



DOI:10.12957/transversos.2019.44682

**LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS ABUELAS/SABIAS
AFROESMERALDEÑAS Y AFROCHOTEÑAS: UNA CONSTRUCCIÓN
DESDE EL *ESTAR HACIENDO* – *EXISTIENDO*¹**

Kattya Hernández Basante

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB - Ecuador)

khernandezec@yahoo.com

Resumen

Entretejiendo distintas voces: las de abuelas/sabias afroecuatorianas, la de la autora, así como la de otras autoras y autores, el presente artículo hace un acercamiento a algunos de los principales elementos que configurarían el pensamiento/conocimiento construido por aquellas sabias mujeres. Un pensar/saber y hacer de larga vida que, sustentado en (al tiempo que sustentando) la memoria ancestral de sus pueblos, es gestado y producido en y

desde sus luchas de afirmación de su humanidad negada por el proyecto “civilizatorio” moderno/colonial. En fin, un pensamiento/conocimiento construido, cotidiana y colectivamente desde el “largo ayer”, en y desde sus *cuerposterritorio*, en y desde sus luchas por, para y de reconstrucción de sus *vidaexistencias* como personas y como pueblos.

Palabras clave: abuelas/sabias afroecuatorianas;

¹ En el presente artículo recojo parte de las reflexiones hechas con y desde las *abuelas/sabias de ayer y hoy* de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (Ecuador), en el marco de mi investigación de tesis doctoral (cuya redacción está por concluir). Se trata de un proceso al que prefiero llamarlo *Diálogo Intersubjetivo*, pues, más que un estudio o pesquisa “sobre”, apuesta por ser un trabajar/reflexionar/(re)aprender “con”, “junto a”, y, “de la mano de” estas mujeres sabias y de su pensamiento/conocimiento.

pensamiento/conocimiento; memoria ancestral; reconstrucción de *vidaexistencia(s)*.

Abstract

Interweaving different voices: those of Afro-Ecuadorian wise grandmothers, that of the author, as well as those of other authors, this article offers an approach to some of the main elements that would configure the thought/knowledge built by those wise women. A thinking/knowing of long life that, sustained (while sustaining) the ancestral memory of its peoples, is

gestated and produced in and from its struggles of affirmation of its humanity denied by the modern/colonial “civilizing” project. In short, a thought/knowledge built, daily and collectively from the “long yesterday”, in and from their *cuerposterritorio*, in and from their struggles for reconstruction of their *vidaexistencia(s)* as persons and as peoples.

Keywords: Afro-Ecuadorian wise grandmothers; thought/knowledge; ancestral memory; reconstruction of *vidaexistencia(s)*.

Apertura

La centralidad y gran importancia del pensamiento/conocimiento producido por las abuelas/sabias afroecuatorianas de “ayer” y “hoy”, en sus luchas e insurgencias de, para y por la *vidaexistencia* de sí mismas y del proyecto histórico, político-cultural, espiritual y epistémico de sus Pueblos, así como en la edificación de lo que hoy es el Ecuador, constituye una realidad invisibilizada aún en la actualidad². Más todavía, sus múltiples y sustantivos aportes a lo largo de la historia de este país, es una realidad que continúa negada desde la narrativa oficial, desde el Estado (incluido el autodenominado Plurinacional) y desde la sociedad hegemónica *blanco-mestiza*, heredera de las élites criollas de la colonia y ciega defensora del proyecto civilizatorio

² Con *Abuelas/sabias* me refiero a señoras mayores afrodescendientes que han heredado, cultivado y, a la vez, (re)sembrado los conocimientos y prácticas culturales legados por sus ancestros/ancestras; y que se han constituido en referentes centrales en/para sus comunidades. Las “*de ayer*” –referidas aquí también como *abuelas-ya ancestros*– son aquellas que ya han partido de este lado de la vida; las “*de hoy*” son las *abuelas* aún “vivas”. Todas, a más de ser las *guardianas* de la memoria colectiva (como las suelen llamar), son ante todo *generadoras/productoras* de pensamiento/conocimiento; *cultivadoras* de la *sabiduría ancestral* de sus Pueblos.

moderno/colonial, y, por consiguiente, del pensar/saber modernoccidental (racista, heterosexista y patriarcal)³.

Mi frontal oposición y rechazo ante tal violencia histórico-epistémica (y ante muchas otras), me exige y lleva a caminar de la mano de las abuelas/sabias de los territorios afroancestrales de Esmeraldas; y, del Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe, buscando aprender de y con ellas, así como de/desde su pensamiento/conocimiento⁴. Este “caminar con” es un proceso que emprendo como mestiza radicalmente opuesta a la ideología del mestizaje (o del *mestiblanqueamiento*, como prefiero llamarla) a partir de la cual fue pensada, imaginada y construida la Nación Ecuatoriana. Es una oposición y rechazo que nació en mí desde muy niña, cuando –sin apenas tener conciencia– empiezo a cuestionar(me) sobre los muchos privilegios de unos cuantos, y los pocos –o casi ninguno– de las mayorías⁵. Esto me lleva, más tarde, a

³ Concibo al *conocimiento* y al *saber* como absolutos sinónimos, sin pesos diferenciales o jerárquicos entre sí, de allí que, a lo largo de estas páginas, utilice ambos términos de manera indistinta. Lejos de ser un asunto de mera terminología, se trata de un posicionamiento crítico y cuestionador a la jerarquización hecha entre ellos, por parte del pensamiento moderno/colonial. Éste confirió al *conocimiento* el “estatuto de cientificidad” (ALBÁN, 2007: p. 37), y, al *saber* un estatuto de conocimiento no válido.

⁴ El territorio afroancestral de Esmeraldas, ubicado en la costa norte de lo que hoy es el Ecuador (en la provincia que lleva el mismo nombre), forma parte del Gran Territorio-región del Pacífico; un área que comparte muchas similitudes no solo geográficas, sino también histórica y culturalmente hablando, en tanto importante región de configuración socioespacial de pueblos afrodescendientes. Dicha área, que se extiende desde el Dairén de Panamá hasta la provincia de Esmeraldas en Ecuador (WEST, 2000 [1957], referido por RUEDA, 2015; entre otros), “fue un gran territorio con una misma familia, con una misma historia, con un mismo proceso de sometimiento y de cimarronaje que fue fragmentado” con la invención de los Estados-Nación, anota el líder, intelectual y académico afroesmeraldeño Juan García Salazar (2015-E). Una historia de sometimiento –y cimarronajes– que también vivieran –y protagonizaran– las personas de origen africano y sus descendientes introducidas, en su caso, como *mano de obra esclavizada* al Valle del Chota – Salinas – Mira, desde finales del siglo XVI, que se intensificara con la instauración de las grandes haciendas cañeras jesuitas (inicios del XVII – fines del XVIII) y que, incluso después de abolido el régimen esclavista, se perpetuara hasta mediados del siglo XX, bajo el sistema hacendatario tradicional. Éste, que es el territorio afroancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe está localizado en el norte de la región interandina del Ecuador, ocupando parte de las provincias de Imbabura y Carchi (acorde a la división político-administrativa del país); conforma una micro-región que ocupa buena parte de la gran cuenca del Río Chota – Mira, la misma que se extiende –en la sierra norte– por las provincias antes mencionadas, así como por la de Esmeraldas, en lo que respecta al Ecuador; incluyendo también al Departamento de Nariño, de la vecina Colombia.

⁵ Con *mestiblanqueamiento* quiero denotar cómo la concepción del *mestizaje* en el Ecuador tiene sus raíces en la visión eurocéntrica del conquistador-invasor; una visión reproducida en la colonia, por sus herederas: las élites criollas, y, siglos después, por sus hijos: las élites “blanco-mestizas”. Estas últimas han pugnado por hacer del Ecuador un Estado-Nación al *estilo europeo* (MURATORIO 1994; QUIJANO 2014a), para lo cual levantan la idea y proyecto del *mestizaje* –como prototipo de LA identidad nacional– desde una perspectiva que lejos de haber roto las cadenas y lógicas de estructuración social de la colonia, las sostuvo (y lo sigue haciendo) por ser muy funcionales a sus intereses socio-económicos, políticos, epistémicos y culturales (HERNÁNDEZ 2010, 2015). Así, en este país (y en la región), el proyecto del mestizaje ha sido tejido dentro de lo que Quijano (2014b) llama *la matriz colonial de poder*, en la cual la *raza*, el *género*, la *clase*, la (*hetero*)sexualidad, entre otros, se constituyen en eficientes dispositivos de larga duración para construir “otredades”, “alteridades”, “subalternidades” y justificar relaciones de dominación y explotación. No es casual, entonces, que el mestizaje, en

involucrarme en agrupaciones de izquierda, en organizaciones feministas y en grupos de base de mujeres indígenas, campesinas, de sectores populares, y, afrodescendientes, convirtiéndose todos éstos en los principales *lugares político-vitales* desde donde vengo luchando en contra de las múltiples desigualdades sociales, así como tensionando y autocuestionando mis propios privilegios. De hecho, todas estas mujeres luchadoras en distintos momentos y de diferentes maneras, son las que también me han convocado a, e, interpelado para internarme en estas búsquedas-rupturas-(re)aprendizajes personales, profesionales, y político-vitales⁶.

Sin duda, el diálogo y reflexiones con las abuelas/sabias afrodescendientes, y, con/desde su pensamiento/conocimiento –“tema” central del presente artículo– hacen parte de este recorrido de desaprender para volver a aprender de un modo muy otro (como diría WALSH, 2015), desde lugares epistemológicos también distintos, así como con Sujetas constructoras de pensamiento/conocimiento que, al igual que su pensar/saber, han sido deslegitimadas como tal desde la razón blanca modernoccidental.

En tal contexto se sitúan las reflexiones tejidas en estas páginas junto con las abuelas afroecuatorianas y otras autoras y autores. Guían este recorrido algunas preguntas relacionadas con los principales elementos que configurarían su pensar/saber; es decir: al cómo y desde dónde lo construyen, a la apuesta del mismo, a los núcleos centrales en torno a los cuales producen su pensamiento/conocimiento y empujan sus luchas desde el “largo ayer”⁷; a las relaciones intersubjetivas que van tejiendo en este proceso; así como a las interpelaciones y desmontajes que la epistemología construida por las abuelas/sabias afroecuatorianas, plantearía a las “estructuras fuerza” (ESCOBAR, 2014) fundantes del pensamiento modernoccidental.

el Ecuador, fuese pensado desde cuatro aristas entretejidas de manera indisoluble: (1) como miscegenación básicamente indoeuropea; (2) desde un imaginario que sigue colocando al “indio” como el “otro” inferior, el de la “raza vencida”, por tanto, el freno para el desarrollo del país; (3) desde la total abyección de cualquier huella afrodescendiente; y, (4) ante todo, como sinónimo de –y carrera hacia el– *blanqueamiento*, en tanto, desde el pensar hegemónico, ésta sería la única vía hacia lo que ellos conciben como “civilización” y “progreso”.

⁶ ¿Qué significa nombrarme como *mestiza crítica y opuesta al “mestiblanqueamiento”*? ¿Desde qué noción(es)/idea(s)/proyecto(s) de mestizaje me nombro? ¿Es posible un *mestizaje otro* que rompa con, se desenganche de, e, insurja la ideología y proyecto hegemónicos de mestizaje? ¿Tiene sentido –o es más bien una soberana contradicción– autonombrarme *mestiza* cuando mis apuestas y caminos político/vitales son luchar contra las estructuras de poder, buscar desengancharme de la lógica moderno/colonial desde la que he sido amamantada, al tiempo que (re)construir(me) desde lógicas otras?

⁷ El “largo ayer” es propuesto por el Maestro Juan García Salazar para referirse a la larga historia y camino de opresiones, luchas y cimarronajes de los pueblos afroecuatorianos, desde su llegada forzada a estas tierras (GARCÍA, 2015-E).

Con estas interrogantes en mente arranca el recorrido por estas páginas, haciendo una primera parada en el cómo y desde dónde han venido tejiendo su pensar/saber.

1. “Todo lo que sabemos, aprendimos de las ancestras”

Este es el postulado más generalizado hecho, a lo largo de nuestros diálogos, por todas las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, entre las que se encuentran las sabias parteras, curanderas y/o cantoras Liz Marina Quintero, Marianela Quendambú, Olga Vite e Idiosina Arroyo, de la comunidad ribereña de Meribe (Esmeraldas) y de cuya mano, principalmente, caminaré en estas páginas⁸. Ellas, al igual que otras mujeres sabias del Valle del Chota, mediante sus reflexiones y relatos respecto de sus prácticas y saberes, y, de cómo, de quién y con quién aprendieron todo lo que hoy saben, son quienes me fueron introduciendo a su pensamiento/conocimiento. Un pensar/saber cuyas raíces las enlazan con sus antepasados, con sus ancestras y ancestros, puesto que “todo lo que sabemos, aprendimos de las ancestras” recuerda siempre la abuela Idiosina, insistiendo que son, justamente, las semillas sembradas por ellas y ellos, desde antaño, las que siguen iluminando los procesos de producción y (re) creación del pensamiento/saber tejidos por las sabias “de hoy”. Éstas son sus palabras:

... Verá, mi papá era poeta en arrullos. Me decía: ‘cante m’hija, yo me vo’ a morí, ya no soy semilla. Se me murió mi padre y todo el sabé de mi padre se me quedó aquí [señala su cabeza]. [...] Mi abuelita era partera y ella me ayudó a conocé, y todo se me quedó aquí. Mi abuelita

⁸ Aprovecho aquí para explicar que los diálogos con las abuelas/sabias “de hoy” fueron realizados directamente en territorio. En el caso de Esmeraldas, los llevé a cabo en las comunidades de Meribe y de Pauí (ribereña y mareña, respectivamente), ubicadas en el cantón Rioverde que es una de las zonas de más antigua presencia de población de origen y descendencia africana en el país. Y, en el caso del territorio afrochoteño, en las comunidades de La Concepción y La Loma (cantón Mira, provincia del Carchi), que son asentamientos muy antiguos y que emergen dentro de la dinámica de la gran hacienda cañera. De hecho, las haciendas de La Concepción y de La Loma son parte de uno de los grandes complejos cañeros de la orden Jesuita erigidos en la zona. Estos diálogos no están desvinculados de las “escuchas dialógicas” llevadas adelante con las abuelas/sabias “de ayer”, cuyas voces vivas reposan en el Fondo Documental Afroandino *Juan García Salazar*. Éste está en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito – Ecuador), institución a la que le fuera encargada su custodia por medio de un convenio entre el “Proceso de Comunidades Negras” y dicha universidad (iniciado en 2002). Único en el país y en la región, éste custodia, entre otros, un vasto archivo oral de más de tres mil horas de grabación, resultado del largo trabajo investigativo liderado por el Maestro Juan García Salazar en ambos territorios afroancestrales.

[también] m' enseñó de lo' problemas del aborto, [...] me enseñó alguna' cosa y yo hasta la vé no m' he olvida'o [...] mi tía Lucrecia me quería enseñá curá espanto, mal aire; yo le dije: 'tía, eso no lo vo' aprendé porque no me da la cabeza [para aprender todo]; pero mis hija' si aprendieron. (Información verbal).⁹

Así pues, la semilla del arrullo, la semilla del partear y aquella de curar –que antaño recibieran y cultivaran el padre, la abuela y la tía de la señora Idiosina buscaron *tierra fértil* donde volver a germinar y poder ser cultivadas otra vez entre las nuevas generaciones, para que éstas, a su turno, las vuelvan a diseminar y así cada vez –mediante los largos hilos de la palabra que une presente y pasado– se vayan (entre)tejiendo (con) el futuro para, como afirma García (2010: p. 158) “[...] seguir siendo nosotros mismos, como comunidad, como familia, como pueblo afroecuatoriano”.

Por eso no es gratuita la mención que hace la abuela Idiosina a la idea de *la semilla* referida por su padre, como tampoco lo es el pedido y encargo que tanto él como su abuela le hicieran muchos años atrás. Del mismo modo, tampoco es casual la referencia hecha por la escritora afroesmeraldeña Argentina Chiriboga en su novela histórica *Jonatás y Manuela*, (2010) al auxilio que, hace cuatro siglos atrás, prestara una curandera esclavizada al escuchar “los ayes de un esclavo joven mordido en la pantorrilla por una culebra [...]” (Ibid: p. 31) y para lo cual “buscó entre el follaje la contra de la equis; hizo con ella un emplasto y lo aplicó a la herida. [...]” (Ibid: p. 31). Todo esto mientras eran trasladados desde Cartagena de Indias hacia el sur, para ser vendidos como ‘piezas’ en diferentes lugares, explica Chiriboga. Ba-Lunda¹⁰, quién también formaba parte de tal caravana, nunca olvidaría lo que vio-aprendió en aquella ocasión; así, ya en tierras choteñas, donde fue vendida y renombrada como Rosa,

El recuerdo de la curandera despertó en [Ba-Lunda] su interés hacia una ladera con grama [...] Por las noches, después del baño, caminaba hacia allá, recogía con Juana¹¹ las hojas verdes y se las aplicaba en las

⁹ Conversación personal con abuela Idiosina Arroyo, en Meribe, en abril de 2016.

¹⁰ Es una de las protagonistas de la novela.

¹¹ Hija de Ba-Lunda, y, cuyo nombre era Nasakó, antes de que se lo cambiaran igual que a su madre.

ampollas de las manos y los pies. Era como si los poderosos espíritus de África la dirigieran a esas plantas. (Ibid: p. 40).

Unas plantas y unos territorios que –siéndoles desconocidos y ajenos– los irían haciendo suyos, desde su llegada forzada a estas tierras, mediante las siembras de los saberes y haceres culturales que trajeron consigo desde la *madre África*, y, que fueran continuadas por sus descendientes (García, 2010; García y Walsh, 2017). Un territorio, además, en el que, y, desde el que las abuelas-ya ancestras y las sabias de “hoy” han seguido construyendo su pensamiento/saber. Éste no puede ni debe ser entendido, por tanto, de manera escindida de las dinámicas particulares de sus respectivos pueblos, ni de sus diversas luchas llevadas adelante desde el “largo ayer”, pues la singularidad de los procesos históricos, políticos, culturales, espirituales, económicos y sociales vividos en cada territorio, sin duda, han ido definiendo especificidades en sus respectivos saberes y pensamientos.

No obstante, menester es resaltar también que las hijas e hijos de la Diáspora Africana –como lo son los pueblos afrochoteño y afroesmeraldeño– también comparten historias y experiencias vitales en común, entrelazadas entre sí, y, surgidas en y por la violencia del proyecto “civilizatorio”/aniquilador moderno-colonial¹². Pero más aún, y discrepando con postulados de varios autores, he de decir, en diálogo con Arrocha (1999), Friedemann (1992), Henry (2000) y Peters (2005), que las memorias ancestrales de los pueblos afrodiaspóricos –aunque fragmentadas y fuertemente golpeadas– comparten, dentro de su diversidad, unas bases filosóficas comunes y propias a partir de las cuales habrían ido (re)construyendo sus vidaexistencia(s), sus prácticas culturales, sus *cuerposterritorio*, sus pensamientos y conocimientos específicos, como lo han hecho las abuelas de “ayer y hoy” de ambos territorios afroancestrales del Ecuador. Tales bases filosóficas comunes hacen alusión a lo que Henry (2000: p. 5) denomina el “legado filosófico africano” existente entre los pueblos y dentro de la filosofía afrocaribeños, y cuyas raíces se encontrarían en la “filosofía africana tradicional” o “el idealismo de las religiones africanas tradicionales”.

¹² Entre tales experiencias comunes están: su invención como *negros-negras* y su desplazamiento a la zona del “no-ser” desde el autoinventado como *blanco*; su desterritorialización obligada y dispersión por tierras lejanas, su experiencia de una continua opresión racial, basada en lo que Du Bois (2001) denomina “la línea de color”; y, por supuesto, sus luchas de liberación y de autoafirmación de su humanidad; es decir, sus luchas por/para/de *vidaexistencia* como personas y en tanto Pueblos, las mismas que constituyen también luchas epistémicas.

Éste es un planteamiento que bien podría hacerse extensivo a la realidad de los pueblos afroecuatorianos, si se tiene presente y se comulga (como yo lo hago) con la existencia de ese continuo histórico y sociocultural que caracterizaría al Territorio-región del Pacífico; lo cual, en modo alguno, significa pretender homogeneizar ni los contextos particulares, ni los procesos específicos de cada región y pueblo, ni la incidencia de éstos en los caminos propios de (re)creación cultural, de generación y (re)producción de pensamiento/conocimiento, etc.¹³. De hecho, y por poner un ejemplo, la distinta influencia e implicaciones de la religión/iglesia católica entre los Pueblos afrocaribeños y afroandinos, así como sobre los “legados espirituales de los descendientes africanos”, es innegable (WALSH; LEÓN, 2006: p. 212), como lo es también entre los Pueblos afroesmeraldeño y afrochoteño (quienes viven dinámicas muy particulares a lo largo de la historia en relación a éste y otros aspectos), mas no por ello dejan de compartir ese sustrato filosófico que los hermana desde antaño y que, en palabras del Abuelo Zenón, estaría formado por aquellas semillas “del saber y del hacer cultural” que las y los ancestros africanos “trajeron en el zumbo de la cabeza” y las sembraron en estas tierras entre sus descendientes (Zenón citado por GARCÍA; WALSH, 2017: p. 81).

Sembrar, cultivar y (re)sembrar los conocimientos y “haceres culturales” heredados de sus ancestras y ancestros, es lo que las abuelas/sabias “de hoy” continúan haciendo; -sembrar “para seguir siendo” (GARCÍA, 2010: p. 158) en un contexto que antaño directamente los deshumanizó, y, que hoy, de otras maneras, lo sigue haciendo. Son siembras, por tanto, que conllevan una apuesta que va más allá de la sola idea de sobrevivir; han sido y son, ante todo, un acto, proyecto y praxis de (re)afirmación de su “condición de persona[s]” (GORDON, 2000: p. n/d)¹⁴, de “afirmación y (re)construcción de existencia” (WALSH, 2006), así como de reconstrucción de comunidad. En fin, de afirmación de *vidaexistencia(s)* en tanto personas y como colectividad, desde una comprensión amplia y abarcativa que trasciende la típica visión antropocéntrica modernoccidental, como se verá más adelante.

¹³ En mi trabajo de tesis doctoral estoy proponiendo que también el territorio afroancestral de Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (y no solo el de Esmeraldas) estaría vinculado al Territorio-Región del Pacífico. Contravengo con ello el discurso oficial y los postulados más generalizados que miran y caracterizan a ambos territorios como *enclaves* aislados uno del otro.

¹⁴ La versión digital (VitalBook file) consultada del libro de Lewis Gordon no tiene paginación; por ello, en este caso particular, consigno las siglas n/d (no data). Lo haré así a lo largo del texto.

Estas son, pues, las semillas y siembras que iluminan a las abuelas/sabias en los procesos de generación de su pensamiento/conocimiento, así como en las (re)siembras del mismo entre sus *renacientes*¹⁵, explican las abuelas Idiosina, Liz Marina y todas las demás. Esto hace de él un pensamiento/conocimiento que viaja en el tiempo, que cruza generaciones y que se va (re)creando en cada contexto mediante, también, la apropiación – incorporación – resignificación de otros y nuevos saberes, pero sin perder su referente ancestral. De igual modo, este pensar/saber cruza también distintas dimensiones de la vidaexistencia(s), como plantea la señora Idiosina párrafos arriba y cuya voz armoniza con las reflexiones de muchas otras abuelas. En las distintas narrativas y explicaciones de todas ellas, los conocimientos curativos, la partería, las prácticas de acompañamiento al “bien morir”, y, la espiritualidad, emergen como los principales (aunque no únicos) ejes en torno a los cuales, ellas, sus antepasadas y ancestras han ido trenzando sus luchas y construyendo su pensamiento/saber. Son ejes, ámbitos o campos que no están escindidos unos de otros ni tienen fronteras rígidas y excluyentes; al contrario, se abrazan, se encuentran y entreveran entre sí.

Así mismo, son ejes del saber/pensar y luchar que se van trenzando en la comunidad, a la vez que la van tejiendo. Innegable es, entonces, el rol medular de las sabias afroecuatorianas en el establecimiento y sostenimiento de los lazos comunitarios; tal es el caso, por ejemplo, de las comadronas, quienes “para sus comunidades son ‘mamás grandes’ que ejercen el encargo ancestral del *buen nacer*, [pero cuyo] compromiso [...] va más allá, es un compromiso con la comunidad toda” (LOZANO, 2016: p. 165, resaltado de autora). Lo propio sucede con las rezanderas y cantoras; ellas constituyen un puntal para el tejido de vínculos comunitarios ya no solo entre las personas que están *a este lado de la vida*.

2. Se sabe sólo cuando se “sabe-hacer”

En lo arriba expuesto radica parte de la importancia mayúscula del pensamiento/conocimiento de las abuelas/sabias, por eso ellas insisten en que se sabe sólo cuando se “sabe-hacer”. ¿Qué apuestas encierra este planteamiento? ¿De qué manera y desde dónde ellas han ido cultivando esos diferentes ejes, núcleos o campos de saber y “saber-hacer”?

¹⁵ Así llaman a las nuevas generaciones.

A más de sus ancestras y ancestros, ¿De la mano de quién(es) han hecho este camino? Las abuelas Marianela Quendambú y Olga Vite posicionan elementos claves a este respecto, al reflexionar sobre su largo andar como parteras. Así lo exponen:

Abuela Olga: [...] yo aprendí con mi familia mismo, con mi hija y con una hija de mi esposo, [...], y con una sobrina de mi esposo mismo, porque a tiempo qu' ellas estaban dando a luz no había quién nos atendiera, no había médico, no había enfermera, nada, y ya me mandaron a ver; yo ya fui, ya la chica estaba dando a luz, y

- '¡Ya pué, aquí no hay más nadie sino que Ud.', me dijeron.

- '¡Ya, pué!', les dije, porque el único partero que tenemos é Dios.

Dios é quien nos abre la puerta y Dios é el que nos alumbra, y él é el que nos da la facilidá [para que] nosotros quedemo' bien con una qu' esté dando a luz, [...]. Entonce ahí yo ya me fui implementando, ya fui conociendo, ya tuve conocimiento y ya vide [vi] que uno si puede, con la ayuda del Señor, uno si puede ayudar a la otra compañera. Entonce dende ahí yo ya me fui poquito preparando, ya me fui preparando. Ya cuando me tocó [ayudar] a mi sobrina, también fue lo mismo, [...] la ayudé, dio a luz; con el favor de Dios, salió bien [...]. Y de ahí sí, hemos atendido a muchas, a muchas mujere'; hemos ayuda'o con el poder de Dios, hemos ayuda'o. Entonce ahí [...] ya nos fuimo' preparando, aquí con la comadre [Marianela], con la comadre Liz, ya entre nosotra', las dó, las tré, las cuatro con la señora Idiosina, ahí hicimo un conjunto. Lo que a la una le sobraba, la otra también ahí, lo que a la una le faltaba, la otra también decía: - 'esto hagámole', y así hemo compartido nosotros esta capacidá de seguir en adelante y ayudar a muchas mujere' qu' hemos ayuda'o. Entonce eso fue la capacitación que nosotros tuvimo, entre nosotros mismo. *Aprendimo nosotros mismo de lo [de] nosotros mismo.* [Pero también] *Nosotros tuvimo unas comadrona que ¡ellas sí eran efectivas!* Principalmente yo tuve a la mamá de mi esposo

qu' ella era partera, y mis tías, qu' eran las tías d' él, ellas también eran parteras. Entonce, por eso en medio, nosotros también que dábamo a luz, también sabíamos cómo ellas nos preparaban. ¿Digan si no era así, comadres?

Abuela Marianela: Así é

Abuela Olga: Por la validez d' ellas también, por su capacidad d' ellas, nosotros también víamo [veíamos] cómo ellas nos atendían, víamo cómo ellas hacían; 'tonce nosotros también por eso, también, fuimo tomando un poquito de preocupación y también fuimo aprendiendo d' ellas mismo.

Abuela Marianela: En verdámente [verdaderamente] si hay casos oportuno' que le sirven a uno para formar una experiencia, ¿no? Mi abuelito era partero; gracias a Dios, así fuera [que estuviese] muerto [la criatura], pero, con el favor de Dios, él lo sacaba. Eso me gustó mucho, mi abuelito solamente invitaba al Señor y a un Santo: a San Antonio [cuando había dificultad en algún parto]. Le decía:

-‘San Antonio, somo los dó, pué; y ahora ¿Qué vamo’ [a] hacer? ¡Esto está muy mal!’.

Me acostumbré yo también a la idea de mi abuelito [...] Diosito [siempre] lo ayudó. Yo también gracia' a Dios tengo unos cinco años atrás que Diosito me bendijo. Una señora comadrona partió una señora; el niño le salió vivo, pero se le fueron las placentas p' adentro, porque se las cortó muy cortitas. [...] Me la trajeron. Bueno, yo digo que al doctor uno tiene que pagar hasta para que lo maten; nosotros no tenemos ningún título, simplemente la fe ante Dios, eso nos ha valido mucho, pero bendito sea el Señor, que como dice una canción: ‘un bizcocho hasta las sei’ y con una oración que yo me sé, lo sacamos la placenta.

[...] la señora está viva y el niño también. Eso me lo lucí ante Dios y gracias a Dios, [y a] los consejo' de las compañeras, como lo dice la comadre.

[...] Solamente Dios puede decir: -'¡Bueno!, ¡Hágase! su voluntad, Padre', ¿no? Y hacemos nosotros lo que podemos, pero gracias a Dios hasta aquí yo he sacado mujeres que ya tienen hijos y van pa' tené nieto, y ¡nunca jamás a ninguna de las cuatro qu' estamos presente, no se nos ha muerto un niño o una señora!, porque Dios ha estado por delante. Gracias a Dios [y a] nuestros montecitos, por ahí nos han dado la mano; y la fe ante Dios. [...]

Abuela Olga: La fe y la unión entre nosotros. Hemos ayudado a muchas mujeres, hemos ayudado y con el favor de Dios, como dice la compañera, hasta aquí no hemos pasado por una situación grave, porque la más dura es que una esté atendiendo una paridora y qu' esa paridora se nos vaya a fracasar [morir ella o su criatura]. (Información verbal).¹⁶

De entre los diversos aspectos entrelazados y posicionados, en esta reflexión dialógica, por las sabias Marianela y Olga, me gustaría detenerme en el énfasis que ellas hacen respecto de la forma de producción corporeizada, encarnada y cotidiana del pensamiento/conocimiento. Éste se construye y se va perfeccionando en y a partir del ejercicio diario del hacer, de la praxis cotidiana y constante; en/desde la experiencia histórica de vida y del día a día; una experiencia que se vive y ocurre en y desde un lugar concreto. En otras palabras, la forma de producción de conocimiento, anotan las abuelas en sus reflexiones, es y está localizada espacial – geográfica, corporal y existencialmente, al tiempo que está en constante relación con unos otros (personas, pensamientos, sentimientos, deidades, vivencias, entorno, etc.).

El pensar y el saber, entonces, diría yo gracias a los aprendizajes hechos con ellas, se va construyendo y cultivando en y desde el *cuerpoterritorio*; en y desde el “estar siendo - haciendo”; en y desde el estar ayudando, por ejemplo, a dar a luz a la propia hija, entenada,

¹⁶ Diálogo grupal con las abuelas/sabias Marianela Quendambú y Olga Vite, en Meribe, en abril 2016.

sobrina del esposo y muchas otras paridoras, asumiendo así el pedido y encargo, hecho a las parteras por parte de sus familiares y su comunidad, de ayudar al “buen nacer”¹⁷.

Aunque el proceso de aprendizaje de la partería (como ejemplo) inicie, en unos casos, con sus propios embarazos y viendo-aprendiendo de la atención que les brindaban sus comadronas, según expone la abuela Olga (Ibid), y, en otros comience “cuando era guagua mimo... viendo lo que hacía parí’ mi mami [porque] a todas las que hacía parí mi mami, yo, calladita, calladita, m’ iba atrás, atrás, atrás. [...] a ‘tá viendo lo que hace”, como explica la abuela afrochoteña Corona Carcelén, partera de 84 años de edad (información verbal)¹⁸, las abuelas reconocen su saber solo una vez que experimentan *en carne propia* que “uno si puede” hacer, si puede efectivamente ayudar a parir y logra, además, salir con bien. Por ello, si bien haber visto o escuchado cómo se prepara a la paridora, qué montes se utiliza en tal o cual ocasión, cómo “se acomoda la barriga”, cómo sacar la placenta, etc., es parte indispensable del largo y complejo proceso de aprendizaje, *se sabe* realmente (aunque nunca se deje de aprender) solo cuando se *sabe-hacer*, insisten las abuelas en sus reflexiones. “Saber-hacer” es, pues, una manera muy otra de producir pensamiento/conocimiento; una manera distinta y distante de la idea erigida y defendida desde el proyecto civilizatorio moderno/colonial; o, como dice Marcos (2014: p. 24), “saber-hacer”, y “saber-sobre” son “dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemes* antitéticas”.

Muy relacionado con lo anterior está otro postulado de las abuelas/sabias arriba referidas, y, mediante el cual resaltan que el “saber-hacer” (modo muy otro de producir conocimiento/pensamiento) es un proceso que no ocurre en solitario. Al contrario, el pensar/saber, anotan, se (re)produce y cultiva en el estar siendo-haciendo cotidiano, pero colectivo, por lo que se trata de un proceso no individual sino basado en la circulación permanente del saber. La abuela Olga lo sintetiza en los siguientes términos: “Aprendimo nosotros mismo de lo [de] nosotros mismo; [...] y de] la validez d’ ellas también [de las comadronas]. Por su capacidad d’ ellas, [...] también fuimo aprendiendo d’ ellas mismo”. De lo

¹⁷ La partería es uno de los ejes o núcleos prioritarios en torno a los cuales las ancestras y abuelas/sabias afroecuatorianas han ido construyendo su pensamiento/conocimiento. Ahora bien, en lo que respecta al territorio afroesmeraldeño, este “ámbito” del saber/pensar no es privativo de las mujeres; en varios casos este conocimiento fue heredado del abuelo, del padre; ocurre también que las parteras suelen trabajar con el apoyo de algún conocido o pariente varón ante ciertas complicaciones surgidas durante el proceso del parto, por influencia de fuerzas externas. En el territorio ancestral del Chota – Salinas – La Concepción – Gualupe, en cambio, es poco común encontrar hombres que cultiven este conocimiento.

¹⁸ Comunicación personal con abuela Corona Carcelén, en La Loma, en noviembre 2016

expuesto hasta aquí, y reflexionando con estas sabias mujeres, podría entonces decir que ellas construyen, (re)crean y cultivan su pensamiento/saber *en y desde el estar siendo-haciendo cotidiano y colectivo* tanto en el ahora como desde el largo ayer. Por lo que se constituye, además, en un pensamiento/conocimiento de vida larga, cuyas raíces se encuentran en “la filosofía y enseñanza de las y los mayores” (WALSH con GARCÍA, 2015: p. 82), o, lo que es lo mismo, en la memoria ancestral o colectiva de sus pueblos. Por ello, anota el Maestro Juan García:

Los mayores nos habían dicho que todo: lo que necesitábamos para aprender de nosotros estaba en nosotros mismos, la memoria individual de los guardianes de la tradición, es parte de la memoria colectiva, ellos la guardan y la recrean para que no muera, *pero a todos nos pertenece*. [...]. (GARCÍA, 2004 citado por LEÓN; SANTACRUZ, 2013: p. 197, resaltado mío).¹⁹

Igual claridad tuvo la abuela-ya ancestral Juana Padilla, partera y cantora de La Concepción a quien muchas personas aún recuerdan. Por eso ella enseñó a partear a su hija Obdulia Delgado Padilla, y esta última, que también sabía curar, sembró, a su vez, en la señora María Amelia Méndez Delgado, su hija, los saberes curativos que había cultivado. Y de esta misma manera lo han hecho muchas otras abuelas-ya ancestras, así como las sabias “de hoy”, quienes acogiendo el encargo de sus mayores siguen cultivando/construyendo este saber/pensar colectivo, y, resembrándolo entre las nuevas generaciones. ¿Por qué lo hacen? ¿Hacia dónde apunta la producción de su pensar/saber? ¿Cuál es la apuesta, finalidad o propósito de aquel? En otras palabras: ¿Es un pensamiento/conocimiento de qué y para qué?

3. El pensar/saber desde el “*estar haciendo-existiendo cotidiano y colectivo*”

Con estas preguntas en mente, continuó el diálogo con las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales, quienes, en sus anteriores planteamientos, destacan tanto el carácter

¹⁹ LEÓN, Edizon; SANTACRUZ, Lucy. “Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana”. En HALE C. y STEPHEN, L. (eds.), *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, p. 180-203.

colectivo y de vida larga de su pensamiento/conocimiento, así como el que éste es construido en y desde la experiencia vivida; es decir, desde el *estar siendo-haciendo*. Sin alejarme de esta línea y apoyada en mis aprendizajes junto a ellas, aquí añado que la gestación y (re)siembra de su pensar/saber se daría fundamentalmente desde el *estar haciendo-existiendo cotidiano y colectivo*.

Pero ¿Por qué propongo este giro del *estar siendo-haciendo*, hacia el *estar haciendo-existiendo*? ¿Acaso el “estar siendo-haciendo” y el estar “haciendo-existiendo” no son lo mismo? Sin pretender ahondar en el asunto, pero sí a manera de esbozo de algunos elementos, me atrevo a sugerir que no, que no serían lo mismo si se piensa –como es obligatorio hacerlo– en el contexto en el que históricamente se ha desenvuelto tanto la vida de las personas esclavizadas de origen africano como la de sus descendientes, y que Gordon (2000: p. n/d) lo denomina “contexto vivido de la preocupación”²⁰.

Se trata de un contexto –el de la modernidad/colonialidad– que les ha negado su condición de personas y de sujetos con y de la historia, como he señalado antes; que les ha imaginado, nombrado y colocado históricamente como “no-seres”; o, dicho de otra manera, que, directamente, les ha deshumanizado. ¿Qué significa esto, en particular, para las ancestras, abuelas y demás mujeres afrodescendientes? Significa que si bien tal negación de humanidad la sufren hombres y mujeres, ambos ni la viven ni la experimentan de igual manera. Así lo expuso la abuela *Lorenza*²¹, hija de ex trabajadores y ella misma ex trabajadora de la hacienda La Concepción, en una mañana de octubre en que conversábamos de nuestras vidas:

El [hijo] fue en producto no propio ni voluntariamente, forzado la voluntad [fue], [...] forzado la voluntad. [...] ese era de Carpuela, [...] porque mi abuelita vivía en Carpuela [...], fui a visitále y de ahí, ahí forzó la voluntad ese... ¡Maldito, maldito desgraciado! Ha d’estar en los infierno y muerto [...].

²⁰ Se trata de un contexto o situación de preocupación permanente que viven las personas/comunidades de origen africano y que está referida a cuestiones de la existencia misma, puntualiza Gordon (2000). Y añade: Reconocer que la persona/pueblo esclavizado experimenta tal realidad, es una exigencia para poder entender la situación [de preocupación] que atraviesa sus vidas, lo que además “...implica considerar al esclavo como una perspectiva en el mundo” (Ibid: p. n/d., traducción mía).

²¹ Su nombre real lo he cambiado, a pedido suyo, para proteger su intimidad. Por la misma razón, omito otros nombres, lugares y detalles que no alteran el sentido de sus palabras.

A m' hijo [...] si le quiero harto harto yo, porque él fue [...] fruto de mi vida. (Información verbal).²²

Así lo explican también, en su conversa, la señora “O” y los señores “V” y “M”, durante una entrevista hecha por Guerrón (2013: p. 131), al recordar la vida en la hacienda La Loma en la época del “patrón Alfonso” Vásquez (antes de la disolución del sistema hacendatario tradicional)²³:

V: Todo enamorado era, oiga. [El patrón Alfonso...], era pícaro. Era jodida la vida, oiga. [...]. Aquí dejó wawas tan²⁴.

O: Él disque les llamaba, así a este jardín que había de todo, café, de todo. Disque les llamaba a que vengan a coger café y disque seguía tumbándoles. [...]

M: [...]. Verá, yo tenía [como novia] una negrita, tenía 18 años yo ahí, tenía una negrita que se llamaba Ana, entonces yo ya tenía algo con ella pues, ya éramos novios y esto era así mismo tapia alta, cerrado. Y yo le veo que dice [el “patrón Alfonso”]:

-‘mandale a la Ana, que vaya a traer, que vaya a la [casa de la] hacienda donde la Judith’, doña Judith era la cocinera, ‘que vaya a traer un periódico para leer’.

Y yo siguiéndole a la Ana pues, de ahí ya vino con el periódico y le da:

-‘tome patrón’, le dice.

Le da el periódico y [el “patrón”]:

-‘ve Ana, ve Ana, da un pite de *churumba*’(?)²⁵.

²² Diálogo personal con la abuela *Lorenza*, mantenida en el Valle del Chota – Mira, en Octubre 2016.

²³ Por respeto a la memoria de las protagonistas de esta infausta historia, y, a la privacidad de sus descendientes, he cambiado sus nombres (a excepción del de Alfonso Vásquez). Las iniciales “O”, “V” y “M” son originales del texto citado; estas tres personas trabajaron desde temprana edad en dicha hacienda, a la que, según me refirieran personalmente durante nuestros diálogos entre 2015 y 2017, sus padres y madres estuvieron ligados como peones (casi esclavos), y, en la que sus antepasados/as fueron esclavizados/as.

²⁴ Aquí dejó hijos también.

²⁵ La palabra *churumba* tiene connotación sexual (nota mía).

-‘no patrón, no’.

-‘camina, camina’,

Le coge y al suelo, al suelo. [...] (Resaltados de autora)

Las narraciones-reflexiones de la abuela Lorenza, y demás personas, se encuentran con los planteamientos de Lugones (2016: p. 17, traducción mía), quien explica que si bien “[...] dentro de la modernidad eurocéntrica capitalista, todas las personas [son] racializadas y *generizadas*, no todas son dominadas ni victimizadas en ambos términos o aspectos”. Así, mientras las mujeres de origen o descendencia africana (al igual que las mujeres indígenas) viven opresiones signadas de manera indisoluble por razones de raza y género (entre otras), como lo evidencian los testimonios anteriores, las “blancas” y “blanco”-mestizas no sufren el racismo, tampoco la deshumanización (aunque sí la violencia masculina)²⁶. Esto marca una experiencia profundamente diferencial y específica vivida por unas y otras que pone en evidencia la “construcción diferencial del género en términos raciales” (Ibid, 2008: p. 99), la misma que ha redundado, además, en una construcción absolutamente jerarquizada de las relaciones intra-género²⁷.

Del mismo modo, aunque mujeres y hombres afrodescendientes sean víctimas del racismo imperante, entre ellas y ellos existe también una experiencia distinta que responde, esta vez, a “una construcción diferencial del ‘sujeto racializado’ en términos de género” (Ibid) y que redundo negativamente en las primeras. Ellas son violentadas y oprimidas “casa afuera” (sociedad en general, Estado y academia incluidos) por razones de *raza-género*; y, “casa adentro” (pueblo, familia, movimiento afrodescendiente), por razones de *género*.²⁸ Las violencias “casa adentro” responderían al contexto y al proceso mismo en el que las personas esclavizadas de origen africano y sus descendientes se vieron obligadas a reorganizar su mundo en las *Américas* (LOZANO, 2016). Se trata de un proceso que estuvo marcado por la imposición

²⁶ Vale recordar que la “mujer blanca” fue construida, desde la lógica patriarcal de la modernidad/colonialidad, como sujeto inferior al “hombre blanco”, y, por tanto, como su primer y más cercano “otro”.

²⁷ *Raza y género* deben ser entendidas desde su absoluta inseparabilidad en tanto constituyen pilares sobre los que se sostiene la “matriz de opresión” (HILL-COLLINS, 2000) o “matriz colonial de poder” (QUIJANO, 2014b). Errado es, por tanto, definir *raza* y *género* como dos categorías independientes y, además, como si fuesen homogéneas cada una en su interior (LUGONES, 2008).

²⁸ Los conceptos “casa adentro”, “casa afuera” fueron propuestos y desarrollados por el Maestro-ya ancestro afroecuatoriano Juan García Salazar.

y asunción de la lógica y del “poder patriarcal” moderno/colonial. Éste, siendo atributo del amo, fue ejercido por él sobre “el negro-negra” y sobre todas sus relaciones, incluidas las más íntimas como son las de la sexualidad (GRUESO, 2007: p. 146), y, asumido –al menos en parte– por la población esclavizada, dice Lozano (2016: p. 63-64), en su camino de reconstitución de “los vínculos comunitarios y familiares”, emergiendo así lo que esta autora denomina el “patriarcado negro-colonial”²⁹.

Ahora bien, en y frente a este contexto signado de violencias y deshumanización, las ancestras, abuelas y sus renacientes mujeres nunca han abandonado sus luchas de, por y para la vida tejidas desde antaño, ni acallado su grito de rebeldía exigiendo –como señala la lideresa afrochoteña Barbarita Lara– “vivir en paz y una vida sin violencia[s]” en tanto mujeres y como pueblos (información verbal)³⁰. De ahí que sus luchas más específicas (casa adentro/casa afuera), en defensa de sus derechos como mujeres afroecuatorianas, no las entiendan ni estén desligadas de aquellas orientadas a defender y apuntalar también el proyecto histórico-político, cultural, espiritual y epistémico de sus pueblos. El horizonte es la reconstrucción, en tanto personas y colectivo, de sus vidaexistencia(s) y de su humanidad negadas.

Esto es nodal. Al ser negada la humanidad de las personas de ascendencia africana, es decir, al ser negada su condición ontológica, o, lo que es lo mismo, su condición de Ser, también fue negada su existencia como personas y pueblos con identidades, culturas, pensamientos/conocimientos y proyectos de vidaexistencia propios. Es lo que ha acontecido con las y los Afrodescendientes a lo largo de la historia de lo que hoy es la nación del Ecuador, como he expuesto anteriormente. Una nación cuyo ideal se sustentó en lo que Gordon (2000) denomina un “racismo antinegro”, el mismo que “defiende un mundo que finalmente estaría mejor sin negros. [De allí que] Los negros [y las negras], desde ese punto de vista, deben justificar permanentemente su continua presencia” (Ibid: p. n/d., traducción mía).

Y deben también luchar continuamente por su existencia; es decir, por “vivir y ser” que es, lo que etimológicamente significaría este término, de acuerdo a Gordon (2006 citado por WALSH, 2019: p. 4). Pero todavía más: existir es “emerger”, “salir de la indistinción o de

²⁹ Lozano (2016) explica que el *patriarcado negro-colonial* se diferencia del patriarcado ejercido por el hombre “blanco” sobre mujeres y hombres esclavizados, puesto que en el primero, “a pesar de la violencia ejercida contra las mujeres, éstas tenían un liderazgo sobresaliente en sus comunidades” (Ibid: p. 64). Hoy, tal liderazgo también “está siendo minado pues los actores externos neo-coloniales solo negocian y transan con los hombres, en un reforzamiento–potenciación de ese patriarcado negro colonial” (Ibid.).

³⁰ Conversación personal mantenida con Barbarita Lara, en La Concepción, en junio 2016)

la insignificancia”, es “tomar total consciencia de estar vivo y lo que eso significa” (Ibid), tal y como en 1778 lo hiciera Martina Carrillo, esclavizada en la hacienda de La Concepción al interponer un juicio ante las autoridades por los abusos y crueldad con que el administrador del fundo los trataba. Y tal como en pleno siglo XX lo hicieran las abuelas-ya ancestras Mercedes Méndez y Carmelina Delgado, y, la abuela “de hoy” Mariana Delgado de la Cruz, al confrontar, respectivamente, al “patrón” y mayordomos de la misma hacienda La Concepción, ante los abusos cometidos en su contra y/o en contra de otras trabajadoras y trabajadores.

Es en y desde este “contexto vivido de la preocupación” (GORDON, 2000), y sobre todo desde una experiencia de agencia insurgente –es decir, desde sus luchas protagonizadas en y desde sus cuerposterritorio– que las abuelas/sabias construyen su pensamiento/conocimiento. Por eso sostengo que la generación de su pensar/saber se da en y desde el “estar *haciendo-existiendo* cotidiano y colectivo”, en tanto se lo gesta en y desde el estar construyendo vida, persiguiendo vida, procurando vivir bien la vida; es decir, procurando no solo ser, estar y sobrevivir, sino realmente existir. Es, en fin, un pensar/saber, o mejor dicho, una epistemología *otra* que se la produce en y desde el estar (re)construyendo y (re)afirmando la vidaexistencia propia y colectiva, a partir, además, de un complejo tejido de relaciones intersubjetivas.

Por razones de espacio, es imposible ahondar en este último aspecto; empero, resalto aquí solo dos de los argumentos desarrollados, al respecto, por las abuelas/sabias. Cuando señalan que los procesos de construcción de su pensar/saber no es un camino hecho en solitario, todas recalcan, por un lado, que en su andar, a más de ir acompañadas entre sí³¹, nodal y necesario es también el entretejido con y de la comunidad en su conjunto, de allí que sus relaciones como sabedoras no se limiten a la interacción “uno – uno” (p.ej. curandera – paciente). Desde el momento mismo en que el partear, curar, ayudar al “bien morir”, etc., no es ni una experiencia ni un saber-hacer en solitario, como sentencian las abuelas, estos procesos requieren y convocan un involucramiento más colectivo, sustentado en relaciones de apoyo, de afectos y de confianza mutuos tanto con y de la familia directamente implicada (la del paciente, p.ej.) así como con y de la comunidad en general.

El segundo aspecto, inseparable del anterior, es que en su camino del partear, curar, ayudar al “bien morir”, etc., estas sabias mujeres cuentan también con la protección y compañía

³¹ “Aprendimos nosotras mismo de lo de nosotras mismo”, puntualizaba la abuela Olga Vite (ver página 8)

de sus ancestras y ancestros (de quienes aprendieron todos estos saberes), de igual manera que cuentan “[...] con la ayuda de Dios”, dice la abuela Liz Marina (información verbal)³². Ella y las demás sabias de ambos territorios resaltan que es con sus Santos, con la Virgen y con Dios con quienes trabajan y de quienes también reciben, directa y cotidianamente, ayuda, guía y protección, siendo, por tanto, sus “guardespaldas”. Todos ellos son los que les han dejado “esa habilidad”, los que han “bendecido [sus] manitas”. Aprendo, entonces y entre muchas otras cosas, que la epistemología construida por las abuelas/sabias, es una epistemología *otra* que invoca, convoca, se teje y entreteje complejas relaciones intersubjetivas incluso más allá del ámbito comunitario *tangible* y antropocéntrico. Aquellas se establecen también, y de forma inseparable, a nivel del Panteón de sus Deidades³³, y, de la Naturaleza-Cosmos en su conjunto.

Reflexiones finales

A manera de conclusiones –mas no de cierre de la reflexión y diálogo– consigno, a continuación, algunas reflexiones finales que nacen del camino y aprendizajes hechos con y junto a las abuelas/sabias de ambos territorios afroancestrales. Una primera es que el pensamiento/conocimiento construido por ellas está vivo, presente y actuante, pese a las históricas y continuas pretensiones de su aniquilamiento por parte de la sociedad hegemónica ecuatoriana (ciega heredera y seguidora del pensamiento modernoccidental racista, patriarcal y heterosexista), así como a pesar de los sostenidos procesos de negación y descalificación de las mujeres afroecuatorianas como legítimas Sujetas pensadoras/generadoras de conocimiento, como también lo han sido los hombres y pueblos afroecuatorianos en su conjunto.

Es un pensamiento/conocimiento abierto que, sin abandonar su sustrato ancestral –en el que se sostiene, y al que también sostiene– acoge nuevos saberes, los apropia y resignifica; para, desde esa dinámica y dinamia, seguir siendo cultivado por las sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, así como (re)sembrado por ellas entre sus *renacientes*, con sus rupturas,

³² Conversaciones personales con la abuela/sabia Liz Marina Quintero, en Meribe, entre abril y septiembre 2016.

³³ El “Panteón de dioses/diosas, espíritus ancestrales y demonios” constituye la dimensión más cercana y familiar de la espiritualidad Bantú, expone el filósofo afrocaribeño Paget Henry (2000; p. 26). Teniendo en cuenta esto, así como el que la población afroecuatoriana sería originaria de los *Reinos de la región Congo – Angola* (actual región Congo-Angola), zona de gran presencia de lengua Bantú (KAPENDA, 2006), bien podría pensarse en la influencia de aquella dentro de los procesos de (re)configuración de la espiritualidad de los pueblos afroesmeraldeño y afrochoteño (claro está, con sus propias particularidades en virtud de los específicos procesos vividos al interior de cada uno, incluyendo el mayor o menor grado de imposición de la religión católica que debieron enfrentar.

olvidos, continuidades y readecuaciones en el tiempo, por lo que se constituye en un pensar/saber - hacer de vida larga, cuyas raíces se encuentran en un sistema filosófico-epistémico propio, ancestral y vigente que, al tiempo que es el sustrato que sostiene al pensamiento/saber y prácticas culturales producidas por las sabias abuelas afroecuatorianas, también es sostenido, (re)construido y (re)creado por ellas.

Se trata un pensamiento/saber y hacer por, para y de *vidaexistencia(s)*, ya que apunta a la reafirmación de la humanidad y de la existencia misma de las personas y pueblos afroecuatorianos, las cuales han sido y son negadas y silenciadas por el proyecto “civilizatorio” de la modernidad/colonialidad. Un pensamiento/conocimiento que ha sido y es construido, cultivado y (re)sembrado por las abuelas/sabias en y desde sus *cuerposterritorio* en su día a día y desde sus propias experiencias de vida; y, gestado de manera cotidiana y colectiva, no solo en y desde el estar siendo-haciendo, sino y principalmente en y desde el *estar haciendo-existiendo* como personas y como pueblos.

Las formas y procesos en y desde los cuales es construido este pensar/saber y hacer cultural, por parte de las abuelas/sabias afroecuatorianas, tanto en el ahora como desde el largo ayer, así como la manera en que el conocimiento es entendido –es decir “el qué es” y “el para qué”– hablan de la existencia no solo de una episteme antitética al “saber sobre” (propia de la lógica modernoccidental), sino de una *otra* y propia epistemología (en todo el sentido de la palabra), distinta y distante, en mucho, a esta última. Más aún, hablan de una epistemología que tensiona, desestabiliza y desafía, de múltiples maneras, las “estructuras fuerza” (ESCOBAR, 2014) sobre las que se ha erigido y erige el pensamiento/saber modernoccidental.

Entre muchas otras, las principales interpelaciones hechas por la epistemología construida por las abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, a aquella, dicen relación, por un lado, a la idea de que el pensar/conocer –y su producción– sea un acto individual, sin herencias del ayer (ni propias ni ajenas), privativo de la “genialidad” de unos pocos, y, por lo tanto, perteneciente (el conocimiento) solo a unos cuantos. Con lo cual desestabiliza y tensiona la tradicional deificación del *individuo (ego)*, propia del pensamiento/saber de la modernidad. Por otro lado, al resaltar la centralidad de la experiencia diaria / experiencia vivida, y, por tanto de la forma corporizada, encarnada y territorializada de los procesos de producción de pensamiento/conocimiento, estas sabias mujeres y su pensar/saber-hacer ponen en *tierras movedizas* el supuesto modernoccidental de que el pensar/saber es un ejercicio exclusivamente

de abstracción, es decir, gestado solo en y desde la razón pura. Con ello desestabilizan y tensionan, también, la deificación del *logos*, al tiempo que la escisión cartesiana *mente//cuerpo* desde la cual se marcó al cuerpo como una materialidad ajena y por fuera del ejercicio del pensar, y al pensamiento/conocimiento (y su producción), como un acto des-corporizado y des-localizado.

Finalmente, es una epistemología (la construida por las abuelas afroecuatorianas) que a más de ampliar y complejizar la noción de pensamiento/conocimiento, colocando en el centro de su producción también los sentidos, la emoción, la espiritualidad y una compleja red de relaciones intersubjetivas, tensiona e interpela –en su conjunto– a la lógica binaria y excluyente propia del pensar/saber modernoccidental, que separa, divide, fragmenta la realidad para entender y controlar la naturaleza, el territorio, “el mundo” y el mismo cosmos, concebidos todos como realidades externas al ser. En otras palabras, es una epistemología o un pensar-saber-hacer-vivir que ensambla, que nace, se produce, siembra y (re)crea desde una lógica que entreteje y entrelaza, y, desde la cual, además, apuesta y sostiene la(s) *vidaexistencia(s)*. ¿Qué implicaciones sociales, políticas, académicas y vitales, tiene el pensar, aprender, reflexionar con, y desde pensamientos/conocimientos *otros*, y con/desde/junto a sujetas descalificadas, por la razón blanca racista y patriarcal, como legítimas pensadoras/productoras de conocimientos? Es una pregunta que dejo planteada con la esperanza y apuesta de abrir, de manera colectiva, futuros debates.

Referencias bibliográficas

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe y Editorial Oriente, 2013.

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. *Los ombligados de Anansé. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santa Fe de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/omblig/present.htm> Consultado el: 06 febr. 2016.

DU BOIS, W. E. B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

CHIRIBOGA, Luz Argentina. *Jonatás y Manuela*. Quito: campaña de lectura Eugenio Espejo. Colección Bicentenario, 2010.

CORONEL, Rosario. “Indios y Esclavos en el Valle del Chota Colonial”. En SAVOIA, Rafael (coord.). *Actas del Primer Congreso de Historia del negro en el Ecuador y del Sur de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1988, p. 9-14.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA (Colección Pensamiento vivo), 2014.

FRIEDEMANN DE, Nina S. “Huellas de Africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación”. En *THESAURUS*. Tomo XLVII. No. 3 (1992), p. 543–560, 1992. Disponible en: <http://www.bibliodigitalcaroycuervo.gov.co/741/1/TH_47_003_071_0.pdf> (1992)> Consultado el: 10 nov. 2017.

GARCÍA SALAZAR, Juan. “La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas. Una aproximación”. Lectura preparada por el PCN, ‘Primer Taller de Tradición Oral Afroecuatoriana’. Muisne, 02-03 de mayo del 2009”. Memorias del Proceso de Comunidades Negras del Norte de Esmeraldas, 2011. Disponible en: <<http://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1043-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximacion>> Consultado el: 03 en. 2016.

_____. *Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. S/L.: Fundación Altrópico, 2010.

GARCÍA SALAZAR, Juan; WALSH Catherine. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Sede Ecuador, Programa andino de derechos humanos, y, Ediciones Abya-Yala, 2017.

GORDON, Lewis R. *Existential Africana*. New York: Routledge (20130821. VitalBook file, sin paginación), 2000.

GRUESO, Libia. "Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". En *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*. N°. 7 (II Semestre, 2006-I semestre, 2007), p. 145-156, 2007. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10644/2049>>. Consultado el: 11 oct. 2017.

GUERRÓN, Ana María (coord.). "Investigación Etnohistórica de antiguos trapiches en Carchi e Imbabura". Informe final del proyecto de investigación. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, equipo responsable: Ana María Guerrón (coord.), Ana María Morales y Tania Macera, 2013. (Inédito).

HENRY, Paget. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

HERNÁNDEZ BASANTE, Katty. "Mestizaje: el mito de la varita mágica". Ensayo de fin del curso *Género y Raza*, dictado por la profesora Rita Segato (Oct. - Nov. 2014). Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos 2014 – 2019. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2014. (inédito)

_____. *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Serie Tesis. Quito: Ediciones Abya-Yala y FLACSO, Sede Ecuador, 2010.

HILL-COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge, 2000.

KAPENDA, Jean. *Diccionario Lingala – Español, Español – Lingala. Breve historia y origen africano del negro ecuatoriano*. Quito: CCA. 2006 [2001]

LEÓN, Edizon; SANTACRUZ, Lucy. “Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana”. En HALE C. y STEPHEN, L. (eds.), *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, p. 180-203.

LOZANO, Betty Ruth. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016.

LUGONES, María. “The Coloniality of Gender”. En HARCOURT Wendy (ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development. Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. England & US: PALGRAVE MACMILLAN, 2016, p. 13-33.

_____. “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En MIGNOLO, Walter (comp.), *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: del signo, 2008, p. 13-54.

MARCOS, Sylvia. “Feminismos en camino decolonial”. En MILLÁN, Margarita (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México D.F.: Red de Feminismos Decoloniales, 2014. p. 15–24.

MURATORIO, Blanca. “Introducción: Discursos y silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional”. En MURATORIO Blanca (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Serie Estudios – Antropología. Quito: FLACSO-Ecuador, 1994, p. 9-24.

PETERS, Federica y colaboradores. *Sobre-vivir a la propia muerte. Salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afroecuatorianas de la cuenca del Mira – Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*. Quito: Abya-Yala, 2005.

QUIJANO, Aníbal. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas”. En PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (comp.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento, 2014a, p. 83-99.

_____. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires: CLACSO, 2014b, p. 285-330.

Disponible en:

<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>>

Consultado el: 08 abr. 2017.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017.

RUEDA, Rocío. *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI – XVIII*. Quito: UASB y Corporación Editora Nacional (2da. Edición), 2015.

WALSH, Catherine. “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. En *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* (ISSN: 2395-9495), Año II, No. 4, (julio-diciembre), p.1-11. 2015.

Disponible en: <<http://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1742/3174>>

Consultado el: 03 jun. 2016

_____. “Lewis Gordon: Existential Incantations that Cross Borders and Move Us Forward”. En DAVIS, D. (ed.), *Black Existentialism. Essays on the transformative Thought of Lewis R. Gordon*. Rowman and Littlefield, 2019.

WALSH, Catherine; LEÓN, EDIZON. “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En BANCHETTI-ROBINO, Marina Paola; RONALD HEADLEY Clevis (eds.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. UK: Cambridge Scholars Press, 2006, 211-224.

Entrevista radial:

GARCÍA SALAZAR, Juan. “El Movimiento Afroecuatoriano”. UnRadio, programa *Voces Milenarias* (Colombia). Entrevista realizada por Franklin Púa. UASB-Sede Ecuador, Quito, 25 de Mayo de 2015. link: unradio.unal.edu.co. 2015-E.

Katty Hernández Basante: ecuatoriana. Por más de 20 años ha venido trabajando junto con grupos y organizaciones de base de mujeres de sectores populares, indígenas, afrodescendientes y mestizas, a nivel rural y urbano. Es licenciada en Antropología Sociocultural por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Sede Quito); magister en Ciencias Sociales con especialización en Estudios de Género, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO – Ecuador; y, candidata Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos (promoción 2014 – 2019), por la Universidad Andina Simón Bolívar, UASB – Ecuador. Su tesis doctoral (en curso) se titula “Los hilos que tejen – entretejen cuerpo territorio vida: Reflexiones desde y con las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas y su pensamiento/saber”. Cuenta con amplia experiencia como coordinadora y consultora de proyectos socioculturales, así como investigadora en áreas de género e interculturalidad; raza, género, sexualidades y relaciones de poder; violencia contra las mujeres, entre otras. Ha venido reflexionando, en los últimos 10 años, en torno al entrelazamiento de género, raza, cuerpo(s), sexualidad(es) y territorio(s) en diálogo con mujeres afrodescendientes a nivel urbano y rural. Ha sido docente universitaria nivel de posgrado, lectora de tesis de maestría, asistente académica, capacitadora/facilitadora en varias organizaciones sociales del Ecuador, brindando acompañamiento técnico y facilitando procesos de formación y discusión; así como ponente en diversos seminarios, mesas redondas y foros nacionales e internacionales. Ha publicado, como autora y co-autora, varios libros y artículos que abordan temáticas relativas a sus áreas de interés (antes expuestas). Ha obtenido varias distinciones como 2 Becas de investigación (otorgadas por: UASB, Ecuador, y, FUNDACIÓN CAROLINA – CeALCI, España) y el Premio Manuela Sáenz” al mejor estudio de género del año 2005 (co-autora), otorgada por el Consejo Metropolitano de Quito.

Como citar este artigo:

BASANTE, Katty Hernández; “LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS ABUELAS/SABIAS AFROESMERALDEÑAS Y AFROCHOTEÑAS: UNA CONSTRUCCIÓN DESDE EL *ESTAR HACIENDO – EXISTIENDO*³⁴” .In REVISTA TRANSVERSOS. "Dossiê: TEORIA, ESCRITA E ENSINO DA HISTÓRIA: ALÉM OU AQUÉM DO EUROCENTRISMO?". N° 16, Agosto, 2019, pp. 70-97 Disponível em <<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/index>>. ISSN 2179-7528. DOI:10.12957/transversos.2019.44682

³⁴ En el presente artículo recojo parte de las reflexiones hechas con y desde las *abuelas/sabias de ayer y hoy* de los territorios afroancestrales de Esmeraldas y del Chota – Salinas – La Concepción – Guallupe (Ecuador), en el marco de mi investigación de tesis doctoral (cuya redacción está por concluir). Se trata de un proceso al que prefiero llamarlo *Diálogo Intersubjetivo*, pues, más que un estudio o pesquisa “sobre”, apuesta por ser un trabajar/reflexionar/(re)aprender “con”, “junto a”, y, “de la mano de” estas mujeres sabias y de su pensamiento/conocimiento.