

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO



5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ²⁰⁹

Presentación

En un futuro no muy lejano la comunidad de Mascarilla, en el valle del Chota, territorio ancestral afroecuatoriano, será muy famosa. Esta pequeña comunidad de más de 630 habitantes saltará a la fama pues a ella llegarán turistas, estudiantes, investigadores, periodistas, rebuscadores y curiosos, quienes pudieran visitar el (posible) Museo Nacional de la Diáspora Africana en Ecuador, que podría ser construido sobre las ruinas del trapiche de la Hacienda Mascarilla, el cual tal vez fue construido a finales del siglo XIX.

Los y las afrodescendientes campesinas de Mascarilla son celosas de su trapiche. Lo guardan como un tesoro valioso de la historia. Ellos y ellas saben lo que vale dicha pieza patrimonial y sueñan con algo que ya se está haciendo una realidad: el rescate patrimonial del trapiche y el interés del Gobierno en construir aquí, en un futuro no muy lejano, el museo vivo de la cultura de la diáspora africana en Ecuador.

Mascarilla se compone de agricultores afrodescendientes, cuyos ancestros fueron esclavizados. El nombre oficial es San Pedro de Mascarilla, un pequeño recinto de pocas casas que hace parte de la zona rural de la cabecera municipal del cantón Mira, provincia del Carchi. Llegar a Mascarilla es realmente fácil, desde Quito basta con tomar un bus que por la vía Panamericana nos lleve a la ciudad de Ibarra,

209 Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi.

capital de la provincia de Imbabura, luego desde allí avanzar 30 minutos por la misma vía hacia el norte (rumbo a Tulcán).

El antiguo trapiche deberá ser rehabilitado como un inmueble patrimonial. Este predio tiene una superficie aproximada de 2000 m² y estimada de 315 m² de construcción. Fue inventariado por el Instituto Nacional de Patrimonio (INPC) y protegido por la Ley de Patrimonio Cultural y su reglamento. De acuerdo con el INPC, el “antiguo trapiche” evidencia lo que fue un establecimiento dedicado a la producción y procesamiento de caña en la zona y constituye una de las pocas edificaciones de cal y canto, con galeras de piedra levantada en época de la Colonia, por lo que debe reconocerse como un bien que forma parte del patrimonio cultural edificado y que guarda la memoria inmaterial de un pueblo sometido a la esclavitud colonial.

La etnografía propuesta pretende destacar la importancia cultural y patrimonial del antiguo trapiche de Mascarilla. Con una pregunta central: ¿cómo valoran las comunidades a su trapiche? Para tal efecto y como estrategia metodológica, me propongo hacer observaciones y entrevistas a varias personas de la comunidad de Mascarilla, entre ellas a los ancianos, los jóvenes y las mujeres propietarias del lugar.

Introducción

Al intentar un esbozo etnográfico del trapiche de Mascarilla, nos proponemos problematizar la revitalización de la memoria afroecuatoriana tratando de responder los siguientes interrogantes: ¿desde el trapiche de Mascarilla, qué entienden los afroecuatorianos por memoria colectiva?, ¿cuál es el contenido de esa memoria que desde el trapiche la hace histórica o ancestral?, ¿qué estrategias de conservación han desarrollado los afroecuatorianos para mantener su memoria en medio del contexto de crisis por el que atraviesan los procesos de identidad cultural? El presente trabajo intenta una aproximación etnográfica que busca respuestas a partir de la percepción comunitaria sobre el trapiche de Mascarilla y para ello se trabaja en el relato oral, la descripción densa, la revitalización de la memoria colectiva, utilizando la entrevista y la investigación acción participante como técnicas base. Todo cuanto se contiene aquí es una recuperación de la memoria histórica de la misma gente.

Toda investigación científica debe ser inspirada en un marco problemático y metodológico sobre un fenómeno a investigar. Para hacer ciencia se requiere tener como mínimo un tema, preguntas y un método que nos permitan indagar. Y la antropología, como disciplina de la cultura, entendida como aquel espacio que da cuenta de la complejidad de la naturaleza humana (Rosaldo, 1993), tiene su método: la etnografía, quizá la mayor contribución al desarrollo de las ciencias sociales, tal como en su momento la calificó Adam Kupers (2000).

Para el caso que nos ocupa, como práctica del ejercicio etnográfico nos proponemos un tema de investigación: la importancia cultural y patrimonial del antiguo trapiche de Mascarilla. Con una pregunta central: ¿cómo valoran las comunidades a su trapiche? Para tal efecto y cómo estrategia metodológica, hacemos observaciones y entrevistas a varias personas de la comunidad de Mascarilla, entre ellas los ancianos, los jóvenes, las mujeres propietarias del lugar, y personas desprevenidas. Sin embargo, antes de aplicar los procedimientos etnográficos sobre el trapiche, es importante resolver dos situaciones conceptuales o teóricas, aparentemente sencillas pero estratégicas: Una muy abordada por Clifford Geertz (1989) y que se relaciona con el tipo de método etnográfico a utilizar, la cual resolveré a continuación. Y la otra referida al conocimiento y la comprensión necesaria del contexto que envuelve a la problemática de la investigación, de este punto nos habla Pierre Bourdieu (2002).

Hay muchos modelos para hacer etnografías.²¹⁰ La más usada es la clásica, pero a su vez muy criticada, bien por sus técnicas muy parecidas a los inicios de la antropología colonial, donde se precisaba una relación jerárquica y vertical sujeto-objeto, bien por su lenguaje sofisticado y muchas veces aburrido, como lo califica Rosaldo (1997). Fontana (1982), desde la visión posmoderna, habla de otras formas de hacer etnografías más flexibles y menos ortodoxas en las técnicas y lenguajes: posmodernas, multitextuales, feministas, nativas e incluso se presentan estilos *light*, donde no hay preocupación por estar en terreno y por la rigurosidad descriptiva. Pero considerando la naturaleza de mi escenario de trabajo, el cual son los afrodescendientes y sus patrimonios que se mueven en un mundo de significaciones culturales y étnicas, he considerado que lo más apropiado para el caso es la perspectiva culturalista de la que nos habla Clifford Geertz (1987), al plantearnos la etnografía como “una descripción densa”. Esta opción se considera dado que un trabajo antropológico no debe limitarse a solo describir el campo de las acciones sociales, establecer relaciones con los actores conocidos, ni seleccionar textos o llevar diarios; creo que además de estas técnicas necesarias, un estudio sobre el “mundo de la vida” de los afrodescendientes y sus patrimonios debe explorar aspectos más allá de lo que superficialmente muestran sus imaginarios. Escojo una técnica que no solo describa, sino que inscriba, que interprete textos y contextos que se desprenden de esa urdimbre de significados que envuelven simbólica, espiritual e históricamente la cultura de los afrodescendientes.

Ahora, la cuestión es cómo abordar metodológicamente el ejercicio etnográfico con las comunidades de Mascarilla, teniendo en cuenta que, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1984), todo proceso del trabajo etnográfico implica al menos tres actividades

210 La etnografía se define como *la forma del análisis antropológico de hacer conocimiento*, y agrega que más que una *técnica microscópica* que le permite al etnógrafo la observación participante en el campo, donde se describen y se interpretan los contextos culturales en que se desenvuelven los actores, corresponde a un *tipo de esfuerzo intelectual, una especulación elaborada de descripción densa* (87: 27).

básicas: entrar al campo o la interacción social con los actores, las estrategias de campo para obtener la información y describir el fenómeno observado, y el registro y análisis de los datos, o sea, la interpretación.

En suma, para la realización tanto del estudio etnográfico como etnohistórico sobre el trapiche de Mascarilla, se ha procedido a generar actividades relacionadas con trabajo de campo y descripciones etnográficas en la comunidad de Mascarilla.

Entendemos el trabajo de campo como una técnica antropológica que consiste en visitar la comunidad, pasar tiempo parcial o prolongado con ella, inmiscuirse en su vida cotidiana, hacer amigos, participar de actividades ordinarias y extraordinarias. Durante el trabajo de campo se realiza el inventario etnográfico, el cual se basa en entrevistas estructuradas o semiestructuradas, análisis de la cartografía social para encontrar la relación del antiguo trapiche con otros escenarios patrimoniales. Igualmente, durante el trabajo de campo se realizan grupos focales y talleres de discusión y concertación.

De manera general, este trabajo se realizó bajo la metodología de la investigación científica propia de las ciencias sociales, en especial la antropología y la sociología. Privilegiando un enfoque cualitativo, donde la información documental, de la memoria oral y de la etnografía son las herramientas principales de dicho enfoque. Para alcanzar los objetivos propuestos, básicamente, se utilizaron tres técnicas de investigación: la etnografía, la cartografía social y la acción participativa. Las técnicas han sido combinadas durante el trabajo de campo.

Marco contextual: la comunidad de Mascarilla

La comunidad afroecuatoriana de Mascarilla hace parte del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, un asentamiento de esclavizados africanos que en el país se ubica al sur de la provincia del Carchi, donde los afrodescendientes representan el 6 % de la población, y al norte de la provincia de Imbabura donde alcanzan 5 %, de acuerdo con el censo de 2010 (tabla 1). Los datos sociodemográficos indican la predominancia rural de las comunidades. Según el mismo censo (INEC 2010), para la fecha existían 24 873 personas agrupadas en más de 52 comunidades, de las cuales se destacan: Santa Ana, Concepción, Santiaguillo, San Juan de Lachas, Tablas, Estación Carchi, Chota, Carpuela, Pusir, Juncal, Tumbatú, Chalguayaco, Caldera, Piquiucho, Salinas, La Victoria.

Provincia	Indígena	Afroecuato- riano	Montubio	Mestizo	Blanco	Otro	Total general
Carchi	5649	10 562	445	142 933	4711	224	164 524
Imbabura	102 640	21 426	1196	261 684	10 776	522	398 244
Total	108 289	31 988	1641	404 617	15 487	746	562 768

Tabla 1. Población en el valle del Chota y la cuenca del Mira. Adaptado de INEC 2010.

El territorio ancestral se identifica como una unidad fisiográfica definida por los valles que origina el cauce del río Chota-Mira, donde se denota una unidad histórica, cultural y económica compuesta por comunidades descendientes de africanos, del cual hace parte Mascarilla, una comunidad de antiguos esclavizados hasta 1852. Después de la abolición de la esclavitud, con la instauración del concertaje y del huasipungo, los “libertos” se sometieron a nuevas formas de explotación recubiertas por un proceso de campesinización que duraría hasta la reforma agraria promulgada en 1964 y que marcaría un episodio en la vida social, económica y cultural de los hijos de la diáspora africana en el Chota. Durante este tiempo, los campesinos afroecuatorianos de Mascarilla comenzaron un proceso de recuperación de sus territorios, y en medio de esto lograron la Hacienda de Mascarilla y su trapiche colonial- republicano, hoy orgullo patrimonial de la cultura material afrodescendiente.

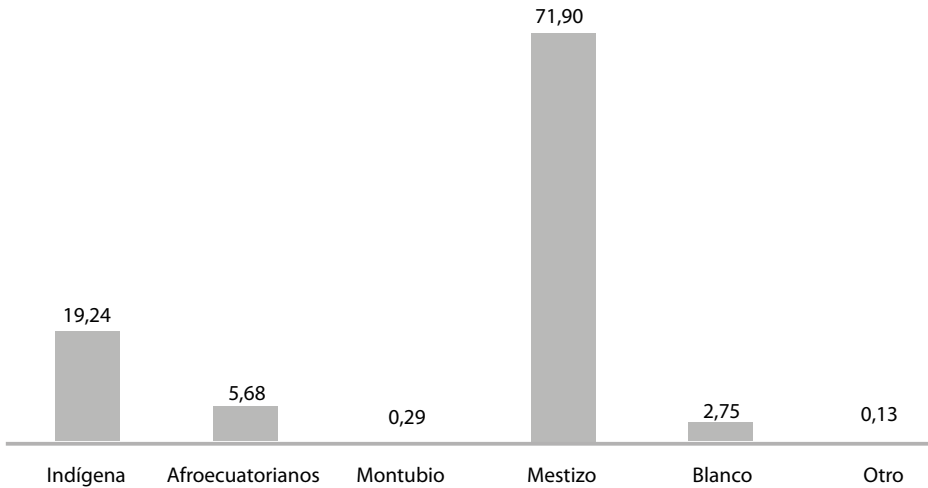


Figura 1. Distribución étnica de Carchi e Imbabura. Adaptado de INEC 2010.

comunidad migraron desde la comunidad de Concepción cansados de la esclavitud y en busca de mejores condiciones para sobrevivir. Se creía que saliendo de un lugar como la Concepción y llegando a este territorio para formar la comunidad de Mascarilla la esclavitud se iba a desaparecer, pero lamentablemente al igual como en Chota y Concepción en Mascarilla se continuaba con la esclavitud ya que eran solo haciendas para las labores agrícolas y por ende la gente continuaba trabajando en las haciendas como esclavos donde les pagaban 15 reales diarios por el trabajo (2012: 2).

Sobre el nombre de la comunidad

El nombre de la comunidad Mascarilla fue elegida por los dueños de ese entonces, los señores Tinajero Puga, quienes eran dueño de la casa de Hacienda llamada Mascarilla. Fue en honor al trabajo honrado sacrificado y responsable que los peones o llamados jornaleros lo realizaban sin importar el día ni la noche. Lo importante era rendir con el trabajo y sobre todo con la humildad que es una característica común de la gente afrodescendiente (2012: 2).

Sobre cómo era el trabajo

Los jornales de trabajo empezaban a las 7 de la mañana y culminaban a las cuatro de la tarde y cuando tocaba la molienda era de jueves a domingo de corrido. Las actividades agrícolas estaban relacionadas con la molienda de la caña de azúcar, donde se elaboraba la panela la miel y el trago. El trabajo agrícola era organizado en cuadrillas. Se trabajaba toda la semana y muchas veces hasta el domingo. Es importante resaltar que a las labores agrícolas se dedicaban hombres y mujeres y a todos se les pagaba por igual y de igual manera era el trato igualitario para todos. En ese entonces los dueños de la hacienda mascarilla eran personas mestizas como los señores Tinajero Puga entre otros, estos señores maltrataron a la gente (2012: 3).

Sobre con qué se vivía en la comunidad

“Cabe mencionar que antiguamente no se contaba con la luz eléctrica para lo cual se utilizaban fogoneras y lámparas con mecha de querosín estas se les ubicaban en el centro del cuarto y daban mucha claridad” (2012: 3).

Sobre la alimentación

La alimentación que la gente tenía era muy buena. Se basaba en los productos que podían cosechar en sus pedacitos de tierra que poco a poco fueron adquiriendo, tales como yuca, camote, totora, zapallo, morocho. Con estos productos se hacían tortillas de tiesto tostado, yanga, guandul, leche de chivo, etc. Muchos de los jornaleros sembraban al partir en los terrenos de la Hacienda. Y si el patrón no lo permitía, sembraban en pedacitos cerca de la casa. Se puede considerar que trabajar así era muy difícil debido a que con los jornales que ganaban no les alcanzaba para comprar arroz. Muchas veces se comía de una dos veces al día y dependiendo del alimento preparado, especialmente cuando se preparaba el morocho de dulce se guardaba un poco para la merienda. Estos productos alimenticios le permitieron a la gente realizar el intercambio o trueque el mismo que lo hacían en las comunidades de Mira, Ingueza y Puchues (2012: 4).

Sobre el transporte

Para este entonces en Mascarilla no se contaba con carreteras de primer orden, por tanto tenían que caminar por horas por caminos de herradura y en burro transportaban los alimentos. Desde la misma forma, para llegar a Ibarra, Quito o Tulcán se tenían que caminar muchos días hasta que posteriormente se va formando y construyendo la carretera. Se puede mencionar que con la construcción de una carretera empiezan a circular los servicios vehiculares hasta ciertos sectores acercando un poco más a la gente con las otras comunidades (2012: 4).

Sobre las festividades antiguas

Antiguamente para celebrar las fiestas había mucha unión entre los pocos habitantes y familias que formaban la comunidad, es decir alrededor de 40 a 45 familias las cuales se organizaban de tal manera que hacían bailes con bandas populares durante tres días. Los patrones de la Hacienda donaban vacas o borregos para alimentar a la gente. Se realizaban actividades para recolectar los fondos y poder hacer las fiestas de San Pedro que desde ese entonces es el patrono de la comunidad. Otras fiestas eran en honor a la Virgen Inmaculada Concepción. En tanto que para la Celebración de Semana Santa la gente se trasladaba a la comunidad de Ambuquí (2012: 2).

Sobre la manera de educar a la gente de Mascarilla

Antiguamente la gente de Mascarilla se educaba con maestros pagados por los patrones de la hacienda y solo había hasta cuarto grado de escuela. Pero no todos podían terminar hasta cuarto grado por ayudar a sus padres de familia a trabajar en la hacienda. Muchos jóvenes que se dedicaban a trabajar solo estudiaban hasta segundo grado y esto no les permitía avanzar porque no lograban leer y escribir bien. En su mayoría, las personas iletradas eran estafadas por los patrones en la hacienda. Las clases se recibían en una escuela construida de bareque y paja. Pero por las fuertes temporales de lluvia fue destruida hasta que posteriormente se construyó otra ya en el centro de la comunidad hecha con barro, caña guadua y paja de caña (2012: 5).

Sobre el tipo de vestimenta

Antiguamente la forma de vestir de la gente de Mascarilla era diferente a la actual. Las mujeres utilizaban faldas largas pantalón blusas con encajes y pañoletas en la cabeza que le daban elegancia y belleza, mientras que el hombre vestía pantalón camisa larga y sombrero que daba elegancia al hombre y eran unos caballeros. De igual forma a los niños se les vestía con ropa tradicional con colores floridos o claros propios de la cultura que representan alegría y esperanza (2012: 2).

Sobre la forma de la vivienda

La mayoría y en casi toda la comunidad las viviendas eran construidas de barro, bareque caña guadua y paja, de caña u hoja de plátano. Estos materiales servían para cubrir el techo y mantener el calor. Dentro de cada vivienda se construían las tulpas o fogones para cocinar los alimentos, no se tenía el acceso a las cocinas de gas como hoy en día. Además en cada vivienda se elaboraban las camas generales, las cuales eran confeccionadas con juco chagualquero y caña brava. Y como estera se utilizaban costalillos elaborados de cabuya (2012: 2).



Figura 3. Casa tradicional en Mascarilla, tiempo antiguo tomado del archivo personal de Graciela Acosta.

Sobre las costumbres religiosas

En lo referente a la parte religiosa católica, la comunidad de Mascarilla muy por la madrugada rezaba el Rosario de la Aurora, en este rito participaban todas las familias y se lo hacía por las calles de la comunidad sobre todo en honor a la Santísima Virgen María en el mes de mayo. Por otra parte los actos religiosos como bautizos matrimonios y demás sacramentos se los realizaba en la comunidad de Mira. Así mismo cuando una persona fallecía se le daba sepultura en Mira (costumbre hasta hoy), para esto se tenía que caminar horas sobre horas y el muerto únicamente era colocado en sabana y estera. Mientras que para trasladarle al cementerio se hacía una chacana o tipo camilla para poder cargarle y llegara hasta la población de Mira y enterrarlo (2012: 2).

La vida en el trapiche

Todavía eran los tiempos de hacienda. Eran los comienzos del siglo XX y se terminaba la guerra liberal, y con el triunfo de la revolución alfarista se abolía el

concertaje como una práctica colonial posesclavista, pero se inauguraba otra forma de explotación servil, señorial y hacendaria: el huasipungo. Mascarilla como tal no existía, apenas los campesinos afroecuatorianos, exesclavos, se mantenía en chozas alrededor de la Hacienda y del trapiche. La comunidad la conformaban las tierras sembradas de caña de azúcar y los huasipungueros con sus chozas con techos de paja y paredes de barro. De acuerdo con la memoria de don Asael Acosta (72 años), toda la Hacienda Mascarilla tenía alrededor de 350 hectáreas, incluyendo lo que hoy es el pueblo. La misma Hacienda limitaba con otras haciendas como Pambahacienda y San Nicolás. La Hacienda Mascarilla tuvo varios dueños. Según don Asael, “el trapiche era en primer lugar de Jesús Jácome. Después pasó a manos de Virgilio Tamayo. Desde ese tiempo él ya trabajaba en la Hacienda, cuando era un guambro. Después de Virgilio Tamayo pasó a manos de Carlos Puga. En manos de Puga, mucho tiempo después se expropió”.²¹¹

La secuencia de dueños de la Hacienda que hace don Asael concuerda con don Ismael Padilla, nacido en 1933, quien narra que el trapiche primero fue de Jesús Jácome. Después paso a Virgilio Tamayo. Luego Carlos Puga lo compró. Don Ismael cuenta que trabajó allí mientras Virgilio Tamayo era el encargado. Cuando Carlos Puga, estuvo al frente, en una ocasión no le quisieron pagar y le pegó a Carlos Puga. Tuvo que salir de la zona porque le persiguieron.

Los campesinos de Mascarilla se ocupan del trabajo tanto en los cultivos de caña de la Hacienda como en el procesamiento de la misma en el trapiche. De acuerdo con don Asael, “el trapiche tenía un horno, pailas, y trituradora. Se cocinaba la miel, y cuando estaba purita se hacía la panela. Este trapiche tenía unos canales, y por allí, pasaba el agua de las cañas y esta terminaba en la olla, para convertirse en panela”.

Los jornales en el trapiche eran de unos 15 sucres. De acuerdo con don Asael, “después mientras entraron a juicio contra el señor Puga, les subieron el sueldo a 50 sucres”. En el trapiche se trabajaba en las épocas de molienda. No se ocupaba mucha gente, pues las faenas de transformación de la caña en panela apenas necesitaban unos 12 trabajadores. Según don Asael estos trabajadores se repartían de la siguiente forma: 2 mieleros, 4 moledores, 2 empapeladoras, 2 moleros y 2 polveros. Estos “trabajaban cuando eran las moliendas. Los demás trabajaban en las haciendas buscando la caña, mientras las mujeres vendían panela. En la semana había unos 3 días de molienda”.

Cuenta don Asael que, por ejemplo, su madre doña Marta Acosta era empapeladora de panela y que él la reemplazaba para que ella descansara. Con el tiempo, don Asael ingresó al trapiche como moledero. Según don Asael Acosta, las jornadas de trabajo en el trapiche eran amenas. “El trabajo era conforme, se contaban cuentos, se bailaban, se cantaba. Durante la molienda se echaba la panela y guardaba la

211 Don Asael Acosta, entrevista, febrero de 2012, comunidad de Mascarilla.

masa. La panela no tenía nombre ni marca. Se vendían la panela en las últimas épocas a 3 sucres. Cada quien tenía su propio molde para hacerla”. Con las panelas se practicaban el intercambio o trueque, en especial en los mercados de Mira. Allí los campesinos de Mascarilla llevaban panelas y las cambiaban por choclo, papas y otros productos.

Don Alonso Mina Colorado, de 72 años, trabajó en el trapiche desde que tenía 14 años. Según su testimonio, muchas veces se quemó, pues trabajaba como hornero haciendo la panela. A él y a muchos de sus compañeros le pagaban 60 sucres. Cuenta que los Puga lo trataban bien, pero maltrataban a otras personas. Según su memoria, los Puga eran una familia grande. Andaban sin armas. Recuerda que le dio 100 atados de dulce a los Puga y ellos le dieron el terreno donde hizo su casa.

Comprar la hacienda

La entrega de la Hacienda a las familias de Mascarilla no fue un regalo del Gobierno, pues este mismo fijó el precio de venta a los campesinos. Al menos cada familia debería pagar unos 600 sucres, los cuales deberían ser cancelados a plazos razonables. Según cuenta don Asael: “Ellos para recoger esa plata, se pusieron de acuerdo y cada persona ponía una cuota mensual, y depositaban en un banco cada mes”. Pero ante las condiciones de pobreza de las personas y las familias, el pago del crédito al Gobierno se constituía en un verdadero desafío. Juntar el dinero completo y a tiempo exigía enormes sacrificios y bastante creatividad a los campesinos, que no estaban dispuestos perder una hacienda considerada su patrimonio. Sin embargo, hubo momentos en que faltaba dinero y ante la presión del Gobierno por los pagos fue necesario poco a poco vender algunos bienes o activos de la Hacienda. Primero se comenzó con la venta de la hidráulica. Según don Asael: “Hubo que vender la hidráulica, para poder completar la plata y pagar lo que hacía falta [...]. Esta la vendieron, para ajustar el pago que faltaba. Se la vendieron a un señor de Santa Ana. No recuerdo el nombre del comprador”. Luego se vendió la granja (más o menos entre 1992 o 1994).

La casa de la Hacienda no fue vendida. Ella era de todos y como era de todos era de nadie. Poco a poco quedó botada, se fue deteriorando hasta caer en ruinas. Según cuenta don Asael, “hubo un tiempo en que la casa de la hacienda la utilizaron los jóvenes para que se reunieran y planificaran actividades. Pero ahora ya no se están reuniendo”.

Cuando ya vendieron las cosas de la Hacienda, también se vendió el trapiche como tal. Para don Asael esto:

Fue como miseria y se acabó el intercambio. Llegó gente de afuera para trabajar. Las arrobas de papas que a nosotros nos daban por el intercambio,

se las daban a trabajadores de afuera. No podíamos hacer intercambio en el mercado. El intercambio tuvo un significado bueno e importante. Los ancestros huasipungos podían sacar sus dulcecitos para el cambio [así era como se le llamaban al intercambio], en burros con costales de panela. Cuando llegaban a un pueblo, se bajaban y de casa en casa iban cambiando. Si era temprano se devolvían a casa. Y si no, entonces se quedaban a pasar la noche.

Memorias de la vida en el trapiche

Doña Piedad María Socorro Espinoza Sánchez, de 82 años, recuerda que su esposo trabajó en el trapiche y que él llevaba un diario en donde escribía de todo lo que sucedía en el trapiche. Este diario fue quemado cuando él se murió. Relata que los varones y las mujeres hacían el mismo trabajo. Las mujeres empapelaban los atados de dulces. Los hombres estaban en las calentadoras, hasta que el dulce estaba listo y lo ponían en moldes, secaban el dulce y las mujeres lo empapelaban con hojas. Doña Piedad trabajó bajo el mando de sus patrones Julio Puga y Carlos Puga, quienes la maltrataban verbalmente. Ella empezaba a trabajar temprano hasta las cinco de la tarde, como todos. Le pagaban muy poco. Pagaban lo que ellos querían. Pero el trabajo era necesario, pues la gente llegaba allí a pedir trabajo y casi toda la gente del pueblo trabajaba en el trapiche. Ella trabajó con Berta Acosta, hija de don Custodio Acosta.

Doña María Angélica Arce, de 84 años, también trabajó en el trapiche desde los 12 años. Ella desde las seis de la mañana salía a limpiar, picar y arrancaba el cogollo de la caña. Doña María Angélica recuerda que “el patrón primero junto con el mayordomo era bueno, y les trataban bien. Después, entraban otros patrones y no les dejaban llevarse ni un pedacito de caña para sus guaguas. Les trataban mal pero ellos respondían”. Según su testimonio, los malditos eran los Puga (patrones), sobre todo Nicanor Puga. Pero había que permanecer en el trapiche, pues era la única fuente de trabajo que había en el pueblo. La caña era molida para el dulce, el caldo de la caña lo echaban en unas pailas grandes y en moldes para el dulce. Los hombres hacían el mismo trabajo de las mujeres. Ella dice que ella no se sentía como esclava trabajando allí. Algunos patrones les regalaban un balde con tres borregos y carne de res para alimentar a la familia del bebé recién nacido. Finalmente, doña María Angélica recuerda que al principio en Mascarilla, la gente empezó invadiendo pedacitos de tierra para construir. El huasipungo que les daban era para que vivieran y sembraban. Se trataba de una tierra propia. Les pagaban 50 reales por mes. Con esos 50 reales se podían comprar tres panes.

Doña Aurora Georgina Acosta Navarro nació el 29 de abril de 1929. Su memoria es fresca. Ella trabajó en el trapiche cuando tenía unos 18 años. Empapelaba los dulces, limpiaba la caña en un sitio que le llamaba La Playa de Pamba Hacienda. Cortaba

el cogollo de la caña. Su patrón era Virgilio Tamayo. Él estuvo antes de Carlos Puga. Ella cuenta que Puga se portaba bien con ella. Le pagaba 30 sucres. Los dulces los llevaban a Ibarra en burro. Había varones que cargaban la caña en la carreta. Hubo también un mayordomo que se portaba mal con ella, pero no se acuerda del nombre de él. Los mayordomos le iban dando a los huasipungueros pedacitos de tierra y ellos iban plantando plátano y otras cosas, y finalmente se quedaban con la tierra. Ellos (los huasipungueros) fueron inicialmente empleados del trapiche. La comida a los patrones se las daban unas indígenas que trabajaban para ellos.

Don Ausímaro Espinosa tiene 60 años y también comparte sus recuerdos en el trapiche. Narra que su papá, Ulpiano Espinosa, trabajó en el trapiche como hornero, le tocaba meter el bagazo al horno para que se cocine la miel, también tenía que trabajar en las jornadas de molienda que eran desde el jueves en la noche hasta el sábado en la mañana. Para que su papá descansara, él y dos hermanos mayores le ayudaban por ratos a hornear. “Los turnos de trabajo eran en semanas alternadas que mi papá compartía con el señor Telmo Borja”. Narra que mientras no había moliendas ellos debían ocuparse en otras labores: deshierbando caña, aguatero, cuidado de sequía de riegos. Considera que el trabajo era duro y mal pagado por los dueños. “Los trabajadores recibían su pago cada 16 días, si alguien fallaba un día de la ‘quincena’ los patrones no querían pagarles los días que sí habían trabajado”. Por eso considera que su padre y los demás fueron esclavos de la familia Puga. Había 22 trabajadores de los cuales solo había una mujer que se llamaba Martha Acosta (la madre de don Asael Acosta). Ellos posteriormente se volvieron huasipungueros, quienes gracias a la reforma agraria de la década del 60 pudieron obtener pequeños terrenos en calidad de huasipungos. Recuerda que tenía ocho años aproximadamente en la época en que se entregaron los terrenos, aunque manifiesta que no hubo mediciones ni estudios, pero las entregas fueron legales con el otorgamiento de escrituras. Don Ausímaro cree que de no haber existido la ley agraria, los trabajadores no hubieran obtenido estos terrenos porque los señores Puga “no eran buenos”. Expresa sentir alegría porque, en un momento dado, finalizó la servidumbre gracias la creación de una asociación agrícola que les permitió ser dueños de toda la hacienda, luego de un juicio que le quitó la propiedad de Mascarilla al señor Puga. El desea recuperar el trapiche para tenerlo como monumento, patrimonio, museo o atractivo turístico.

Don Fabián Heriberto Méndez Viscarra, de 70 años, trabajó en el trapiche teniendo unos 25 años. Reemplazó a su padre desde 1960. Le correspondía moler la caña cuyo jugo iba por un canal a las pailas hasta que se hacía la miel espesa con la que se hacían atados grandes de panela. Expresa que recibían malos tratos, en especial por parte de Carlos Puga Vaca y Vareño, este último era propietario de una casa en Ibarra, que quedaba al lado del almacén Los Casimires. Según él, Carlos Puga Vaca le compró todo el territorio, incluidos los trabajadores a Virgilio Tamayo. Eran unas 370 hectáreas, aproximadamente, con 22 huasipungueros, a quienes Carlos Puga Vaca les había dado unos pedacitos de tierra para que apenas sobrevivieran:

Esto era como una esclavitud porque las largas jornadas de trabajo (de 5:00 a.m. a 7:00 p.m.) no les daba tiempo de atender su “pedacito” de tierra. El pago era de 2.50 sucres, luego subió a 3.50. Cuando él ya estaba trabajando y cuando vino la reforma agraria culminó en 4.50 sucres. Ese dinero alcanzaba para apenas sobrevivir, y para ayudarse sembraban en los terrenos yuca, camote, frejol.

Don Wilson Aureliano Vinueza tiene 72 años. Recuerda que trabajó muy poco tiempo en la hacienda (desde los 9 años hasta los 12 años), el resto del tiempo trabajó en compañías fuera de Mascarilla. Cuenta que en un periodo de molienda los trabajadores ya se estaban alzando y ese señor Lucho Puga vino a llevarlos queriendo darles guascazos (latigazos):

“Lárguese le dijeron los trabajadores porque solo sus padres les podían castigar”. Entonces fueron donde sus padres a decir que ellos no querían hacer lo que ellos decían. Cando [él] se fue a las empresas a trabajar se enteró de que habían hecho un pequeño sindicato en Mascarilla, como él ya tenía conocimiento de cómo se manejaban los sindicatos, ayudó a que se le quitaran la hacienda a los “señores”.

Expresa que en esa época trabajaban como 15 o 12, 22 huasipungueros y mujeres como 12 o 14. A todos les pagaban disparates que no alcanzaban para nada. Su madre era una de las que solía trabajar en la hacienda pero desde que se fue a trabajar en las compañías le saco de ahí.

Él era dirigente de la organización, por eso se fue a hablar al IERA (Instituto de la Reforma Agraria). Fueron donde Fabián Merlo. Luego de una semana les dijeron a los “señores” Puga que esta tierra ya no les pertenecía a ellos, sino a la comunidad. Los Puga llevaron policías desde Tulcán, pero los policías no pudieron hacer nada, aunque a algunos les pegaron y la comunidad con más fuerza fue entrando con palo y piedra y algunos machetes para que tuvieran miedo, pero sin intención de darles porque las leyes ya estaban a favor de la comunidad. Eso pasó en el año de 1970.

La visión de Mascarilla y su trapiche hoy en día

Anita Lucía Lara, de 37 años, pertenece a la Asociación GAEN (Grupo de Mujeres Artesana Esperanza Negra), la actual propietaria legal del trapiche. Para ella este grupo es sin fines de lucro se creó con el fin de tener un espacio para las mujeres donde puedan trabajar. Recuerda que su madre también trabajaba en la zafra o la limpieza de la caña. Ella (su madre) iba cargando sus bebés a cortar la caña. Se cortaban la caña y cargaban en las yuntas de los bueyes, luego se llevaban al trapiche para moler y hacer el dulce. Eso era lo que le contaba su abuelito.

Por el trapiche representa el trabajo duro de su comunidad y un patrimonio. Por ello, en el lugar, se debe hacer un museo con ayudas audiovisuales para recordar las vivencias de los antepasados. Allí se debe poner fotografías de líderes y lideresas como Mamá Martha, con una pequeña reseña de lo que han hecho, porque es muy importante recordar la nuestra historia. Dice que si se logra rescatar el trapiche de Mascarilla como un museo, las cosas van a cambiar porque va a tener un lugar que cuente la historia y va a ser más reconocido.

Don Rolando Ruiz es el presidente del cabildo de la comunidad de Mascarilla. Para él, el trapiche de Mascarilla tiene un enorme significado político e histórico. Expresa que quiere rescatar el pronunciamiento de un sector de los afrodescendientes ubicados en Mascarilla quienes dicen que el trabajo en el trapiche y la Hacienda constituían un modelo de solidaridad, con independencia de que los patrones les dijeran que iban a hacer una minga existía la solidaridad.

Para Rolando, gracias a la reforma agraria se tuvo acceso a la tierra, pero la dependencia del dinero obligó a que ya no fuera importante la capacidad de producir para la familia ampliada que comprende toda la comunidad de Mascarilla, porque según él, Mascarilla es un conjunto de personas que están relacionadas de cualquier manera: hermanos, primos en primero, primos en segundo, primos en tercer grado, pero si se hace una línea todo el mundo está emparentado. Es por esto que, según muchas personas cuestionan que siendo el trabajo del trapiche y la hacienda un modelo de solidaridad, donde se estaba pendiente unos de otros, se hayan desaparecido. Rolando considera que es necesario rescatar lo que aún no se ha dicho sobre el trapiche, porque la mayoría de los segmentos de la población rompieron la dependencia con el patrón, rompieron la esclavitud y todo eso. Finalmente, para Rolando es importante recordar el Trapiche como símbolo de unión y solidaridad. Considera que los jóvenes deben conocer la historia y saber que son para poder forjar un mejor futuro y fortalecer la identidad afrodescendiente, pues ahora solo quieren vivir en Quito porque no ven oportunidades en su propia tierra.

El trapiche de Mascarilla y la identidad afroecuatoriana

Las lecturas que sobre el trapiche de Mascarilla hacen las personas por medio de sus relatos orales expresan una forma de vivir una experiencia histórica tanto individual como colectiva de la afroecuatorianos del Chota. Nos refleja un tipo de memoria de los afrodescendientes que buscan fortalecer su identidad, una memoria que sirve de instrumento soporte a la lucha política por no ser olvidados por la historia y no ser invisibilizados por la sociedad.

Así, recuperar el trapiche de Mascarilla como un elemento del patrimonio cultural material afroecuatoriano se convierte en un asunto estratégico a la hora de fortalecer la identidad cultural afrochoteña. El trapiche de Mascarilla es un “memento”, un

lugar vivo de la memoria, un espacio patrimonial que juega quizá el mismo rol que desempeñan los museos en los estados nacionales. Elizabet Jelin (2002) sostiene que los museos son portadores de marcas de la memoria que se despliegan, muchas veces, en un escenario político entre actores en disputa. De modo que la representación en un museo, en un sitio patrimonial material o en un lugar emblemático de la cultura permite resolver cuestiones de inclusión y participación, o lo contrario puede ahondar problemas de exclusión y subordinación. Y justamente el tema de la inclusión cultural es uno de los puntos cruciales en la agenda política de los afrodescendientes, por tanto luchar por un espacio en el museo o en el catálogo de sitios patrimoniales materiales, es conquistar un espacio no solo en una institución que concentra el patrimonio cultural de Ecuador, sino conquistar un espacio en la historia de la exclusión cuyo triunfo social será tanto la visibilidad como la recuperación del pasado en el presente con perspectiva de un proyecto futuro de nación incluyente.

Ya lo afirmaba José Chalá Cruz, un líder del movimiento social afroecuatoriano, en un taller sobre etnoeducación en el valle del Chota: “Nuestras comunidades deben recuperar la memoria colectiva e histórica, esto es construir nuestros discursos desde nuestras realidades y pensamientos. La pérdida de la memoria implica la pérdida de la conciencia de ser”.

Este testimonio de Chalá fija entonces un desafío: movilizarse en torno a ser visibles en la historia, toda vez que tanto la historia oficial los ha relegado a la periferia. Al respecto, Norman Whitten (1992) escribió que la identidad afroecuatoriana ha sido percibida por las elites nacionales como una marcada inferioridad, aún más que la indígena, excluida, y sometida a la ideología del blanqueamiento y a pretendidas estrategias de homogeneidad mestiza nacional. Sobre este punto, Carlos de la Torre (2002) agrega que en las reflexiones de los intelectuales sobre la nación, los afrodescendientes han sido vistos como un problema con amplias dificultades para incorporarlos a la civilización. Para demostración de esta afirmación se revisan las posiciones de intelectuales de principios de siglo, quienes representan al afroecuatoriano como “parte de un mundo de la naturaleza, carente de civilización y cultura y como la raza menos apta para incorporarse a la civilización”. Pero aunque esta visión racista sobre los afroecuatorianos se cultivó en la primera mitad del siglo XX, hoy la identidad afroecuatoriana continúa siendo estereotipada y su memoria invisibilizada.

El llamado que hace José Chalá a recuperar la memoria histórica y colectiva, en términos de Odile Hofmann (2000), es un recurso necesario para la movilización identitaria de estas comunidades. El ejemplo más claro ocurre en el Pacífico colombiano donde los afrodescendientes acuden a la reconstrucción de la memoria histórica sobre el territorio y la reflexión de la identidad como un ejercicio de beneficio de sus derechos colectivos que consagra la Ley nro. 70 de 1993. Sobre este proceso de reconstrucción de la memoria a nivel general ya se han ocupado



autores como Manuel Zapata Olivella (1997) y Rogers Bastide (1967), quienes analizan el impacto que significó para los africanos tanto la esclavitud como la travesía por el Atlántico, fenómenos que encarnaron rupturas violentas con las raíces y obligaron una reconstrucción total de la memoria. Así, a los esclavizados en América les correspondió re-crear nuevas cosmovisiones y culturas, y en este proceso el papel de la memoria fue trascendente, toda vez que los africanos no trajeron cultura material a América que determinara sus huellas de la memoria, solo conservaron su cuerpo desnudo, el mismo que luego se convertiría en un espacio vivo de representación cultural. Pero este proceso de reconstrucción de la memoria afroamericana no fue fácil. Toda vez que el régimen esclavista desarrolló acciones totalitarias que buscaban borrar la memoria africana. Aquí la Iglesia y su Tribunal de la Santa Inquisición con sus métodos de tortura no solo reprimieron la memoria, sino que la transformaron con la evangelización y nueva lengua. Sin embargo, los afrodescendientes lograron crear nuevas memorias, utilizando métodos que iban desde el sincretismo, hasta los rituales y el papel vital de los *griots* o narradores orales. Esta construcción de la memoria por medio de la dimensión narrativa oral es llamada por Jacques Le Goff (2004) como “reconstrucción generativa de la memoria”, donde el relato oral transmite un mensaje de forma libre y flexible. Tal relación entre memoria y relato e historia oral, es estudiada por Alessandro Portelli (1991), quien comprende la historia oral como “un arte de mantener la memoria”, donde se desarrolla una experiencia dialógica entre el individuo narrador y el hecho histórico, una construcción que implica la interpretación y formación nueva del evento ocurrido, allí se seleccionan voces y las representaciones históricas se conectan con la realidad del presente.

Pero la construcción de las memorias también tiene sus vacíos, huecos y olvidos. Luisa Passerini (2010) nos ilustra que en muchos actos de recordar hay cosas que se dejan en el olvido, quizá porque fueron traumáticas o fueron hechos que causaron tanto dolor que es mejor no retrotraerlos al presente. Al respecto, Odile Hoffman (2000) afirma que en ciertas comunidades afroamericanas del Pacífico colombiano “la fase de la esclavitud desapareció de la memoria hablada. Hubo una especie de amnesia colectiva que pretende borrar humillaciones y sufrimientos”. Surge entonces una pregunta: ¿la esclavitud en realidad ha quedado en el olvido de la memoria de los afrodescendientes o se trata de un “olvido impuesto” o una elección de la comunidad? Frente a este fenómeno, Elizabeth Jelin (2002) precisa que no hay memoria sin olvido. Paloma Aguilar (2008) nos refiere que los *silencios de la memoria son silencios traumáticos*, que no son totalmente reflejo de olvidos, sino formas distintas de usar la memoria de acuerdo a los tiempos y las circunstancias. Ya Le Goff (1991) lo ha determinado: “La memoria ha tenido distintos usos en distintos momentos de la historia”. Por ello hay que tener presente que las memorias son procesos dinámicos, flexibles, selectivos, cambiantes en términos de situaciones políticas determinadas. Además, Tzvetan Todorov (2014) indica que “la memoria no se opone a ningún modo de olvido. Ella siempre es una interacción de olvido y conservación”. De modo que la memoria debe ser entendida como una selección

de ciertos rasgos del pasado o acontecimientos que son conservados y otros inmediatamente descartados. Y para los afrodescendientes esos silencios traumáticos de la esclavitud no son olvidos profundos, más bien se trata de eventos refugiados en la memoria de la intimidad, en los sentidos y muchas veces en el cuerpo el cual con sus inscripciones y movimientos encierran el pasado (Hall 2011). De allí que para los afrodescendientes las canciones, mitos, ritmos y danzas, rituales de paso, rudimentos de términos lingüísticos africanos, relatos orales, concepciones de la muerte, se mantienen como “mementos”, como lugares de la memoria histórica y colectiva, que resurgen consiente e inconscientemente en función de relaciones sociales, en un contexto político con un peso en la construcción de la identidad.

Referencias citadas

- Acosta, Graciela. 2012. *Apuntes sobre la comunidad de Mascarilla*. Mascarilla, cantón Mira. Mimeo.
- Aguilar, Paloma. 2008. *Políticas de la memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.
- Bastides, Roger. 1967. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre. [1930]2002. *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México DF: Siglo XXI.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- Fontana, Josep. 1982. *Historia, análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Hall, Stuart. 2011. *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffamn, Odille. 2000. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño Pacífico Colombiano)”. En: Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memoria hegemónica y memorias disidente*. Bogotá: ICANH.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kuper, Adam. 2000. “La ilusión de las culturas”. En: Francisco López (ed.), *Memoria*. Quito: Marka-Instituto de Historia y Antropología Andinas.
- Le Goff, Jacques. 2004. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Passerini, Luisa. 2010. “La memoria como subjetividad e intersubjetividad en las narraciones de memoria de las mujeres”. En: Pilar Pérez Fuentes (ed.), *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana*, pp. 115-132. Barcelona: Icaria.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli: Memory and the Event. In the Death of Luigi Trastulli and the Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. State University of Wisconsin Press.
- Rosaldo, Renato. [1993]2000. *Cultura y verdad*. Quito: Abya-Yala.



- Rosaldo, Renato. 1997. "Ciudadanía cultural y minorías latinas en Estados Unidos".
En: Juan Pablos (ed.), *Culturas políticas a fin de siglo*, pp. 242-264.
México DF: FLACSO.
- Taylor, Steven y Robert Bogdan. [1984]1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan. [1939]2014. *La conquista de América: el problema del otro*.
Buenos Aires: Siglo XXI.
- Whitten, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Zapata, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones.