápido, se preserve y se acelere su maduración; el secreto estaba en que solo llegue el humo del fogón y no el fuego directamente a la carne. Después de que la carne se consumiera, las afrochoteñas conservaban el hueso de la pierna o de la cadera de la res que por todo el proceso de secado se quedaba impregnado hasta en la médula del gran sabor que contribuiría a dar un mejor gusto a las sopas y caldos cocinados en leña, como lo señalan a continuación Evita y Esthela:



Fotografía 7: Esthela Congo (izquierda) y Evita Lara (derecha), recordando sobre el hueso sazonador
Fotografía [Katherine Chalá]. (Ibarra. 2017). Archivo digital personal- Diario de campo.

Como antes las casas eran de paja y bahareque, en el soberado a la carne igual le dejaban ahí colgada como ropa, entonces la carne era seca por la sal y el humo; entonces bien salada y sequita, daba un sabor rico; entonces ese hueso absorbía todo ese sabor, después de que se acababa la carne quedaba el hueso, que mi mamita después le ponía en el caldo. Recuerdo yo que el hueso era la pierna de la res, era un hueso medio grande. A la carne se le ponía en el soberado pero tenía que se (ser) salada para que dure, para que solo quede el hueso, se iba sacando, sacando (cortando la carne para el consumo), y al último se sacaba el hueso, y ese hueso estaba ahí con la esencia, todo el sabor, entonces ese hueso se prestaba (...). Los pequeños, la comadre, las hijas, las amigas iban a decir: comadre présteme el huesito para sazoná, entonces se prestaba el hueso y pasaba en cadena, cocinaba 3 o 4 familias y después el hueso se devolvía, era prestadito no más. (Lara, 2017)

Mi mami (Dioselina Congo) también le ponía ese hueso en la sopa hasta que salga el sabor, después le enjuagaba y le volvía a colgar, duraba una semana más o menos, hasta que ya no salga sabor, y se iba prestando y prestando, después de que ya no salía sabor, ahí recién se le botaba. (Congo, 2017)



Fotografía 8: Fotografía de Dioselina Congo Carcelén

Dioselina, madre de Esthela Congo. Murió el 14 de febrero de 1991, hija de Aurora Carcelén, más conocida como Mama Yoya (murió en 1972). Fotografía cortesía del archivo familiar de la familia Mosquera Congo.

El huesito sazonador, según la memoria histórica-colectiva, era principalmente el hueso de res porque se concentraba más el sabor, pero también podría ser de chivo o de cerdo, en menor cantidad. Al huesito se le hacía hervir conjuntamente con los otros ingredientes que conforman cada uno de los caldos y sopas ancestrales afrochoteñas; después de terminar la cocción, al huesito se lo sacaba de la sopa o caldo, se lo lavaba rápidamente con agua limpia y se lo volvía a colgar en el soberado.

Lo peculiar del hueso sazonador es que no sólo se quedaba en la unidad doméstica o familiar, sino que este se pedía prestado y circulaba por toda la comunidad, comúnmente a través del mandado, es decir, se mandaba a un niño o niña a pedir el huesito sazonador para condimentar otros caldos, estrechando los lazos de amistad, de hermandad de las

familias consanguíneas y rituales con el paso del hueso por los zaguanes de la comunidad. En este circular del hueso, se iban impregnando nuevos olores y sabores que hacían aún más deliciosas las preparaciones. “A los niños nos encantaba que nos manden a pedir ese hueso sazonador, porque nos gustaba irles chupando sin que nos vieran, por ahí en el zaguán” (Mosquera, 2017).

En Chota Chiquito mataban esas vaca, y ahí sacaban esos huesos, a uno en especial le sabíamos llamar hueso de azúcar (extraído de la pierna del animal), a ese dizque le ponían harta sal pa (para) que no se dañe y se mantenga y de ahí dizque se le colgaba, en ese hueso que estaba lo más rico, la médula, si ese hueso dizque era de más bueno, más que la carne. (...) Yo ver, ver, ya no vide ese hueso sazonador, ya no alcancé pue, pero mi mama y mi abuela sabía contar que ese hueso era bien papudito y ese iba de casa en casa, que dizque se decía: comadrita como le va, la otra respondía bien no más comadrita ¿que desea?, vuelta la otra contestaba: Que me preste el huesito; después de prestá (prestar) ese hueso le hacía hervé (hervir) y se le ponía el huesito para que de sabor, de ahí dizque iba la otra: “comadrita, prestemé el huestito”, y así iba pasando de mano en mano, pero entre los que más se llevaban, entre la familia o las comadres. (Calderón, 2017)

El hueso sazonador se ha convertido para la afrochoteñidad en un símbolo en acción que ha contribuido a que se consoliden los sentimientos de comunidad y unión entre sus habitantes, al tiempo de generar un fuerte discurso identitario sobre su propio pueblo y cultura. El significado y el simbolismo que encierra el hueso sazonador, en el entramado social de la afrochoteñidad, es alto.

El hueso sazonador no es tan solo aquel hueso condimentado que daba sabor a los picadillos, sino que era visto como un símbolo y vehículo de cohesión social, ya que al circular por la comunidad se iban tejiendo historias, subjetividades, olores, sabores, colores, texturas propias de la identidad cultural afrochoteña; a la vez, se iban tejiendo niveles de amistad, confianza, solidaridad y unión, fortaleciendo los lazos de cercanía. Además, en el circular del hueso se iban transmitiendo muchos conocimientos sobre preparación de las comidas, las recetas, todo el legado de la gastronomía ancestral se iba pasando a través del hueso. Al regreso del hueso a la casa de origen, devolvía con un plato de comida.

El valor simbólico detrás del paso del “hueso sazonador” por los zaguanes de la comunidad, se inscribe en la filosofía de vida de la afrochoteñidad –sabiduría cimarrona- cuyo principio ontológico garantiza la reproducción social, cultural y simbólica de la afrochoteñidad, donde todos somos parte de todos; allí la filosofía cimarrona cobra su real dimensión.

Es interesante, según cuentan las mujeres adultas mayores de la comunidad, que después del préstamo del hueso sazonador y la preparación de los caldos, se devolvía el hueso a la casa de origen por medio del mandado, con el plato preparado con el huesito sazonador para que pruebe la sazón y, sobre todo, en muestra de gratitud por la solidaridad; de esta manera las familias son recíprocas con quien contribuyó en la elaboración de los alimentos, aquí nuevamente se evidencia la reciprocidad que estrecha más los lazos fraternos existentes.

De acuerdo con los datos de la investigación realizada en territorio en las comunidades de Mascarilla y El Chota, el hueso sazónador actualmente solo permanece en la memoria colectiva del pueblo, es una práctica culinaria ancestral que ya no se practica. Ahora, para conservar la carne, se utilizan neveras o refrigeradoras y para dar sabor a los caldos, sopas y demás alimentos, se utiliza el refrito con verduras o preparan su propio aliño o sazónador.

Lo que no se ha perdido en estas dos comunidades específicamente y en general en las comunidades que conforman el Territorio ancestral, es el compartir y ser recíprocos con los otros, sobre todo los más cercanos. Si bien es cierto ahora no se da la circulación del hueso sazónador, si se comparte, por ejemplo, los aliños (una mezcla concentrada de ajo, cebollas, pimientos, hierba, entre otras verduras), al igual que, a través del mandado realizado con los más jóvenes de la comunidad, después de utilizar el aliño se lo devuelve con un plato de comida.

La esencia de la función simbólica se mantiene a través de la circulación e intercambio entre las familias afrochoteñas de las comidas preparadas, sobretodo en tiempos específicos como Semana Santa, con la práctica de realizar y compartir la fanesca, ensalada de zambo con papa, humitas (choclotanda), dulce de guayaba, dulce de frejol, dulce de camote, dulce de zambo y camote, arroz de leche, rosquillas, maíz tostado, entre otros.

Yo antes iba donde comadre Angélica a dejarle el plato de comida, pero ella tan me daba (...) ahora también es así, cualquier cosa que se tenga se manda a dejar a las comadres, ya sea verduras, frutas, la fanesca, lo que sea y así mismo me devuelven con alguna otra cosita, ya sea ese día o cuando se tenga, manquesea (aunque sea) crudo. (Congo, 2017)

Como bien señala Chalá Cruz, “los afrodescendientes desde sus subjetividades, crearon y (re)crearon sus propias escalas de valores, generaron espacios y prácticas culturales míticas-simbólicas e identitaria de matriz africana” (Chalá Cruz, 2006, pág. 55). El pueblo afroecuatoriano en general y los afrochoteños en particular se encuentran en un proceso continuo de revitalización cultural para encontrarse consigo mismo y con los “otros”, es la exploración a través de la memoria colectiva de la esencia de su ser, para desde allí construir sus identidades individuales y colectivas que les posibilite convertirse en auténticos actores sociales en el complejo entramado de la sociedad ecuatoriana.

Como se observó anteriormente, el testimonio de Albita Mosquera demuestra que los niños, al ir a pedir el hueso, hacían un mandado, pero con gratificación, ya que en la casa en donde se iba a pedir o devolver el hueso sazonador, se les regalaba algo de comida a los niños, considerada al interior de la comunidad como golosina; esto era, por ejemplo, un puñado de tostado, rosquillas, pedazos de carne, trozos de queso, una pata de pollo al jugo o frito, etc. ya que se conocía que los niños “son pícaros y podían comerse el mandado”; al dar la golosina a los niños, se salvaguardaba el plato de gratitud que llevaban a casa.

En el tránsito del hueso sazonador está el conocimiento de la preparación del arte culinario, de quien manda, de quien recibe e incluso del intermediario, quien generalmente es un niño; allí hay un circular de conocimiento y el don que se vuelve recíproco. Socialmente se van construyendo estas relaciones de confianza, de cariño, de parentesco simbólico y ritual, que en estas prácticas se van fortaleciendo y tienen la garantía de permanecer en el tiempo; estos niveles de reciprocidad, de unión, son niveles de enseñanza en el día a día en el cotidiano.

El hueso sazonador, no es un elemento aislado de la comunidad, más bien es un factor y un vínculo social donde están los valores de amor, reciprocidad, unión, identidad, todo está impreso en el hueso sazonador, con un discurso de identidad cultural muy importante. Esto se vuelve un símbolo en acción que permite mantener la cohesión social, la solidaridad y la identidad de la comunidad.

Más allá del dar y el recibir, el tema del mandado, de la prestación de manos, el circular del hueso sazonador o en su defecto el circular de alimentos, están simbólicamente atravesado por la reciprocidad, la unión y el respeto, al mismo tiempo este hecho ha permitido que a lo largo de estos tiempos la afrochoteñidad se mantenga como un pueblo, con una cultura e identidad marcada que la diferencia de los demás.

Considero que estas prácticas cotidianas y rituales están íntimamente ancladas en la propia filosofía de vida y la razón de la existencia de la afrochoteñidad, en la práctica diaria de su filosofía. Los juegos, los cuentos, los mitos, las leyendas, las formas de hacer, las formas de decir, las formas de pensar e incluso las formas de sentir, son un fuerte discurso identitario y político liberador, que recrea y reafirma la identidad cultural afrochoteña.

Finalmente, lo descrito en este capítulo configura la expresión del don, el arte del dar y el recibir. En la afrochoteñidad se encuentra el dar, el recibir y la reciprocidad fuertemente vinculadas con la identidad cultural, son la esencia que permite la supervivencia como pueblo, más allá de los tiempos, mi tiempo

Conclusiones

La presente etnografía ha intentado contribuir a la comprensión del complejo entramado social, cultural e identitario de la afrochoteñidad, a partir de la memoria colectiva sobre las prácticas productivas y de intercambio -el *cambeo*-. Este trabajo académico, abordó algunas prácticas cotidianas que permiten la reproducción social del pueblo afrochoteño, dinámica social que se ha ido recreando a partir del siglo XVI.

Conjuntamente con las consideraciones teóricas antropológicas, la presente etnografía ha sido ligada fuertemente con la memoria colectiva del pueblo afrochoteño y con la tradición oral, como herramienta de socialización y recreación de conocimiento del pueblo afrochoteño.

El proceso colonial y republicano, vivido por los ancestros de los pobladores de la zona de investigación, dejó huellas profundas en el pueblo afroecuatoriano, desestructurando en mayor o menor grado sus adherencias sociales internas y los conocimientos de los que son portadores.

El establecimiento forzoso de seres humanos de origen africano en lo que hoy es el Ecuador y específicamente en el Territorio ancestral del Valle del Chola-La concepción y Salinas, conformó una nueva cultura denominada “cultura afrochoteña”, la cual desarrolla diversas manifestaciones culturales heredadas de su patria ancestral, pero en un nuevo escenario geopolítico, donde los seres humanos supieron crear manifestaciones culturales nuevas, desde sus subjetividades, establecieron su escala de valores propias, así como también sus espacios y prácticas culturales. Las nuevas manifestaciones culturales en este territorio no se hubiesen podido comprender sin partir de este proceso histórico –la esclavitud iniciada en el siglo XVI y concluida en el siglo XIX-.

La dinámica social denominada *cambeo* que se da al exterior de las comunidades afrochoteñas, es una práctica ancestral que muestra como esta sociedad se reproduce socialmente desde hace cientos de años a través de prácticas de intercambio extracomunitarias.

En la afrochoteñidad, el término trueque no es muy utilizado, la palabra acuñada con el mismo significado es *cambeo*, relación de intercambio de productos agrícolas y pecuarios donde no interviene el dinero. Los afrochoteños acuden a las comunidades de la parte alta en fechas específicas (días antes de Semana Santa) para intercambiar sus productos con los de las zonas frías. Pese a estar atravesados por un sistema monetario, el *cambeo* aún prevalece en estas sociedades.

El concepto de “reciprocidad equilibrada” concebido por Sahlins en 1972 y referido al intercambio directo de un bien por otro bien –de manera instantánea, sin demoras- es aplicable en las comunidades Territorio ancestral del Valle del Chola-La concepción y Salinas y sus alrededores, pues las comunidades afrochoteñas van a intercambiar productos con las comunidades altas, no afroecuatorianas, en el cantón Pimampiro. Los productos que intercambian son diversos, dependiendo de cada piso climático de la provincia de Imbabura, diferenciándose la parte alta y fría de la parte baja y cálida. El valor de cada producto es determinado bajo patrones culturales; los cambistas establecen las equivalencias entre los productos, mediante un proceso en el cual ambas partes acuerdan los términos del intercambio o *cambeo*.

El *cambeo* se realiza entre personas que actúan como “agentes libres” donde se establecen relaciones sociales de diferentes tipos. En la presente investigación etnográfica se pudo comprobar al menos dos tipos de relaciones, que marcan diferencias entre el *cambeo* antiguo y el *cambeo* actual. La primera es una relación muy próxima entre las

partes que intercambian, donde se ha formado un lazo de amistad; los intercambios son más a menudo y se producen normalmente en las casas de los intercambiantes. A partir de la memoria colectiva y la narrativa de los adultos mayores, se puede concluir que el *cambeo* surgió como una medida o actividad de supervivencia al interior de las comunidades, y, posteriormente con el paso de los años, con la abolición de la esclavitud, con las Reformas Agrarias y con el acceso a la tierra vía compra, los afrochoteños intercambiaron productos extracomunitariamente para obtener una variedad de productos no disponibles en las comunidades. Como las interacciones y los intercambios eran constantes, se formaban lazos rituales (compadrazgos) o de amistad entre los cambistas, asegurando así intercambios futuros.

Por otro lado, la segunda forma de relación se produce en un momento específico como una relación momentánea cuando se realiza la transacción. Es una relación directa de intercambio entre la afrochoteñidad y los habitantes y campesinos de la parte alta, donde el *cambeo* es inmediato, no está intermediado por relaciones de parentesco ritual o de amistad entre los cambistas. Esta relación es la que se da actualmente con mayor frecuencia, incorporándose a la escena nuevos actores, como los campesinos y mestizos del sur de Colombia.

Pimampiro ha sido tradicionalmente un lugar de intercambio de productos, pero este proceso ha sufrido importantes transformaciones, la más clara es que los *cambistas* se quedan en la esfera de la segunda forma de intercambio, una forma más directa, y, por tanto, los compadrazgos entre *cambistas* son cada vez menos visibles.

El *cambeo* permitía -y permite ahora en menor proporción-, que los afrochoteños accedan a los productos de otros pisos ecológicos o climáticos, asegurando una gran diversidad de alimentos y una dieta balanceada. Desde la memoria colectiva del pueblo

afrochoteño, el *cambeo* ha resultado siempre una buena alternativa de balance nutricional para la comunidad y a la vez menos costosa en términos monetarios.

Queda pendiente continuar profundizando en los relatos, historias de vida y rol de las mujeres “chureras” que recolectan churos desde la madrugada hasta después del mediodía. La recolección de churos es realizada mayormente por las mujeres -desde hace cientos de años-, es un duro proceso de trabajo porque las mujeres deben permanecer agachadas recogiendo estos moluscos pequeños, por largas horas en las lomas áridas del Territorio ancestral, acompañadas del sol ardiente característico de la zona y de cualquier de reptil que pudiese aparecer.

Posteriormente a la recolección, “las chureras” proceden a lavar los churos en las comunidades del Territorio ancestral, después, las chureras se dirigen a las partes altas, sobre todo a Pimampiro, a *cambear* por productos propios de la zona alta, debido a que en la zona alta este producto es considerado un manjar, a diferencia del Territorio ancestral, que casi no se lo consume; generalmente se recolecta el churo con el objeto de intercambiarlo posteriormente, no para el consumo en la comunidad.

Al revisar la literatura, muy poco se ha escrito sobre las chureras, su rol en la comunidad y las características de esta práctica de recolección también considerada ancestral; por tanto, queda abierto un campo de análisis interesante, que se podrá retomar en futuras investigaciones.

En algunas comunidades del Territorio ancestral El Chota- La Concepción y Salinas, la generosidad y la reciprocidad aparecen como prácticas cotidianas constitutivas de la cultura. Las prácticas cotidianas como la prestación de manos, el mandado y la circulación del hueso sazónador, son vehículos de cohesión social de la afrochoteñidad.

La memoria colectiva me llevó a considerar de manera relacional y holística el concepto de reciprocidad en la afrochoteñidad. La generosidad manifiesta en las unidades domésticas de las comunidades afrochoteñas, me derivó al concepto de “reciprocidad generalizada”, transacciones sin contrapartida -a diferencia de la reciprocidad equilibrada que se realiza de manera instantánea y se cristaliza en el *cambeo*-. La reciprocidad generalizada se enmarca en la ayuda mutua y se suele dar entre personas de las unidades domésticas o muy próximas a ellas. No se espera dar ninguna contrapartida en un periodo determinado y puede que no se dé nunca, ya que no se hace previsión de que esta ocurra, ni en cantidad, ni calidad, ni forma. En otras palabras, se da una ayuda y la devolución de esta ayuda no está estipulada por tiempo, cantidad, ni calidad u otros factores. Se reitera, este tipo de reciprocidad se da entre personas muy cercanas, con lazos familiares consanguíneos o rituales, donde se valora la ayuda; esto se evidencia en prácticas cotidianas tales como el mandado, la prestación de manos, la ayuda en las faenas agrícolas.

El análisis de los tipos de reciprocidad ha permitido explicar cómo funcionan y se articulan las relaciones socio-culturales de la afrochoteñidad, y comprender que la reciprocidad en el Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, se caracteriza por su fundamento en la filosofía cimarrona de vida, donde *“todos somos parte del todo y responsables de todos y de todas”*.

Al analizar cómo opera la interrelación entre deuda y reciprocidad en el Territorio ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas, se esclareció que anteriormente con el circular del hueso sazonador en la comunidad, y ahora con la circulación de alimentos, se inscribe en la filosofía de vida de la afrochoteñidad, cuyo principio ontológico garantiza la reproducción social, cultural y simbólica de la cultura, permitiendo que se consoliden los sentimientos de hermandad, reciprocidad, respeto, unión y amor en comunidad, característica sociocultural e identitaria de la afrochoteñidad que permite mantener viva la flama sagrada del respeto a la vida.

Anexos



Fotografía 9: Cambeo en el cantón Pimampiro - 2018
Fotografía [Katherine Chalá]. (Pimampiro-2018). Archivo digital personal- Diario de campo.

En la fotografía se puede observar a una mujer adulta proveniente del Territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas, esperando *cambeo* con actores provenientes de la parte alta. Como se puede observar en la fotografía, la mujer llevó a Pimampiro productos propios del Valle del Chota: guayaba, plátano, caña, aguacate, limoncillo. El zambo y las arvejas que se observa, son productos del *cambeo* con la parte alta.



Fotografía 10 y 11: Cambeo en el cantón Pimampiro - 2017
Fotografía [Katherine Chalá]. (Pimampiro-2017). Archivo digital personal- Diario de campo.

En las fotografías, se reflejan los dos momentos del *cambeo*, *el* dar y el recibir de manera instantánea. En la primera fotografía se observa a una mujer proveniente del Territorio ancestral, dando mangos a la pareja proveniente de la parte alta; mientras que en la segunda fotografía, se observa a la mujer recibiendo arvejas de la parte alta. Es decir, entre las partes se acordó que productos son equivalentes para intercambiarse, en este caso fue: mangos por arvejas.

Bibliografía

- ACNUR (2017). Crímenes de lesa humanidad, las mayores atrocidades de la historia.
<https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/crimenes-de-lesa-humanidad-las-mayores-atrocidades-de-la-historia>
- Albán, Adolfo (2007). Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Quito - Ecuador
- Antón, Jhon (2008). Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias. Cooperación Técnica BID ATN/SF-7759-EC. Quito – Ecuador
- Antón, Jhon (2011). “El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009”. FLACSO. Quito-Ecuador.
- Asamblea Nacional del Ecuador (2008). Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial 449 de 20-oct-2008. Última modificación: 13-jul-2011.
- Biografías y vidas (2014). San Ignacio de Loyola. La enciclopedia biográfica en línea. Obtenido de: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/ignacio.htm>
- Blázquez, María. (2005). Aproximación a la antropología de la reproducción. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, (42). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304208>
- Chalá Cruz, José (2006). Chota profundo. Antropología de los afrochoteños. Abya-Yala. Quito- Ecuador.

- Chalá Cruz, José (2013). Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo Afroecuatoriano. Abya-Yala. Quito – Ecuador.
- Chalá Cruz, José (2018). Sabiduría cimarrona afrochoteña: Semilla de libertad. Tesis Doctoral en proceso. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito-Ecuador.
- Chalá Mosquera, Katherine (2016). Avances y desafíos en la aplicación de la Declaración y Plan de Acción de Durban 2001 - como acción afirmativa hacia las hijas e hijos de la diáspora africana en la República del Ecuador. Universidad internacional del Ecuador. Quito-Ecuador.
- CIFANE - Centro de Investigaciones Familia Negra. (2018). Mapa del Territorio ancestral Chota- La Concepción y Salinas. El Chota- Ecuador.
- CODAE - Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano. (2011). Territorios ancestrales afroecuatorianos y su derecho a la reparación. Quito-Ecuador. Obtenido en julio de 2018 de: <https://discriminacionracial.wordpress.com/2011/08/07/2-territorios-ancestrales-afroecuatorianos-y-su-derecho-a-la-reparacion/>
- CODAE - Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano. (2014). Atlas demográfico socio-económico del Pueblo Afroecuatoriano. Quito - Ecuador.
- CODAE - Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano. (2015). Agenda para la igualdad del pueblo afroecuatoriano. Quito- Ecuador.
- Coronel, Rosario. (1991). El Valle sangriento, de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera y Jesuita: 1580 – 1700. Abya-Yala. Quito- Ecuador.
- Costales, Alfredo. (1959). Coangue o historia cultural y social de los negros del Valle del Chota y Salinas. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. Quito – Ecuador.
- Depestre, René (1977). Salud y despedida a la negritud. En Moreno Fraginales, Manuel (Relator) 1977. África en América Latina, UNESCO, Editorial siglo XXI.

- Echeverría, José. (1996). Betty J. Meggers. Personalidades y dilemas en la arqueología ecuatoriana. Abya-Yala. Quito - Ecuador. Obtenido en octubre de 2017 de: http://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/279
- Ferraro, Emilia. (2004). Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la Comunidad de Pesillo. FLACSO-Ecuador y Abya-Yala, Quito- Ecuador.
- FAO. (2012). Informe De Política 10. Prácticas Ancestrales De Manejo De Recursos Naturales. FAO-Bolivia.
- García, Juan. (2010). Territorios, territorialidades y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los Territorios ancestrales. Esmeraldas: Fundación ALTROPICO.
- Godelier, Maurice. (1976). Antropología y economía. Editorial Anagrama. Barcelona - España.
- Gouldner, Alvin W. (1960). The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. American Sociological Review 2.
- Guerrero Patricio (2002). La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Ediciones Abya-Yala. Quito - Ecuador
- Herskovits, Melville (1954). Antropología económica. Estudio de economía comparada. México: FCE.
- Humphrey y Hugh-Jones. (1996). Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas. Quito – Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Ibarra, Hernán (1998). Población, migración y empleo en el Ecuador. ILDIS en FlacsoAndes. Quito-Ecuador.

- Instituto Nacional de Censos y Estadísticas -INEC. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Obtenido de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda/>.
- Jahn, Janheinz (1970). Muntú. Las culturas de la negritud. Ediciones Guadarrama. Madrid - España.
- Lanas Medina, Elisa (2010). El trueque una forma de economía solidaria presente en la historia de Pimampiro. En: Sarance Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo - Ecuador.
- Lanas Medina, Elisa (2013). Evolución del concepto de trabajo en las comunidades de la sierra norte de Ecuador: aportes para un enfoque amplio. Paper Universitario. UASB. Quito - Ecuador.
- Malinowski, Bronislaw. (1999) “Principales características del Kula” en Los argonautas del Pacífico occidental. Editorial Altaya.
- Mallafe, Rolando. (1972). La esclavitud en Hispanoamérica. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- Molina, J. y Valenzuela H (2006). Invitación a la antropología económica. Ediciones Bellaterra. Barcelona- España. Obtenido en octubre de 2017 de: http://www.papelesdesociedad.info/IMG/pdf/invitacion_antropologia_economica.pdf
- Mauss, Marcel. (2009). El ensayo sobre el don. Katz Editores Charlone 216 C1427BXF- Buenos Aires. Obtenido en octubre de 2018 de: <http://www.katzeditores.com/images/fragmentos/mauss.pdf>
- Naranjo, Marcelo (1988). La cultura popular en el Ecuador. Tomo V Imbabura. CIDAP.
- Narotzky, Susana. (2004). Antropología Económica Nuevas tendencias. AIBR. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red. Melusina. Barcelona-España.

- Nettel, Patricia. (1993). El principio de reciprocidad desde la perspectiva sustantivista. Política y Cultura. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/267/26700319.pdf>
- Noceti, Ma. Belén (2013). Economía y antropología, diálogos disciplinares. Estudios Económicos. Vol. XXX (N.S.), N° 60.
- Ortiz, Fernando (1940). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana - Cuba.
- Polanyi, K. (1976). *El sistema económico como proceso institucionalizado*, en: Godelier, M. (Comp.). Antropología y economía. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Saco, José. (1932). Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo. Barcelona. Imprenta De Jaime Jepús.
- Sahlins, Marshall (1972). Economía de la Edad de Piedra. Aldine Publishing Company, Chicago.
- Sánchez, Rafael (2012). Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista. Revista jurídica de Castilla y León. ISSN 1696-6759, N° 28.
- Thomas, Nicholas. (1996). La dinámica cultural del intercambio periférico. En C. Humphrey, & S. Hugh-Jones, Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas. Ediciones Abya-Yala. Quito – Ecuador.
- Williams, Eric. (1975). Origen de la esclavitud negra.-Editorial de Ciencias Sociales. La Habana - Cuba.
- Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento otro desde la diferencia colonial. En Interculturalidad crítica y decolonialidad. Ensayos desde Abya Yala. Serie pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala, pp. 53-87
- Yáñez del Pozo, José. (2005). Mi nombre ha de vivir. Ediciones Abya Yala. Quito-Ecuador.

Referencia de entrevistas

- Acosta, Benedito. (27 de Mayo de 2017). Reciprocidad en la afrochoteñidad. (K. Chalá, Entrevistador)
- Acosta, Salomón. (30 de Diciembre de 2017). Historia afrochoteña. (K. Chalá, Entrevistador)
- Calderón, Hermelinda. (09 de septiembre de 2017). *Cambeo*. (K. Chalá, Entrevistador)
- Calderón, Hermelinda. (15 de septiembre de 2017). Historia afrochoteña: Hueso sazón. (K. Chalá, Entrevistador)
- Congo, Esthela. (05 de mayo de 2017). *Cambeo* . (K. Chalá, Entrevistador)
- Congo, Esthela. (27 de mayo de 2017). Historia afrochoteña: Hueso Sazón. (K. Chalá, Entrevistador)
- Congo, Esthela. (9 de octubre de 2017). Mama Aurora y *cambeo*. (K. Chalá, Entrevistador)
- Lara, Eva. (25 de Agosto de 2017). *Cambeo* y memoria afrochoteña. (K. Chalá, Entrevistador) Chota.
- Lara, Eva. (25 de Mayo de 2017). Intercambio al interior de la comunidad. (K. Chalá, Entrevistador)
- Mosquera, Albita. (01 de septiembre de 2017). Historia de la afrochoteñidad. (K. Chalá, Entrevistador)