

ARTIGO | *PAPER*

NARRATIVAS DEL PAISAJE HISTÓRICO AFROECUATORIANO EN LA CONCEPCIÓN (CARCHI-ECUADOR)

Daniela Balanzátegui Moreno^a

a Department of Anthropology, University of Massachusetts (Boston-US). E-mail: daniela.balanzategui@umb.edu

RESUMEN

Este artículo explora el pasado afroecuatoriano, a partir del desencuentro con la historia oficial y el encuentro con el paisaje histórico diaspórico, esos “otros paisajes”, en la comunidad de La Concepción, ubicada en el “Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira” (Carchi-Ecuador). La construcción de una historia blanco-mestiza ecuatoriana integra el pasado, patrimonio y cultura material afroecuatoriana mientras se mantenga su condición colonial de pasado esclavo, explotado y negro. Sin embargo, esos otros paisajes históricos están dinamizados de forma particular a partir del manejo de la cultura material preservada, destruida, abandonada, patrimonializada y revitalizada en la Concepción. En estos otros paisajes, los y las afroecuatorianas utilizan de forma consciente e inconsciente el discurso histórico oficial y las prácticas de protección patrimonial. Este proceso es posible en un paisaje diaspórico, cimarrón, rizomático, cambiante e interminable, en términos de Glissant.

PALABRAS CLAVE

paisaje histórico afroecuatoriano, arqueología afroecuatoriana, cimarronaje, La Concepción, Glissant.

RESUMO

Este artigo explora o passado afro-equatoriano, a partir do desacordo com a história oficial e do encontro com a paisagem histórica diaspórica, essas “outras paisagens”, na comunidade de La Concepción, localizada no “Território Ancestral Afro-equatoriano do Chota -Vale do Mira.” (Carchi-Ecuador). A construção de uma história branco-mestiça equatoriana integra o passado, a herança e a cultura material afro-equatoriana, mantendo sua condição colonial de passado escravo, explorado e negro. No entanto, essas outras paisagens históricas são revigoradas de maneira particular a partir do manejo da cultura material preservada, destruída, abandonada, patrimonializada e revitalizada em La Concepción. Nessas outras paisagens, os afro-equatorianos usam consciente e inconscientemente o discurso histórico oficial e as práticas de proteção ao patrimônio. Esse processo é possível em uma paisagem diaspórica, selvagem, rizomática, mutável e sem fim, nos termos de Glissant.

PALAVRAS-CHAVE

paisagem histórica afro-equatoriana, arqueologia afro-equatoriana, quilombolas, La Concepción, Glissant.

ABSTRACT

This article explores the Afro-Ecuadorian past, from the perspective of the point of discord with official history and the encounter with the diasporic historical landscape, “other landscapes” in the community of La Concepción in the “Ancestral Afro-Ecuadorian Territory of the Valley of the Chota-Mira” (Carchi-Ecuador). The construction of a white-*mestizo* history of Ecuador integrates the Afro-Ecuadorian past into it, along with the material heritage and culture, while maintaining its colonial condition of slave, exploited and black past. Nevertheless, these other historic landscapes are particularly invigorated by the management of material, preserved, destroyed, abandoned, heritage status, and revitalized culture in La Concepción. In these other landscapes, Afro-Ecuadorians consciously and unconsciously make use of the official historical discourse and the practices of heritage protection. This process is possible in a diasporic, maroon, rhizomatic, changing and unending landscape, in Glissant’s terms.

KEYWORDS

Afro-Ecuadorian historical landscape, Afro-Ecuadorian archaeology, Marronage, La Concepción, Glissant.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

BALANZÁTEGUI, Daniela. Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador). *Cadernos do Lepaarq*, v. XIX, n.37, p. 250-272, Jan-Jun. 2022.

INTRODUCCIÓN

Juan García colocó delante de mi asombro
 la cabeza Tolita de un negro indiscutible
 precolombina, previa, precursora,
 precoz, prevaleciente...
 ...desde ese instante ya éramos
 casi toda la tribu
 en pie de guerra contra los historiadores,
 contra su historia,
 contra su silencio

Poema para ser analizado con carbon 14 (PRECIADO, 2006 p. 244)

Desde los textos escolares, la historia del Ecuador ha cultivado un sentimiento de patriotismo basado en las hazañas ficticias y documentadas de sujetos criollos blanco-mestizos, todos ellos héroes independentistas, presidentes, libertadores, que han defendido y construido la nación ecuatoriana (LUNA, 2000; RAHIER, 1998). A partir de estas narraciones, el Ecuador está constituido por una población mayoritariamente mestiza, una raza unificada y cosmogónica de origen europeo e indígena pre-colombino (DE LA CADENA, 2004; 2006). Siguiendo una narrativa dominante, las referencias sobre la población afrodescendiente son escasas, distorsionadas e insuficientes al omitir la historia de la esclavitud, migraciones desde África, formaciones sociopolíticas afrodescendientes, formas de resistencia organizada (palenques¹ y cimarronas/es²) y la historia de mujeres y hombres afrodescendientes que participaron en las campañas independentistas y movimientos liberales radicales (FIGUEROA, 2022). A partir de canciones, refranes, cuentos infantiles y anuncios de televisión se representaba a la población afroecuatoriana bajo imágenes racistas, una incorporación en el imaginario de los ecuatorianos que remarcaba la superioridad de una sociedad blanco-mestiza sobre un otro más salvaje, más erotizado, más temido (MARTINEZ & DE LA TORRE, 2010; RAHIER, 1999). La aproximación a los y las descendientes africanos se basaría en parámetros de negación y deshumanización (BECK, MIJESKI, & STARK, 2008; RAHIER, 1999; STUTZMAN, 1974). Una aniquilación violenta de su presencia en el imaginario de la nación, de su historia y su capacidad narrativa e incluso intelectual (SIDER & SMITH, 1997; TROUILLOT, 1995). En este sentido, las narrativas históricas oficiales desde la sociedad blanco-mestiza y otras formas hegemónicas de escribir y clasificar el pasado nacional, colonial y pre-hispánico han constituido mecanismos que localizan a los indígenas y los afrodescendientes bajo estructuras sociales y raciales que se han transmitido como naturales. La arqueología ha contribuido exitosamente en la reiteración de las narrativas hegemónicas, con efectos de violencia epistémica sobre las poblaciones negras (FRANKLIN et.al., 2020; HARTEMANN, 2021).

1 Los palenques son comunidades afrodescendientes que vivieron libremente desde la época colonial. En Ecuador colonial, se encontraron ubicadas principalmente en la provincia de Esmeraldas

2 Cimarronas y cimarrones se refiere a mujeres y hombres que lucharon por la libertad del pueblo afroecuatoriano, a nivel de revuelta, denuncia y resistencia cotidiana desde la época colonial

Sin embargo, las narrativas oficiales, no se diferencian de otras historias, excepto como lo ha planteado Trouillot (1995) por su pretensión de verdadera, bajo esta premisa este artículo parte de una exploración sobre dinámicas de formación de los paisajes históricos y arqueológicos afrodescendientes en el Valle del Chota-Mira. El poeta afroecuatoriano Antonio Preciado (2006) remarca que ante la ausencia de una narrativa oficial coherente que aborde el pasado afroecuatoriano, la población afrodescendiente utiliza una interlocución entre narrativas históricas diversas y gestión de su patrimonio arqueológico para resistir los legados coloniales que han resultado en prácticas racistas violentas de marginalización, deshumanización e incluso aniquilamiento (FIGUEROA, 2022).

El estudio de las narrativas afroecuatorianas se realiza en el contexto de proyectos que incluyen estrategias de colaboración arqueológica y antropológica a partir de conversaciones con adultos mayores, líderes e intelectuales de las comunidades afrodescendientes de la parroquia La Concepción (Provincia del Carchi, Ecuador) ubicada en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira en los Andes Septentrionales del Ecuador. Desde el 2012, hemos desarrollado dos proyectos en la parroquia codirigidos con la maestra, intelectual y lideresa afroecuatoriana Barbarita Lara (CONAMUNE³-Capítulo Carchi) y la antropóloga Ana María Morales (UNSAM⁴). El trabajo investigación regional se ha denominado “Proyecto de Colaboración Arqueológica y Antropológica de la Diáspora Africana en el Valle del Chota-Mira” que propone una metodología multi-escalar con aprendizajes desde la arqueología histórica y etnografía con las comunidades de la parroquia La Concepción para el abordaje de la historia afrodescendientes desde el siglo XVI bajo el sistema de la hacienda andina (BALANZATEGUI et. al. 2022). El segundo trabajo corresponde al “Proyecto Jardín De La Memoria Martina Carrillo: Revitalización de un Cementerio del Siglo XVIII de los Afroecuatorianos”, para el estudio de espacios sagrados de la población afroecuatoriana (BALANZATEGUI 2018). Los dos proyectos se realizan en colaboración inicialmente con el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de La Concepción y más tarde con CONAMUNE- Capítulo Carchi. En este artículo se hace referencia a los resultados de ambos proyectos y se enfoca en el paisaje de la parroquia La Concepción (ver figura 1).

3 Coordinadora Nacional de Mujeres Negras Capítulo Carchi.

4 Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires-Argentina)

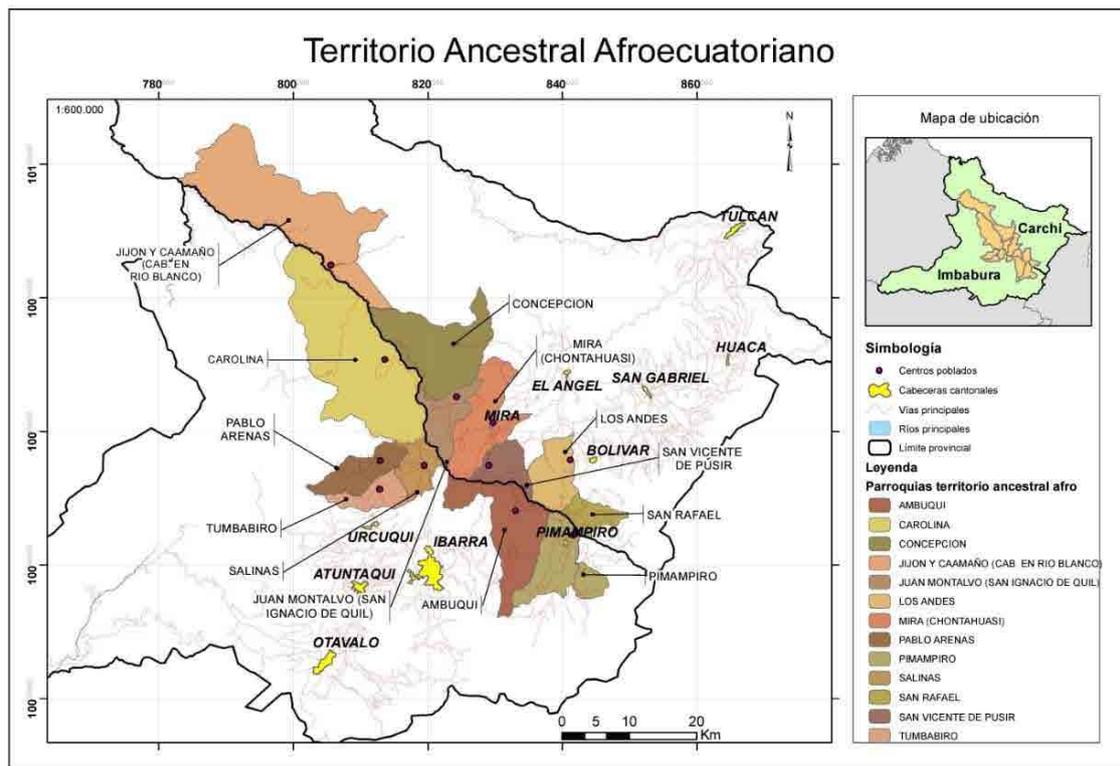


Figura 1. Mapa de Ubicación Territorio Ancestral Afroecuatoriano de Chota-Mira (BALANZÁTEGUI, ET.AL. 2021, p. 73)

Desde la etapa de conquista en el siglo XVI hasta finales del XVIII, la población de ascendencia africana fue introducida de forma forzada al territorio de la Real Audiencia Quito a partir del sistema de tráfico de esclavos (BRYANT, 2005; LANE, 2000). Se ubicaron en dos territorios entre el sureste colombiano y el noreste ecuatoriano y los territorios que bajan por el Santiago hacia el valle del Chota-Mira que hoy se reconocen como Territorios Ancestrales Afroecuatorianos (WALSH & GARCÍA, 2010). La Concepción fue una de las ocho haciendas jesuitas productoras de caña de azúcar del valle del Chota-Mira donde la población afrodescendiente fue introducida para el trabajo en las plantaciones de azúcar (1582-1767) (CORONEL 1991). En el Valle del Chota-Mira la práctica de explotación continúa después de la abolición de la esclavitud (1851), y se articula con el sistema de *huasipungos* andinos, que consiste en la asignación, por parte del hacendado, de un terreno de la hacienda entregado a cada individuo indígena y su familia a cambio de trabajo no remunerado (BOUISSON, 1997). El aislamiento de lugares como la hacienda La Concepción, constituyó una causa adicional para remarcar el estado de explotación esclavista en el contexto de las haciendas privadas hasta la legalización de la Reforma Agraria (1964) que permite la compra de tierras a los trabajadores de las haciendas (MORALES 2021). En la comunidad de La Concepción, se articulan diferentes percepciones del pasado, entre ellas las relacionadas con las memorias de adultos mayores⁵, los proyectos de protección patrimonial del estado y otros que nacen de objetivos sobre la revitalización de la cultura material histórica impulsados principalmente por CONAMUNE-Capítulo Carchi y que se explican en los siguientes apartados.

5 El término *adulto mayor* está definido dentro de los parámetros de la Agenda de Igualdad para Adultos Mayores 2012-2013 (Ministerio de Inclusión Económica y Social, 2012), incluye a personas mayores de 65 años.

PAISAJES PRESERVADOS, DESTRUIDOS Y ABANDONADOS

Los adultos mayores han transmitido memorias sobre los jesuitas y la fe católica, seguido de su vida en el sistema hacendatario y un tercer período que describe el proceso de lucha por sus derechos humanos y civiles y la eliminación de la explotación laboral durante los años sesenta (Reforma Agraria), representando momentos emblemáticos de la historia del Valle del Chota-Mira. En un primer escenario, la población afrodescendiente ha preservado varios monumentos, estructuras arquitectónicas y objetos relacionados con la religión católica y directamente atribuidos a la época de los jesuitas. La iglesia de La Concepción es el espacio religioso principal de la parroquia que ha sido salvaguardado y restaurado en varias etapas, en la misma se localizan varias esculturas de la Escuela Quiteña del siglo XVIII y otras contemporáneas de santos y divinidades, todas en buen estado de conservación. El edificio de la iglesia corresponde a la arquitectura religiosa del siglo XVII y XVIII y está relacionado al funcionamiento de la hacienda jesuita La Concepción (figura 2). Para los más antiguos de la parroquia, se reafirma que la iglesia se remonta a una época “lejana que corresponde a los padres jesuitas, quienes están enterrados detrás de la iglesia”, siendo el momento más distante en relación con el presente (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2014)⁶. En uno de los testimonios de los años ochenta de los adultos mayores en La Concepción⁷, se habla de los jesuitas como santos y no se los considera esclavizadores, mostrando un imaginario de la iglesia católica instructora y benevolente. La población de La Concepción practica la religiosidad popular católica y reconoce a los jesuitas como los misioneros que transmitieron la doctrina, de ahí la conservación de la cultura material relacionada a esta parte de la historia, que no se remite a la parroquia y se encuentra en varios poblados del Valle del Chota-Mira. Anton (2014, p. 88) amplía el análisis sobre la apropiación de la “fé católica y la ayuda de los santos, la Virgen y las benditas almas del Purgatorio” entendidos en el contexto de la “cosmogónica afrodescendiente”, en tanto “fuerzas [que] intercambian favores, problemáticas y circunstancias en la vida cotidiana”, cuya instrumentalización les ha permitido históricamente resistir procesos de aculturación y a su vez reproducir vínculos sociales y políticos.

6 Algunos adultos mayores han preferido no ser identificados y se los identifica como Adulto Mayor, entrevista y año

7 Fondo Afroecuatoriano de la Universidad Andina Simón Bolívar-Quito



Figura 2. Iglesia reconstruida y Cruz de piedra de la época de los jesuitas, comunidad La Concepción. Foto: Mateo Ponce, 2012

En la memoria de los adultos mayores, después de los jesuitas llegó el tiempo “de la hacienda y los patrones”, que inicia con el período, históricamente documentado, de la venta de las haciendas jesuitas a propietarios privados (1767-1852) (CORONEL 1991). Los adultos mayores detallan este espacio temporal como una etapa de explotación laboral y violencia ejercida por las familias hacendadas en todas sus formas (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Los hombres recuerdan el trabajo forzado en la plantación azucarera y el trapiche bajo condiciones inhumanas (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Mientras los testimonios de las mujeres afrodescendientes del Valle del Chota-Mira denuncian, en el contexto de la etapa de “las haciendas y sus patrones”, la violencia sexual de los dueños de hacienda y mayordomos sobre los cuerpos feminizados como forma de dominación y represión de cualquier expresión de resistencia (DAVIS 1981, MORALES 2021).

Para los adultos mayores y otros miembros de la parroquia, este momento histórico termina con la intervención de las organizaciones campesinas y obreras afroecuatorianas que tiene como resultado en los sesenta la ejecución de la Reforma Agraria (1964), misma que oficializa el derecho a la propiedad privada por parte de la población afrodescendiente, indígena y campesina mestiza de terrenos de las haciendas en el Valle del Chota-Mira (BOUISSON, 1997; MORALES, 2021; ZAMBRANO, 2010). A esta etapa se relaciona la destrucción de la casa del patrón de la antigua Hacienda La Concepción. La casa de hacienda y el trapiche, contiguo a la misma, fueron utilizados hasta mediados

de los noventa cuando se vende a las autoridades parroquiales el espacio donde estaban estos edificios (FOLLECO, 2009). La casa y el trapiche permanecen abandonados hasta el año 2005, en este año se construye dos edificios administrativos para la Junta Parroquial y CONAMUNE-Capítulo Carchi y un museo de interpretación denominado Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros. De acuerdo con Barbarita Lara (comunicación personal 2014), “a la gente no le importaba dañar la casa de hacienda”, quedando de la hacienda únicamente una pared de la casa principal que separaba este espacio de las casas contiguas (figura 3). Como lo afirman varios testimonios locales de La Concepción, la destrucción de la casa de hacienda no fue planeada, pero claramente al no procurarle un medio de preservación, comparada al cuidado de la iglesia, representaría una forma de acabar con el recuerdo doloroso de la esclavitud relacionada con la vida en la hacienda.



Figura 3. Muro de la Casa de Hacienda Jesuita de La Concepción, Foto Ricardo Bohórquez 2013.

En el paisaje de la parroquia se identifica otros actos de abandono que dejan la cultura material y edificios inactivos pero incorporados como remanentes de espacios de memoria de la cotidianidad en un paisaje moderno (COLWELL CHAMTHAPHONH & FERGUSON, 2006). Esta acción sobre el paisaje se relaciona a los barrios e incluso caseríos donde abundan las llamadas “casas viejas”, construidas posiblemente desde principio del siglo XX en la zona.

Los restos de las casas viejas, con muros de bahareque y techos de teja, son referentes del efecto de la migración hacia la ciudad que iniciaría en los años ochenta (Habitante de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013), un fenómeno que ha dejado a su paso pueblos enteros abandonados en la parroquia La Concepción, como es el caso de los caseríos de La Convalencia y Estación Carchi (BALANZATEGUI et.al. 2022). El abandono permite una conservación temporal, al dejar que cumpla con su ciclo de vida útil y se convierte en un marcador histórico. De ahí que las casas abandonadas, no serán destruidas inmediatamente, permitiendo que las memorias sobre los “antiguos pobladores”, los migrantes que regresan ocasionalmente a la Concepción,

cohabiten con las nuevas construcciones de cemento y la vida diaria de quienes “quedaron”. Aún vemos a niños jugando en las casas abandonadas, que también se vuelven los nuevos senderos, atajos y basurales (figura 4).



Figura 4 Casa abandonada en los años ochenta, La Concepción. Foto: Ricardo Bohórquez 2013

Uno de los ejemplos relacionado a procesos de abandono, durante los últimos cuarenta años, es la Estación Carchi (figura 5). Entre la década de los cuarenta y sesenta los obreros que trabajaban en la hacienda La Concepción y posiblemente en otras haciendas de la misma zona participan en la construcción del Ferrocarril del Norte y construyen la Estación Carchi a las orillas del río Mira. En este lugar vivirían varias familias que encontraron trabajo en el mantenimiento del tren, rieles, estación y actividades comerciales. Como parte de un proyecto nacional gestado desde mediados del siglo XIX, el tren y la ruta del denominado *Ferrocarril del Norte* representaba uno de los intentos tardíos de unión regional que incluiría sectores aislados en este proceso, refiriéndose principalmente a los latifundistas de la sierra, no a los indígenas y afrodescendientes (WHITTEN, 1992). La construcción del ferrocarril, además, estaba claramente encaminada a una intención de modernización, bajo un programa de conquista industrial del paisaje que había llegado un poco tarde al Valle del Chota-Mira (CLARK, 2001). Para las poblaciones afrodescendientes de la parroquia, se convirtió en el peldaño para la conexión con las comunidades tradicionalmente *palenqueras* de la provincia de Esmeraldas y población afroecuatoriana de las ciudades andinas. Además, las relaciones que se habían establecido con la población campesina indígena y mestiza, organizada para terminar con el sistema de *huasipungo*, se reafirma con el funcionamiento del

ferrocarril que coincide con la adjudicación de sus propiedades con la ley nacional de Reforma Agraria (MORALES 2021). Con la construcción de la carretera interregional Panamericana y mejores posibilidades de comunicación se incrementa la migración, sobre todo a Quito, el tren dejó de funcionar y la Estación Carchi se volvió un pueblo de casas abandonadas en los ochenta (PABÓN, 2007). Sin embargo, por su relevancia histórica, Estación Carchi se convierte en un símbolo de libertad que la población atesora en su memoria y que exige conmemoración (MORALES, 2016).



Figura 5 Comunidad Estación Carchi. Foto: Ricardo Bohórquez 2013

Finalmente, en las afueras del actual poblado, se halla el antiguo cementerio, denominado el panteón viejo. Las familias esclavizadas utilizan este espacio sagrado durante la ocupación colonial de la hacienda jesuita de La Concepción (siglo XVIII) hasta 1920 cuando se lo abandona y se establece un nuevo espacio como área de enterramiento. Desde su abandono, el cementerio fue cubierto por densa vegetación de espinales, hasta que en el año 2005 fue revitalizado por CONAMUNE-Carchi y cumpliría otro propósito explicado en las siguientes secciones y ampliado en otras publicaciones relacionadas al proyecto (BALANZATEGUI, 2018; BALANZATEGUI et. al., 2021; MORALES, 2021).



Figura 6 Caminando con Barbarita Lara en el interior del antiguo cementerio de La Concepción, foto de Ana María Morales, 2014

PAISAJES PATRIMONIALES

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (INPC), institución regente y fiscalizadora de la gestión del patrimonio del país, durante los últimos veinte años, en una iniciativa impulsada por el gobierno nacional, ha incluido a varias edificaciones de la época colonial y republicana de parroquia La Concepción en su base de datos de sitios históricos patrimoniales del Ecuador (SIPSE)⁸. El Ministerio de Cultura y Patrimonio, donde yace la institución del INPC, desarrolla el programa de mapeo de sitios arqueológicos en base al concepto de patrimonio cultural material, que se refiere a “...la herencia cultural propia del pasado de una comunidad que poseen un especial interés histórico, artístico, arquitectónico, urbano, arqueológico”⁹. Por lo tanto, en el inventario se encuentran sitios como la iglesia del centro de la parroquia, algunas casas de arquitectura vernácula, aún en buen estado de conservación, ubicadas en la Estación

8 Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuadoriano-sipce/>

9 Página Oficial del Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/patrimonio-cultural/>

Carchi y en el centro de parroquia¹⁰.

Hasta el año 2015, se reconocen varios intentos de restauración de la Estación Carchi por parte del gobierno local y proyectos que se llevaron a cabo a nivel de estado. La política de recuperación patrimonial, bajo el proyecto de restauración del ferrocarril, manejado por los Ministerios de Turismo y Cultura a mediados de la década del 2010 responden al propósito de restablecer símbolos de unión nacional en el contexto del gobierno liberal radical de Eloy Alfaro (1895-1911). La única estación del Valle del Chota-Mira que logró ser restaurada, Estación Salinas de Ibarra, mantiene un modelo similar de construcción al de otras estaciones a nivel nacional y la población afrodescendiente desarrolló una serie de proyectos locales que resaltan las tradiciones culturales de la región y permitía el sostenimiento económico de los grupos vinculados. En el caso de Estación Carchi, la edificación está aún en pie y es activamente conmemorada cada agosto. Los pocos habitantes cercanos a la misma han manifestado que prefieren se restaure la estación para poder continuar las fiestas cada año, como un acto de revitalización identitaria además de seguir con los parámetros de restauración nacional de estaciones de tren (Habitante de Estación Carchi, comunicación personal 2014). Vale mencionar que las iniciativas de restauración y registro patrimonial en el gobierno del presidente Rafael Correa (2007-2017), estaban enmarcadas en políticas nacionales de gestión del patrimonio que promovían la integración de áreas arqueológicas y sitios de memoria en tanto reconocimiento del aporte afrodescendiente en la construcción del ferrocarril como símbolo nacional (MORALES, 2021)

PAISAJES DE REPARACIÓN HISTÓRICA LOCALES

La Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) amparada bajo los propósitos del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024)¹¹, ratificado en el gobierno correista, plantea a nivel un proceso de reparación histórica para la población afroecuatoriana. Bajo este objetivo, lo que se viene logrando desde 1999, cuando se conforma CONAMUNE, es una práctica política que intenta rescatar estrategias históricas de sobrevivencia y resistencia a la historia de deshumanización de los ancestros que vivieron en estado de esclavitud. Al respecto Barbarita Lara señala:

Reparación histórica viene desde la construcción de los derechos colectivos... para los pueblos afrodescendientes y afroecuatorianos en particular... Conocer el pasado (sirve) para fundamentar los derechos que tiene como pueblo, porque el pueblo ha vivido en una permanente negación, en una permanente invisibilización en donde no era considerado ser humano (Barbarita Lara, comunicación personal 2014).

10 Base de Datos Instituto Nacional de Patrimonio Cultural <http://www.inpc.gob.ec/sistema-de-informacion-para-la-gestion-de-bienes-culturales-abaco>

11 Entre varios puntos el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, proclama el reconocimiento de los pueblos de descendencia africana y la protección de sus derechos humanos. En este contexto se establece una agenda de mapeo del patrimonio material e inmaterial de la Ruta de Esclavos a nivel mundial. [dhttps://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent](https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent)

La estructura bajo la cual se plantea la práctica de transmisión de esta historia y las estrategias para la reparación se denomina casa adentro-casa afuera. Es decir “casa adentro” sirve para fortalecer el conocimiento interno del pasado en las comunidades afroecuatorianas, para luego “casa afuera” llevarla a los “otros” como forma de impulsar el respeto a la historia afrodescendiente (Barbarita Lara, comunicación personal, 2015 en BALANZATEGUI et al. 2021). Tres proyectos se han desarrollado en La Concepción bajo esta lógica: la aplicación del programa de etnoeducación, la formación de la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros y la recuperación del antiguo cementerio, denominado Proyecto Jardín de la Memoria Martina Carrillo (LARA et.al., 2014).

La etnoeducación se define como proceso tanto cultural, social, epistémico y político que se desarrolla como parte de una recuperación de la memoria oral que ha sido preservada por los ancestros y las ancestras y que se propone su devolución a la población afroecuatoriana como práctica ancestral (BROWN, 2012; PABÓN, 2009). Además, la etnoeducación es una “respuesta directa al racismo estructural que corroe el régimen educativo en el Ecuador y que por siglos de manera sistemática, ha perjudicado a los afrodescendientes en términos de acceso y representación” (ZAMBRANO, 2010, p. 65). En este contexto, en el año de 2006 se crea la Escuela de Tradición Oral - ETOVA, que investiga y registra por escrito la memoria oral afroecuatoriana (Barbarita Lara, comunicación personal 2014). Uno de los programas ejecutados por la propuesta de etnoeducación ha sido la publicación de textos escolares y pedagógicos sobre el pasado, historia y tradición oral de los afroecuatorianos para poblaciones mayoritariamente afrodescendientes como es el caso de las comunidades del Valle del Chota-Mira. Los textos de etnoeducación resaltan la historia de la Diáspora Africana empezando por su origen africano, se cuenta la historia del Atlántico y la llegada al territorio de la Real Audiencia de Quito. Esta historia enfatiza en el pasado diaspórico como base de la historia afroecuatoriana (ZAMBRANO, 2010).

CONAMUNE abrió otras avenidas de aprendizaje de revitalización histórica en la cabecera parroquial de La Concepción, con base en el programa de etnoeducación y la racionalidad casa-adentro casa-afuera, como la “Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros” (figura 7). Establecido en 2005, La Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros es una estructura de dos habitaciones elaborada en bahereque y teja, con el estilo de las “casas viejas”, donde se guardan objetos que han sido recolectados por la comunidad (Habitante de parroquia La Concepción, comunicación personal 2014). Los habitantes de la Concepción se refieren al mismo como museo, en este se ha incluido aquellos objetos definidos como “antiguos”, que han dejado de ser utilizados o escasamente empleados en la actualidad y que representan prácticas de la vida cotidiana en los tiempos de la hacienda. Encontramos en este espacio artículos de vestir como sombreros de los peones y faldas de mujeres, retratos fotográficos de los años setenta, utensilios de cocina como vasijas de barro, ollas de metal y metates, herramientas para trabajar en la plantación como azas, picos e instrumentos de castigo como látigos. Estos objetos se disponen como una exhibición abierta, fuera de vitrina, permitiendo que los visitantes, tanto gente de la comunidad como foráneos, participen en un proceso de interacción con la cultura material.



Figura 7. Visita guiada a la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros con miembro de CONAMUNE-Carchi, La Concepción, 2012

En la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros, también, existe un remanente del coleccionismo ecuatoriano, una vitrina cerrada con objetos elaborados en cerámica de filiación cultural prehispánica, Pasto, que han sido en su mayoría encontradas en plantaciones y huertas de la parroquia y otras donaciones (Barbarita Lara, comunicación personal 2014). Estos artefactos han sido denominados en la comunidad como los “objetos de los infieles”. La palabra “infieles” no solo establece la identidad de las antiguas poblaciones indígenas, es un calificativo que define una distancia entre la gente “sin religión” (refiriéndose a la población no católica) y los pueblos instruidos en el catolicismo, es decir antes de la conquista española. La identidad de estos restos materiales está conceptualizada también, desde el valor monetario asignado al patrimonio bajo el

desarrollo de una red de coleccionismo nacional (CALERO, 2015), por lo tanto cuando los objetos prehispánicos no tienen valor monetario se incorporan en la vida cotidiana de los pobladores. Uno de los artefactos frecuentemente encontrado en los hogares de La Concepción, corresponde a las bases de compoteras Pasto que han sido utilizadas como candelabros, denominados “mecheros”. La población de La Concepción no relaciona los objetos Pasto con la población indígena que habita en comunidades cercanas, por lo tanto, se establece hasta cierta medida una separación del pasado pre-colombino y la población indígena moderna pero que no justifica formas de diferenciación racial con la población indígena. Los fragmentos de compoteras, como otros objetos que incluyen lascas de obsidiana y fragmentos cerámicos, que no muestran las cualidades necesarias para ser objetos museables, no fueron incluidos como parte de la colección. Sin embargo, la preservación de los objetos pre-hispánicos establece una conexión más fuerte con el pasado antes de “nosotros”, ante lo cual los adultos mayores reconocen su presencia señalando “aquí mismo vivieron esos infieles, ellos estaban primero” (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Por lo tanto, el proceso que se ha impulsado en la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros se acerca más a una reflexión sobre un pasado de interacción étnica y que permite establecer sentimientos de empatía con la población indígena, también afectada por el colonialismo y sus legados.

Finalmente, el Jardín de la Memoria Martina Carrillo es un proyecto reciente de conmemoración del pasado, en el cual participamos activamente desde la práctica de una arqueología colaborativa (BALANZATEGUI, 2018). Nuestro trabajo parte del reconocimiento de la gestión de las poblaciones afrodescendientes para el manejo ético de su herencia cultural y una discusión horizontal con las disciplinas históricas y antropológicas (BALANZATEGUI et. al. 2021). El Jardín de la Memoria Martina Carrillo, es el lugar donde descansan los ancestros esclavizados y cimarrones que habitaron en las haciendas de la parroquia La Concepción. De ahí que se ha escogido el nombre de Martina Carrillo en honor a una de las mujeres cimarronas que escapó de la hacienda La Concepción en el siglo XVIII para denunciar los atropellos a la comunidad esclavizada (LARA et.al., 2014). Como se estableció el cementerio fue utilizado por los pobladores de la antigua hacienda La Concepción posiblemente desde la época de los jesuitas (1582-1767) hasta 1920 cuando se abandona el lugar y se comienza a utilizar otro espacio como parte del cementerio. Arqueológicamente, se ha identificado alrededor de 192 tumbas visibles por las depresiones en la tierra y algunas lápidas con cruces y otras ilustraciones y de forma conjunta se plantea una propuesta de investigación histórica arqueológica de respeto a los antepasados y su lugar de descanso (BALANZATEGUI 2018). La recuperación de sitios y cultura material relacionada a la historia afroecuatoriana, intenta restablecer en cierta medida el ciclo de vida de los objetos y en el caso del cementerio, se trata de devolver el espacio a las mujeres y hombres afroecuatorianos para que puedan practicar su espiritualidad en el mismo (Barbarita Lara, comunicación personal 2015).

PAISAJES DEL PASADO AFROECUATORIANO

De acuerdo a Glissant (1997), después del paso forzado por el Atlántico, la memoria de la plantación es el segundo paisaje de construcción identitaria rizomática de la diáspora africana. La metáfora del rizoma permite entender el proceso de creolización en el Caribe como una red que se forma sin raíces permanentes, por lo tanto, las identidades rizomáticas afrodescendientes son relacionales, difusas y dinámicas, desafiando la idea de una raíz cultural totalitaria y esencial proveniente directamente de África (GLISSANT, 1997 p. 68). En este sentido cuando hablamos de paisajes como el de La Concepción, vemos que el proceso de formación de estas narrativas no está enfocado directamente a los referentes históricos africanos como el centro de su historia, se observa un planteamiento relacional con el territorio donde se asienta la diáspora afroecuatoriana. El entendimiento de un pasado que se remonta al origen africano, se vincula a un proceso iniciado por los y las intelectuales y líderes afroecuatorianos, que como Barbarita Lara lo expresa “la raíz africana lo que permite es reafirmar un sentido de pertenencia” (Barbarita Lara, comunicación personal 2015). La narrativa histórica en torno al origen africano como base de construcción identitaria inicia en los años ochenta, principalmente con el trabajo etnográfico y político del líder e intelectual afroesmeraldeño Juan García, gestor del programa de etnoeducación y la antropología afroecuatoriana. En base a los textos escolares de este programa, que narran partes de la historia africana y diaspórica, vemos que el paisaje histórico afroecuatoriano desborda los límites nacionales, se imagina en el desplazamiento forzado durante varias etapas históricas, incluyendo su llegada al Ecuador colonial y migraciones contemporáneas (WINSTON, 2021). En este sentido, en tanto proceso de construcción identitaria se observa una relación fluida entre elementos que se retoman de África, el Atlántico/Pacífico Negro y el territorio del Valle del Chota-Mira (ANTON 2014, CHALÁ 2020)

En el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira las poblaciones afrodescendientes, desde la época colonial, se organizan bajo formaciones sociopolíticas “cimarronas” que buscan la libertad en el contexto de las plantaciones azucareras jesuitas y post-jesuitas. La hacienda de La Concepción como otras haciendas en el Valle del Chota-Mira, son los primeros espacios territoriales que dieron origen a procesos de organización comunal, de resistencia cotidiana y colectiva, de escape y a su vez de estrategias de sobrevivencia (BALANZATEGUI et.al., 2021; CHALÁ, 2020; GARCÍA, 2020). Las familias afrodescendientes de esta región después de la expulsión de los jesuitas (1767) denuncian la desmembración de sus comunidades, como nos recuerda los testimonios de los adultos mayores, en relación a época de las hacienda y los patrones y se corroboran en el registro histórico primario de tales reclamaciones en el siglo XVIII (BRYANT, 2005). Es así que la hacienda, como espacio territorial hegemónico se establece por los colonizadores con la lógica del modelo de la plantación azucarera y con características pre-industriales que los Jesuitas implantaron en los Andes Septentrionales del Ecuador (CUSHNER 1982), pero a su vez ha sido alterada, imaginada y apropiada por las comunidades afrodescendientes en procesos de resistencia y liberación, que han dado lugar a

historias transmitidas a partir de la tradición oral. La apropiación de la hacienda, sobre todo a partir de los años sesenta tras la ejecución de Reforma Agraria y el término de la explotación hacendaria, desafía la linealidad temporal y noción de un tiempo irreversible (CIPOLLA, 2008; SILLIMAN, 2009). En este sentido, se puede leer como los testimonios de adultos mayores sobre las memorias de la hacienda en sus diferentes etapas se entrelazan con los procesos de abandono de casas viejas, preservación de espacios religiosos y la destrucción de la casa de hacienda.

Además, como lo he propuesto en una publicación anterior (BALANZATEGUI, 2018), en el territorio ancestral se articula una narrativa en la cual se promueve prácticas históricas donde se recuperan símbolos relacionados con “unión, libertad y revitalización identitaria de la población diaspórica” (BALANZATEGUI, 2018, p. 63). En esta línea, el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira tiene varias dimensiones, siendo

la entidad que conecta los deseos de liberación política de las personas de la diáspora y resiste las limitaciones geopolíticas nacionales con la finalidad de defender la existencia de un espacio-tiempo, donde la diáspora históricamente se ha imaginado en el desplazamiento y la movilidad, desde África, el Atlántico y en las Américas. (BALANZATEGUI, 2018, p. 63).

A nivel regional, en base al análisis realizado por Walsh y García (2010), los territorios entre el sureste colombiano y el noreste ecuatoriano, por una parte y los que bajan por el Santiago hacia el Valle del Chota-Mira, por otra, están unidos sobre un solo corredor donde se han relacionado las poblaciones de ascendencia africana y su derecho sobre estos territorios parte de un proceso de reparación histórica a partir del desarraigo colonial de sus tierras de origen africano y el control del paisaje en base a un constante estado de movilidad. Es así, que la recuperación física y patrimonial del cementerio demuestra que es un sitio histórico de remembranza de los ancestros, mismo que se incorpora como un enclave del Territorio Ancestral Afroecuatoriano. La tradición de fugitividad cimarrona y el deseo de libertad son características que abrieron espacios de escape físico y mental sobre este territorio, como el cementerio donde el énfasis ha sido la conmemoración del pasado africano y los lazos entre poblaciones que no se limitan al espacio de la hacienda. Barbarita (comunicación personal 2014, en BALANZATEGUI, 2018 p. 60) dice, “a nosotros no nos enseñaron esta historia sobre nuestros dioses, entonces tenemos que venir a aprenderlo ahora, investigando y recorriendo el pasado de otras poblaciones de la diáspora”. De ahí que el cementerio fue pensado como “panteón de deidades y ancestros” bajo la versión del panteón de los Orishas Yorubas. Claramente, las líderes afroecuatorianas de CONAMUNE-Capítulo Carchi impulsan proyectos en el territorio del Valle del Chota-Mira que logran superar los límites impuestos por el modelo hacendatario, ya que se debate la naturalización de la esclavitud y explotación a partir del cimarronaje (BALANZATEGUI, 2018, BALANZATEGUI ET.AL. 2021).

En este paisaje se observa la violencia de la colonialidad y la esclavitud en la construcción de imaginarios alrededor de la población afrodescendiente que inician en el período colonial. Durante la colonia, se desarrolla en concepto y práctica la relación entre esclavos afrodescendientes y raza explotable (CORONEL, 1991). Con la formación de la república, desde el siglo XIX, indígenas,

campesinos, mestizos pobres y población afrodescendiente son representados por la indianidad y el retraso que debía superarse para poder evolucionar como nación blanca-mestiza (RAHIER & DOUGÉ-PROSPER, 2014). Lo cual requeriría la incorporación de valores, formas de conocimiento, prácticas culturales, que validen su estatus de ciudadano y los extraiga del retraso, de la negritud, de la indianidad (DE LA CADENA, 2004). Sin embargo, la posibilidad de los indígenas y afrodescendientes de pertenecer “completamente” a la nación blanco-mestiza no era un objetivo del estado-nación, lo cual establece para los afrodescendientes una condición de “individuos fragmentados”, como una “aberración histórica” o los “últimos otros” (RAHIER, 1999, p.75). Este encuentro con los imaginarios coloniales y relacionados a la racionalidad hegemónica de la construcción del estado-nación aterrizan hoy en el discurso popular ecuatoriano que encasilla a la población afrodescendiente como únicamente aptos para el deporte y versiones folklorizadas del arte, manteniéndolos bajo representaciones exóticas o peyorativas y marginales o invisibles (ZAMBRANO, 2010). Tales imaginarios priman al escoger símbolos que representan a las características de este grupo social, como auténticos y originarios, recalando en la etapa de la esclavitud como una parte de la historia constitutiva y naturalizada de este grupo (WILKINS, 2014). Esta narrativa nos ha devuelto estereotipos sobre la población afrodescendiente que muchos ecuatorianos aceptan como reales, de ahí el peligro de la patrimonialización basada en valores étnicos que intenta volver los “otros pasados”, los “otros paisajes” paisajes naturalizados como “negros”, donde habitan los “negros”, e incorporados en la lógica de los paisajes conquistados, subordinados, marginalizados y fuertemente racializados. Jamieson (2014) ya lo ha afirmado, la hacienda andina es un espacio y concepto donde la conciencia nacional racial ha sido memorizada. En estos casos, se puede observar que en este proceso se tiende a una separación entre patrimonio, símbolos, historias, cultura afroecuatoriana por un lado y la población afrodescendiente actual por otro, que parte de procesos contextualizados en prácticas neoliberales multiculturalistas (ESCALLON, 2018). Lo cual posibilita incluir a ese “otro” auténtico y hasta cierto punto folklórico, desconociendo el origen y efecto de los imaginarios coloniales en estas clasificaciones. En ese sentido en los últimos veinte años por parte de los líderes afrodescendientes y los gobiernos locales del Valle del Chota-Mira se ha propuesto que la patrimonialización nacional venga de la mano con cambios en las condiciones socioeconómicas de la población (Representante GAD La Concepción, comunicación personal 2013). En este mismo sentido, la propuesta de declaración patrimonial propone narrativas históricas críticas que reconozca el esfuerzo sobrehumano por parte de poblaciones que han vivido al límite de la explotación para sobrevivir su paso por el tráfico esclavista, el colonialismo y la esclavitud post-abolición. En esta línea, el abandono de pueblos enteros, “pueblos fantasmas” en la parroquia de La Concepción, reflejan nuevas diásporas, cientos de familias obligadas a migrar a las ciudades por la falta de recursos y su histórica resistencia al aislamiento al cual han sido confinadas desde la colonia.

La construcción del Territorio Ancestral Afroecuatoriano durante las últimas dos décadas, también se ha planteado con relación al reconocimiento de un pasado precolombino, la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros establecen un ordenamiento del tiempo en base a las

etapas cronológicas reconocidas en la historia y la arqueología. La recuperación de los objetos precolombinos en la idea de museo comunitario establece hasta cierto punto patrones de división entre población antes y después del proceso colonial. Los objetos separados claramente de sus descendientes es una práctica que tiene su efecto en la Concepción, sin embargo, en un discurso matizado donde se restablece un diálogo intercultural, de “respeto a los otros”, como Barbarita Lara lo explica, donde se comparte el espacio entre objetos antiguos de la comunidad con los de los indígenas precolombinos en la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros. En el escenario fuera del museo, los objetos precolombinos son reutilizados, se les otorga otros nombres, sirven como ornamentos, se vuelven objetos que “antiguamente se utilizaban” como los llamados mecheros. Este encuentro del objeto precolombino bajo la mirada de la población afrodescendiente establece distancias temporales e identitarias, reproduce la narrativa oficial de la periodización y la simbolización del mestizaje en la recuperación de objetos precolombinos, pero a su vez demuestra formas de interacciones étnicas en los Andes Septentrionales del Ecuador.

Además, la cultura material y los lugares de La Concepción que se intentan integrar como parte del patrimonio cultural nacional también son parte del proceso de encuentro con la modernidad. Nora (1996) explica como hay un quiebre entre en los espacios de memoria a partir de la modernidad que han sido parte de la vida diaria y la existencia vivida, y cómo se lo reemplaza por lugares donde existe un sentido residual de continuidad con el pasado, a través de la reconstrucción y la construcción monumental. Los sitios preservados como la iglesia jesuita, muestra los efectos del colonialismo y la conquista territorial, sin embargo, tras su recorrido por la modernidad, desde la vivencia del catolicismo afrodescendiente en la localidad, la misma población protege el sitio y lo preserva haciendo énfasis en las apropiaciones y transformaciones múltiples de la fe católica. La conservación de la edificación histórica de la iglesia jesuita y sus esculturas en el interior, pueden ser interpretados como actos de monumentalizar espacios que incorporan la dinámica de producción de la memoria colectiva afroecuatoriana al utilizar una estructura construida en el contexto del sistema esclavista de la plantación jesuita como marcador del territorio ancestral. Mientras tanto, la hacienda como representación de la esclavitud y la explotación racial de los afrodescendientes es resistida con actos de destrucción intencionada, como el que toma lugar en la casa de hacienda. Las contradicciones de estos actos sobre la materialidad acompañado de discursos y acciones políticas de patrimonialización, revitalización y reparación histórica forman parte de los complejos paisajes diaspóricos Afroecuatorianos del Valle del Chota-Mira.

A manera de conclusión, el sistema esclavista en el contexto de las haciendas jesuitas, post-jesuitas coloniales y haciendas republicanas que continúa con un sistema de explotación laboral en el Valle del Chota-Mira presentan características que se definen como parte de la implementación del modelo de las plantaciones azucareras, incluyendo elementos que restringen la movilidad y controlan el espacio donde habitan la población esclavizada, parte del análisis que se ha realizado en el contexto de la arqueología de plantaciones coloniales con población esclavizada tanto en el Norte América, el Caribe y Brasil (DELLE, 2008; SINGLETON AND DE SOUZA,

2009). El paisaje de la parroquia La Concepción, a partir del entramado de narrativas históricas sobre el pasado afroecuatoriano y el accionar de las comunidades descendientes en relación a sitios de memoria replantean una lectura unidireccional de la arqueología del colonialismo y la esclavitud, nos permite reflexionar sobre las agendas políticas locales y nacionales de intelectuales, organizaciones de base y movimientos afroecuatorianos que toman lugar en la construcción identitaria en los territorios ancestrales afroecuatorianos.

Al principio del artículo, el poeta Afroecuatoriano Antonio Preciado (2006) remarcaba el silencio sobre la arqueología negra en el Ecuador y enfatiza sobre el hallazgo del intelectual afroesmeraldeño Juan García de una figurina de características africanas y a su vez precolombina “Tolita”, una narrativa histórica posible que recrea la temporalidad profunda del pasado y soberanía territorial. La geografía del cimarronaje desde los conceptos de fugitividad y construcción de la negritud permitirán en el futuro del proyecto abordar la comprensión del pasado y el presente afroecuatoriano en el Valle del Chota-Mira como principios de navegación de los paisajes históricos coloniales y republicanos. Al ampliar y delinear el alcance del análisis histórico espacial se demuestran como las poblaciones afrodescendientes han comprendido y estructurado su vida desde principios tempranos de liberación, fraternidad e igualdad en unas relaciones interétnicas importantes para su sobrevivencia sociopolítica. La movilidad afrodescendiente contrasta con la lógica del modelo colonial de la plantación como lo explica Dunnavant (2021) ya que como fundamento para la teorización del cimarronaje se requiere un análisis histórico arqueológico de alcance profundo, similar al propuesto por Juan García y recreado en el poema de Preciado (2006). Finalmente, vale reiterar que el presente estudio ha enfatizado en la propuesta de una Arqueología de la Diáspora Africana que reconstruya paisajes relacionales e integrales, lo cual implica una praxis disciplinaria de alcance ético para identificar las diferentes formas de violencia racial ejercidas sobre la población afrodescendiente y sus luchas por el reconocimiento de sus derechos humanos y civiles.

REFERENCIAS

- ANTÓN, John. *Religiosidad afroecuatoriana*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2014
- BALANZÁTEGUI, Daniela. (2018). Collaborative Archaeology to Revitalize a Historic Afro-Ecuadorian Cemetery, La Concepción, Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador), *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* (7) 42-69.
- BALANZÁTEGUI, Daniela, LARA, Barbarita, MORALES, Ana María. (2021) “Cimarrona Soy”, Estrategias Históricas De Resistencia Desde Mujeres Afroecuatoriana, *Praxis* (1)2. Arqueológica/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado.
- BALANZATEGUI, Daniela y MERY, Ibis. (2022). *Identidades Afroandinas y Dominación Racial en los Andes Septentrionales: Arqueología de las Áreas Domésticas en el Valle del Chota-Mira (Siglos XVII-XIX)*. Informe Final (Temporadas 2013-2018), presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- BECK, Scott., MIJESKI, Kenneth, y STARK, Meagan. (2008). Awareness of racism among self-identified negros and mulatos in Ecuador. *First Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean*, San Diego, California.
- BOUISSON, Emmanuelle. (1997). Esclavos de la tierra: los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos*, 45-67
- BROWN, Haverty. (2012). La etnoeducación afroecuatoriana: una herramienta, una estrategia, un arma, *Independent Study Project (ISP) Collection*, 1-28.
- BRYANT, Sherwin Keith. (2005). *Slavery and the context of ethnogenesis: African, Afro-Creoles, and the realities of bondage in the Kingdom of Quito, 1600-1800.*, Tesis de doctorado. Ohio: Ohio State University.
- CALERO, Carolina. (2015). *Representaciones nacionales a partir de la producción, circulación y apropiación de objetos arqueológicos y sus imágenes. La figurina Valdivia en el campo arqueológico, institucional y local*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO- Ecuador
- CHALÁ, José. (2020). Ancestral Seeds of Freedom: Cimarrona Wisdom And Pedagogy Cimarrona of the Afrochoteñidad. *Diálogo andino* 63: 25-35.
- CIPOLLA, Craig. (2008). Signs of identity, signs of memory. *Archaeological Dialogues*, 15(02), 196–215.
- CLARK, A. Kim. (2001). *The redemptive work: railway and nation in Ecuador, 1895-1930*. Delaware: Rowman & Littlefield.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip., & FERGUSON, Thomas. J. (2006). Rethinking abandonment in archaeological contexts. *SAA Archaeological Record*, 6(1), 37–41.
- CORONEL, Rocío. (1991). El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700. Quito: FLACSO- Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- CUSHNER, Nicholas P. (1982). *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.
- DAVIS, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- DELLE, James (2008) “The Landscapes of Class Negotiation on Coffee Plantations in the Blue
- BALANZÁTEGUI, Daniela. Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador).

Mountains of Jamaica: 1790-1850.” en *An Archaeology of Modernity in Colonial Jamaica*, *Archaeologies* 4, no. 1 (April): 87–109.

DE LA CADENA, Marisol. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Series Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana (19). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE LA CADENA, Marisol. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, (61), 51–84.

DUNNAVANT, Justin P. (2021). Have confidence in the sea: Maritime maroons and fugitive geographies. *Antipode* 53.3: 884-905.

ESCALLON, M. (2018). Heritage, Land, Labor, and Competing Claims for Afro-Colombian Rights. *International Journal of Cultural Property*, 25(1), 59-84.

FIGUEROA, José. (2022). *Republicanos Negros: Guerras por la Igualdad, Racismo y Relativismo Cultural*. Editorial Crítica: Colombia.

FOLLECO, Antonio. (2009). *La historia del pueblo negro en La Concepción*. Ibarra: Creadores Gráficos.

FRANKLIN, María., DUNNAVANT, Justin .P., FLEWELLEN, Ayana.O. and ODEWALE, Alicia., 2020. The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology*, 24(4), pp.753-766.

GARCÍA, Juan. (2020). *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito, EC: AbyaYala.

GLISSANT, Edward. (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor:University of Michigan Press.

HALL, Stuart. (1997). The local and the global: Globalization and ethnicity. *Cultural politics*, 11, 173-187.

HARTEMANN, Gabby Omoni. “Unearthing colonial violence: Griotic archaeology and community-engagement in Guiana.” *International Journal of Historical Archaeology* (2021): 1-39

JAMIESON, Ross. (2014). Hacienda ruins as sites of difficult memory in Chimborazo, Ecuador. *Journal of Social Archaeology*, 14(2), 224-243.

LANE, Kris. (2000). Captivity and redemption: Aspects of slave life in early colonial Quito and Popayán. *The Americas*, 57(2), 225–246.

LARA, Barbarita, BALANZÁTEGUI, Daniela, MALDONADO, Olguita, & MORALES, Ana María. (2014). *Jardín de la Memoria “Martina Carrillo”, Propuesta para la Revitalización del Panteón Viejo, Cementerio de la Diáspora Africana, La Concepción (Siglo XVII-XX)*. CONAMUNE-Carchi

LUNA, Milton. (2000). Lectura comparada del discurso nacionalista de los textos escolares de historia de Ecuador y PERÚ. *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia*, 1(15), 157–167.

MARTINEZ, Carmen., & DE LA TORRE, Carlos. (2010). Racial discrimination and citizenship in Ecuador’s educational system. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(1), 1–26.

MORALES, Ana María. (2016). La búsqueda de una re-construcción del ser en la nación: el caso de la comunidad afrodescendiente y el Ferrocarril de la Libertad. Ponencia. *Octavo TAAS (Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur)*, La Paz.

Morales, A. (2021). *El patriarcado de la tierra: entre la hacienda y la reforma agraria en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano de Imbabura y Carchi*. Tesis de maestría. FLACSO-Argentina.

- NORA, Pierre. (1996). From lieux de mémoire to realms of memory. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 1, 1–21.
- PABÓN, Iván. (2007). *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira*. Quito: Editorial Abya Yala.
- PABÓN, Iván. (2009). La etnoeducación: Una propuesta desde los afroecuatorianos. *Mallki: Revista Pedagógica Bimensual De Educación Intercultural*, 5, 1–11.
- PRECIADO, Antonio. (2006). *Antología personal*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- RAHIER, Jean. (1998). Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2), 421–430.
- RAHIER, Jean. (1999). ¿Mami, que será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista Vistazo. *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO.
- SIDER, Gerald. M., & SMITH, Gavin. A. (1997). Between history and histories: The making of silences and commemorations (Vol. 11). Toronto: University of Toronto Press.
- SILLIMAN, Stephen. W. (2009). Change and continuity, practice and memory: Native American persistence in colonial New England. *American Antiquity*, 211–230.
- SINGLETON, Theresa y TORRES DE SOUZA, Marcos. (2009). Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. *International handbook of historical archaeology*, pp. 449-469. NY: Springer.
- STUTZMAN, Ronald. L. (1974). *Black highlanders: racism and ethnic stratification in the Ecuadorian Sierra*. Seattle: Washington University.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- WALSH, Catherine., & GARCÍA, Juan. (2010). *Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. ¿Estado constitucional de Derechos? Informe sobre derechos humanos, Ecuador 2009*. Universidad Andina Simon Bolivar, Quito: Abya Yala.
- WINSTON, Celeste (2021) Maroon Geographies, *Annals of the American Association of Geographers*, 111:7, 2185-2199.
- WHITTEN, Norman. (1992). *Pioneros negros: La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- WILKINS, Jasmine. (2014). *La construcción de imaginarios sociales de género desde una perspectiva afroecuatoriana*. Tesis de Especialización en Género y Desarrollo. FLACSO Sede Ecuador, Quito.
- ZAMBRANO, María Julianna. (2010). *La formación racial y resignificación de la justicia social en el Valle del Chota*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política; FLACSO sede Ecuador. Quito.

Recebido em: 31/03/2022

Aprovado em: 26/05/2022

Publicado em: 30/06/2022