

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2020 - 2022

Tesis para obtener el título de Maestría en Antropología

EL MUNDO SOCIAL DEL TURISMO EN EL TERRITORIO ANCESTRAL
AFROECUATORIANO - CASOS SALINAS, MASCARILLA, AMBUQUÍ Y LA VICTORIA

Quilumba Gudiño Irene Amparo

Asesor: Uzendoski Benson Michael Arthur

Lectores: Uribe Taborda Saúl Fernando, Vera Vega Cristina Bertha

Quito, mayo de 2025

Dedicatoria

A mi familia, por ser quienes impulsan mis sueños, mi mami Rosa Gudiño y mis hermanas, principalmente a mi hermana Verónica Quilumba, que con amor y sacrificio ha sido una guía en mi camino.

A las comunidades afroecuatorianas de la Sierra Norte, por su resistencia, lucha y valentía. Este trabajo es también un homenaje a nuestra historia, nuestra cultura y a su inquebrantable espíritu de dignidad y esperanza.

Índice de contenido

Resumen	6
Agradecimientos	8
Introducción.....	9
Capítulo 1. Marco Teórico.....	15
1.1. Turismo y territorio	15
1.2. Turismo como práctica social y desarrollo	19
1.3. Memoria y turismo	25
1.4. La identidad como elemento distintivo del turismo	28
1.5. La Pandemia y su impacto en el turismo.....	31
Capítulo 2. Zona de estudio	33
Capítulo 3. ¿Cómo se han relacionado históricamente las poblaciones afroecuatorianas con su territorio?	56
3.1. Lógicas de los territorios afroecuatorianos de Salinas, Mascarilla, Juncal y la Mascarilla Victoria en el turismo	59
Capítulo 4. El mundo social de las comunidades afroecuatorianas: tradición y memoria ...	75
Capítulo 5. La pandemia en la actividad turística del pueblo afroecuatoriano	91
Conclusiones	99
Referencias	101

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapas 2.1. Zona de Estudio	34
----------------------------------	----

Gráficos

Gráfico 3.1. Relación históricamente las poblaciones afroecuatorianas con su territorio	58
---	----

Esta tesis se registra en el repositorio institucional en cumplimiento del artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior que regula la entrega de los trabajos de titulación en formato digital para integrarse al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, y del artículo 166 del Reglamento General Interno de Docencia de la Sede, que reserva para FLACSO Ecuador el derecho exclusivo de publicación sobre los trabajos de titulación durante un lapso de dos (2) años posteriores a su aprobación

Resumen

Esta tesis se centra en las comunidades afroecuatorianas de la Sierra Norte, particularmente en la parroquia de Santa Catalina de Salinas y las comunidades de Mascarilla, el Juncal y la Victoria, presenta una descripción general considerando dimensiones geográficas, económicas y la vinculación del pueblo afroecuatoriano con este sector. Además, presenta una descripción de ciertas prácticas que se integran en la vida de estas comunidades como parte de la cotidianidad, su relación con el territorio y la reproducción social en torno a las historias de vida. Desde una mirada etnográfica, se investiga cómo las poblaciones afrodescendientes de estos sectores construyen y resignifican su territorialidad a partir de la experiencia histórica del despojo, el racismo estructural y la resistencia cultural. El territorio no se concibe como mero espacio geográfico, sino como una trama simbólica y afectiva donde se entrelazan la memoria colectiva, las prácticas agrícolas, los vínculos comunitarios y los legados de la esclavitud.

La tradición, lejos de ser estática, se expresa en la cotidianidad mediante prácticas vivas como la oralidad, la música bomba, la gastronomía y las prácticas cotidianas, las cuales funcionan como mecanismos de reproducción cultural y de reafirmación identitaria. Estas expresiones que son parte del quehacer diario también han sido integradas en las ofertas turísticas como forma de generar ingresos, de revalorizar su identidad y el patrimonio inmaterial afroecuatoriano.

El turismo, en este contexto, aparece como una oportunidad económica pero también como un campo de disputa simbólica. Por un lado, permite visibilizar y valorizar prácticas culturales afrodescendientes; por otro, puede generar procesos de folklorización y mercantilización de las identidades. No obstante, la investigación destaca la capacidad de agencia de las comunidades afroecuatorianas para resignificar el turismo desde una lógica propia, gestionando proyectos turísticos que buscan mantener la autenticidad cultural, fortalecer la memoria colectiva y ejercer control sobre sus recursos y narrativas.

La pandemia de COVID-19 marcó un punto de inflexión en estos procesos. La drástica caída del turismo afectó gravemente las economías locales, muchas de las cuales habían apostado por el turismo comunitario como alternativa al desempleo estructural. Sin embargo, también abrió espacios para la reflexión sobre la dependencia económica del turismo y para repensar modelos más sostenibles y arraigados en los valores comunitarios. En este sentido, la tesis subraya cómo las comunidades afroecuatorianas no solo son receptoras de políticas y tendencias externas, sino

también sujetos activos en la construcción de alternativas socioculturales y económicas que refuercen su autonomía territorial y cultural.

Este estudio se sustenta en trabajo de campo con metodología cualitativa, privilegiando entrevistas en profundidad, observación participante y revisión de fuentes secundarias, proponiendo una lectura crítica del turismo como fenómeno complejo en territorios históricamente marginados, pero culturalmente resilientes.

Agradecimientos

A mi director de tesis Michael Uzendowsky por su confianza y apoyo.

A mi hermana Verónica, por su esfuerzo e inculcar el legado, de las raíces profundas que nos sostienen como mujeres afroecuatorianas.

A las organizaciones sociales dedicadas al turismo, por abrirme las puertas y mostrar nuestra historia, cultura y territorio. Gracias por compartir su sabiduría, su lucha, su visión del mundo, y permitirme comprender de manera más profunda la riqueza de nuestro legado.

Introducción

Las comunidades afroecuatorianas de la sierra norte, específicamente en Salinas, Mascarilla, Juncal y La Victoria, han estado históricamente vinculadas a una economía agrícola que ha perpetuado la desigualdad, la explotación y la marginación. Sin embargo, estas comunidades han comenzado a explorar el turismo como una alternativa económica que diversifica sus fuentes de ingresos, les permite revalorizar su identidad cultural y fortalecer su conexión con el territorio.

El análisis antropológico de estas comunidades muestra cómo las lógicas territoriales y culturales han sido fundamentales en su incursión en el turismo. En un contexto marcado por la modernidad globalizada, el turismo ha emergido como un espacio donde las prácticas ancestrales, la memoria colectiva y las tradiciones culturales se reconfiguran y se adaptan a las demandas del mercado turístico. Desde la producción artesanal en Mascarilla hasta la oferta gastronómica en Juncal, cada comunidad ha encontrado formas únicas de participar en esta industria, manteniendo su arraigo territorial y cultural.

Este trabajo se propone estudiar las dinámicas turísticas de estas comunidades afroecuatorianas, explorando cómo el turismo ha impactado sus prácticas cotidianas y sus nociones de identidad, territorio y memoria. Al mismo tiempo, busca visibilizar las tensiones que surgen en la negociación entre la preservación cultural y las demandas del mercado, y cómo estas comunidades transforman su entorno social a partir de su participación en el turismo. Este enfoque holístico permite una interpretación de las prácticas turísticas, y cómo estas contribuyen a la resistencia cultural y la autoafirmación de las comunidades afroecuatorianas en un mundo globalizado.

Problema de investigación

El pueblo afroecuatoriano de la sierra norte desde tiempos antiguos está inserto en una economía de producción agrícola marcada por desigualdades, explotación y pobreza; y donde las principales actividades están vinculadas a la agricultura en calidad de campesinos y asalariados agrícolas u obreros. Esta situación, se agudiza cuando la apertura al “empleo formal”, está determinado por ciertos estándares raciales a los que la población afroecuatoriana no puede acceder (Enciclopedia del saber afroecuatoriano 2009, 21).

No obstante, el pueblo afroecuatoriano ha reinventado formas de inserción económicas donde los valores y la identidad juegan un papel fundamental ligado a un mundo de significaciones que se

tejen y entretejen en el mundo social. Estas formas no siempre son visibles, pues la información por lo general se folcloriza y se encasilla en aspectos como la discriminación, el racismo, la pobreza dejando de lado el aporte que el pueblo afroecuatoriano ha tenido en el desarrollo.

En este sentido, se propone investigar cómo el pueblo afroecuatoriano de las comunidades de la sierra norte, se reproduce dentro de un sistema capitalista y extensamente globalizado, donde la modernidad conlleva transformaciones sociales, culturales, ambientales, económicas intensas que dependen en gran medida de las hegemonías políticas y económicas. Para el pueblo afroecuatoriano de las zonas rurales estas transformaciones pueden sacar a la luz las transiciones a la modernidad globalizada en torno a los procesos económicos, donde una de las alternativas aparentemente más afable con la dimensión cultural es el turismo.

La población afroecuatoriana, como tal, es heterogénea y a través del tiempo se ubicó en distintos escenarios a nivel nacional, subrayando que los territorios como Esmeraldas, Imbabura y Carchi, fueron espacios con mayor asentamiento de afroecuatorianos. En el territorio ancestral afroecuatoriano ¹ se destacan algunas comunidades que incursionan en la actividad turística como: Carpuela, Chota, Mascarilla, Intag, Salinas, La Victoria; que, si bien han surgido como atractivos turísticos, difícilmente se ha podido dimensionar su participación en el turismo nacional. Así como, tampoco se ha visibilizado la intervención del estado en potencializar estos lugares partiendo de las dinámicas sociales en torno a la vida cotidiana y su relación con el entorno.

En este sentido se han evidenciado escasos estudios acerca del turismo en el Ecuador desde el punto de vista antropológico y menos del pueblo afroecuatoriano en referencia a sus aportes dentro de la vida social, económica y productiva en el país.

De ahí propongo investigar y analizar el mundo social de las comunidades del territorio ancestral afroecuatoriano en torno a la actividad turística, con el fin de incidir en el imaginario social de los ecuatorianos que recurren a una idea única de la realidad de los afroecuatorianos como actores sociales, lo que dificulta, la comprensión de las particularidades propias, complejas y dinámicas

¹ El territorio ancestral afroecuatoriano, corresponde a tres zonas políticas administrativas: en la costa, en la provincia de Esmeraldas y en la sierra norte en las provincias de Imbabura y Carchi (Valle del Chota, cuenca del Mira, Intag y Salinas). Y se plantea que el “carácter ancestral del territorio afroecuatoriano alude a una forma legítima de apropiación y propiedad colectiva, lo que exige reconocimiento jurídico y político” (García y Walsh 2008 citado por Antón 2022, 15).

de las comunidades, que desde los márgenes han contribuido en la construcción de las narrativas identitarias de este colectivo.

Pregunta de investigación

¿Cómo las comunidades afroecuatorianas de las provincias de Imbabura y Carchi han desarrollado el turismo en sus territorios ancestrales y de qué manera esta actividad ha transformado sus prácticas y nociones culturales, tanto su evolución histórica y los desafíos en la pandemia de COVID-19?

Objetivos

Objetivo general

Investigar cómo las comunidades Salinas, Mascarilla, Juncal y la Victoria del territorio ancestral afroecuatoriano de las provincias de Imbabura y Carchi realizan turismo.

Objetivos específicos

- Analizar cómo las lógicas de los territorios afroecuatorianos de Salinas, Mascarilla, Ambuquí y la Victoria se manifiestan en el turismo
- Explorar cómo desde la tradición y memoria, el mundo social de estas comunidades, tienen agencia en la cotidianidad de este colectivo y en el turismo
- Explicar cuál ha sido el efecto de la pandemia en la actividad turística de Salinas, Mascarilla, Ambuquí y la Victoria.

Argumento

El turismo en las comunidades afroecuatorianas de Salinas, La Victoria, el Juncal y Mascarilla funciona como un catalizador para la revitalización cultural y el desarrollo económico, permitiendo a estas comunidades transformar sus prácticas ancestrales en productos turísticos sin perder su esencia identitaria. Sin embargo, este proceso implica una negociación constante entre la modernización impulsada por el turismo y la preservación de los valores y estructuras sociales tradicionales, lo que genera tanto oportunidades para la autoafirmación y la cohesión comunitaria como riesgos de folclorización y desigualdad interna.

En este contexto, es menester mencionar la relación de la autora con la presente investigación. Al ser afroecuatoriana, mi posicionamiento dentro del estudio podría ser interpretado como un

sesgo investigativo. Sin embargo, desde una perspectiva antropológica crítica, la reflexividad no solo es inevitable, sino fundamental para comprender la producción del conocimiento. Lejos de comprometer la rigurosidad metodológica, la experiencia vivida como investigadora se convierte en un eje clave para el análisis, permitiendo una aproximación etnográfica situada que reconoce la subjetividad como un punto de entrada legítimo para la comprensión de los procesos sociales.

Esta investigación parte de la experiencia como mujer afroecuatoriana con ancestros provenientes de comunidades afrodescendientes de la Sierra Norte, a pesar de, mi crianza y desarrollo, tanto personal como profesional, tuvo lugar en un territorio mayoritariamente indígena, lejos y sin relación directa con las tradiciones y costumbres de mi pueblo de origen. Mi “negritud”, por tanto, ha sido reconocida externamente desde el fenotipo, más no necesariamente vivenciada desde el sentido de pertenencia y la transmisión intergeneracional de saberes y prácticas propias de su pueblo. Este fenómeno ilustra una discontinuidad en la reproducción de la identidad cultural afrodescendiente, producto de procesos estructurales de invisibilización que han operado en los ámbitos educativo, social y político.

En Ecuador, la matriz de conocimiento hegemónica ha tendido a reducir la presencia afrodescendiente a una categoría marginal, no únicamente en los textos educativos, sino también en la visibilización de los afroecuatorianos como profesionales y figuras ilustres, desconociendo su impacto en las diversas esferas del desarrollo nacional. El currículo educativo, desde la escuela hasta la universidad, ha reforzado esta omisión al privilegiar narrativas que colocan en el centro a la identidad occidental, mestiza e indígena, mientras relegan a los afroecuatorianos a una presencia periférica. Esta ausencia discursiva contribuye a la fractura en los procesos de transmisión cultural, dejando a muchas personas afrodescendientes en una condición de desarraigo respecto a su herencia ancestral.

Como investigadora, este estudio implica una doble dimensión: por un lado, una exploración académica sobre la relación entre turismo, identidad y resistencia cultural en las comunidades afrodescendientes de la Sierra Norte; por otro, un proceso de reencuentro con la propia herencia cultural, mediado por la recuperación de saberes y la interacción con sujetos que han mantenido viva la tradición. Desde una perspectiva decolonial, esta investigación cuestiona las narrativas eurocéntricas y mestizas que han estructurado el conocimiento oficial sobre la identidad nacional,

proponiendo en su lugar una relectura que reivindique a los afroecuatorianos como actores históricos fundamentales.

Esta experiencia personal no es un caso aislado, sino un reflejo de las dinámicas más amplias de exclusión sistémica y marginación epistémica que han condicionado la construcción identitaria de los afroecuatorianos dentro del relato oficial de la nación.

Cabe mencionar que el propósito de esta investigación está lejos de caer en la idealización de estas comunidades ni suponer que sus dinámicas operan como un modelo perfecto, ya que, al negar los aspectos problemáticos, se corre el riesgo de romantizar a la comunidad y verla desde una perspectiva limitada y estereotipada. Este trabajo no pretende exaltar ciertos aspectos de la convivencia en estas comunidades, sino más bien distanciarse de la estigmatización que históricamente ha afectado a estas comunidades debido a prejuicios raciales hacia los afroecuatorianos y a interpretaciones simplistas que atribuyen los problemas sociales de la región a una supuesta naturaleza negativa de este grupo étnico o racial. Estas explicaciones no toman en cuenta las desigualdades estructurales que han dado forma a sus condiciones de vida. Es importante señalar que, tras aclarar esta postura, la presente investigación reconoce el entramado social de la vida de estas comunidades que incursionan en la actividad turística como una forma de vida alternativa que contribuyen a fortalecer la identidad cultural y la cohesión social.

Metodología

La investigación se plantea a partir de la utilización de métodos de investigación cualitativa considerando como objeto de estudio el Territorio Ancestral Afroecuatoriano de Imbabura y Carchi (Salinas, Mascarilla, Juncal y La Victoria) que realizan turismo como actividad productiva complementaria, para con ello comprender de manera detallada las dinámicas culturales y sociales de las comunidades afroecuatorianas. Se aplicaron la etnografía y la observación participante, lo que permitió conocer de cerca la vida cotidiana y la relación de los habitantes con el turismo, a partir de las significaciones de la cotidianidad, de aquello que no siempre es observable, respecto a las representaciones simbólicas y culturales que se manifiestan a través del lenguaje, símbolos, discursos, expresiones y manifestaciones que contribuyan a interpretar el mundo social desde la multidimensionalidad y con ello identificar y entender los códigos culturales y su funcionamiento en situaciones concretas. Además, se realizaron entrevistas para profundizar en sus experiencias personales y percepciones. Para obtener una visión completa, se

escogieron actores claves territoriales y turistas, asegurando que representaran la diversidad dentro de la comunidad y aportaran distintas perspectivas al estudio.

La observación participante se realizó en tiempos indistintos, un primer momento en el que se registraron detalles etnográficos de la vida cotidiana de las personas de las comunidades y un segundo momento cuando estas personas se convierten en operadores turísticos e interactúan entre ellos y con los turistas, con la finalidad de visualizar e interpretar los fenómenos sociales que emergen en el contexto de una actividad productiva complementaria.

Es preciso mencionar que, por la emergencia sanitaria, fue necesario tomar en cuenta las recomendaciones de bioseguridad pertinentes; por lo tanto, la práctica se ejecutó en la medida que no atentó contra la integridad de los informantes ni de la investigadora.

Con los registros etnográficos se procedió a procesar la información para la presentación de resultados que son sustentados a partir de un análisis antropológico holístico y debidamente argumentado con los postulados epistemológicos recogidos en la investigación.

Capítulo 1. Marco Teórico

La antropología ha proporcionado herramientas analíticas, que van más allá de análisis teóricos, puesto que exponen un sinnúmero de aproximaciones críticas, reflexivas, históricas y relacionales del mundo social y del mundo económico. Es así que, ha sido capaz de vislumbrar dimensiones que se han invisibilizado en el tratamiento independiente de otras disciplinas.

Por lo que para entender la complejidad del desarrollo y del mundo social del turismo en el contexto actual es preciso, además de analizar los posicionamientos teóricos de las prácticas económicas desde una visión antropológica, reconocer las realidades territoriales y las problemáticas que surgen en torno al sistema de producción capitalista, considerando la identidad como un eje transversal en la construcción de las actividades turísticas, partiendo desde la memoria

1.1. Turismo y territorio

El territorio puede ser concebido como un espacio construido socialmente con base en lo étnico-identitario, de ahí que esta identidad construida puede ser el resultado de una diversidad de factores, incluyendo una historia distintiva, etnicidad, cultura, estructura económica, condiciones biofísicas (clima, ecosistemas), infraestructura (particularmente aquella que determina la conectividad y los flujos de transporte), grandes inversiones privadas, conflictos sociales y la influencia de fronteras político-administrativas, o una combinación de varios de estos factores (Escobar 2015, 4).

Por lo tanto, esta identidad se configura a partir del accionar de los actores locales, lo que Bourdieu denominó campo, es decir, como ese espacio social en el que confluyen no solo los individuos, si no que los comportamientos sociales se dan en un escenario en el que existen fuerzas sociales antagónicas (Bourdieu 1991). En este campo se concretan las relaciones sociales con y en la materialidad, se legitiman las diferenciaciones positivas de los actores locales en un territorio determinado respecto a otro.

Ante la situación planteada, el turismo y las dinámicas territoriales mantienen un vínculo muy estrecho con las relaciones campo-ciudad, en un contexto de intercambios mutuos que se fortalecen a medida que hay una convivencia entre anfitriones y visitantes. Este contacto puede transferir a los visitantes una lectura más comprensiva de la estructura social rural, de los actores locales, de sus representaciones y de las interacciones con el medio natural.

En términos de lo étnico, es importante rescatar la influencia que en su momento tuvo el “multiculturalismo neoliberal” para reconocer en la “alteridad cultural” un recurso atractivo visto desde la hegemonía como “ventaja comparativa” de un producto turístico cultural capaz de incentivar la industria del ocio y recreación (Gascón 2009 citado en Bretón 2013), pero también se constituyó en la oportunidad para la inversión de “proyectos de desarrollo” procedentes de la “cooperación internacional” (Bretón 2001 citado en Bretón 2013).

En la actividad turística, el reconocimiento de la etnicidad puede sugerir un arma de doble filo; por un lado, puede convertirse en un catalizador decisivo en la capacidad de agencia, de acción y resistencia de los grupos étnicos, en los que se potencialicen los recursos para una movilización social en búsqueda del bienestar colectivo, dando lugar a iniciativas organizacionales, que en el caso del pueblo afroecuatoriano, históricamente está relacionada con la lucha por el acceso a la tierra, por la reivindicación de los derechos individuales y colectivos, aunque los objetivos de asociatividad son múltiples y se constituyen en función a las necesidades contemporáneas de la población (Antón 2008).

Y, por otro lado, este mismo reconocimiento desde posiciones de poder, puede significar la cooptación de líderes para la adición a proyectos políticos, para incidir en decisiones colectivas mediante prácticas discursiva que incluso pueden ser opuestas a los ideales del grupo étnico, para encaminar el apoyo interinstitucional, entre otros.

En este sentido, el turismo se perfila como una alternativa al desarrollo territorial, que según Barrera “no es un negocio de hotelería”, sino uno que ofrece a los visitantes la singularidad de la cultura y los paisajes de las zonas rurales, volcados en un producto turístico cargado de identidad local (Barrera et al. 2009,13). Este enfoque, confiere a los territorios una dimensión simbólica respecto al sentido de pertenencia, vivencias, creencias, ritos, rituales, celebraciones, costumbres y estilos de vida de las comunidades (Zaoual 2006). No obstante, es menester poner extremo cuidado en replicar las prácticas del multiculturalismo neoliberal.

Es por ello, que el sistema económico inherente al turismo como proceso institucionalizado requiere una interpretación comprensiva y holística de las dinámicas territoriales que evidencien la multifuncionalidad de los territorios rurales más allá de una relación unisectorial y que reconozca la diversificación de actividades no agrícolas (Gascón 2010); esta interpretación está

inmersa en el enfoque de alternativas de desarrollo como proceso transformador productivo e institucional.

Por un lado, la transformación productiva implica el reconocimiento de un vínculo entre lo local al referirse a las economías locales con lo exógeno los mercados dinámicos, destacando la coyuntura que se establece entre lo rural y lo urbano, teniendo como objetivo una articulación competitiva y sostenible.

Mientras que la institucionalidad, destaca la importancia de la interacción y la concertación interna y externa de actores sociales que permiten una participación activa y decisiva en los procesos de desarrollo y que permitan extender efectivamente los beneficios a los actores sociales locales (Gascón 2010). Este aspecto puede contribuir a fortalecer el capital social de los territorios rurales como elemento básico para la obtención de otros capitales; así, el capital social se define por la presencia de redes sociales que se configuran a través de las acciones de los individuos y los colectivos (Bourdieu 2001).

No obstante, en la praxis estos vínculos de cierto modo desconocen la problemática “derivada de la acción colectiva hasta el desarrollo económico, pasando por la creación de capital humano o por el debate sobre el grado de efectividad de los poderes públicos”; por consiguiente puede ser concebido desde una perspectiva ambigua e incluso subjetiva pero que tiene una amplia apertura en el análisis de lo rural, considerándose como una propuesta viable en las prácticas desarrollistas (Bretón 2005, 8).

Por otro lado, la idea de desarrollo turístico en los territorios rurales está relacionada con otros aspectos como la tecnificación, las tecnologías de la comunicación, las demandas sociales, servicios, infraestructuras, que se han articulado a la vida cotidiana de los actores locales en un proceso de globalización que de cierto modo influyen en la heterogeneidad social sea de forma positiva o negativa (Gascón 2015).

Recordar, además, que las sociedades rurales que disponen de recursos culturales, sociales, ambientales, organizacionales, probablemente tengan mayores posibilidades de incursionar en iniciativas no agrícolas; sin embargo, se enfrentan al reto de utilizar de forma adecuada sus bases de recursos en torno a dinámicas de modernización que pudieran “marginar la economía primaria, sinónimo de anacronismo y obsolescencia, en favor de la terciaria” (Gascón y Milano 2017,11).

En efecto, los territorios no son únicamente un soporte físico provisor de recursos, la tierra también representa un campo simbólico en el que se reproducen prácticas que tienen un devenir histórico; así los proyectos de turismo se han constituido en espacios en los que emergen nuevos productos y servicios que pueden llegar a ser alternativas productivas y de desarrollo, sostenidos a partir de un valor identitario y cultural.

Cabe mencionar que en el contexto del turismo y del territorio desde la perspectiva de la materialidad, los espacios pueden ser concebidos como "lugares" y "no-lugares", donde los primeros responden a un mundo social, de representaciones, de identidad, de historia, se establecen relaciones sociales y se construyen identidades colectivas. como por ejemplo los museos, iglesias, plazas, mercados, entre otros; mientras que los no lugares son entornos despersonalizados, como aeropuertos, centros comerciales y estaciones de tren, que no fomentan una conexión significativa entre las personas que los ocupan. Esta deslocalización de la experiencia social lleva a un sentido de desposesión y pérdida de identidad, donde los agentes sociales se convierten en meros consumidores en un sistema global (Augé 1995, 110).

Sin embargo, los “no-lugares” pueden convertirse en lugares cuando los actores sociales pueden recuperar la capacidad de crear significados y construir relaciones auténticas, incluso en un mundo cada vez más dominado por los no-lugares, reconfigurado elementos culturales, experiencias y relaciones sociales.

De ahí que, para (Lévi-Strauss 1964) los elementos culturales no pueden ser comprendidos de forma aislada, sino en relación con otros dentro de un sistema más amplio. Esta perspectiva es clave para entender cómo las lógicas territoriales, es decir, las formas en que las comunidades ocupan, organizan y significan sus espacios, son producto de estructuras simbólicas profundas que rigen las relaciones sociales.

Además, explora que los agentes sociales construyen sus universos simbólicos y se reflejan en el uso del territorio, partiendo de que el territorio no es simplemente un espacio físico donde se desarrolla la vida social, sino un campo cargado de significados, relaciones y simbolismos. En las sociedades tradicionales, el territorio es una extensión de la organización social y una representación material de las estructuras simbólicas que gobiernan las relaciones entre individuos y grupos.

De este modo, las lógicas territoriales se manifiestan en la forma en que las sociedades dividen, clasifican y asignan roles a diferentes espacios dentro de su entorno, donde el territorio es un reflejo de las estructuras sociales, en el que el uso del espacio no es arbitrario, sino que sigue una lógica que está profundamente entrelazada con los valores, creencias y jerarquías de la comunidad (Lévi-Strauss 1964).

En este sentido, los territorios y las lógicas territoriales trascienden la materialidad al estar inmerso en un mundo dinámico en constante evolución. En el que se tejen un entramado de relaciones y experiencias que se despliegan a lo largo de trayectorias vividas. Estas líneas, que conectan a las personas con su entorno, permiten una comprensión más profunda de cómo se configura el sentido de pertenencia y la identidad en un lugar. Así, el territorio cobra vida a través de las historias que se entrelazan en sus recorridos, evidenciando que la conexión con el mundo es tanto material como simbólica, construida a partir de las interacciones y las memorias que trazamos en cada paso. Por lo que las líneas constituyen “trazos de vida que conectan a las personas con su entorno y entre sí” (Ingold 2015, 2).

En este sentido, el mundo se configura a través de estas líneas, que son las manifestaciones de las experiencias, historias y prácticas de vida de las comunidades. Al explorar cómo el turismo interactúa con estos territorios, se evidencia la importancia de considerar las dimensiones sociales y culturales que subyacen a la experiencia turística.

Las líneas como vidas y relatos conectados son cruciales para entender cómo los turistas experimentan los territorios; en lugar de ver el turismo como una forma de consumo de paisajes y manifestaciones culturales, sugieren que se debe reconocer como un proceso de interacción que puede enriquecer tanto al visitante como a la comunidad anfitriona al establecer una forma de conexión auténtica si se aborda desde un enfoque de respeto y aprendizaje. Al recorrer un territorio, los turistas observan, escuchan y participan en las narrativas locales, así “El viaje no es un desplazamiento a través de un espacio vacío, sino una inmersión en un tejido de relaciones” (Ingold 2015, 57).

1.2. Turismo como práctica social y desarrollo

El turismo como una actividad económica tuvo gran relevancia a partir del siglo XX; sin embargo, el origen del turismo se remonta a la época de la revolución industrial cuando los desplazamientos eran motivados por el descanso, la recreación, los negocios y el ocio. De este

modo, esta actividad se convirtió progresivamente en lo que se denominó “el motor del desarrollo” (Gascón y Milano 2017, 208), al ser considerada como una alternativa productiva no tradicional que avizoraba grandes beneficios. No obstante, el turismo está inserto en las dinámicas económicas de un sistema de producción capitalista, que si bien, ofrece experiencias extraordinarias, oportunidades de inserción económico-social, incluso conservación, la principal premisa está orientada a las economías de mercado y a la maximización de la riqueza, como un componente fundamental del comportamiento racional.

De ahí que, la idea de asociar lo rural con lo primitivo tiene otra perspectiva, pues aportes científicos y empíricos han demostrado un creciente interés por espacios rurales como nuevas formas de rentas y consecuentemente una recomposición demográfica de los espacios rurales. En este sentido, los estudios recientes permiten una aproximación interpretativa más coherente con la complejidad de la práctica discursiva inherentes al desarrollo en zonas rurales, así, la nueva visión de lo rural “se aborda por medio del fortalecimiento de las estructuras organizativas —el capital social cristalizado en las Organizaciones Sociales de Segundo Grado (OSG)-resultantes de la también nueva coyuntura” como desafíos ante los procesos de globalización (Bretón 2005, 18).

Estos aportes describen elementos económicos, políticos y sociales de las realidades de los espacios rurales a partir de las cuales puede emerger alternativas de desarrollo que aparentemente podrían perfilarse como capaces de entender los modelos de organización económica de subsistencia de los pueblos.

Es así que el turismo analizado bajo diversas perspectivas y considerando recursos metodológicos y teóricos interdisciplinarios, debe ser capaz de describir a plenitud todos los elementos: económicos, culturales, sociales, simbólicos y políticos de la sociedad, población específica o de un hecho social; puesto que una mirada con muchas interpretaciones permite tener un mejor panorama de un escenario social, su problemática, y así entender aspectos estructurales del desarrollo, como elementos inherentes a un sistema de producción concretamente capitalista, entendiéndose que el turismo está lejos de ser un proceso social exclusivo y el modelo de organización económica presenta sus especificidades de acuerdo a la sociedad en la que se desarrolle (Greenwood 2013).

De este modo, el turismo puede considerarse dentro de la propuesta de práctica social, entendiéndose como “práctica social” a las acciones, comportamientos y actividades realizadas

por los individuos dentro de un grupo social, las cuales están estructuradas por normas culturales, valores y relaciones de poder. Las prácticas sociales no son solo actividades cotidianas, sino también formas en que las personas reproducen, negocian y transforman las estructuras sociales y culturales de su entorno (Bourdieu 1977,165). Partiendo de este hecho se considera que el turismo mantiene ciertas prácticas o “habitus” (en el sentido bourdiano) que generan patrones no solo sociales, sino económicos y simbólicos.

De este modo, el turismo está profundamente influido por el “habitus”, es decir por un conjunto de disposiciones adquiridas a lo largo del tiempo que orientan el comportamiento de los individuos dentro de un campo social específico. El habitus refleja las condiciones materiales y simbólicas en las que las personas se desarrollan, y a su vez, reproduce las estructuras sociales y culturales a través de las prácticas cotidianas.

“El habitus se define como un sistema de disposiciones duraderas y transponibles que, integrando todas las experiencias pasadas, funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones” (Bourdieu 1977, 82).

Así, el turismo, no es solo un fenómeno de movilidad o un acto de ocio, sino una actividad que implica procesos complejos de intercambio simbólico, resignificación cultural y dinámicas de poder, que moldea las identidades culturales y generan nuevas formas de interacción social en un contexto globalizado. MacCannell (1976,140) sostiene que el turismo es una búsqueda de “experiencias auténticas y verdaderas”, especialmente en culturas exóticas o diferentes a la propia. Para los turistas, el encuentro con lo auténtico proporciona una forma de escapar de la alienación que sienten en sus propias sociedades modernas.

Los turistas modernos buscan experiencias auténticas en las culturas que visitan, ya que estas representan una conexión más directa con lo 'real', algo que sienten que falta en sus vidas cotidianas (MacCannell 1976,140).

Sin embargo, MacCannell advierte que esta búsqueda de autenticidad está mediada por una serie de filtros y construcciones culturales que, paradójicamente, pueden despojar a las culturas locales de su autenticidad original al convertirlas en productos consumibles para el turista.

Por su parte, Graburn (1983,3) considera que al turismo como un "ritual moderno", que permite a las personas separarse temporalmente de su vida cotidiana y entrar en un espacio diferente donde

pueden experimentar nuevas identidades. En este sentido, el turismo actúa como un ritual secular que organiza y da significado a la vida moderna.

Este proceso ritual también afecta a las comunidades receptoras, ya que las prácticas culturales que se ofrecen a los turistas tienden a ser representaciones estilizadas de las tradiciones locales. A través de esta "representación", las culturas locales pueden resignificar sus tradiciones, adaptándolas a las expectativas y demandas del mercado turístico.

El turismo también implica una dinámica de poder; las relaciones entre los turistas y las comunidades locales no son simétricas. Urry (1990, 19), introduce el concepto de la "mirada del turista", la cual señala cómo los turistas, al observar y consumir las culturas locales, ejercen una forma de poder simbólico. Esta mirada selecciona y da valor a ciertos aspectos de la cultura local, mientras que ignora o devalúa otros, moldeando la forma en que las comunidades receptoras se representan a sí mismas.

Este proceso puede llevar a la “commodificación cultural”, donde las prácticas culturales se transforman en productos que pueden ser vendidos en el mercado global del turismo. Cohen (1988, 15) advierte que este fenómeno puede resultar en la pérdida de significado original de las tradiciones locales, aunque también puede generar oportunidades para que las comunidades locales negocien su identidad en el contexto de la globalización.

“El turismo puede desencadenar la commodificación cultural, en la que las tradiciones locales se transforman en productos comerciales, a veces a expensas de su significado cultural original” (Cohen 1988, 15).

No obstante, el turismo no siempre resulta en una simple explotación cultural. En algunos casos, las comunidades locales utilizan el turismo como una forma de empoderamiento y de reafirmación de su identidad cultural. Bruner (2005) señala que el turismo también ofrece a las comunidades locales la oportunidad de crear nuevas narrativas sobre su identidad y su cultura, que pueden ser utilizadas tanto para atraer turistas como para reafirmar su sentido de pertenencia.

Este enfoque positivo del turismo como una plataforma para el empoderamiento cultural muestra que las comunidades receptoras no son simplemente víctimas pasivas del turismo, sino que pueden utilizarlo estratégicamente para negociar su lugar en un sistema económico cada vez más competitivo. En atención a ello, (Polanyi 1976, 162), destaca que las “principales pautas que estructuran los sistemas económicos conocidos son la reciprocidad, la redistribución y el

intercambio”, que en contexto ecológico-cultural y económico, son prácticas propias de las comunidades locales que incursionan en el turismo; no obstante, también responden a la cotidianidad, a las interacciones sociales y al vínculo con el territorio.

En atención a ello, el turismo comunitario puede ser capaz de armonizar los recursos disponibles (humanos y no humanos) en los territorios, los moldea en productos turísticos que incluyen diversas actividades culturales, de recreación, de aventura, de convivencia, disfrute de escenarios rurales, un contexto en el que los paisajes son parte de un sistema productivo singular con una carga identitaria y simbólica significativa.

En el marco de la globalización y de la modernidad, los territorios que han incursionado en el turismo son escenarios de continuos desacuerdos entre “políticas neoliberales, fuerzas del mercado, ideas y prácticas de redes complejas de actores transnacionales y locales, y nociones de cooperación e intervención para alcanzar objetivos relacionados con “el desarrollo sostenible y el alivio de la pobreza” (Ypeij y Zoomers 2006,7)

Es así como, el turismo comunitario desde una interpretación integral pudiera considerarse como alternativas que según Escobar (2010), son transformaciones de carácter endógeno que se vinculan de la idea original de desarrollo como eje central de la vida social, en que el ser humano (como actor social y cultural individual y colectivo) y el entorno natural se visibilizan donde el Estado y otros actores no locales también tienen su espacio en relaciones hegemónicas escasamente dominantes.

No obstante, esa propuesta se constituye en una ideología romántizada de los sistemas de reproducción social y económica, que de cierto modo desconocen la naturaleza racional económica de los actores sociales y que se limitan a subrayar las interacciones del ser humano con el entorno natural y con sus semejantes como formas de subsistencia no modernas.

Cabe mencionar que el restablecimiento de las relaciones ser humano-naturaleza, de ninguna manera pueden percibirse como contrarias a las prácticas discursivas del desarrollo, pues este vínculo es un eje de la sostenibilidad e incluso de la supervivencia de la vida humana; por lo que pensar en el turismo comunitario desde el aspecto relacional hombre-entorno natural, significaría pensar en ciertas formas de resistencia frente a las relaciones hegemónicas.

Por consiguiente, desde el enfoque de desarrollo, el lugar que tiene la economía en la sociedad, entendiendo al turismo comunitario como actividad económica, “está incrustadas en las

sociedades y está totalmente racionalizada”, puesto que se fundamenta en la lógica de la elección entre “medios y fines”, por lo que se deriva de un significado formal y un comportamiento económico racional, que al contrario de lo que se cree guarda un vínculo indisociable con las dimensiones sociales, organizacionales, políticas, culturales y ambientales; y está lejos de centrarse en la esfera económica como dinamizador del desarrollo.

Por lo tanto, “el comportamiento y las instituciones económicas pues ser analizados en términos de parámetros puramente económicos, pero esa posibilidad simplemente ignora los relevantes parámetros no económicos” (Plattner 1991, 21)

Por su parte, la propuesta de Dalton acerca del mito de la escasez universal expresa que “la presencia, ausencia o el grado de escasez existente de medios materiales depende, en cualquier sociedad, de las circunstancias sociales y no exclusivamente de las físicas” (Dalton 1976, 63). Al respecto Sahlins (1983,13) manifiesta que “las necesidades pueden ser 'fácilmente satisfechas' o bien produciendo mucho, o bien deseando poco”; al referirnos que el turismo comunitario se dinamiza en una economía de mercados, se puede sugerir que la comprensión de esta propuesta requiere una análisis profundo multidimensional, en el que se valore desde la perspectiva antropológica-económica, las implicaciones sociales, culturales, ambientales, económicas que tendría la escasez material e inmaterial de elementos humanos y no humanos y las circunstancias sociales que inciden en el turismo.

Esta premisa tendría grandes repercusiones en la esfera económica de las comunidades anfitrionas dado que difícilmente un territorio sin recursos turísticos (naturales y/o culturales) puede incentivar las visitas, por lo tanto, la escasez se traduce en una disminución de la oferta y puede devenir en una presión por mantener los atractivos turísticos existentes o crear nuevos que no precisamente sean parte de su universo cultural, social y étnico; lo que puede acontecer en un proceso de folclorización con fines turísticos, con transiciones adaptativas que generen una emergencia de novedosas “conductas económicas”.

Cabe mencionar que las conductas económicas se concretizan mediante instituciones, que no es otra cosa que la economía concebida como un “proceso institucionalizado de producción, distribución y consumo de bienes y servicios”. En el que se distinguen instituciones económicas y no económicas que surgen de las transformaciones sociales e históricas de las sociedades, a través de “forma de integración de los sistemas económicos: reciprocidad, redistribución e

intercambio”; estas prácticas coexisten en las estructuras sociales, no siempre en el mismo grado, puesto que la supremacía de una sobre otra, define un modelo de organización social (Polanyi 1976, 6).

De este modo, el enfoque étnico del desarrollo se sustenta en los principios de reciprocidad, participación colectiva, cooperación y resistencia. La capacidad social de los pueblos en el uso de recursos culturales reales, potenciales y su experiencia histórica es esencial para construir su desarrollo (Bonfil 1995); por consiguiente, el turismo desde este enfoque se constituye en una práctica que se nutre de la memoria colectiva, donde las memorias individuales y comunitarias se entrelazan.

1.3. Memoria y turismo

Hablar de la memoria trae a colación un sinnúmero de pensamientos y acontecimientos del pasado y cómo estos han configurado la vida social de las sociedades como individuos y como grupos sociales. Así también, la memoria contribuye en la creación de una conciencia que permite edificar la identidad desde la genealogía y no únicamente desde la historia.

De ahí que, la memoria no responde a un proceso estático, es dinámico y se va construyendo en la cotidianidad de formas variables, es así que los vínculos que las personas y los colectivos tienen con el pasado se producen y reproducen de manera distinta para construirse socialmente.

No obstante, la memoria está lejos de recapitular la vida pasada con exactitud y a detalle, pues siempre estará acompañada por el olvido e influenciado por el discurso, lo que hace que ciertos acontecimientos se reproduzcan, unos se invisibilicen y otros simplemente desaparezcan.

En este sentido, es preciso exponer las construcciones epistemológicas inherentes a la memoria y a la identidad que inciden en el pueblo afroecuatoriano del territorio ancestral de la sierra norte, como parte de la cotidianidad y de la práctica de actividades turísticas, que se desarrollan en la localidad.

Gillis (1994, 5) menciona que “las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos sino con las cuales pensamos” lleva a la reflexión de cómo a partir de la memoria y la identidad se construye socialmente un pueblo, siendo un cimiento sobre las que se crean y recrean las narrativas de vida y a su vez permiten pensar el presente y un supuesto futuro.

Así, la autora hace referencia al papel de los antropólogos e historiadores en los estudios etnográficos como los intermediarios entre “los sujetos” y “los espacios” a los que estos no pueden acceder o que son desconocidos para ellos. Destaca que están lejos de ser los portavoces oficiales, sino que son quienes “hablan acerca de ellos y siempre desde la diferencia”. En este contexto es preciso plantear la interrogante si ¿los sujetos requieren esta intermediación que llegan a ser transformados al ser interpretados y transmitidos?

En el caso del pueblo afroecuatoriano, se han generado una diversidad de investigaciones que recogen la genealogía de la historia de este colectivo, los procesos de marginación social que han sido objeto y aspectos puramente folclóricos que se han exteriorizado como características inherentes a este grupo social. Estos estereotipos emergen de un discurso hegemónico imaginado desde la memoria de las culturas dominantes, donde el olvido ha sido determinante para menoscabar y no reconocer la participación del pueblo afrodescendiente en la construcción de la sociedad ecuatoriana en las dimensiones sociales, económicas, productivas, políticas y no solamente culturales.

Este discurso dominante, tiene una relación ambivalente puesto que el pueblo afroecuatoriano en un proceso de introspección puede interiorizar estos elementos discursivos y recogerlos en su memoria, a tal punto que olvidan acontecimientos “verdaderos” y se identifican con este discurso, así se cumple lo mencionado por Muratorio (2005, 135) al expresar que “el reverso de recordar es olvidar”.

Por su parte, Alessandro Portelli en la “conferencia lo que aprendimos: consideraciones sobre la entrevista de la historia oral” (2018) indica que los investigadores de ninguna manera se constituyen en la voz de los sujetos, puesto que existe una relación de reciprocidad que evidencia un aprendizaje mutuo, dado que los sujetos tienen “voz propia” y lo que se desataca es un “encuentro entre culturas”.

En el caso de los afroecuatorianos frecuentemente los interlocutores externos se atribuyen el rol de portavoces oficiales al hacer interpretaciones que difícilmente pueden expresar el sentir, el mundo de representaciones y significaciones de las memorias e identidades del pueblo, lo que no significa una falta de empatía o seriedad investigativa sino más bien de un sesgo de los espacios de conocimiento al atribuirles un único papel de facilitadores de información y datos.

A pesar de que la memoria individual y colectiva se visualiza desde las relaciones de poder, siguen siendo un elemento identitario del pueblo afroecuatoriano que se transmite de generación en generación y que en este proceso permite retroalimentar y transformar la memoria, pero también se acoge al olvido como un mecanismo de supervivencia, que de acuerdo con Nietzsche (2008, 49) se lo denomina como el “olvido” que atiende a la liberación de los tormentos pasados para pensar en un futuro.

En este contexto, el pueblo ancestral afroecuatoriano, ha visto en su genealogía, historia, memorias e identidades, elementos distintivos para incursionar en la actividad turística, reinventando nuevas formas de inserción económicas y social, que si bien pueden ser atractivos para los visitantes es necesario vislumbrar la incidencia real que estas dimensiones tienen en la memoria construida por el propio pueblo o la impuesta por el discurso hegemónico de los dominantes.

Cabe mencionar que la memoria y la historia deben ser concebidas desde una perspectiva “crítica” que debe apartarse de la homologación con la tradición (Nietzsche 2008) y que los acontecimientos deben apreciar “la singularidad de los procesos” mediante la genealogía que descarte toda “finalidad monótona”, cuidadosa de los detalles y paciente a la hora de obtener los hallazgos (Foucault 1980,11).

Estas posturas epistemológicas nos invitan a reflexionar si la memoria nos obliga a mantenernos “fieles al pasado” (Ricoeur 2000,16), aun cuando ciertos sucesos pudieron ser indiferentes, dolorosos, injustos, o es que debemos hacer uso del olvido para emanciparnos de las cargas del pasado y así reconfigurar las narrativas de vida presente y futuro, y todo ello asociarlo para generar un nuevo mundo social.

En este sentido, la genealogía se constituye en un método etnográfico esencial no solo para escribir la historia del pueblo afroecuatoriano sino también para rescatar los recuerdos, prácticas, saberes de la memoria como un elemento transformador individual y colectivo, que forma la identidad capaz de exteriorizar de forma genuina su esencia y contrarrestar las imposiciones simbólicas de los discursos de los dominantes.

1.4. La identidad como elemento distintivo del turismo

La conceptualización de identidad se concibe desde una perspectiva polisémica en la que se destacan diversos elementos inherentes al plano afectivo, utilitario y otros distintivos que se van incorporando en el sistema social, ya sea de forma individual o colectiva; no obstante, no existe un consenso que presente desde la epistemología de las ciencias sociales una definición unificada de identidad, pues de acuerdo con algunos autores su significación tiene una marcada subjetividad.

Jean y John Comaroff mencionan que “la identidad – en cuanto - diferencia- labra nichos específicos de producción de valor” (Comaroff 2011, 14); es decir, que la identidad radica en la diferencia, mientras más marcadas son las especificidades pueden atribuirse mayor valor social, económicos y simbólico, que contribuyan a generar capacidades de agencia no únicamente para desarrollar actividades productivas, sino también para fortalecer un sentido de pertenencia, empoderamiento y significados a la vida individual y comunitaria.

Estos autores mencionan una interpretación de la identidad desde una dimensión integrada al contexto actual en el que la etnicidad se mercantiliza y se la concibe como propia del sistema de producción capitalista, donde los intereses particulares se sobreponen y que lejos de constituirse en una amenaza pueden ser percibidos como una oportunidad de reconocimiento y a la vez considerarse como una alternativa económico-productiva.

No obstante, Taylor (2001) indica que:

nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros y así un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo o degradante o despreciable de sí mismo (Taylor 2001, 43- 44).

Así Taylor considera, que el reconocimiento que no es genuino o la ausencia de este acarrea graves consecuencias asociadas a la “opresión” donde los agentes sociales tienden a ser minimizados, dando lugar a la creación de imaginarios que están lejos de las realidades sociales, culturales, económicas, ambientales ,y que se instauran en la sociedad como verdades absolutas capaces de perpetuarse en el tiempo; esta noción puede constituirse en la base analítica de las propuestas de los Comaroff respecto al reconocimiento al plantear la interrogante ¿la oportunidad de reconocimiento asociada a la mercantilización de la etnicidad inciden en la identidad de los

individuos y grupos sociales? Esta pregunta puede ser abordada para despejar estas ambigüedades teóricas respecto a la identidad y reconocimiento.

Por su parte Taylor indica que la identidad es “quiénes somos, de dónde venimos. Como tal, es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido” por lo tanto la identidad es una construcción social que de acuerdo con el autor se fundamenta en un “lenguaje” ampliado que va más allá de las palabras y que integra otras formas de expresión.

También menciona que la identidad se define por la interacción con otros agentes sociales, “otros significantes”, que le otorgan una significación a la vida social, que por lo general transmiten un sentido de pertenencia basado en el amor, en la confianza, en la proximidad, como una “fuente de la identidad” que no está sujeta a una decisión o elección personal.

Dicho de otra manera, la identidad se perfila en función a las “relaciones con los otros significantes” y en una búsqueda continua de reconocimiento con base en la “autenticidad”, pues se constituye en la esencia de la cultura donde la “autoafirmación y autodescubrimiento” son imprescindibles para edificar una identidad que se construye a partir del reconocimiento de la comunidad.

En cuanto a la identidad cultural, los Comaroff (2011) hacen dos distinciones, la primera que corresponde a la noción ontológica en la que destacan que:

la identidad cultural se presenta cada vez más como dos cosas antitéticas simultáneamente: por un lado, aparece como un inalienable precipitado de la esencia natural, de la genética y la biología; por el otro lado, como una función de la autocreación voluntaria, a menudo a través de actos de consumo en serie. En otras palabras, es adscriptiva e instrumental a la vez. A la vez innata y construida. A la vez sangre y elección (Comaroff 2011, 68)

Es así que ontológicamente la identidad cultural está determinada por una ambivalencia que destaca el carácter natural, pero a la vez reconoce su construcción a partir de la interacción social; así también reconoce que la identidad está influenciada por la voluntad como parte del status quo de autoafirmación y autenticidad.

En cuanto a la noción orientativa de la identidad los autores mencionan que la dimensión política es ineludible en lo referente a la cultura, puesto que cualquier acción de índole “colectiva” supone por si sola un “acto político”; por lo tanto aislar la cultura y la política del análisis de la identidad supondría el gran error de superficializar las dinámicas sociales en el contexto actual,

así como priorizar los elementos políticos conllevaría a que la identidad cultural sea minimizada a “una función utilitaria cuya medida es el poder”, de esta manera se percibe como un acto revolucionario, “instrumental”, capaz de crear una “conciencia étnica” por demás general.

Cabe resaltar que, la identidad tiene una relación interdependiente entre lo individual y lo colectivo, siendo la identidad individual la que se manifiesta como un elemento de autenticidad que reconoce en sí mismo (en la persona) las potencialidades para autodefinirse y descubrirse como ser humano; no obstante, la identidad obedece a las “relaciones dialógicas con los demás” (Taylor 2001, 52).

Mientras que la identidad colectiva o de grupo se forja desde la noción de “fronteras de la diferencia” que están conjugadas en la cultura, es decir que la identidad colectiva se instaura por ciertas diferencias concebidas desde la cultura, que no es otra cosa que “una dimensión infatigable del discurso humano que explota las diferencias para crear diversas concepciones de la identidad de grupo” (Appadurai 2001, 52); así los discursos como leguajes de construcción son capaces de incidir en el mundo social de las personas dando origen a un sinnúmero de percepciones que al ser concebidas de forma individual y colectiva edifican una cultura.

Cabe indicar en relación a la cultura que los Comaroff (2011, 205) indican que, en el orden global, la mercantilización de la cultura no necesariamente es determinante en la identidad, ni es exclusiva de la “etnicidad” ya que esta puede estar inserta en otras dimensiones como la religión, la nacionalidad, entre otros. Respecto a la nacionalidad se destaca la creación de corporaciones bajo la premisa del “Estado-nación” que se comercializan como una marca nacional supeditados a los condicionamientos de las dinámicas capitalistas.

En este sentido la nacionalidad es referida como una identidad construida colectivamente que otorga un sentido de pertenencia a un grupo social que está delimitado por un territorio con fronteras definidas y que no está restringido solo a los “grupos étnicos”; por consiguiente, la identidad trasciende de lo cultural a lo nacional, así la etnicidad puede ser observada en el contexto de la diversidad de una Estado-nación.

Por su parte, Lomnitz (2009) presenta un análisis del nacionalismo concebido a partir de la noción de identidad, en el que se enaltecen diferenciaciones fenotípicas, económicas, sociales e incluso cualquier característica que pueda ser juzgada como inferior en contraposición con agentes sociales de otras naciones o comunidades. No obstante, el nacionalismo lejos de

constituirse en una verdadera identidad nacional constructiva tiende a derivarse de un discurso que deja entrever las relaciones hegemónicas coercitivas y que fomentan el sacrificio como una acción que denota lealtad y patriotismo, y que se afirman en el “imaginario nacional”.

Entonces, entendiendo que la concepción de identidad está orientada a elementos multidimensionales tanto del individuo como del entorno social integrados a un discurso sistemático en el que se sustenta la cultura; y a sabiendas que la identidad se instaaura a partir de la autenticidad y la diferencia como una construcción social inherente a las interacciones sociales, donde las reproducciones sociales dejan entrever relaciones de poder y dominación en las que los agentes sociales interactúan de conformidad con sus posiciones en la sociedad y al presentarse muchas veces desde esta conflictividad evidencian la complejidad de las relaciones sociales en un contexto de identidad individualizada y colectiva.

El pueblo afroecuatoriano ha configurado su identidad a partir de una memoria de dolor, pero también de lucha, de resistencia y de reconocimiento que son parte de la cotidianidad y en el caso del territorio ancestral de la sierra norte se constituyen en elementos significativos para incursionar en actividades turísticas.

1.5. La Pandemia y su impacto en el turismo

La pandemia de COVID-19 ha dejado huellas en la sociedad, revelando la vulnerabilidad en la salud pública y en las estructuras económicas y sociales que sustentan diversas industrias que, en el caso del turismo como actividad económica, expone dinámicas culturales y sociales, que de una u otra manera conecta culturas y comunidades a través de la movilidad y el intercambio.

Desde esta perspectiva, el turismo es más que una actividad económica; es un entramado de relaciones sociales y significados culturales que se construyen dinámicas en el encuentro entre turistas y anfitriones, que por esta situación han sido alteradas, poniendo de manifiesto la fragilidad del sector y la necesidad de replantear el turismo en un mundo post-COVID.

El turismo no se puede entender únicamente como un intercambio comercial; es una práctica social rica en significados. Michael Uzendowsky (2020) argumenta que el turismo es una forma de relación social que involucra una serie de expectativas, significados y prácticas que se ponen en juego durante la experiencia turística. Esta visión sugiere que el turismo es una construcción cultural que va más allá del simple acto de viajar. Sin embargo, la pandemia ha interrumpido estas relaciones, creando una desconexión entre turistas y comunidades anfitrionas. El cierre de

fronteras y las restricciones de movilidad han llevado a muchas comunidades a enfrentar una crisis económica sin precedentes, poniendo en riesgo sus formas de vida.

La interrupción del turismo también ha forzado a las comunidades a replantear su identidad cultural. Ulf Hannerz (1998, 20-21) sostiene que las prácticas turísticas pueden ser un motor de cambio cultural, “para aludir a la interconexión en el mundo, a través de interacciones, intercambios y desarrollos derivados, que afectan no poco a la organización de la cultura”.

Afectando la manera en que las comunidades se ven a sí mismas y son vistas por los demás. La ausencia de turistas generó un espacio de reflexión, donde las comunidades consideraron qué aspectos de su cultura desean preservar y cómo quieren ser percibidas. Este momento de introspección ha llevado a un renacer de tradiciones y prácticas culturales que pueden haber sido desatendidas en épocas de bonanza turística.

Y a medida que el mundo comienza a adaptarse a la nueva normalidad, surge la necesidad de repensar el turismo. Aline Ponce (2021) argumenta que la recuperación del turismo debe ir acompañada de un enfoque en la sostenibilidad y el respeto por las culturas locales. Así, la pandemia presenta una oportunidad única para transformar el modelo turístico convencional, priorizando la sostenibilidad y el bienestar de las comunidades. Esta transformación implica repensar la economía del turismo y las relaciones sociales que lo configuran. El futuro del turismo podría basarse en una mayor colaboración entre turistas y comunidades, donde las experiencias se construyan sobre el respeto mutuo y la sostenibilidad.

En este sentido, la pandemia ha dejado claro que el turismo no es un fenómeno aislado; está intrínsecamente relacionado con el bienestar social y cultural de las comunidades y las lecciones aprendidas durante este periodo crítico deben guiar la recuperación y el desarrollo de un turismo que sea económicamente viable, socialmente responsable, ambientalmente equilibrado y culturalmente respetuoso.

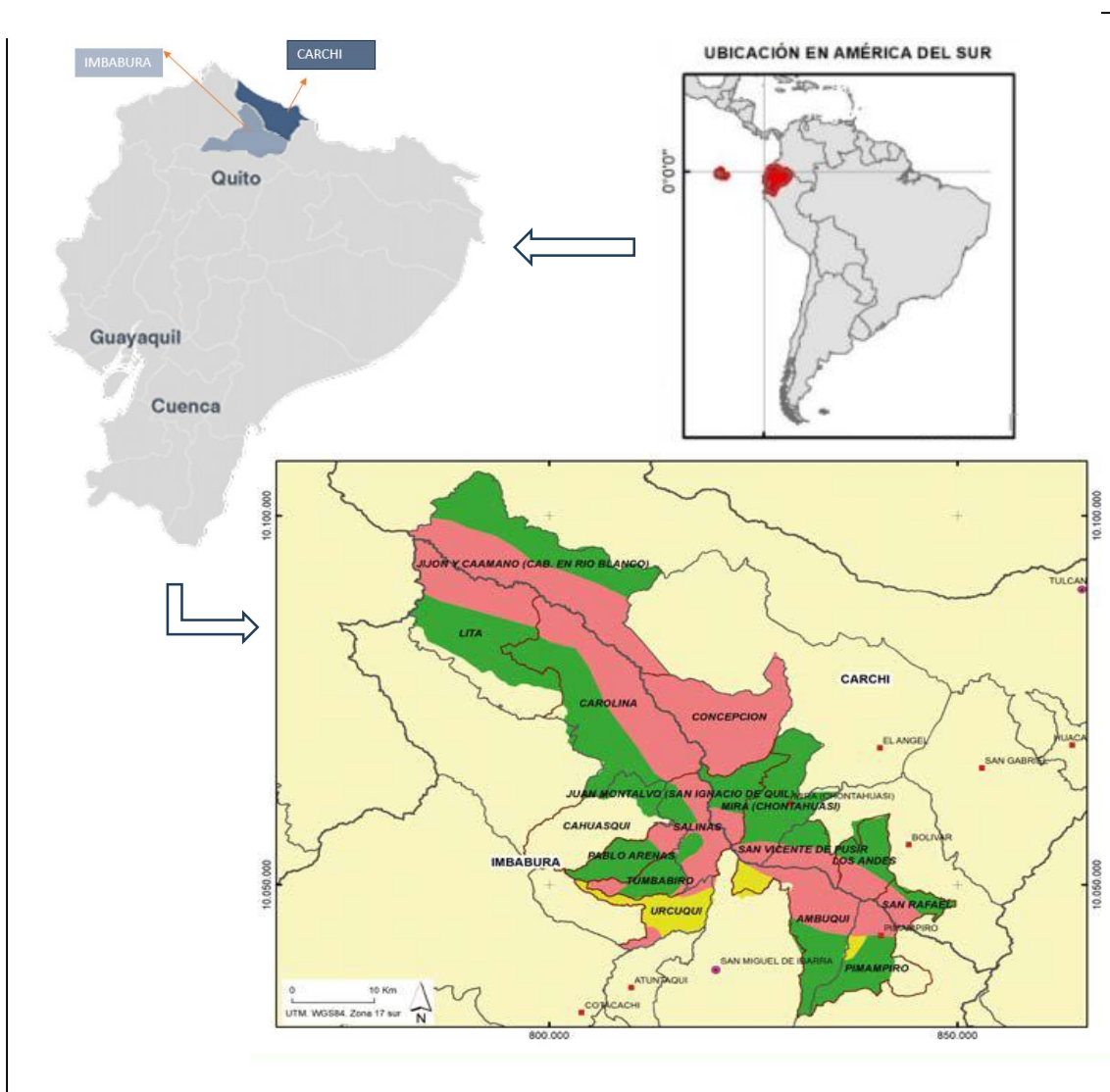
A medida que el mundo se adapta a la nueva realidad, es fundamental considerar la economía del turismo, las dimensiones sociales y culturales que lo configuran. Así, la recuperación del turismo puede convertirse en una oportunidad para construir relaciones más equitativas y sostenibles entre viajeros y comunidades locales, sentando las bases para un futuro en el que el turismo sirva como puente entre culturas y no como solo un producto comercial.

Capítulo 2. Zona de estudio

El presente capítulo muestra una descripción general de las comunidades que corresponde a la zona de estudio Santa Catalina de Salinas, Mascarilla, el Juncal y la Victoria, considerando dimensiones geográficas, económicas y la vinculación del pueblo con el sector turístico. Además, presenta una descripción de ciertas prácticas que se integran en la vida del pueblo afroecuatoriano de estas comunidades como parte de la cotidianidad, su relación con el territorio y la reproducción social en torno a las historias de vida.

El valle del Chota se ubica en la cuenca hidrográfica del río Mira, entre las provincias de Imbabura y Carchi, en el norte del Ecuador. Desde el punto de vista étnico, en este territorio se pueden identificar 57 comunidades asentadas de afrodescendientes, de las cuales para el presente estudio se han considerado: Santa Catalina de Salinas una parroquia rural del cantón Ibarra; la comunidad Mascarilla localizada dentro de la parroquia Mira, cantón Mira, provincia de Carchi; la comunidad de Juncal perteneciente a la parroquia Ambuquí cantón Ibarra provincia de Imbabura; y la comunidad la Victoria situada en la parroquia Pablo Arenas, cantón Urcuquí provincia de Imbabura

Mapas 2.1. Zona de Estudio



Fuente: Antón (2022).

Santa Catalina de Salinas es una parroquia rural del cantón Ibarra, provincia de Imbabura, se localiza a 30 km de esta ciudad. Tiene una superficie aproximada de 111,27 km² y está conformada por los barrios: La Floresta, La Esperanza, Central, San Miguel y San Martín y dos comunas San Luis y Cuambo. Cuenta con una población de 1741 habitantes Salinas con una distribución casi equitativa entre hombre y mujeres, quienes en su mayoría se autoidentifican como afroecuatorianos o “negros” (GAD, Gobierno Autónomo Descentralizado parroquial Santa Catalina de Salinas 2014).

Según los datos proporcionados por el Plan de Desarrollo de Imbabura y el Plan de Ordenamiento Territorial Ambuqui-Chota (2012-2025), la agricultura se establece como la principal actividad económica, seguida por el comercio. Cabe destacar que, debido a la alta participación de los hombres en la agricultura, el 80% de las mujeres se dedican a las labores domésticas y al comercio, las cuales constituyen la tercera ocupación en importancia dentro de la comunidad.

Entre las principales expresiones culturales que destacan en esta comunidad se encuentran la danza y la música bomba, estas expresiones musicales y dancísticas tienen raíces en las tradiciones afroecuatorianas y forman parte integral de las festividades locales y la cotidianidad, la producción de artesanías, y la preparación de platos típicos que incluye una variedad de platos que a menudo combinan ingredientes locales con técnicas culinarias tradicionales

En cuanto a la actividad turística, Salinas es la parroquia con mayor vinculación al turismo en comparación con otras de la región, debido a la presencia de importantes atractivos turísticos, entre los que destaca el Tren de La Libertad. Desde su rehabilitación e inauguración en 2012, el tren es una de las principales atracciones turísticas de la comunidad, generando un flujo constante de visitantes y contribuyendo significativamente a la economía local. Según datos proporcionados por la junta parroquial de Santa Catalina de Salinas, la llegada del tren incrementa el flujo turístico, recibiendo aproximadamente 2.000 visitantes por semana, con operaciones del tren de miércoles a domingo (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial PDOT, 2019). El Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial (GAD) de Salinas indica que alrededor de 20 familias de la comunidad están activamente involucradas en actividades turísticas, distribuidas entre la gastronomía (20%), la venta de artesanías (30%) y el comercio (50%). Las principales actividades que realizan quienes participan en el sector turístico incluyen guianza (40%), preparación de alimentos (35%) y venta de artesanías (25%). Cabe destacar que el turismo emerge como una valiosa alternativa económica, incentivando a jóvenes y adolescentes a interesarse en carreras vinculadas a este sector.

En la visita al Museo Artesanal de Sal, mientras recorremos el lugar Santiago Maldonado indica que este sitio está orientado a reflejar la historia de la comunidad y su vínculo con la producción de sal, un recurso que permitió la subsistencia de los habitantes de la región en tiempos pasados. Explica, que el proceso de extracción de sal es singular en comparación con otras regiones del

Ecuador, ya que se obtiene directamente de la tierra, lo que otorga a la sal una relevancia histórica y económica considerable. Menciona que, en tiempos antiguos, la sal era tan valiosa que se consideraba equiparable a la moneda o incluso al oro; así, la identidad del pueblo está estrechamente asociada con la sal, y una teoría sobre su presencia en la región sugiere que, en tiempos remotos, existió un brazo de mar en el área, lo cual explicaría la concentración de sal en el suelo (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Santiago indica que la actividad salinera en la zona tiene aproximadamente 450 años de historia, y se remonta a una época anterior a la denominación de Salinas, cuyo nombre no hace referencia directamente a la comunidad, sino a las minas de sal que existían en la región. La sal se encuentra en la capa superficial del terreno, donde se extrae mediante un proceso de raspado a una profundidad de unos 2 centímetros, donde se concentra una alta concentración mineral. La tierra extraída se transporta en sacos de cabuya a un espacio donde se lleva a cabo el proceso de elaboración de la sal, que se preserva en el museo. En este proceso, se utilizan filtros denominados "pipas de sal", que son cajones que sirven para filtrar la tierra. En estos filtros se coloca agua que, al pasar a través de la tierra, absorbe los minerales, especialmente la sal, produciendo un líquido salino conocido como "fuerte" o agua salada, que es el insumo necesario para la obtención de sal (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Una vez recolectada suficiente agua salada, se transfiere a un espacio de evaporación, conocido como cocina de sal, donde se somete a un proceso de evaporación para obtener la sal cristalizada. La sal resultante se forma en moldes cónicos, llamados "hormas", cuya forma es característica del proceso artesanal de producción. Posteriormente, se endurece mediante un proceso de calor, donde la sal se coloca en un círculo en el suelo sobre una capa de arena y se rodea con carbón caliente durante un período de 5 a 6 horas (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Este proceso de endurecimiento permite que la sal sea más resistente y menos susceptible a daños. Una vez endurecida, la sal se encuentra lista para su empaquetado, comercialización o, en tiempos antiguos, para el trueque entre las 38 comunidades afroecuatorianas que habitan en el Valle del Río Mira. Salinas es la única localidad en la región que posee sal en su territorio, y el museo desempeña un papel crucial en la preservación de este proceso tradicional, así como en la

divulgación de su significado histórico y cultural (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Santiago, al hablar de su pueblo, adopta un enfoque profundamente vinculado con la identidad histórica y cultural de su pueblo, evidenciando un fuerte sentido de pertenencia y orgullo por su herencia. Su discurso se caracteriza por una narrativa cargada de referencias a los procesos ancestrales de producción de sal, que no solo definen la economía local, sino también la forma en que sus antepasados han habitado, gestionado el territorio y aportado en el desarrollo del país. Este vínculo con la tierra no es una cuestión simplemente económica, por el contrario, se inserta dentro de una cosmovisión que valora el territorio como un recurso vital, comparable en su importancia a las riquezas más (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

La forma en que el Santiago explica la historia de la sal en su pueblo revela una profunda comprensión de la relación entre la tierra y las dinámicas sociales que sustentaban la vida de los pobladores. Muestra un conocimiento cercano de un proceso histórico, detallando aspectos técnicos, pero a la vez visibilizando su significado simbólico y cultural dentro del contexto local. Es claro que, para Santiago, el proceso de la sal no es un simple trabajo artesanal forzado en ese tiempo, sino se constituye en un acto que visibiliza al pueblo afroecuatoriano como un actor social importante en el desarrollo económico de la época (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Además, su interpretación refleja un profundo respeto por los antepasados, quienes, mediante el conocimiento tradicional, lograron sostener esta práctica a lo largo de los años, despertar el recuerdo, transmitirlo a las nuevas generaciones para el fortalecimiento identitario y para plasmarlo en un museo como base de un conocimiento presentado a su gente y a los turistas. Al describir las técnicas de extracción de la sal, hace un esfuerzo por conectar el presente con un pasado lejano, resaltando la persistencia de este conocimiento a través de las generaciones. De hecho, su mención de la importancia histórica de la sal y el hecho de que Salinas tiene su forma distintiva y única y esencial para la identidad colectiva (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

De este modo, no solo actúa como un informante sobre los hechos, sino como un mediador cultural que transmite un saber tradicional cargado de significados que van más allá del simple relato histórico. Su enfoque resalta la conexión entre la memoria colectiva, el territorio y las

prácticas sociales que han determinado el curso de la vida en la comunidad, subrayando la relevancia de la preservación de las tradiciones en la construcción del presente y el futuro de su pueblo (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Terminado, el recorrido por el museo, Santiago acompaña a los turistas a la salida, agradece por la visita e invita a que regresen a Salina en cualquier momento y expresa: “nosotros atendemos siempre, aunque el tren esté deshabilitado, nos organizamos y le recibimos con mucho gusto”. De este modo, se demuestra que aun cuando un evento desafortunado se presenta, la comunidad se mantiene activa en la actividad turística, en menor proporción, pero con el mismo entusiasmo y cordialidad (notas de campo, parroquia Salinas, 20 de junio de 2022).

Así, se muestra que la actividad turística en la parroquia experimentó un notable cambio debido a la suspensión de operaciones del Tren de La Libertad en el año 2020; por esta paralización, la dinámica turística cambió, lo que afectó el volumen de turistas que visitaban la comunidad. Cabe mencionar que en Salinas no se cuenta con datos actualizados sobre el impacto económico y el número de visitantes de la situación post-suspensión, sin embargo, las secuelas son visibles. Ahora, la comunidad se enfrenta a desafíos para adaptar sus estrategias de promoción turística y diversificar sus ofertas para atraer a los visitantes sin la presencia del tren (entrevista a Raúl Maldonado, expresidente del GAD, parroquia Salinas, 29 de junio 2022).

En referencia a la comunidad Mascarilla, se localiza dentro de la parroquia Mira, cantón Mira, provincia de Carchi, en el Valle del Chota a una distancia de 85 km de la capital, Quito, y a 35 km de la ciudad de Ibarra, siguiendo la ruta de la Panamericana Norte, en dirección hacia Tulcán. Cuanta con una altitud de 1620 msnm, con temperatura promedio de 15 a 30 grados centígrados (Federación Plurinacional de Turismo Comunitario 2014),

Según el Censo de 2010, la comunidad cuenta con una población aproximada de 1.350 habitantes, de los cuales 750 son hombres y 600 mujeres. En relación con el nivel de instrucción, de acuerdo con los datos obtenidos del PDOT del cantón Mira, el 40% de los habitantes posee educación primaria, mientras que el 38% tiene educación secundaria. Es importante destacar que también se registra un número significativo de personas con estudios superiores.

Según información registrada por la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario (FEPTCE) 2014, la agricultura constituye la principal actividad económica de la comunidad, con la producción de cultivos como tomate, pimientos, fréjol, caña de azúcar, entre otros. Además,

con la implementación de proyectos de desarrollo alternativo innovadores, como el turismo comunitario, la fabricación de artesanías en barro, la producción de leche y derivados de las cabras entre otras.

La comunidad de Mascarilla presenta una población predominantemente afrodescendiente, con un 98% según el INEC 2010. Entre las principales manifestaciones culturales de la comunidad se encuentran la elaboración de artesanías, la danza y música bomba, así como la gastronomía tradicional. Estas prácticas no solo son representativas de su patrimonio cultural, sino que también están vinculadas al nombre de la comunidad, que, según los residentes más veteranos, se traduce como "los más fuertes".

En cuanto a su relación con el turismo, Mascarilla presenta experiencia significativa en esta área, en gran parte gracias a su producción artesanal, esta experiencia les permite desarrollar turismo cultural, ofreciendo a los visitantes la posibilidad de recorrer la comunidad y observar sus trabajos artesanales. La organización local para recibir turistas es destacable, con un grupo de mujeres encargadas del servicio de hospedaje comunitario, lo cual facilita estancias prolongadas. Según datos del GAD cantonal de Mira, Mascarilla recibía, antes de pandemia, aproximadamente 200 turistas al mes, cifra que resulta elevada en comparación con otras comunidades del sector que no están involucradas en actividades turísticas. El mercado principal de la comunidad son los turistas internacionales, provenientes de países como Alemania, Inglaterra, Italia, Estados Unidos, y Rusia, entre otros, según registros estadísticos de la tienda artesanal Arte Negro.

Por su parte, la comunidad de Juncal se encuentra en la provincia de Imbabura, dentro del cantón Ibarra, en la parroquia Ambuquí. Según datos del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Ambuquí-Chota (2012-2025), Juncal está ubicada al oeste del río Chota, a una altitud de 1.676 metros sobre el nivel del mar. La región presenta un clima cálido y seco, y se sitúa en la frontera interprovincial entre Imbabura y Carchi. Su localización a lo largo de la Panamericana Norte y la vía hacia Pimampiro proporciona una excelente accesibilidad.

En la comunidad de Juncal, la principal actividad económica es la agricultura, similar a la mayoría de las comunidades afroecuatorianas del Valle del Chota y la cuenca del río Mira. Sin embargo, el comercio, especialmente realizado por las mujeres, también desempeña un papel importante. Juncal es un lugar preferido para muchos turistas por su oferta gastronómica, la

fritada, un plato altamente apreciado tanto por visitantes locales como nacionales. Esta oferta de platos típicos constituye además una alternativa económica significativa para la comunidad.

La comunidad de Juncal tiene una población afrodescendiente del 95% de acuerdo al censo 2010 y comparte la misma identidad cultural que otras comunidades mencionadas en la propuesta. Según datos del Ministerio de Cultura (2012), las principales manifestaciones culturales en Juncal son la danza y la música bomba. Destaca en particular la tradición del instrumento bomba, ya que Juncal albergaba a uno de los últimos artesanos que aún lo fabrica de manera tradicional, Don Cristóbal Barahona, quien fue una persona que a pesar de edad avanzada continuaba con la elaboración de la tradicional bomba.

Aunque el turismo no constituye la principal fuente de ingreso en Juncal, la comunidad desempeña un papel significativo en el sector turístico, que actúa como un punto de parada clave para turistas que se desplazan hacia el norte y el sur del Ecuador. Esta relevancia se debe a la popularidad de las fritadas, lo que lleva a muchos visitantes a detenerse para alimentarse, ofreciendo una oportunidad para implementar actividades complementarias que prolonguen su estadía.

Además, durante las fiestas de carnaval en febrero, Juncal organiza el carnaval Coangue, que, al igual que en Chota, atrae a una gran cantidad de turistas nacionales e internacionales, interesados en la danza y música de la cultura afroecuatoriana. Según la Dirección de Turismo del Municipio de Ibarra, Juncal es una de las comunidades preferidas por los visitantes, no solo por la reputación gastronómica, sino también por el interés en conocer la cultura afroecuatoriana y el lugar de origen de futbolistas nacionales destacados que provienen de la región.

En lo referente a la comunidad La Victoria se encuentra ubicada en la provincia de Imbabura cantón San Miguel de Urququí, parroquia Pablo Arenas, a 130 km de la ciudad de Quito. Este pueblo está situado en una región con características geográficas variadas,

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010, La Victoria cuenta con una población del 98% afroecuatoriana, conformada por aproximadamente 800 habitantes y con una estructura demográfica que refleja una combinación de jóvenes, adultos y ancianos, manteniendo una composición social tradicional.

Los habitantes participan activamente en la producción de cultivos como maíz, fréjol y caña de azúcar. Sin embargo, los pobladores de La Victoria no poseen tierras para cultivar, mientras que

una parte del territorio está erosionada y no es fértil, la otra pertenece a personas ajenas a la comunidad, específicamente hacendado; por lo que los locales trabajan como jornaleros en las poblaciones de azúcar, que ocupa alrededor de 200 hectáreas y en la zafra que corresponde al momento del cultivo. Otra parte de la población se organizó en una asociación de productores en la que también siembran caña y otros alimentos, por lo que la mayoría deben salir a buscar empleo en otros cantones. Además, la actividad artesanal, que incluyen la elaboración de productos y objetos decorativos en barro, complementan los ingresos de la comunidad.

La Victoria es conocida por su rica herencia cultural afroecuatoriana. La comunidad mantiene vivas diversas manifestaciones culturales, entre ellas la danza y música bomba, que son centrales en sus festividades. La gastronomía local también refleja la influencia afroecuatoriana, con platos típicos que son preparados en ocasiones especiales y celebraciones. Las artesanías, como los adornos tradicionales, son una expresión importante de la identidad cultural de la comunidad.

La Victoria ha comenzado a desarrollar su potencial turístico local, con los familiares y ex habitantes de la comunidad que viven en otras ciudades o países, a través de eventos y festividades. Entre las ofertas turísticas destacan las visitas al taller de artesanía y la participación en festividades locales como el carnaval.

Cabe mencionar que estas comunidades tienen una conexión profunda con su territorio, puesto que este es mucho más que un espacio físico, representa un vínculo con sus ancestros, una fuente de identidad cultural y un eje espiritual de su cosmovisión. Este territorio no solo es el medio que les provee recursos para la subsistencia, sino también un escenario donde se desarrollan prácticas culturales, ritos y celebraciones que fortalecen los lazos comunitarios y su conexión con su entorno. La vivencia del territorio se manifiesta a través de festividades, costumbres, tradiciones y expresiones artísticas como la música y la danza, elementos que consolidan la identidad afroecuatoriana y simbolizan la resistencia histórica frente a la opresión y la marginación.

De ahí, la importancia de presentar un breve contexto histórico del pueblo afroecuatoriano, entendiéndose que una profundización no es el objetivo de esta investigación. Así, estas comunidades, como el Territorio Ancestral Afroecuatoriano tienen sus orígenes en el sistema colonial de esclavitud implementado en América Latina desde el siglo XVI, cuando personas africanas fueron traídas a la región para trabajar en plantaciones, haciendas y minas. La llegada de estos grupos al actual Ecuador se concentró inicialmente en la zona costera de Esmeraldas y,

luego, en las regiones agrícolas de la Sierra norte, como el Valle del Chota y cuenca del río Mira (Coronel 1991)

Allí, los viñedos, las plantaciones de algodón y posteriormente de caña de azúcar y otros productos básicos demandaban una gran cantidad de mano de obra, lo que propició la introducción forzada de esclavos africanos (Coronel 1991). A pesar de las duras condiciones de trabajo y vida en estas áreas, los afrodescendientes no fueron pasivos frente a su situación. Diversos registros históricos muestran que muchos de estos esclavos se rebelaron y, en algunos casos, lograron escapar hacia zonas de difícil acceso, formando comunidades autónomas o palenques donde preservaron y recrearon su cultura. Según Antón (2014), estos grupos cimarrones fueron esenciales en la lucha por la libertad y en la creación de un sentido de identidad afroecuatoriana. Estas comunidades resistieron la opresión colonial y construyeron una identidad basada en sus prácticas culturales y en su relación con el territorio.

La abolición de la esclavitud en Ecuador en 1851 fue un momento crucial para los afroecuatorianos, que ponían sus esperanzas en un evento que supone cambiaría sus vidas. Sin embargo, su situación de marginalidad no cambió de manera significativa. Las comunidades afroecuatorianas, especialmente en el Valle del Chota y cuenca del río Mira, continuaron enfrentando condiciones de pobreza, discriminación y limitada integración a la sociedad ecuatoriana. La falta de acceso a la propiedad de la tierra después de la abolición perpetuó un sistema de dependencia económica que mantuvo a muchas de estas comunidades en condiciones de precariedad (Coronel 1991). Así, la abolición no representó la inclusión social, sino que en muchos sentidos formalizó el abandono estatal hacia este pueblo.

Posteriormente, con la reforma agraria en la década de los años sesenta, se permite el acceso a la tierra a los afrodescendientes que trabajaban en las haciendas. Al respecto, AQ. habitante de la comunidad Mascarilla menciona que:

“La hacienda Mascarilla eran de los Puga y gracias a la ley agraria se pudo poner fin a la servidumbre y se formó la asociación agrícola para ponerles juicio a estos dueños y que pueda repartir las tierras entre los que eran trabajadores” (entrevista a AQ., trabajador de hacienda de la Comunidad Mascarilla, 22 de abril de 2022).

Estas comunidades afroecuatorianas construyeron sus territorios conforme la resistencia, la determinación y la resiliencia y sobre todo en una lucha constante contra opresores directos e

indirectos, no solo por el espacio físico sino por el reconocimiento de sus derechos, de su identidad, de su cultura y en especial de su humanidad. La agricultura se constituyó en la práctica económica y social que fomentó un arraigo por el territorio propio, prendado o compartido (Antón 2014). Esta actividad no solo les permitió subsistir económicamente, sino que también fomentaron la cohesión social y cultural. De este modo, la agricultura se convirtió en un medio para preservar conocimientos ancestrales y prácticas que conectan a los habitantes con su historia y su territorio, un aspecto fundamental para el fortalecimiento de la identidad afroecuatoriana.

De este modo, la agricultura ha sido, desde los tiempos coloniales, una actividad esencial para la sobrevivencia de estas comunidades y ha permitido el desarrollo de un conocimiento ancestral en torno al manejo de la tierra y las técnicas de cultivo, adaptado al entorno natural específico del Valle del Chota y las zonas cercanas; desarrollando un conocimiento sobre la agricultura en tierras áridas y de recursos limitados, una habilidad que sigue siendo fundamental para sus descendientes. Según Chalá (2015):

“La tierra ha sido el soporte económico y cultural de estas comunidades; a través del cultivo de productos básicos como la caña de azúcar, el maíz y el fréjol, los afrodescendientes han logrado sostener sus economías y al mismo tiempo preservar su identidad y sus prácticas culturales” (Chalá 2015, 39).

En la actualidad, estas comunidades siguen enfrentando desafíos significativos, como la falta de recursos, la tenencia de tierra, el acceso limitado a la educación y las oportunidades económicas reducidas. Sin embargo, el territorio sigue siendo un pilar central de su identidad y resistencia cultural. La cotidianidad, las festividades, la música (especialmente la Bomba del Chota) y las prácticas agrícolas permiten mantener vivas sus tradiciones, y representan un acto revolucionario frente a una historia de opresión y marginación. Donde la tierra no es solo un recurso económico; para estas comunidades es el sustento de su memoria histórica y de su identidad.

La transmisión de conocimientos sobre técnicas agrícolas de generación en generación es una de las formas en que estas comunidades preservan su cultura. Los métodos de cultivo, la rotación de cultivos y la conservación de semillas son prácticas que se aprenden y enseñan en el seno de la familia y la comunidad. La agricultura, en este sentido, actúa como un medio de educación intergeneracional, donde los ancianos transmiten su conocimiento a los jóvenes, asegurando la continuidad de las prácticas sostenibles y la protección de la biodiversidad local. Antón (2010)

sostiene que “estas comunidades practican una agricultura tradicional que respeta los ciclos de la naturaleza y promueve un uso responsable de los recursos; así, los afroecuatorianos de estas regiones no solo aseguran su sustento, sino también la preservación del ecosistema” (Antón 2010, 47).

Estas prácticas agrícolas incluyen la preparación de la tierra, el cultivo de variedades locales y la conservación de agua mediante sistemas tradicionales de riego. Este enfoque ha permitido a las comunidades afroecuatorianas mantener la fertilidad del suelo y hagan uso sostenible de los escasos recursos hídricos de la región. Estas prácticas ocupan un lugar central en la vida individual y comunitaria de estas comunidades; la siembra y cosecha de productos tradicionales como el maíz, el camote, la yuca y el frejol no solo representan una actividad de subsistencia, sino también momentos de reafirmación territorial pues simbolizan la reciprocidad con la tierra, vista como una entidad viva donde la comunidad se reproduce socialmente (Antón 2010).

Cabe mencionar que estas comunidades, han enfrentado la explotación de sus tierras y las políticas de desarrollo que, bajo la globalización, a menudo buscan imponer modelos económicos ajenos a sus tradiciones. El mantenimiento y protección del territorio ha sido una manera en la que estas comunidades han desafiado la exclusión y preservado su legado cultural. La lucha por la tierra es, en este contexto, una lucha por la preservación de sus costumbres, sus formas de vida, sus festividades y su música, dotan de significaciones y son parte del mundo de representaciones de un pueblo que se siente orgullo por los avances conseguidos contra todo pronóstico (Antón 2010).

El pueblo afroecuatoriano ha enfrentado desplazamientos forzados y la presión sobre sus territorios por parte de actores externos, que buscan aprovechar los recursos de las zonas rurales, donde la globalización y la llegada de proyectos de desarrollo han tenido un impacto significativo en las comunidades afroecuatorianas, al traer cambios que muchas veces desafían sus formas de vida tradicionales Antón (2010).

Lo que ha intensificado las amenazas al territorio de estas comunidades, introduciendo modelos de desarrollo que a menudo no respetan la relación histórica y cultural que los afroecuatorianos tienen con su tierra. Frente a esto, las comunidades han implementado estrategias de resistencia que incluyen el fortalecimiento de sus redes comunitarias y la promoción de proyectos de turismo

comunitario, lo que permite a los visitantes conocer y valorar su cultura desde sus propios términos, sin comprometer su forma de vida y control sobre el territorio (Antón 2010).

Estas redes comunitarias que se tejen en las comunidades afroecuatorianas están conformadas en gran medida por relaciones de parentesco, de compadrazgo o simplemente están vinculados con lazos de solidaridad y reciprocidad. Al respecto, Sergio Palacios, habitante de la comunidad el Juncal comenta que:

Aquí en nuestra comunidad, somos cerca de dos mil y pico habitantes, y, créanme, todos nos conocemos. Aquí las familias están muy entrelazadas; muchas personas tienen lazos con varios parientes a lo largo del pueblo, así que la familia es muy amplia y también importante. Nos tratamos como si fuéramos todos de una misma gran casa que cubre el pueblo entero, algo bien diferente a lo que se ve en la ciudad. En la ciudad ya ni se saludan en cambio acá si no saludas ya eres maleducado, por ejemplo, cuando no han saludado y se encuentran ya le van diciendo, oiga “buste” por qué ya no saluda y si es joven la mamá o el papá ya le hablan ahí mismo delante de todos y le hacen “queda” mal. Aquí no hay tantas formalidades cuando alguien va a la casa de otro, apenas golpea o llama, y ya va entrando directo para encontrarse con la persona, aquí no se queda uno esperando a fuera parado, se entra no “ma” o se va gritando el nombre de la persona que se va a “busca”. Incluso si se llega en hora de la comida, no es raro que le sirvan también así llegue algunos, ahí se reparte de lo que haya.

A veces, hasta juegan con los niños, como que les van a quitar algo de su comida, enseñándoles que aquí, en el Juncal, compartir es muy importante. Es una lección que todos llevamos desde pequeños, sin que se tenga que decirse sino ya es como que todos ya sabemos (entrevista a Sergio Palacios, comunidad Juncal, 12 de marzo de 2022).

De este modo, la configuración social de las comunidades afroecuatorianas guardan una relación muy estrecha con el parentesco, donde la familia ampliada se convierte en un elemento de apoyo social y económico, que contribuye a compartir responsabilidades de crianza, subsistencia y cuidado; convirtiéndose en una estructura de refuerzo de la identidad y de cohesión social que permiten a las comunidades enfrentar desafíos cotidianos mediante redes de solidaridad, reciprocidad y apoyo (Antón 2010).

En términos de la cotidianidad, estas comunidades comparten formas de reproducción social que se extiende a lo largo del Valle del Chota y cuenca del río Mira; no obstante, las especificidades territoriales e incluso individuales guardan relación con la disponibilidad de recursos y con la

capacidad de adaptabilidad de las comunidades. De este modo, las narrativas de la vida diaria y las relacionadas con las actividades complementarias están vinculados a la identidad de un pueblo que tiene un fuerte arraigo por su territorio. Pedro De Jesús, de la comunidad el Juncal, comenta que los roles sociales y de género son muy establecidos en la comunidad e indica que:

Las actividades diarias relacionadas con el campo empiezan muy temprano en la mañana, el jefe de familia está en pie a las 5h00 o 5h30 de la mañana se prepara para dar inicio a sus labores en la huerta; desayuna en casa, aunque por lo general se va directamente al terreno coge sus herramientas y se a trabajar y desayuna allá tipo siete u ocho de mañana que le van a dejar el café

Se levanta temprano cuando hablamos del tema de agricultura tipo cinco o seis de la mañana, se prepara toma si es posible café o espera hasta eso de las 7h30 u 8h00 que le van a dejar el café. Se prepara y se va a trabajar en la huerta, coge las herramientas y dependiendo de lo que tenga que hacer y de lo que tenga sembrado; si tiene sembrado plantas de ciclo corto, tiene que limpiar maleza, arromar la tierra, si tiene que regar lo hace hasta las 12h00 o una de la tarde por el tema del sol que es fuerte. Descansa en el horario del desayuno cuando les llevan las esposas, curiosamente a esa hora y en tremendo sol desayunan café caliente con pan; algunos hacen jugo de alguna fruta que haya por ahí que era generalmente papaya tomate guayaba esas tres cosas eran las que normalmente se tomaba

Termina el mediodía a la 13h00 de la tarde, cuando el río estaba bueno, la gente salía del trabajo pasaba por el río a bañarse y de esa manera se quita el dolor del maltrato del cuerpo del día que trabajó. Luego se va a la casa y en la en la casa no hace mucho porque en la agricultura es más trabajo en el campo y en la casa a descansar, caminar si no hay mucho sol y si hay mucho sol regresa a la casa y en la tarde ver cómo juegan “vóley” si no es parte del “vóley” o ver cómo juegan fútbol si no es parte del juego hasta que terminó y la noche a dormir. En la “merienda” no es que se come mucho una sopa y un agua de hierbaluisa con pan.

En cuanto a las actividades de la mujer constituye el complemento; Sin embargo, es diferente si es madre soltera, porque obviamente se encarga sola de la casa, del tema de los hijos, y del trabajo que consiste en el “cacho” que es una especie de comercio en el cual ponen su platita y se van a Ipiales muy temprano tipo cuatro de la mañana para poder regresar temprano a la casa; dejan a los hijos mayores a cargo de los hijos menores para que sirvan el desayuno aunque ellas ya dejan arreglado el desayuno, el almuerzo y la casa. Al regreso se bajan en El Juncal o en la comunidad que le toque quedarse, arreglan el “cacho” para llevar a Ibarra a Quito ahora hasta se van a Guayaquil.

Las mujeres de familias estructuradas, son el complemento del esposo agricultor. Se levanta en la mañana antes que esposo para hacer el desayuno algunas hacen “paspas” que son las tortillas de harina hechas en tiestos o pailas o hacen rosquillas fritas. Arregla a los hijos para que vayan a la escuela, arregla la casa y tiene listo el desayuno para llevarles y a los esposos que están trabajando en el campo. Después de dejar a los hijos en la escuela regresaban a lavar los platos en el río, ahora se lava en la lavandería porque hay agua supuestamente, aunque cuando no hay obligatoriamente van al río. Regresan a casa para hacen el almuerzo, en el que no debe faltar el “poroto”, esperan al esposo con el almuerzo siempre caliente o si el esposo se queda más tiempo en la huerta se van a dejar el almuerzo en los terrenos y regresan cogiendo cualquier fruta para los jugos: papaya, guayaba, tomates o las naranjillas que se siempre actualmente y si no si están ya en cosecha de alguna planta de ciclo corto vienen cogiendo pimienta, pepino o lo que tenga.

En el caso de los jóvenes viven con los padres y lo que hacen es entrenar todo el tiempo chicas y chicos y se van al colegio, ahora que se les obliga a ir al colegio antes no era obligatorio se dedicaban solo a jugar fútbol, otros deciden salir del colegio para trabajar en la ciudad porque no hay trabajo, no hay fuentes de trabajo, la gente vive de forma precaria en muchos de los casos (entrevista a Pedro De Jesús, comunidad Juncal, 18 de marzo de 2022).

Juan, un hombre de unos 35 años, habitante de la comunidad Juncal, comienza su jornada al amanecer, cuando se despierta para empezar sus labores agrícolas. Ahí, el trabajo en la tierra no es solo una actividad económica, sino un acto que representa conexión con los antepasados y el territorio. Para Juan, cada día es una oportunidad de continuar con la tradición de sus padres y abuelos, quienes también trabajaron estas tierras. Antes de salir al campo, Juan se toma un momento para “santiguarse” como un acto de fe que supone agradecimiento por un día más de vida, pero también para augurar un buen día de trabajo, sin contratiempos ni mayores dificultades.

Durante la mañana, Juan y sus vecinos trabajan en sus parcelas, cuidando los cultivos que sustentan a sus familias. La cooperación es un valor fundamental en la comunidad del Juncal: si alguien necesita ayuda en su parcela, es común que otros sean familiares o amigos cercanos se ofrezcan a colaborar sin esperar algo a cambio. Esta práctica de reciprocidad fortalece los lazos de solidaridad entre ellos, y permite que todos sientan que no están solos en sus esfuerzos. La solidaridad aquí va más allá de un acto de ayuda mutua, es un elemento constitutivo de la identidad colectiva afroecuatoriana, que establece un sentido de pertenencia y apoyo compartido (notas de campo, comunidad Juncal, 20 de marzo de 2022).

Al mediodía a las doce o doce y media de la tarde, tras varias horas de trabajo, Juan regresa a su hogar para almorzar. A menudo, la comida es compartida con otros familiares o vecinos que lo visitan. En esta comunidad, el compartir los alimentos es una norma social implícita; se considera de mala educación no ofrecer algo a quienes llegan a la hora de la comida. Así, compartir los alimentos es una manera de fortalecer la cohesión social y de inculcar en los niños la importancia de pensar en el bienestar colectivo, una lección que aprenden desde temprana edad (notas de campo, comunidad Juncal, 20 de marzo de 2022).

Por la tarde cerca de las 16h00, Juan participa en actividades recreativas, como el tradicional juego de “vóley” en las calles del pueblo. La comunidad cierra algunas calles para instalar una red, mientras los residentes se convierten en espectadores. Este tipo de actividades, realizadas en el espacio público, son también una oportunidad para la socialización y la circulación de noticias locales, todo esto siempre con música sea Bomba o cualquier otro género musical de tipo “tropical”. La “calle”, en el Juncal, es un espacio compartido que se configura como un lugar de encuentro y pertenencia, donde se fortalecen las relaciones sociales y la identidad colectiva. Esta forma de habitar el espacio público rompe con las divisiones rígidas entre lo público y lo privado que existen en las ciudades (notas de campo, comunidad Juncal, 20 de marzo de 2022).

Al final del día, aproximadamente a las siete u ocho de la noche los habitantes del Juncal se reúnen nuevamente, esta vez para compartir en familia o con amigos en un ambiente más tranquilo; “meriendan” mientras comparten sus vivencias diarias. Cuando terminan la comida, los hombres suelen permanecer en la mesa por un tiempo, mientras que las mujeres “lavan los platos” y los niños se van a dormir. Por lo general la gente que trabaja en el campo duerme temprano para continuar el día siguiente con su rutina (notas de campo, comunidad Juncal, 20 de marzo de 2022).

Juan menciona que:

Hablando de cómo somos en nuestra vida diaria, hay una costumbre aquí, durante la mañana, las personas salimos a hacer nuestras cosas de forma cómoda, con ropa de casa como se diría; Ya en la tarde, la cosa cambia, nos arreglamos bien, porque el tiempo de compartir es en la tarde. Durante las fiestas, nos esmeramos más; algunos incluso viajan para conseguir ropa única y destacar, porque la apariencia en estas fechas es clave para mostrarse bien “donosos”. Es un momento en el que uno se presenta con el mejor porte, las mujeres con sus “trenza” y sus “peinado”; los hombres bien “hecho el pelo” con ropa y “zapato” nuevo, y todos quieren

impresionar, aunque por la mañana todos nos hayan visto en nuestras “peores fachas” (entrevista a Juan P., habitante comunidad, El Juncal, 21 de marzo de 2022).

Aquí en el Juncal, nos gusta también pasar el tiempo afuera cuando hay alguna festividad, cerramos las calles para el voley, el fútbol o bailar una red y jugar, o para hacer las novenas en la época de Navidad. Los domingos, después de misa, compramos algo de comer diferente y compartimos afuera hasta tarde, a veces hasta las diez de la noche o más. Todo se hace en comunidad; en Año Nuevo, por ejemplo, ponemos una tarima en la calle para la música y el baile, y los niños también pasan jugando hasta altas horas sin que los padres se preocupen demasiado, porque aquí es un poco seguro todavía. Conocemos a todos y sabemos que los niños están bajo la vista de alguien de la comunidad (entrevista a Juan P., habitante comunidad, El Juncal, 21 de marzo de 2022).

Lo que más nos define es la solidaridad; no es solo con la familia. Si alguien necesita comida o algo, puede contar con un vecino, un compadre, un amigo o incluso con alguien de una comunidad cercana. En momentos difíciles, todos nos volcamos a apoyar; así es nuestra cultura, y hasta en los funerales se ve cuando alguien muere, toda la comunidad, no importa quién sea, va a despedirlo, aunque aquí todos nos conocemos. Y si a la familia no le alcanza para cubrir los gastos, colaboramos y hacemos una colecta. Somos desprendidos, y ayudamos sin esperar nada a cambio, porque sabemos que, en algún momento, también podemos necesitar de los demás (entrevista a Juan P., habitante comunidad, El Juncal, 21 de marzo de 2022).

En Mascarilla las historias de vida muestran la relación de los habitantes con un territorio construido desde la historicidad, la tradición, y la lucha, siendo Mariana un ejemplo de cómo los actores sociales de esta comunidad se niegan a abandonar sus tierras y trabajan para tener una subsistencia digna con base en la identidad cultural y la cohesión social.

Mariana Minda es una mujer de 40 años que vive con su esposo y sus tres hijos: uno de dieciocho años, una niña de doce años y un niño de ocho años. Tanto sus padres como sus suegros han vivido de la agricultura como principal actividad productiva e inculcaron a que su descendencia también se dedique a las labores del campo. Ella comenta que los “mayores” eran muy celosos con los cultivos, temerosos de incursionar con productos diferentes al maíz, el fréjol y la caña de azúcar, ya que por un lado solo conocían las prácticas agrícolas de estos cultivos y, por otro lado, el temor de no poder comercializar puesto que las bodegas en Ibarra compraban exclusivamente estos productos (entrevista a Mariana M., comunidad Mascarilla, 25 de febrero 2022).

La vida de esta mujer gira en torno a la crianza de sus hijos, al apoyo en el cultivo familiar y al cuidado de su hogar. Las primeras horas del día, antes de que el sol despunte, Mariana se levanta para preparar el desayuno para su familia; el café, junto con tortillas de harina de trigo recién hechas o pan, es el alimento básico de la mañana; seguido de una breve conversación con su esposo acerca de lo que hará cada en el día (notas de campo, comunidad Mascarilla, 25 de febrero de 2022).

En la mayoría de los días, el trabajo de Mariana se reparte entre el cuidado de sus hijos y las tareas del hogar. Después de asegurarse de que los niños vayan a la escuela, ella va a su huerta para ver cómo están sus cultivos de hortalizas, yuca, camote, naranjilla, limón y luego va a alimenta a las gallinas y sus dos cerdos. Mientras realiza estas labores saluda con los vecinos que pasan frente a su casa, este saludo puede ser corto con un buenos días “fulanito” o si hay un poco más de tiempo y de confianza la conversación puede durar unos minutos, con preguntas de cómo está la familiar a referente al contexto familiar, comunitario, agrícola o comercial; considerando tiempo en el campo es muy limitado y hay muchas tareas por cumplir. Estas interacciones, que en muchos casos son espontáneas, no solo son prácticas, sino también momentos de socialización vitales para las mujeres de Mascarilla (notas de campo, comunidad Mascarilla, 25 de febrero de 2022).

Luego, continua con la preparación del almuerzo, porque como ella indica “tiene que estar listo a las doce en punto porque en el campo todo se hace temprano, se levanta y se desayuna tempranito, se merienda seis máximo y se duerme a las 7h00 o 7h30 porque hay que madrugar”. En este caso su esposo llega a casa para almorzar porque solo sembró unas “tablas” y descansará el resto del día. Ella, mientras tanto sirve los alimentos para sus hijos, su esposo y para su invitada, para luego dar de comer a los animales y limpiar los gallineros y la chanchera (notas de campo, comunidad Mascarilla, 25 de febrero de 2022).

En la noche, después de hacer la “merienda”, comer y que los niños se han acostado, Mariana se toma un tiempo para reflexionar sobre su día y las actividades que tiene pendientes para el siguiente día como parte de su vida cotidiana. Además comenta las dificultades que tiene que enfrentar en el campo y las aspiraciones que tiene para su familia, pues anhela que sus hijos puedan estudiar una carrera y ser profesionales, mientras espera que su esposo pueda comprar una “tierrita” para poder cultivar más y “tener que dejarles” a sus hijos; por su parte, ella quiere

retomar la cerámica que dejó ya que como muchas personas tenía dudas acerca de la rentabilidad y sobre todo porque perfeccionarse requería tiempo que no tenía, ya que debía ayudar a su esposo en el campo, puesto que ella y su esposo no conciben la idea de una vida en la ciudad porque el campo es su “hogar”, lo que conocen, su fuente de subsistencia, la herencia de sus antepasados (notas de campo, comunidad Mascarilla, 25 de febrero de 2022).

Este retrato de Mariana en su vida cotidiana ilustra cómo sus actividades diarias no solo están marcadas por las responsabilidades del hogar y la crianza, sino también por una profunda red de relaciones sociales que le permiten enfrentarse a los desafíos del entorno rural. Las mujeres de Mascarilla, como Mariana, juegan un papel fundamental en la cohesión social del pueblo, ya que son las principales responsables de las labores domésticas, pero también son el pilar de la transmisión cultural y el soporte emocional en sus familias y comunidades.

Este caso, muestra cómo la vida cotidiana de Mariana está entrelazada con la tradición, la lucha por la supervivencia y el poder de la comunidad. Además, ilustra cómo las mujeres en muchas sociedades rurales no solo cumplen con el rol de cuidadoras y trabajadoras, sino que también son agentes fundamentales en la preservación y transmisión de saberes, prácticas y valores que definen a la comunidad. Aunque su trabajo en el hogar es invisible en términos económicos, es esencial para el bienestar de su familia y la supervivencia del pueblo.

Un elemento importante de la cotidianidad y del arraigo territorial en estas comunidades, es la vivienda, que suelen ser construcciones sencillas, funcionales, adaptadas a las condiciones climáticas de la región y a las necesidades de sus habitantes. Las casas tradicionales han sido reemplazadas en su mayoría por viviendas de material diferente al bahareque, como bloques de cemento o ladrillos, pero todavía es común encontrar casas con techos de zinc y pocos casos con bahareque (notas de campo, comunidad Mascarilla, 26 de febrero de 2022).

Las casas suelen estar organizadas de manera práctica, con espacios amplios y con ventilación natural. La presencia de imágenes religiosas, particularmente relacionadas con el catolicismo, es común, ya que se practica una forma de religiosidad sincrética que mezcla el catolicismo con creencias míticas. Las imágenes o cuadros por lo general están dispuestas en un lugar especial que les permita colocar vela o “espelmas”, entre ellos se distingue el patrono o patrona de la comunidad, algunos ángeles por San Miguel, “La Dolorosita” y el “Sagrado Corazón de Jesús” (notas de campo, comunidad Mascarilla, 26 de febrero de 2022).

La estructura de las casas es generalmente rectangular o cuadrada, con una sola planta, unas pocas de dos; incluyen un espacio central donde la familia se reúne conocido como la sala, cerca la cocina y los cuartos destinados para dormir a los lados. La cocina es un espacio clave, en el que se prepara la comida a base de los alimentos que dispongan incluyendo productos que se cosechan localmente en sus terrenos. Algunas viviendas tienen un espacio adicional en el exterior de la vivienda que funciona como una cocina rústica generalmente para cocinar con leña, en el mejor de los casos tiene una estructura de cemento y bloque con parrilla, contiene algunos utensilios sencillos de uso exclusivo de este espacio; también tiene algunas “bancas” improvisadas de troncos de madera o de tablas (notas de campo, comunidad Mascarilla, 26 de febrero de 2022).

Los huertos son una parte fundamental de la vida cotidiana, tanto para la subsistencia alimentaria como para la preservación de la identidad cultural afroecuatoriana y se encuentran por lo general alrededor de las casas, a menudo en pequeños terrenos familiares. Las personas cultivan una variedad de productos que son esenciales para la dieta familiar, como maíz, yuca, plátano, camote, fréjol, tomates, zapallos, y hierbas medicinales (notas de campo, comunidad Mascarilla, 25 de febrero de 2022).

En los últimos años se ha incrementado el uso de prácticas más modernas en el Valle del Chota y la Cuenca del Mira, como el uso de fertilizantes y herramientas mecanizadas, aunque las técnicas tradicionales siguen siendo importantes. En muchos casos, la siembra y cosecha de productos se realiza de manera colectiva entre todos los integrantes de la familia, y los sembríos suelen estar organizados en función de los ciclos agrícolas, sobre todo cuando la producción es para comercializar (entrevista a Pedro De Jesús, comunidad El Juncal, 12 de marzo de 2022).

La diversidad de cultivos en los terrenos refleja una relación estrecha con el territorio y una comprensión profunda de la tierra. No solo cultivan alimentos para su consumo, sino que también aprovechan las plantas para usos medicinales y rituales:

Las plantas medicinales que tenemos son: la ruda, para curar “mal de ojo” con una “espelma de cebo”; la hierba buena para el dolor de estómago y para las comidas también se usa; la manzanilla para lavar heridas y buena para el dolor de barriga; orégano, la menta para las gripes, la hierbaluisa para tomar el café en el desayuno o en la merienda; la sábila se tiene si o si para las energías y además ese amarguito café se ponía para curar las heridas que se hacían cuando se sacaban las “niguas” aunque ahora ya no hay esos bichos; la ortiga para la circulación de la sangre

y los dolores de huesos, ahí se ortigan sin pena jajaja y la higuera que se usa para aliviar los estragos de la menopausia y también cuando hay cólicos en la menstruación (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Cabe mencionar que, todas las actividades del día a día son encomendadas a Dios como el ser divino que encamina la vida de los pobladores de las comunidades, al iniciar el día, antes de servirse los alimentos y al final del día para dormir, por lo menos las personas se “persignan”, los mayores hasta “rezan el rosario”; esto, a sabiendas que estas comunidades se consideran católicos en su mayoría. De ahí que, las personas infaliblemente asisten a misa los domingos, los días de festivos o cuando hay alguna celebración religiosa “aunque no hayan sido invitados, van a la misa y se retiran a su casa o cuando las campanas de la iglesia suenan ya se sabe que hay misa” (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

A pesar de las tensiones históricas entre la religión impuesta por los colonizadores y las creencias tradicionales propias de los afroecuatorianos, han sabido fusionar estos dos mundos y adaptarlos a sus necesidades sociales y espirituales (Antón 2010). Así, todas las celebraciones y festividades en las comunidades y en particular en La Victoria tienen presente un matiz religioso católico, con la planificación de la misa de acción de gracias, tanto en las festividades de San Martín de Porres como en la del Jesús del Gran Poder (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

A lo largo de los años, Rosita fue entendiendo que esas misas no solo eran una expresión de fe, sino también un acto de reconocimiento de la identidad afroecuatoriana, que están marcadas por un fuerte componente afrodescendiente, a menudo se incorporan en las festividades católicas, fusionando música y danza tradicionales con oraciones y ceremonias litúrgicas católicas. Este fenómeno de sincretismo religioso es una característica común en muchas comunidades afroecuatorianas del Territorio Ancestral (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Rosita recordaba cómo su abuela le enseñó, desde pequeña, a tener devoción por San Martín. "San Martín es nuestro hermano, nuestro protector", le decía Doña Luisa mientras las dos preparaban las ofrendas para la misa. Era común que las familias de La Victoria lleven frutas, flores, y a veces hasta dulces típicos, como muestra de gratitud y como una forma de rendir

homenaje a San Martín, quien, según las creencias locales, les brindaba protección y bienestar (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Para Rosa, la misa de acción de gracias en honor al Jesús del Gran Poder no solo era una ceremonia religiosa, sino también un espacio de solidaridad social. Durante la misa, se recordaba el sufrimiento de Jesús, pero también se hablaba de las luchas del pueblo afroecuatoriano, como el sufrimiento de los esclavos africanos y su resistencia frente a la opresión. "Jesús sufrió por nosotros, y nosotros luchamos por nuestros derechos, nuestra cultura y nuestra tierra", decía el sacerdote, y esas palabras siempre tocaban profundamente a Rosa, quien sentía que la lucha por la identidad afrodescendiente continuaba viva (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Uno de los momentos más significativos de la misa afro es el acto de ofrendar durante el ofertorio de la eucaristía; en este instante, los miembros de la comunidad se organizan en grupos de danza, vestidos con trajes típicos, y se acercan al altar para ofrecer los frutos de su tierra y su esfuerzo. El segundo elemento que se presenta en las ofrendas son productos como la yuca, el camote, el plátano, el aguacate y la caña de azúcar. El agua también juega un papel esencial, ya que es vital para la vida, y la tierra, por su parte, es fundamental porque provee el alimento. "La tierra es un elemento indispensable en la vida del negro, del afroecuatoriano, al igual que el agua (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

El tercer componente de las ofrendas son los productos de la tierra. Rosita señala:

En una bandeja colocamos un poco de tierra, junto con granos como semillas de fréjol o cualquier otra semilla, para simbolizar que allí germina la vida, que en la tierra crece la planta y produce; y también tenemos la costumbre de poner un poco de agua en esa tierra, para mostrar que se está sembrando con la esperanza de cosechar más tarde y el agua, debido a su gran importancia, se presenta en una pequeña bandeja o jarra. Todos estos elementos son bendecidos durante la eucaristía (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Al final de cada misa, los habitantes se reúnen en la plaza central, donde se organizan los deportes, "vóley" y fútbol; mientras que algunas mujeres preparan comida para vender como empanadas, "salchipapas", fritada o cualquier otra opción que esté disponible en este momento. Las mujeres permanecen un corto tiempo en la plaza y se retiran a sus casas casi inmediatamente mientras que los hombres jóvenes y adultos juegan y los adultos mayores observan; por su parte

los niños juegan en el parque o en las calles (entrevista a Rosa G., comunidad La Victoria, 15 de mayo de 2022).

Capítulo 3. ¿Cómo se han relacionado históricamente las poblaciones afroecuatorianas con su territorio?

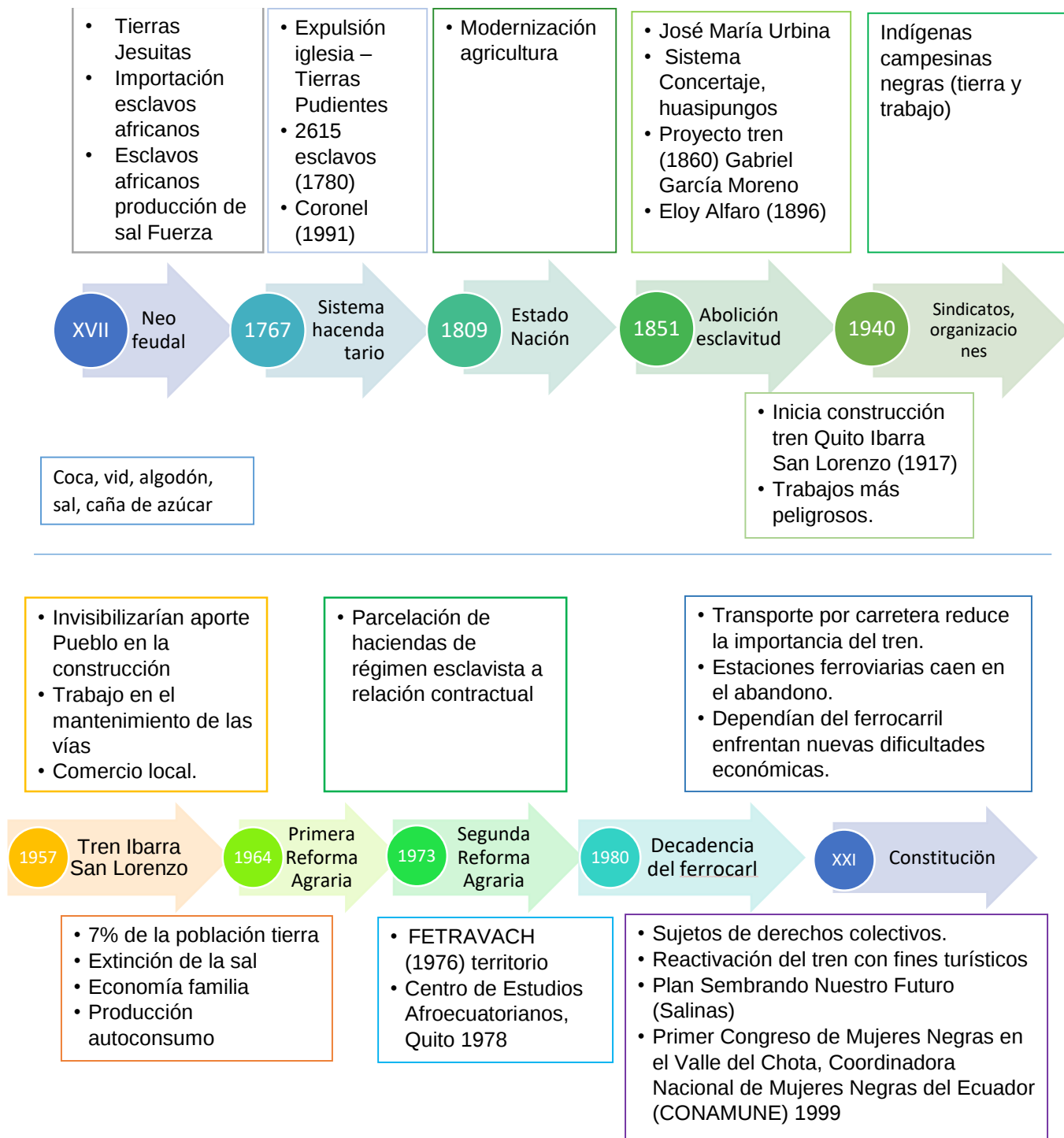
La introducción del trabajo esclavo en el siglo XVII supuso un cambio importante en la estructura de la mano de obra de la región. La difícil adaptación de los indígenas trasladados por los colonizadores a los valles del río Chota-Mira, debido a las condiciones climáticas, llevó a la necesidad de recurrir al trabajo esclavo, siendo los jesuitas los encargados de comprar grandes cantidades de esclavos en Cartagena y Popayán para sus plantaciones de caña de azúcar. A finales del siglo XVIII, tras la expulsión de los jesuitas, los esclavos intensificaron sus luchas, pero los resultados fueron mayormente beneficios individuales o familiares (Bouisson 1997). Con la reforma agraria, los campesinos lograron mayor libertad que con la abolición de la esclavitud posterior a la reforma, ya que la parcelación de tierras resultó en una marginación de las familias, limitando la producción destinada tanto al autoconsumo como a la venta en los mercados locales. Este enfoque resalta el papel fundamental que desempeñaron en la región a través de modelos semiserviles Antón (2022).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, se insertan otros factores que transformaron la región. En 1860, bajo el gobierno de Gabriel García Moreno, se inicia el proyecto del ferrocarril, que continuó bajo el gobierno de Eloy Alfaro en 1896. En 1917, se inició la construcción del tramo ferroviario entre Quito, Ibarra y San Lorenzo, donde los afroecuatorianos trabajaron, especialmente en las tareas más peligrosas. En 1940, comenzó la organización sindical iniciada por indígenas, campesinos sumándose los afroecuatorianos, en 1957 se inauguró el tramo Ibarra-San Lorenzo. En 1976, se creó la Federación de Trabajadores del Valle del Chota (FETRAVACH), una organización territorial que luchaba por los derechos a la tierra y al trabajo. También en 1978 se fundó el Centro de Estudios Afroecuatorianos en Quito, lo que marcó un hito en las investigaciones sobre el territorio ancestral en el valle del Chota, destacando las perspectivas étnicas y los derechos a la igualdad racial Antón (2022).

Sin embargo, la decadencia del ferrocarril comenzó en 1980 con la aparición del transporte por carretera, lo que redujo la importancia del tren, dejando las estaciones ferroviarias en el abandono. Esto afectó profundamente a los afroecuatorianos, quienes dependían del ferrocarril para su sustento, enfrentando nuevas dificultades económicas. En el siglo XX y XXI, los afroecuatorianos fueron reconocidos como sujetos de derechos colectivos. Se reactivó el tren con

finés turísticos y se crearon emprendimientos como el Plan Sembrando Nuestro Futuro en Salinas. Surgen organizaciones de mujeres con fines artesanales como es el Grupo Artesanal Esperanza Negra GAEN en la comunidad Mascarilla. En 1999, se celebró el Primer Congreso de Mujeres Negras en el Valle del Chota, y la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE) desencadenando otras organizaciones sociales Antón (2022).

Gráfico 3.1. Relación histórica con las poblaciones afroecuatorianas con su territorio



Elaborado por la autora a partir de Antón (2022).

3.1 Lógicas de los territorios afroecuatorianos de Salinas, Mascarilla, Juncal y la Mascarilla Victoria en el turismo

Los territorios afroecuatorianos de Salinas, Mascarilla, Juncal y la Victoria, históricamente se han caracterizado por ser espacios destinados a la agricultura, siendo la tierra el principal medio de vida desde el uso, más no precisamente desde la tenencia, lo que fue y sigue siendo un problema que enfrenta el pueblo afroecuatoriano en general desde tiempos de la esclavitud hasta la actualidad. Al respecto Wolf (1982) menciona la importancia de la tierra y la agricultura en las comunidades rurales y argumenta que el acceso desigual a la tierra puede estructurar la economía campesina y las dinámicas de poder donde “la distribución de los recursos agrícolas define las formas de organización social y la lucha por la subsistencia en los márgenes del capitalismo” (Wolf 1982, 104).

De este modo, el pueblo afroecuatoriano tiene una relación muy estrecha con la tierra, desarrollando un sentido de pertenencia con el espacio geográfico en donde por las circunstancias ya conocidas les ha tocado vivir y sobrevivir. Este arraigo por el territorio, emerge como una alternativa de subsistencia, sostenida en una base de recursos limitados, pero a la vez útiles para la construcción social de su territorio.

En este sentido, la estructura social de estos pueblos pone en evidencia las formas de reproducción social que surgen a partir de la cotidianidad, de la vida familiar, de las diversas formas de producción económica, de las tradiciones, costumbres, y otras expresiones, que si bien en su momentos fueron expresiones meramente espontáneas se fueron convirtiendo en atractivos para los foráneos; lo que resignificó el mundo social de estos pueblos y les permitió aprovechar sus particularidades en actividades “no tradicionales” como el turismo.

Con estos antecedentes, se menciona que la parroquia Salinas se convirtió en uno de los pioneros en incursionar en turismo como una actividad económica adicional y como una oportunidad ante la presencia del ferrocarril. Ya que la agricultura se limita al monocultivo de caña de azúcar que constituye uno de los pocos productos que se adaptó a las condiciones de salinidad del suelo; cabe mencionar que la población que se dedica a esta actividad productiva es aquella que en los diferentes procesos de adjudicación de tierras (individuales y/o colectivos) pudieron adquirir terrenos, mientras que aquellos que no poseen tierras tienden a combinar actividades de asalariados en las fincas agropecuarias cercanas, con el comercio. En este contexto, Scott (1976)

aborda la resistencia de las comunidades rurales frente a las imposiciones de sistemas agrícolas hegemónicos como es el caso de la caña de azúcar y señala que "los campesinos desarrollan formas de resistencia y adaptación que protegen sus medios de vida en situaciones de desigualdad estructural" (Scott 1976, 67).

Raúl Maldonado, expresidente del GAD parroquia Salinas, menciona que la tenencia de suelo es un tema de gran preocupación que impacta en el bienestar de la población, ya que las zonas rurales a lo largo de la historia han sido inminentemente agrícolas; sin embargo, el campesino que no posee tierras tiene que buscar diversas formas de subsistencia que en el mejor de los casos les permita permanecer en sus territorios, sin recurrir a la migración (entrevista a Raúl Maldonado, expresidente del GAD, parroquia Salinas 29 de junio 2022). De ahí que, ante la reactivación del tren a nivel nacional y en este caso en el cantón Ibarra con la ruta “Tren de la Libertad”, empiezan a surgir las primeras iniciativas de incursionar en el turismo como una actividad productiva complementaria.

La ruta “Tren de la Libertad” contaba con un recorrido de 30 km partiendo desde la estación Ibarra hasta la estación Salinas, estaciones que fueron rehabilitadas en los años 2011-2012, con el propósito de fomentar la actividad turística (Ministerio de Turismo 2013). En este sentido, las estaciones del tren son considerados como “no-lugares” donde las personas están temporalmente desconectadas de sus identidades habituales; no obstante, a la llegada a su destino se transforman en lugares cargados de significado social y cultural Augé (1995)

A través de la ruta se podían observar los extensos cultivos de caña de azúcar, paisajes y la infraestructura que acompaña la ruta ferroviaria hasta llegar a Salinas; este recorrido tenía lugar de miércoles a domingo desde las 10h30, con una duración de 90 minutos. El tren se constituyó en un catalizador del desarrollo local a través de la creación de proyectos turísticos que incluían expresiones culturales como la danza, las artesanías, la música, gastronomía y otras tradiciones del pueblo afroecuatoriano.

De este modo, surge en Salinas el programa de “Desarrollo Etnocultural turístico comunitario Bombódromo Palenque” que consistió en la construcción de infraestructura turística como: el museo de sal, el área recreacional que consta de un complejo de piscinas, el centro gastronómico, el centro de hospedaje, la sala etnográfica y el centro de capacitación; además de los proyectos de fortalecimiento de capacidades en temáticas de turismo y guianza, salud, conservación y

ambiente, educación y liderazgo integrados en el plan “Sembrando Nuestro Futuro”, estos programas y planes se desarrollaron con la finalidad de atender la demanda turística que llegaba a la parroquia gracias a la reactivación del tren (entrevista a Raúl a Maldonado, expresidente del GAD, parroquia Salinas, 29 de junio 2022).

Estas iniciativas se originaron a partir de la gestión del GAD parroquial de Salinas a la cabeza de Raúl Maldonado, quien menciona que si bien estos procesos se planificaron y ejecutaron desde la gestión pública tuvieron como objetivo principal el financiamiento para la infraestructura que corresponde, en palabras de Raúl Maldonado, “al componente más difícil de obtener”; sin embargo, el componente humano representado en la población de Salinas es la que le confiere un sentido de pertenencia y valor territorial que en el ejercicio del turismo puede ser transferible a los visitantes.

Es así que desde el trayecto Ibarra-Salinas los turistas iban siendo testigos además de la ruta turística como tal, sus experiencias empatizaban con las realidades históricas y actuales del pueblo afroecuatoriano. El pito del tren anunciaba la llegada de los turistas a Salinas, este hecho simbólico confería significaciones diversas bidireccionales, por un lado, el significado que tenía para los turistas arribar a la parroquia, las expectativas que se generaban desde el abordaje al ferrocarril, la narrativa histórica del territorio y el paisaje circundante y por otro lado, el significado para la población está relacionado con un sentido de vitalidad, que en otras circunstancias se asocia a un pueblo sosegado. Así, el pitido se convierte en un símbolo que de acuerdo con Geertz (1973, 186) otorga significados a su “realidad social” tanto a la experiencia de los turistas como a la comunidad.

La algarabía que se sentía en la danza de bienvenida que al son de la tradicional Bomba, turistas y danzantes se conectaban de tal manera que las diferencias de cualquier tipo se hacían insignificantes; como tal esta danza se convierte en un “ritual” que según Turner (1969, 11) "crean 'communitas', una experiencia de conexión intensa en la que las diferencias entre individuos se desvanecen temporalmente, permitiendo una sensación de igualdad y solidaridad."

Luego, el guía hacía el recorrido por el pueblo, que se ha levantado sobre tierras que recogen el trabajo, el sufrimiento, las alegrías, la vida y la muerte de los ancestros representando un conjunto de símbolos y significados plasmados en casas, calles, iglesias, canchas, parques y los infaltables cañaverales presenten en la vida de los pobladores desde tiempos de la esclavitud.

Continuar por el museo de sal, revive aspectos pasados de la cotidianidad donde se rescatan las formas de obtención de este mineral que es parte del territorio. Este espacio es también un recordatorio de las interacciones sociales entre las culturas prehispánicas y posteriormente los pueblos de la colonia en donde el afroecuatoriano tenía un rol fundamental, pero bajo condiciones de esclavitud y de explotación.

Por su parte, el paso por centro etnográfico “Nuestros Ancestros” resalta en la voz de los guías afroecuatorianos, protagonistas de su historia, las contribuciones y aportes del pueblo afroecuatoriano en la construcción del territorio nacional, destaca los personajes “negros” que han sido invisibilizados en la historia del país, las luchas sociales que han surgido por la libertad, por el territorio, por la igualdad y por el reconocimiento. Santiago Maldonado, guía de turismo local menciona que:

El centro etnográfico, el museo de sal “Barro Caliente” y todas las obras para la actividad turística fueron pensadas para que nosotros como voceros de nuestro pueblo, porque somos parte del territorio y además conocedores de nuestra historia; podamos decir no solo palabras aprendidas de memoria, sino que también somos capaces de transmitir nuestro sentir, nuestra forma de ver nuestra realidad, nuestra historia (entrevista a Santiago Maldonado, Santa Catalina de Salinas, 19 de enero de 2022).

La última parada del recorrido era el centro gastronómico, sitio donde el fruto de la tierra, el conocimiento culinario ancestral y contemporáneo se sincretizan para presentar al turista opciones de platos típicos como: las chuspas de carne con coles, el sango de dulce, el “champus”, el picadillo, el sambo de dulce, el jugo de caña; con el infaltable “poroto”, la yuca, el camote. Que, si bien forman parte de la alimentación tradicional local, se adaptan a las preferencias de los turistas, sin que ello signifique renunciar a la forma de vida del pueblo afroecuatoriano.

Pensar en el retorno sin antes llevar un recuerdo, era imposible; en la estación del tren y plaza artesanal se presentaban diversas opciones de artesanías, souvenirs estéticos y utilitarios, elaborados por las mujeres artesanas de Salinas, pero también artesanas de la comunidad La Victoria que en redes de apoyo podían exponer y comercializar sus trabajos principalmente las figuras de arcilla.

Las dinámicas territoriales, en torno al turismo en la parroquia Salinas, estuvo fuertemente influenciada por la presencia del ferrocarril, sin embargo, a partir de la desaparición de este, estas

dinámicas tomaron un giro inesperado, que les permitió repensar su valor identitario como un recurso turístico independiente al ferrocarril o cualquier otro componente que no sea parte de su mundo social, cultural, económico y espacial. De este modo, el sentido de pertenecía para el pueblo de Salinas se mantiene, fortaleciendo y consolidando su territorio

Por su parte, la zona de Mascarilla ha incursionado en el turismo a partir de la actividad artesanal, la elaboración de máscaras con rasgos distintivos afrodescendientes, que constituyen las obras de arte donde las artesanas plasman su sentir y dotan a cada pieza un mundo de significaciones relacionado con la cotidianidad, la tierra, el trabajo, la familia, la historia y el entorno social. Moldear la arcilla, se constituye en un desprendimiento identitario que ha permitido exteriorizar, pero también visibilizar al pueblo afroecuatoriano, en un contexto más innovador respecto a las habilidades deportivas como el fútbol y a las expresiones culturales más conocidas como la música y la danza.

Al respecto, Cole (1995) menciona que de esta manera las mujeres rurales utilizan el trabajo artesanal como una forma de resistencia y autoafirmación, pues "el trabajo artesanal se convierte en una herramienta de agencia para las mujeres rurales, desafiando los estereotipos de género y las estructuras económicas dominantes" (Cole 1995, 132). Esto se sustenta en lo señalado por Geertz (1973), que concibe a la cultura como "un sistema de símbolos que actúan como un lenguaje, a través del cual las personas interpretan y dan sentido a su realidad".

Es así como, en manos de mujeres afroecuatorianas de la comunidad Mascarilla se trabaja la idea de la actividad turística como una alternativa económica complementaria a la agricultura, que al igual que en todo el territorio ancestral afroecuatoriano, es la principal actividad productiva del pueblo. Si bien, esta iniciativa surgió de un agente extraterritorial, son las mujeres las que han sostenido los emprendimientos en un ejercicio destacado de transformar los roles de género y a la vez de contribuir activamente con la economía familiar. Al respecto (Durkheim, 1893) indica que "la división del trabajo es el principio de la solidaridad social" por lo tanto la inclusión de las mujeres en nuevas actividades económicas fortalece no solo su posición individual, sino también la cohesión social y el desarrollo de toda la comunidad.

La licenciada Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra (GAEN), que una organización social integrada por ocho mujeres que se consolidan mediante estructuras de parentesco, lo que les ha significado desarrollar una cohesión social funcional a los

objetivos de la organización, donde los códigos de convivencia son importantes y de fiel cumplimiento. Cabe mencionar, que las condiciones de parentesco no han limitado la integración de otros miembros de la comunidad siempre y cuando se cumplan con los compromisos y acuerdos adquiridos entre ellas y con la organización (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Betty Acosta menciona que siempre las mujeres han demostrado don de liderazgo y organización para cualquier actividad, integrando a los miembros más jóvenes de la comunidad; y recuerda que los primeros esfuerzos por incursionar en el turismo surgieron de modelar la arcilla, en los talleres que ellas emprendían en la comunidad, al respecto indica que:

A las mujeres de Mascarilla siempre nos ha gustado, nos ha motivado trabajar en lo que sea, a pesar de las brechas de género que en ese entonces había, hablo de más de treinta años atrás cuando nosotros nos agrupábamos para sembrar plantas medicinales, hortalizas en los huertos de nuestras casas o en el punto de salud. Fue en ese tiempo cuando llegó un tío nuestro con un misionero belga y él nos mostró la tierra y como trabajar con el barro, iniciamos doce personas, tres niños y nueve adultos, luego nos reuníamos en la casa comunal y hacíamos nuestras primeras figuras, cosas que nunca nuestros abuelitos habían hecho con la tierra y este voluntario se maravillaba admirando y decía que teníamos gran potencial y decíamos que sí, porque eso lo llevamos en la sangre porque somos descendientes de África que son nuestros ancestros.

Esto nos motivó a continuar, luchamos mucho, empezamos sin nada y era emocionante trabajar con tres niños porque mientras nosotras discutíamos o hacíamos algo diferente a lo que ellos hacían, ellos eran calladitos y nos daban un ejemplo muy especial y mirar a los niños trabajar nos calmábamos y seguíamos bien y buscamos mucha capacitación para seguir adelante, en varios aspectos y buscamos la personería jurídica para seguir trabajando con el barro y con el turismo. Nos motivó mucho vender nuestras primeras piezas; eso nos sirvió y nos sirve hasta ahora para solventar nuestros hogares, educar a nuestros hijos y para educarnos nosotras mismas (entrevista a Betty Acosta, presidenta de GAEN, 28 de abril de 2022).

En este sentido, cabe resaltar que la necesidad de formalizar la construcción organizativa se constituye en una herramienta social sumamente importante para acceder a algunos beneficios, así como en la lucha por la visibilización de la mujer como un sujeto social con derechos en el entorno familiar, comunitario e incluso político, pues en aquellos tiempos era impensado que las mujeres puedan participar de forma activa en espacios que tradicionalmente estaban destinados a los hombres. Así, la organización social se erige como un pilar esencial para la construcción del

territorio y al ser analizada desde la perspectiva del concepto de campo social de Bourdieu (2013) permite identificar ejes de acción con el fin de que los actores locales sean capaces de enfrentar el mercado en condiciones más favorables y mejorar su posición en el mundo social, económico y político.

Por lo que, la interacción de las mujeres de Mascarilla con el territorio dio un giro sustancial sobre todo en cuanto al autoreconocimiento, al reconocimiento social, político y en la búsqueda de alternativas que contribuyan al desarrollo humano individual, familiar y colectivo mediante una capacidad de agencia que hasta la actualidad les permite ser parte activa del territorio del que se niegan a abandonar y que construyen a partir de sus especificidades y particularidades; mismas que comparten con los turistas que buscan en la comunidad experiencias de convivencia comunitaria.

Betty Acosta menciona que el turismo vivencial es la modalidad que se oferta en la comunidad y que GAEN se encarga de brindar los servicios como: la gastronomía, la artesanía, las actividades productivas relacionadas con la tierra, específicamente con la agricultura, las expresiones artísticas (música y danza), las manifestaciones lúdicas y la tradición oral. Comenta que luego de tomar la decisión de emprender con la actividad turística, fue la promoción y la comercialización, uno de los obstáculos más difíciles de sortear; pues si bien se capacitaban continuamente y tenían claridad de las metas a alcanzar, aún tenían que pensar en la forma de llevar turistas a la comunidad. Este proceso obligó a las mujeres a recurrir a las agencias de viajes, a negociar su participación y a consolidar sus productos de tal forma que sean atractivos para los turistas y visitantes.

Estas alianzas con agentes extraterritoriales, suponen la gestión de “redes de apoyo” que conllevan interacciones sociales específicas motivadas por un intercambio comercial. Además de las redes que se tejen con los agentes territoriales como la Asociación de comercialización y producción de leche de cabras Mascarilla que colaboran en ciertas actividades turísticas relacionadas con los caprinos. De esta forma, el concepto de solidaridad es clave en las interacciones sociales que se organizan alrededor de la reciprocidad y la redistribución, en lugar de la lógica de mercado únicamente, Según Polanyi (1944, 97) la economía está incrustada en “las relaciones sociales”, lo que significa que las interacciones económicas no pueden separarse de los contextos culturales en los que se desarrollan. En este sentido, la colaboración entre la

asociación y los agentes turísticos no solo beneficia a la economía local al diversificar las fuentes de ingreso, sino que también permite la preservación de saberes tradicionales y prácticas culturales relacionadas con actividades tradicionales y no tradicionales. En última instancia, estas redes no solo transforman la economía, sino que también refuerzan la estructura social que sostiene a la comunidad, permitiendo que las tradiciones y la identidad cultural perduren a pesar de las presiones externas.

Esto evidencia que GAEN, procura el fortalecimiento de vínculos territoriales y el arraigo por el territorio de las mujeres y comunidad de Mascarilla, que construyen y reconstruyen un sentido de pertenencia de las dimensiones culturales, sociales, territoriales, ambientales, políticas, creadas desde la historicidad, la resiliencia, la agencia y que posicionan en los actores sociales, la apropiación de su identidad, que visto desde la perspectiva de las mujeres GAEN no solo les permite honrar a sus ancestros sino que se convierten en recursos para visibilizar al pueblo afroecuatoriano y para diversificar sus actividades productivas en el territorio.

Sin embargo, cabe resaltar que aun cuando la perspectiva de las mujeres de GAEN en el ejercicio de la actividad turística es conservar la esencia de la cultura afroecuatoriana en todas las manifestaciones que ponen a disposición de los turistas. Esto conlleva una producción turística que según Cammarata (2006) “crea, transforma e inclusive valoriza diferencialmente los territorios” en relación a las diversas actividades socioeconómicas que surgen de las necesidades sociales que los individuos intentan o logran satisfacer reconfigurando los territorios, en función a la construcción del turismo como una práctica social; que en este caso procura desde la funcionalidad el fortalecimiento de la identidad cultural, inculcando en nuevas generaciones la consolidación y apropiación del territorio (Cammarata 2006, 8)

Cabe indicar que, Mascarilla presenta ventajas geográficas asociadas a la cercanía a la red vial provincial, así, esta infraestructura y la relativa cercanía con centros poblados ha contribuido a que GAEN cuente con mayor visibilidad en el ámbito local y nacional; esta visibilidad es importante para valorizar su trabajo y su rol dentro de los espacios económicos y sociales, que ayudan a combatir estereotipos y a promover una imagen positiva de las mujeres en su comunidad y fuera de ella.

Es así que, en el ejercicio de la actividad turística, la proximidad juega un papel fundamental y permite una posición territorial más favorable y objetiva entre actores locales y externos; así

como contribuye a un mejor acceso al mercado. Lugo (2011,133) resalta que “... por un lado, van a predominar las relaciones de negociación, subordinación y conflictos. Por el otro, las relaciones de amistad, parentesco, solidaridad, cooperación y vecindad (proximidad geográfica)” que puede facilitar la integración de comunidades en redes más amplias, potenciando su capacidad para acceder a recursos y mercados.

En este sentido, las mujeres de GAEN mencionan que la venta en su territorio tanto de las artesanías como de servicios turísticos les permite mantener un control sobre el precio y la distribución de sus artesanías, asegurando que sus esfuerzos sean reconocidos y valorados de manera justa. Este enfoque beneficia a las artesanas individualmente y contribuye al bienestar colectivo de su comunidad. Al evitar la saturación del mercado en localidades externas, protegen la singularidad de su trabajo y evitan la posible devaluación de su arte. Además, al trabajar localmente, establecen una conexión más directa con sus clientes, lo que les permite educar sobre el significado cultural de sus creaciones y el proceso artesanal que hay detrás.

La decisión de permanecer en su territorio también puede estar motivada por un deseo de empoderamiento y autonomía. A través del trabajo artesanal, estas mujeres encuentran una forma de autoexpresión y reivindicación de su lugar en la sociedad.

Así, al fortalecer sus lazos comunitarios y crear un espacio seguro para el emprendimiento, están contribuyendo a la construcción de un futuro donde sus voces y sus historias son escuchadas y valoradas. En un mundo donde la globalización a menudo actúa como un agente homogenizador, el deseo de preservar lo local y lo auténtico se vuelve un acto de resistencia cultural que no solo enriquece a la comunidad de Mascarilla, sino que también ofrece un ejemplo inspirador para otras regiones que buscan mantener su identidad en tiempos de cambio.

Con relación a la comunidad La Victoria, de igual forma que en Mascarilla y Juncal, son las mujeres quienes lideran los emprendimientos “no tradicionales” que en este caso corresponden a la elaboración de artesanías en arcilla, que son expresiones fundamentales de la identidad cultural, que ligan a la comunidad a sus tradiciones, a sus valores y sus formas de narrar su cotidianidad (Ortner 1996). Es así que estas manifestaciones artísticas reflejan y refuerzan la cohesión social y la herencia cultural de la comunidad.

Nora Villalba integrante de la Asociación Cerámicas La Victoria (CERAVIC) manifiesta que, en la comunidad, la agricultura, el comercio y el trabajo asalariado en haciendas son las principales actividades

económicas; no obstante, modelar la arcilla se ha convertido en parte importante de la vida familiar y social de las mujeres, y comenta que:

Hacemos estas artesanías, con la esperanza de que algún rato podamos “desprende”, “vende” bien y “gana” un centavito para nuestras familias para nuestros hogares, pero hasta eso, sí nos ayuda si nos desestresa (entrevista a Nora Villalba, comunidad La Victoria, 16 de mayo de 2022).

María Anangonó cuenta que modelar arcilla en CERAVIC se ha convertido en un espacio de interacción social muy importante para su salud emocional y física, ya que le brinda oportunidad de establecer lazos de amistad, compañerismo y sentirse útil, en sus palabras manifiesta que:

He hecho amigas, he conocido bastante gente, he conocido bastantes lugares en los que me han ayudado. Yo no me sentía mejor aquí (en la comunidad) porque al menos a mi edad ya toca salir desestresarse, entonces tener esta ocupación ya paso mejor en salud y emocional que venga la gente a aprender nosotros estamos dispuestas ayudarles a darles la mano ya que esto es un entretenimiento y en medio de este entretenimiento aprendemos yo nunca pensé estar haciendo jugando con este barro jajaja (entrevista a María Anangonó, comunidad La Victoria, 16 de mayo de 2022).

Por su parte, Myriam Villalba representante de CERAVIC menciona cómo empezó a surgir el interés por la elaboración de la cerámica:

Hace siete años vino un señor de los que les dicen los mochileros de Argentina y el señor había venido a una hacienda de su amigo y ahí trabajaba una señora de aquí y había dicho que si la gente no querrá aprender a hacer artesanías en barro y luego nos comunicaron y acudimos a las enseñanzas del señor, nosotros traemos el material de acá de la zona de San Alfonso del Valle, son unas rocas que nosotros sacamos de las venas, ahí vamos con pico como hombres sacamos el material de la loma. Al comienzo creo que éramos como treinta y cinco personas y quedamos ocho personas, siete mujeres y un hombre, que permanecemos hasta ahora. Actualmente, trabajamos todos los días de cuatro a seis de la tarde, porque tenemos también trabajo en nuestras casas, por eso acabamos allá y vamos al taller a seguir trabajando pro con el barro y así nos organizamos (entrevista a Myriam Villalba, presidenta de la Asociación Cerámicas La Victoria CERAVIC, 18 de mayo de 2022).

La elaboración de artesanías por parte de las mujeres afroecuatorianas de la comunidad La Victoria es un acto de resistencia cultural que trasciende la mera producción de objetos; es una afirmación de identidad y pertenencia que se entrelaza con sus lógicas territoriales. En cada

pieza, objeto o utensilio, se refleja no solo la creatividad y destreza aprendidas, sino también una narrativa colectiva que reivindica el lugar que ocupan en el contexto social, económico y territorial. Este proceso artesanal se convierte en un medio para revalorizar su entorno, ya que las mujeres fortalecen un vínculo profundo con su territorio, del que son parte, convirtiéndolo en un espacio sagrado cargado de significados.

Si bien, en la comunidad no emprenden en el turismo de forma directa, la actividad artesanal le vincula a él, como un estabón infaltable dentro de la cadena productiva del servicio y han visto en este una alternativa para comercializar su arte, dar a conocer su comunidad, sus narrativas de vida, su identidad y también la oportunidad de revalorizar el trabajo de la mujer. Al respecto, indica que:

Como usted se dará cuenta señorita, esta es una zona árida y nuestra comunidad es muy pequeña, nuestros terrenos son pequeños que a penas nos alcanza para sobrevivir; estamos rodeados de haciendas, lo que limita desarrollar algún proyecto de turismo, porque las tierras no nos pertenecen a la comunidad, inclusive usted ve que ni las vías son buenas para llegar y todo eso nos limita mucho. Por esta razón, es que buscamos un espacio en la plaza artesanal de Salinas, para poder vender nuestro trabajo y en ocasiones la hostería Pantaví trae a los turistas al taller y es así como somos parte del turismo en la zona; lamentablemente como usted debe saber el tren desapareció y eso nos afectó muchísimo, ahora tenemos que hacer más esfuerzos para comercializar nuestras artesanías porque no contamos con el apoyo de nadie y somos nosotros mismas las que salimos a otros lugares para ayudarnos y buscar la forma, porque si no nos tocaría abandonar nuestra tierra y salir a trabajar afuera como lo hacen muchas personas sobre todo jóvenes de la comunidad, para buscar el sustento (entrevista a Myriam Villalba, presidenta de la Asociación Cerámicas La Victoria CERA VIC, 18 de mayo de 2022).

Es así que, su voluntad de permanecer en sus tierras, a pesar de las adversidades, resuena con la firmeza de quienes han encontrado un sentido de pertenencia y propósito en su trabajo; por lo tanto, su labor no es solo una fuente de ingresos, sino un signo de arraigo por el territorio pero también de autonomía que busca desafiar las estructuras de opresión y marginación, mostrando al mundo la riqueza de su cultura y la fuerza de su presencia en un país que aún necesita reconocer su diversidad y legado.

Es preciso mencionar que a diferencia de GAEN en Mascarillas, las mujeres de La Victoria tienen que enfrentar ciertas dificultades relacionadas con la proximidad; por una parte, la cercanía

a las haciendas supone ciertas tensiones por la tenencia, el uso del territorio y los recursos, principalmente por el agua, así como lidiar con impactos ambientales producidos por la actividad agropecuaria de las haciendas, lo que ha significado un conflicto ya que por un lado, algunos son trabajadores en estas haciendas, pero también son pobladores que sufren las consecuencias de la contaminación. Es así que, frente a las imposiciones de sistemas agrícolas hegemónicos, las mujeres desarrollan " formas de resistencia y adaptación que protegen sus medios de vida en situaciones de desigualdad estructural" (Scott 1976, 67).

Por otra parte, la comunidad se encuentra alejada de la red vial provincial, el sistema de comunicación vial corresponde a tercer orden, por lo que el acceso está generalmente en mal estado. Esto se traduce en una dificultad significativa no solo para la comercialización de sus productos incluidas las artesanías sino también es un atenuante para el desarrollo turístico.

Así también, la presencia de las haciendas podrían desdibujar ciertos aspectos identitarios, principalmente los relacionados con la apropiación del territorio y el sentido de pertenencia que vincula la tierra con las estructuras sociales, pues si bien la materialidad por sí sola no construye socialmente un territorio es parte fundamental de este y se convierte no solo en un medio de producción sino es parte de la historia, de la resistencia, de las formas de sobrevivencia pasada, presentes y futuras. Adicional a esto, establecer redes de apoyo se vuelve una tarea difícil, más aún cuando las haciendas no comparten intereses comunes.

Frente a las limitaciones espaciales en La Victoria, la lógica territorial de las Mujeres de CERAVIC se basa en la comunidad y la tradición; de ahí que la ubicación del taller y la tienda en la Capilla Antigua resalta la conexión histórica y cultural entre la artesanía y el entorno social. Este lugar se ha convertido es un espacio de trabajo y un punto de encuentro para la comunidad, donde se transmiten conocimientos y se celebra la cultura afroecuatoriana. Al respecto Myriam Villaba señala que “Como no disponíamos de un espacio propio, el párroco nos dio en comodato la iglesia antigua y es aquí donde hacemos nuestro trabajo, adaptamos este lugar para hacer nuestras artesanías” (entrevista a Myriam Villalba, presidenta de la Asociación Cerámicas La Victoria CERAVIC, 18 de mayo de 2022).

En este sentido, la iglesia como un mundo de representaciones, ha sido un pilar en la vida social y cultural de la comunidad y en particular de las mujeres artesanas. Si bien ha promovido la religión cristiana, también ha tenido un impacto en las dinámicas comunitarias y en la

articulación del territorio. Según Geertz (1973, 89) “la religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres”. Esto sugiere que la iglesia no solo proporciona un marco espiritual, sino que también fortalece la cohesión social y ayuda a las mujeres a articular su identidad y rol dentro de la comunidad.

En cuanto al Juncal, las dinámicas territoriales están estrechamente relacionadas con su ubicación geográfica y la proximidad con la red vial provincial; esto se ha traducido en desarrollar formas diversas de subsistencia asociadas con el comercio y servicios de alimentación que se extienden a lo largo de la vía que conecta las provincias de Imbabura y Carchi (Lugo 2011). En este sentido la Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente” liderada por mujeres, vieron a la oportunidad de emprender en la actividad turística bajo un enfoque cultural y agrícola que propone experiencias directas con la cotidianidad y formas de vida comunitarias del pueblo. Al respecto, Mariela Rodríguez, integrante de la asociación sostiene que:

Nosotros somos una asociación, de la comunidad somos 10 socias todas mujeres emprendedoras, lo que hacemos es brindar o dar a conocer nuestra cultura como afroecuatorianos, nuestra música, danza, gastronomía y un poco de agricultura porque la mayoría en el Valle del Chota trabajamos en agricultura eso hacemos tanto en lo personal como en la asociación (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

La asociación ha definido sus productos turísticos en torno a los recorridos por la comunidad, noches culturales, alojamiento en casas familiares, caminatas por la montaña, recorridos por la finca agrícola “La Milagrosa” y alimentación; que corresponden a los recursos disponibles y a las redes de apoyo que crearon para dar sostenibilidad a su “proyecto de vida” lo que contribuye a fortalecer las relaciones de parentesco, como un componente fundamental en el tejido social comunitario. En referencia a esto, Mariela menciona que:

Lo que nosotros hacemos es turismo comunitario, ¿de qué manera lo hacemos?; damos acogimiento o acogemos a los turistas en nuestras propias casas de las familias que estamos dentro de la asociación. Por ejemplo, una de las casas que brindan alojamiento es una casa entera, entonces ahí se involucra la familia entera los hijos, el esposo y todos los que estamos dentro de ese alojamiento, duermen dentro de los dormitorios que son parte de la casa y la alimentación se sirve en el espacio que se utiliza como comedor; tienen permiso o pueden acceder a toda la casa y

realizar las tareas que hacemos normalmente, saben conversar con las personas que están dentro de la casa de uno. La alimentación es la misma que se consume dentro del hogar, como usted sabe aquí se come “guandúl”, guandúl con carne, con pollo o con chuleta o solo arroz con guandúl y se les da limonada, una chicha de arroz.

Pero como en su mayoría tenemos turistas del extranjero, italianos estadounidenses españoles y la mayoría son vegetarianos, no comen carne o no comen verduras, algunos tienen alergias y lo que se hace es minimizar a darles de comer lo que ellos tengan preferencias (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

En este sentido, el turismo no solo genera ingresos, sino que también revitaliza y preserva la cultura y tradiciones de la comunidad. Las mujeres se convierten en custodias de sus conocimientos ancestrales, compartiendo prácticas y saberes, especialmente en lo que respecta al guandúl, un alimento que se ha transformado en símbolo de identidad y resistencia.

La gastronomía local, centrada en alimentos que crecen en estas tierras áridas, es un reflejo de la creatividad y la resiliencia de las mujeres afroecuatorianas. Platos como el "guandul con carne" o el "arroz con guandul" son más que simples recetas; son manifestaciones de una cultura rica y diversa que aboga por el uso de ingredientes endógenos y prácticas tradicionales.

A través de las prácticas culinarias, estas mujeres además de compartir su gastronomía, también mantienen un profundo entendimiento de la tierra que habitan, que cultivan, no solo son los productos que sostienen su economía, sino también su historia y la memoria de su comunidad. Este rescate de la cocina tradicional se convierte en un acto de afirmación cultural y en un recurso para la educación y la sostenibilidad económica de la comunidad.

En cuanto a las redes de apoyo, las mujeres de la asociación, han logrado consolidar su imagen y posicionarse incluso en el mercado internacional a través del fortalecimiento de su organización social que se fundamenta en lasos de confianza, de solidaridad y de parentesco (Polanyi 1944), y es gracias a ello que han establecido alianzas con agentes internos y externos no solo para la operación turística como es el caso de la hacienda “La Milagrosa” sino también para traer turistas a la comunidad. Mariela comenta que la organización les ha favorecido sustancialmente en las relaciones con organizaciones no gubernamental, siendo su principal aporte la formación de capacidades y los nexos para intercambios culturales con estudiantes extranjeros.

Constantemente nosotros estamos en capacitación gastronómica, cómo servir, cómo atender, el apoyo que recibimos es de parte de organizaciones no gubernamentales; nosotros buscamos el apoyo, se trabaja el tiempo que requiera el turista si quieren domingo, domingo estamos la mayoría del tiempo los turistas llaman por teléfono porque ven en las páginas y las redes sociales y también hay una fundación que se llama “Tandana” de la ciudad de Otavalo, ellos realizan intercambios culturales y traen estudiantes de Italia, España y como vienen a buscar cultura ecuatoriana llegan a Otavalo por su cultura ellos de paso promocionan nuestra organización para que conozcan un poco del pueblo afroecuatoriano (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

La tierra, para” Aroma Caliente” se ha convertido en una plataforma vital, el contraste entre las montañas áridas y las pequeñas parcelas agrícolas orgánicas es palpable y simbólico. Mientras las laderas escarpadas y desoladas parecen desafiar la vida, las parcelas cultivadas revelan un microcosmos de abundancia y armonía con la naturaleza. Aquí, el trabajo determinado de las mujeres no solo ofrece productos como tunas, guabas, mangos y ovos, sino que, al mismo tiempo, teje una narrativa de empoderamiento y sostenibilidad que resuena en cada rincón de la comunidad (Ingold 2015).

Estas mujeres afroecuatorianas han encontrado en la actividad turística una vía para compartir su sabiduría y conocimientos ancestrales, promoviendo el reconocimiento de su herencia cultural. A través de la interacción con visitantes, cuentan historias de lucha y resistencia, mientras ellos se sumergen en el paisaje que contrasta este ecosistema de montaña con la agricultura. En este momento de intercambio cultural, los turistas degustan de las frutas de la zona y se convierten en testigos de la capacidad de estas mujeres para transformar la adversidad en oportunidad, construyendo un territorio en líneas físicas, sociales, culturales donde su descendencia pueda reconfigurarse multidimensionalmente (Ingold 2015).

En este contexto, las pequeñas parcelas agrícolas son mucho más que simples espacios de cultivo; son símbolos de esperanza y perseverancia. A pesar de las limitaciones impuestas por tierras áridas y paisajes desafiantes, las mujeres de Aroma Caliente demuestran que, con dedicación y cariño, se pueden cosechar frutos de la tierra, y también de las interacciones sociales.

La llegada de los turistas proporciona un apoyo económico vital y facilita un intercambio enriquecedor donde se aprecian las prácticas sociales y se promueven formas de vida con valor identitario y un fuerte sentido de pertenencia por el territorio. Así, en cada momento compartido,

florece una hermandad que trasciende fronteras, celebrando la diversidad y la fortaleza de la comunidad afroecuatoriana.

En atención a ello, Polanyi (1976,162), destaca que las “principales pautas que estructuran los sistemas económicos conocidos son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio”, que en contexto ecológico-cultural y económico, son prácticas propias de las comunidades locales que incursionan en el turismo; no obstante, también responden a la cotidianidad, a las interacciones sociales y al vínculo con el entorno natural.

En conclusión, las dinámicas territoriales en cada pueblo tienen sus particularidades, ya que, si bien comparte generalidades históricas, culturales, comparten vínculos identitarios y un sentido de pertenencia asociado a la etnicidad, cada lugar tiene sus singularidades sociales, económicas, ambientales, geográficas, y que también se han visto influenciadas por la participación o no de la administración pública y de agentes extraterritoriales.

Capítulo 4. El mundo social de las comunidades afroecuatorianas: tradición y memoria

El mundo social de las comunidades afroecuatorianas de Salinas, La Victoria, Mascarilla y Juncal se ha construido a partir de la historicidad, pero también de la cotidianidad, de la resistencia, de la lucha y de la resiliencia. Es así que los agentes sociales han tejido a lo largo de los siglos un rico tapiz de tradiciones y memorias que no solo definen su identidad, sino que también moldean sus interacciones sociales y su visión del mundo.

En este sentido, la presencia de afrodescendientes en la sociedad tiene un largo hilo histórico, a través del tiempo se ha demostrado que el tráfico de esclavos provenientes de África se acrecentó principalmente con la expansión de los imperios europeos hacia el continente africano. De estas eventualidades, entre los siglos XVI hasta el XIX, se suscitaron una cadena de sucesos que profundizaban las desigualdades sociales, hay que tener presente además que en territorio sudamericano los afrodescendientes tuvieron un rol significativo en la economía, durante la independencia y en los procesos de constitución de los estados postcoloniales (Mörner 1981; Bonilla 2020; Klein 2011).

La historiografía ecuatoriana ha evidenciado que el pueblo afroecuatoriano ha sido inserto en una economía de subsistencia que dependía de su mano de obra, una realidad marcada por la explotación y pobreza, sin olvidar que en el Ecuador mediante el artículo 38 de la ley del 25 de julio de 1851, el general José María Urbina culminó con la esclavitud mediante un decreto que entró a regir a partir del día 6 de marzo de 1854 (Bouisson 1997).

Para este pueblo, la memoria tanto individual como colectiva se ha forjado a partir de estos procesos históricos marcados por la esclavización, la explotación y la pobreza, pero también la memoria ha construido un “actor social y étnico, con sus propias manifestaciones culturales definidas, esquemas de percepción, relaciones de parentesco, formas productivas, simbólicas y rituales diversos, hoy se conoce como Pueblo afroecuatoriano” (Chalá 2006, 76-77).

Con estos antecedentes, se menciona que Salinas cuenta su historia en espacios como el museo y centro etnográfico que representan la materialidad de su memoria, edificarlos se convirtió en un acto de reivindicación identitaria que recrea acontecimientos históricos fundamentados en la memoria de los ancianos y de los adultos, pero también que desarrolla en las nuevas generaciones un sentido de pertenencia y apropiación. Al respecto, José Lara, habitante de la parroquia menciona que:

Yo recuerdo que cuando se empezó con eso del turismo, para todos era algo nuevo porque antes claro que había el tren y eso, pero era para mandar el algodón que aquí se producía a Quito a la textilera Internacional. De ahí, luego como quebró esa fábrica y ya sembraron caña, el tren era para transporte y comercio no más, para ir a Ibarra o a San Lorenzo. De ahí que cuando supimos que iba a venir personas a visitar el pueblo se hicieron esos museos y esas cosas, que no me acuerdo como mismo se llaman, empezamos a recordar cosas de nuestra historia que vivimos y que nos contaban nuestros mayores. Cosas que hasta nos habíamos olvidado pero que ahí entre todos nos íbamos dando cuenta (entrevista personal a José Lara, habitante de la parroquia de Salinas, 27 de enero de 2022).

Para José, el museo y el centro cultural son mucho más que simples edificaciones que albergan objetos del pasado. Son “lugares” espacios sagrados donde la memoria colectiva cobra vida, donde su identidad y la de su comunidad se entrelazan con la historia de su pueblo. En un mundo donde la cultura ha sido frecuentemente silenciada o distorsionada, estos museos se convierten en bastiones de resistencia cultural y afirmación (Augé 1995, 110).

Estos sitios conservan artefactos y documentos; narran historias que son fundamentales para la comprensión de su legado. Cada pieza expuesta es un recordatorio palpable de la resistencia ante la colonización, de la lucha por los derechos, y de la rica tradición oral que ha sido transmitida de generación en generación. Para José Lara, visitar estos espacios es un acto de reivindicación, un camino hacia la reconciliación con un pasado a menudo ignorado, y una oportunidad para enseñar a las nuevas generaciones sobre su herencia.

Además, de que fomentan el diálogo intergeneracional. En ellos, los “mayores” pueden compartir relatos vividos, tradiciones y costumbres que enriquecen la experiencia de quienes los visitan. Esta transferencia de conocimiento es crucial para mantener viva la cultura afroecuatoriana, ya que cada historia contada, en esos muros fortalece el sentido de pertenencia y comunidad.

Estos de constituyen en plataformas educativas que ofrecen a los pobladores la oportunidad de visibilizar su realidad y su historia en un contexto más amplio. Al exhibir la riqueza y complejidad de la cultura afroecuatoriana, estos espacios ayudan a desafiar estereotipos y prejuicios, promoviendo una mayor inclusión y reconocimiento en el tejido social del país.

Así que, frente a una era de globalización, donde las identidades a menudo se ven amenazadas, estos espacios actúan como guardianes de su cultura. A través de exposiciones, talleres y eventos, fomentan el orgullo por la identidad afroecuatoriana y celebran la diversidad que enriquece a la

sociedad. Para José, la existencia y la importancia de estos lugares trascienden lo físico; son un símbolo de esperanza, resistencia y la promesa de un futuro donde su cultura y sus raíces sean no solo reconocidas, sino celebradas en toda su plenitud.

Cabe mencionar que, en Salinas, las interacciones con los otros se han convertido en una componente importante del mundo social de la parroquia, pues si bien la convivencia entre los pobladores es fundamental para la configuración del pueblo; las relaciones con los turistas promueven intercambios significativos. Berenice Guevara, una turista de la ciudad de Quito, comenta su experiencia:

Cuando llegue a Salinas lo primero que me llamo la atención es que es un pueblito super lindo y sobre todo limpio, no hay basura en ningún lado y eso es digno de reconocer, también la estación del tren que aunque no hay actividad con el tren, está bien decorada y cuidadita, cuando fui más adentro en el pueblo me encantó ver que afuera de las casas estaban unos viejitos en una bancas conversando y riéndose duro, la iglesia también muy bonita el parque tiene unos monumentos que en las placas indican los nombres de los personajes, me sorprendió porque yo nunca he escuchado de esos nombres, me voy contenta porque aprendí mucho de como hacían la sal, algunas historias y sobre todo que a pesar de las adversidades, las discriminaciones que han vivido salen adelante (entrevista a Berenice Guevara, una turista de la ciudad de Quito, parroquia de Salinas, 28 de junio de 2022).

En este sentido, los turistas crean y recrean imágenes, no solo de la experiencia turística como tal sino del mundo de representaciones que los actores sociales locales transmiten en las interacciones y en su diario vivir. De este modo, la imagen se percibe como un producto social que confiere sentido y significados transferibles a partir de patrones elaborados que pueden ser influenciados por las diversas formas de comunicación. como lo sostiene (Ardèvol y Muntañola 2004). De ahí que, también las empresas y agencias de turismo crean discursos tanto de las narrativas históricas como de los visitantes con el fin de promocionar los lugares.

En la comunidad la Victoria, las mujeres de la asociación CERAVIC se sumergen en un mundo de significaciones cuando crean las artesanías, estableciendo una conexión íntima entre la memoria y el cuerpo; al trabajar la arcilla se convierten en instrumentos de creación que trascienden lo tangible; a través de la manipulación de los elementos de la tierra moldean objetos que reflejan sus narrativas de vida y dan forma a sus pensamientos y emociones. Este proceso es un refugio: la mente, ocupada en la atención al detalle, inspira su memoria y se aleja de las

preocupaciones cotidianas; mientras las manos, con cada movimiento, materializan, entre risas y silbidos, su identidad; que luego son apreciadas y valorados ante otros ojos, otra mirada. De este modo, las artesanías se vuelven también imágenes que no sólo rodean, sino que configuran construyen al agente social, forman parte de su proceso cultural, del mundo simbólico, de una realidad “interna” y colectiva, “lo que pensamos y sentimos que somos” (Ardèvol y Muntañola 2004, 11).

Y es ahí donde se manifiestan las significaciones, significaciones de doble vía, para el turista que la adquiere como recuerdo de visita, pero también una significación para ellas que dan el valor a su trabajo y esfuerzo. Así, la artesanía se transforma en un lenguaje silencioso donde la creatividad florece, la identidad se reafirma y el tiempo se detiene, permitiendo a cada mujer tejer su propia historia en cada creación.

Nora Villalba comenta que, para ella, moldear la arcilla se ha convertido en un acto esperanzador que antes no poseía, narra con nostalgia su vida antes de la cerámica y la compara con el “ahora” y sin menosprecio de lo vivido destaca que este arte se ha convertido en una tradición familiar y comunitaria y la incidencia que ha tenido en su mundo social. Relata que:

Trabajar con el barro nos mantiene activas, nos distraemos de las preocupaciones y problemas que como usted sabe nunca faltan, pero al menos cuando estamos aquí en el taller, “ponimos” nuestra música bomba y seguimos trabajando, conversamos de todo y estamos entre risas, con la mente ocupada y las manos siempre trabajando, entonces sí nos desestresa. (entrevista a Nora Villalba, comunidad La Victoria, 16 de mayo de 2022).

Es preciso señalar que, en el proceso de rememorar sus formas de vida, las mujeres de la asociación CERAVIC reconocen la participación de la iglesia como parte importante de sus interacciones sociales, pero también como parte de su mundo de representaciones; de ahí que la intersección de la espiritualidad con la producción artesanal ha influido en las temáticas de sus nuevas obras, como vírgenes, santos entre otras con temas religiosos. Myriam Villalba menciona que tanto la asociación como la comunidad, han podido interactuar con la iglesia “siempre con respeto” pues las normas o valores de esta no se imponen en las prácticas sociales y culturales de la comunidad; más bien han permitido que se incorporen ciertas manifestaciones y expresiones culturales en las celebraciones religiosas, como la presentación de ofrendas que están acompañadas de danza, música, tradición oral afroecuatoriana; lo que resignifica la reproducción social comunitaria.

En Mascarilla, cada integrante de la asociación GAEN tiene su propia memoria personal, que incluye lo transmitido por sus padres, por sus abuelos, sus propias experiencias, aprendizajes y logros que han gestado durante su vida. Las experiencias de superación, sufrimiento o éxito vividas se convierten en narrativas colectivas que se entrelazan con la memoria individual y contribuyen a la creación de una memoria histórica que permite a la comunidad recordar y reflexionar sobre su pasado, utilizar estos recursos para su subsistencia como en el caso del turismo y pensar en un posible futuro (Halbwachs 1992).

Al respecto Betty Acosta comenta que:

Al conocer, al pedir que nos enseñen, que nos hagan conocer sobre nuestra historia, nuestra identidad, a mí me llena de orgullo y me siento orgullosa de dónde vengo, lo que aprendí de mis abuelitos y tanta gente que había desde que me doy cuenta. Por ejemplo, cuando mi abuelita me hablaba duro, yo dormía en casas ajena, me iba a dormir en donde no me llamaban y conversaba con las personas de ahí, sobre todo con los mayores; siempre me gustó aprender de los mayores (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Betty comenta que sus memorias individuales le han aportado diversidad y complejidad a la narrativa colectiva. Esto les permite un entendimiento más profundo de la historia del pueblo y una inclusión de diferentes voces y experiencias ya que ayudan a documentar eventos y sucesos desde perspectivas tanto personales como colectivas, complementando y enriqueciendo la historia oficial de la asociación y de la comunidad. Y comenta que:

Todo lo que aprendí lo llevo en mi disco duro, en mi cabeza y no me olvido cada palabra que mis abuelitos y de las otras personas mayores que vivían en la comunidad. Me dicen que con todo esto debo escribir un libro y si lo voy hacer porque lo que se es demasiado grande, porque en las escuelas, colegios nunca nos han enseñado, pero a mí me intereso aprender y como se la historia me defiendo de una forma diferente. Y por eso quizás es que tengo facilidad de aprender, de enseñar y de demostrar a los turistas como somos, de dónde venimos y todo lo que sabemos (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Con base a esta identidad, las mujeres de GAEN han tomado una decisión consciente y deliberada al limitar la venta de sus artesanías a su propio territorio, o siendo ellas quienes comercializan directamente. Esta elección no solo responde a factores económicos, sino que

también está profundamente arraigada en un sentido de identidad cultural y comunitaria. Al comercializar sus productos dentro de su localidad, estas artesanas fomentan un espacio en el que se valora el trabajo y se fortalece la economía de la comunidad. De esta manera, no solo preservan sus técnicas y tradiciones, sino que también crean un vínculo emocional con su clientela, que aprecia la historia y el esfuerzo detrás de cada pieza.

En cuanto a la danza que es parte de la producción turística que ofrece GAEN, donde participan niña, jóvenes y adultas bailando Bomba² con los turistas; se constituye en una expresión cultural que trasciende el simple acto de bailar; es un diálogo entre la memoria histórica y la contemporaneidad. En su ritmo vibrante y sus pies moviéndose al compás de la bomba, se entrelazan las historias de lucha, resistencia y celebración de una comunidad que ha encontrado en el baile un medio para preservar su identidad. Cada movimiento narrativo y cada verso en el canto son ecos de la herencia, donde el cuerpo se convierte en un instrumento de expresión que busca la alegría, y también una catarsis social.

En este sentido, Connerton (1989,121) aborda la importancia de la memoria en la construcción de las identidades comunitarias y señala que “las sociedades recuerdan no solo a través de textos y registros, sino también mediante prácticas rituales y performances”, lo que se puede aplicar a las prácticas culturales y artesanales, donde la memoria se materializa en las artesanías, la música y la danza. En referencia a esto, Betty Acosta indica que:

Nosotros bailamos “Bomba” siempre, no solo para mostrar a los turistas, sino siempre cuando estamos en reunión con la familia, cuando hay fiestas, en las casas todos escuchamos y bailamos “Bomba”, ya suena la música que es nuestra de los afroecuatorianos y ya solito se mueve el cuerpo. Es una tradición que la mantenemos y la mostramos también en cualquier momento y dice de nosotros que somos un pueblo alegre, feliz a pesar de los problemas que hay en la vida (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Es así que la “Bomba” es, un llamado a la conexión comunitaria y un recordatorio de que las raíces culturales son un pilar fundamental en la construcción de un futuro que honra el pasado. En

² Instrumento, música y danza género musical afroecuatoriano (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural INPC y Ministerio de Cultura y Patrimonio 2020)

cada evento social, cultural y familiar se revive la tradición, se desafían las injusticias y se reafirma el orgullo afroecuatoriano.

La música y la danza son otras expresiones vitales que reflejan la identidad afroecuatoriana, que evocan las raíces africanas, se celebran en festivales locales, donde los turistas pueden sumergirse en experiencias interactivas. A través de talleres y presentaciones, se transmite el legado cultural de la comunidad, construyendo un puente entre visitantes y anfitriones y fomentando un ambiente de respeto y apreciación por la diversidad cultural.

En referencia a las relaciones que se establecen con la Asociación de comercialización y producción de leche de cabras Mascarilla en torno a la actividad turística, las mujeres de GAEN desarrollan y fortalecen vínculos de solidaridad, "reciprocidad y redistribución" (Polanyi 1944, 92). Así, la interacción con la mencionada asociación evidencia la relación entre los chivos y los afrodescendientes, misma que puede entenderse como un complejo entramado cultural que refleja tanto las dinámicas económicas como las interacciones sociales a lo largo de la historia. Puesto que las cabras o chivos han sido símbolos de resistencia y adaptabilidad, que representan una fuente de sustento en contextos de marginalización, además de ser un vínculo con tradiciones ancestrales. Betty Acosta comenta que:

A los turistas se les lleva a la asociación de las cabras para que observen como les crían, como manejan, los productos que sacan de los chivos y se les da a tomar un vaso de leche de chiva. Porque así nos ayudamos y como nosotros tenemos más experiencia con todo y con el turismo nos apoyamos (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Esta simbología asociada a los chivos en muchos contextos afrodescendientes puede ser interpretada como un medio para afirmar identidades y resistir estigmas, ya que estos animales se convierten en agentes de cultura y cohesión social en comunidades que han enfrentado históricamente procesos de exclusión. Por ende, la relación entre los chivos y los afrodescendientes no es exclusivamente inherente a lo material, sino que constituye un espacio propicio para la afirmación de identidades colectivas y la construcción de narrativas de resistencia frente a las desigualdades, que son transmitidas a los turistas mediante las diferentes actividades. Al respecto, Geertz (1973, 215) señala que "un sistema de símbolos" en el contexto cultural permite a los individuos y a los grupos sociales construir y comunicar sus significados.

Por último, se hace referencia a los productos que la asociación “Aroma Caliente” oferta a los turistas, las rutas hacia la montaña del Juncal y a la finca “La Milagrosa” constituyen una de las actividades más representativas, donde las mujeres de esta asociación cumplen diversas funciones entre ellas, la de guías e intérpretes de su patrimonio material e inmaterial identitario. En cada paso por el suelo árido, cuentan relatos que entrelazan su identidad con la historia y la cultura de su comunidad, fomentando una conciencia más profunda sobre la interconexión entre el ser humano y la tierra.

Para los turistas, estos recorridos son una oportunidad para explorar paisajes excepcionales y un camino hacia la comprensión de la lucha del pueblo por el reconocimiento y la igualdad (Taylor 2001). En cada visita, las mujeres de “Aroma Caliente” comparten sus saberes en torno a la agricultura y en la producción de artesanías que reflejan la herencia afroecuatoriana, a la vez que visibilizan las adversidades que enfrentan en un entorno marcado por la sequía y la falta de recursos. Mariela Rodríguez comenta que:

Los 45 minutos que dura el recorrido, los turistas van conociendo acerca de nosotros, de nuestras costumbres y tradiciones, sobre todo de nuestra vida, como vivimos en este lugar que es nuestro hogar. Nosotros mostramos al pueblo desde adentro, porque todo lo que ven los turistas es lo que hacemos en nuestras vidas diarias; lo que sembramos, como sembramos, cuándo y cómo cosechamos y cómo preparamos nuestra comida (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

Esta experiencia se convierte en un espacio de diálogo y aprendizaje, donde la cultura afroecuatoriana se entrelaza con la conciencia social de quienes participan en los recorridos. Las mujeres, como agentes de cambio, han aprendido a contar sus historias con orgullo, transformando su realidad a través del turismo. En este sentido, el suelo árido que pisaron sus ancestros, lejos de ser una limitación, se reivindica como un símbolo de resistencia y fortaleza, demostrando que incluso en las circunstancias más desafiantes, el pueblo afroecuatoriano florece, inspirando a otros a valorar la diversidad y a trabajar por un futuro más justo, donde puedan ser protagonistas y visibles por sus esfuerzos y trabajo.

De este modo, las rutas turísticas, como una reclamación de territorios ancestrales, facilitan el diálogo sobre temas de justicia social, derechos humanos y la lucha por el reconocimiento. Cada narrativa compartida desde la memoria, en estas visitas no solo enriquece la experiencia del

turista, sino que ayuda a reivindicar la importancia de la identidad afroecuatoriana en el contexto nacional (Gillis 1994).

Las noches culturales se transforman en espacios de “encuentro de culturas”, donde las mujeres de Aroma caliente muestran la música, la danza, relatan historias y hacen juegos tradicionales, mientras que los turistas a más de escuchar comparten sus experiencias, desarrollando así, una relación de reciprocidad y de aprendizaje equitativo, donde las mujeres tienen “voz propia” (Portelli 2018). En tanto, que la música y la danza van de la mano con el instrumento “Bomba” y son manifestaciones culturales propias del pueblo afroecuatoriano, producto del sincretismo cultural entre los pueblos originarios y las herencias africanas y que está profundamente arraigada en la tradición, la memoria, y la cotidianidad (entrevista a Vilca Jorge, gestor cultural, comunidad Cuajara, 14 de agosto de 2022).

Jorge Vilca, gestor cultural y precursor de la patrimonialización de la música, danza e instrumento “Bomba; menciona que esta música tiene ciertas particularidades a más de la sincronización de instrumentos musicales de diversos orígenes con el instrumento “Bomba” que es un símbolo de identidad afroecuatoriana y su elaboración es prácticamente un ritual (Turner 1969), pues para ello, se requiere:

De un tronco de árbol de balsa, venas o lianas de Juan quereme, cuero de chivo o de borrego en la zona de Cuajara, Guallupe y cuenca del río Mira; mientras que en el Valle del Chota se fabrican las bombas con tronco de cabuya o carabuche, cuero de chivo y cuerdas de fibra de cabuya (entrevista a Vilca Jorge, gestor cultural, comunidad Cuajara, 14 de agosto de 2022).

La música “Bomba” refleja el amor, el desamor, la cotidianidad, las luchas sociales, la historia, la vida y la muerte del pueblo afroecuatoriano; no obstante, a pesar de que sus letras pueden tener contenidos de tristeza, de angustia, de desilusión, de dolor, el ritmo es cadencioso, alegre, de algarabía y representa los sentimientos nobles que tiene el pueblo afroecuatoriano a pesar de las marcas históricas, la discriminación, el racismo, las desigualdades, la exclusión y la explotación. (entrevista a Vilca Jorge, gestor cultural, comunidad Cuajara, 14 de agosto de 2022).

Que lindo que brilla el sol al ponerse en las montañas,
las cabritas ya se ven en su gran comedero (bis)
y el río Mira que suena al compás del corazón,
en sus orillas mi vida, se llenan de ilusión,

es la cuenca, la cuenca, la cuenca que baña mi pueblo donde nací (bis)

La gente se ve salir, todititas las mañanas

alegres y con su afán dispuestos a trabajar (bis)

son sus mujeres tan bellas, tan bellas como flor

que al caminar muy airoosas suspiran con pasión

por eso yo te canto y nunca me olvido de mi pueblo y mi estación (bis) (Intérpretes: Mario, Fabiola y Rubí Congo)

Cabe mencionar que la música “Bomba” por tradición es una expresión cultural asumida por los hombres, las mujeres pueden acompañar en los coros y en ciertos casos están detrás de las letras como compositoras de los exitosos clásicos de “Bomba”. Si bien, los roles de género se transforman en virtud de las nuevas formas de reproducción social, esta diferenciación se mantiene muy marcada y es parte del mundo social del pueblo afroecuatoriano.

Por su parte, la danza “Bomba” como un ritual y legado cultural que trasciende el simple acto de bailar; es una expresión de identidad, resistencia y la conexión con la historia y los ancestros; combina movimientos que ovacionan la memoria y la tradición, pero a la vez movimientos producto de la espontaneidad (Turner 1969). La práctica de equilibrar la botella en la cabeza no tiene un significado único, en unas zonas representa la conquista de la mujer que es capaz de ejecutar movimientos vertiginosos con la botella en la cabeza en los desafíos de baile; en otras zonas esta forma de bailar sugiere la protección de las bebidas, donde las mujeres eran las guardianas del licor, lo que aseguraba una distribución justa y evitaba pérdidas. Pero también, el acto de bailar con la botella en la cabeza, simboliza la carga que las mujeres llevan en su vida cotidiana, un recordatorio de los desafíos que enfrentan y de su capacidad para superarlos. (entrevista a Vilca Jorge, gestor cultural, comunidad Cuajara, 14 de agosto de 2022).

El baile de “Bomba” es una habilidad adquirida ya que al ejecutar sofisticados movimientos de cadera se convierte en un símbolo de destreza, equilibrio y orgullo. Cada paso, cada giro, se entrelaza con la narrativa de la lucha, de la alegría y la perseverancia de las mujeres afroecuatorianas, quienes han transformado este acto en una declaración de empoderamiento.

Este baile se convierte en un espacio de reivindicación cultural que permite a las mujeres con sus movimientos levantar su voz y afirmar su lugar en la sociedad. La bomba así se erige no solo

como un arte, sino como un medio de resistencia cultural y social, donde el regocijo y la celebración se entrelazan con el reconocimiento de las luchas pasadas y presentes (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

Además, la “Bomba” es un momento de conexión comunitaria; se realiza en festividades, celebraciones, rituales cotidianos y en estos casos en la producción turística, donde la comunidad se reúne para rendir homenaje a su identidad o para compartir con los turistas. En estos momentos, la mujer se convierte en el epicentro de la celebración, resaltando el papel fundamental que juega en la transmisión de la cultura y las tradiciones a las nuevas generaciones.

La botella en la cabeza es, en este sentido, un símbolo de la herencia que las ancianas pasan a sus hijas, un legado de resistencia y de celebración que perdura a través de los años. Es preciso indicar que las presentaciones artístico-culturales son representadas generalmente por mujeres, mientras que los hombres interpretan y entonan las melodías (entrevista a Vilca Jorge, gestor cultural, comunidad Cuajara, 14 de agosto de 2022).

La música y danza “Bomba”, se convierten en una forma de “ser fieles al pasado”, donde los afroecuatorianos honran a sus antepasados y la historia de lucha y resistencia de su pueblo. Sin embargo, también es importante considerar cómo el turismo puede permitir cierta forma de “olvido” en el sentido de reconfigurar narrativas. A medida que las comunidades afroecuatorianas participan en la economía turística, pueden reinterpretar sus tradiciones para atraer a un público más amplio, lo que a veces lleva a una simplificación de sus costumbres. Este proceso puede ser visto como una emancipación de las cargas del pasado, permitiendo a la comunidad reinventar su identidad cultural en un contexto moderno y globalizado (Ricouer 2000).

De este modo, la bomba está presente en muchos momentos del día a día en estas comunidades y en otras del pueblos afroecuatoriano; en los hogares, es común escuchar sus ritmos mientras se realizan las labores diarias, como cocinar, limpiar o trabajar en el campo. Esta música no solo hace más ameno el trabajo, sino que también evoca la historia compartida y fortalece los lazos culturales. En la bomba, los padres y abuelos también transmiten las letras, los pasos de baile y el significado de la bomba a las generaciones más jóvenes, lo que ayuda a preservar esta tradición y la memoria colectiva de la comunidad.

Los niños crecen rodeados de la bomba, ya que se escucha en las reuniones familiares, en las fiestas de la comunidad, en las celebraciones religiosas y en los eventos importantes de la vida, como los matrimonios, los bautizos, primera comunión, confirmación. La música acompaña a las personas desde el nacimiento hasta la muerte, marcando los ciclos de la vida y convirtiéndose en una especie de banda sonora de la existencia.

Además de estar presente en el trabajo diario y en los momentos de descanso, la bomba es central en las celebraciones de la comunidad. En eventos como las fiestas patronales, las fiestas de la Virgen de las Mercedes o el Carnaval, la bomba marca el ritmo de las festividades. Su sonido potente y sus letras vibrantes llenan las calles de las comunidades, en donde hombres, mujeres y niños se congregan para bailar y cantar al compás del instrumento bomba, las guitarras y su voz, su voz propia, que con diferentes matices vocales, se conectan entre sí, refuerzan su identidad cultural y celebran su resistencia y perseverancia frente a la historia de discriminación y marginalización.

El baile de la bomba es también un aspecto fundamental de estas celebraciones. La danza es una expresión de libertad y comunión, en la cual cada movimiento del cuerpo, cada paso, refleja la fuerza y el espíritu comunitario. El baile entre hombre y mujer tiene una característica de cortejo, pero también de desafío. Esta danza simboliza la resiliencia, la alegría, la lucha, y refuerza los lazos sociales y la unidad del pueblo.

La bomba no solo es un elemento de entretenimiento, sino que también cumple una función pedagógica en el pueblo afroecuatoriano; a través de sus letras y su danza, se transmite la historia de la comunidad, sus luchas, sus logros y su visión del mundo. En este sentido, la bomba es una herramienta para educar a los más jóvenes sobre su herencia cultural y para recordarles la importancia de su identidad. Así, esta música es un medio de expresión, una forma de impartir valores y conocimientos que refuerzan la cohesión social y el sentido de pertenencia. A través de la bomba, las nuevas generaciones aprenden a valorar su cultura y a reconocer el papel de sus ancestros en la construcción de su territorio.

Hoy en día, la bomba ha adquirido un nuevo valor en el contexto del turismo cultural. En estas comunidades, la bomba se presenta a los visitantes como un símbolo de orgullo y autenticidad cultural, organizan festivales y exhibiciones de bomba en los cuales los turistas pueden aprender sobre su historia y experimentar la energía de esta música en vivo. Sin embargo, el uso de la

bomba como atractivo turístico también plantea desafíos, ya que deben equilibrar la preservación de la autenticidad de su música con las demandas del turismo. A pesar de ello, la bomba sigue siendo un símbolo de resistencia, orgullo, y una oportunidad para que las comunidades afroecuatorianas compartan su cultura con el mundo.

De este modo, el reto radica en encontrar un equilibrio entre honrar el legado cultural y adaptarse a nuevas realidades, creando un "nuevo mundo social" que respete la memoria sin quedar atrapado en ella. Esto podría generar un diálogo continuo entre el pasado y el presente, enriqueciendo tanto la experiencia turística como la identidad de la comunidad (Ricouer 2000).

En cuanto a otro de los recursos, que las mujeres de “Aroma Caliente” presentan en la oferta turística están los peinados afro, que son más que expresiones estéticas; son narrativas vivas que transmiten la historia, los valores y la ancestralidad de su comunidad. Los peinados afroecuatorianos, constituyen símbolos de identidad que trascienden las apariencias; cada trenza, cada tejido, cada estilo tiene un significado profundo, relacionado con la herencia africana, las creencias y las costumbres locales.

Estas mujeres han sabido capitalizar su identidad cultural única, ofreciendo sus habilidades que reflejan su herencia. Estas diferencias culturales crean nichos de mercado específicos y añaden valor social y simbólico a sus peinados, que utilizan técnicas tradicionales no solo atrae a turistas en busca de autenticidad, sino que también fomenta un sentido de pertenencia y orgullo entre los miembros de la comunidad.

En este sentido, las mujeres de “Aroma Caliente” también se convierten en educadoras, transmitiendo a los visitantes y a la comunidad el simbolismo detrás de sus peinados y su conexión con la historia afroecuatoriana. A través de las demostraciones, los turistas observan las técnicas de peinado y la habilidad en el manejo del cabello, destacando las virtudes que tienen las mujeres afroecuatorianas (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022). Esto ha tenido un impacto significativo en la autoestima y el liderazgo de estas mujeres, lo que fomenta la cohesión social y el orgullo identitario.

Es así que, en las comunidades afroecuatorianas, la identidad cultural se manifiesta a través de prácticas que son tanto históricas como contemporáneas. Estas comunidades han enfrentado históricamente la marginalización y el olvido, lo que ha llevado a una lucha constante por la

visibilidad y el reconocimiento de su patrimonio. El turismo, en este sentido, se convierte en una herramienta ambivalente: puede ser un medio para la valorización de su cultura, pero también un potencial mecanismo de objetivizar la cultura.

La danza, la música, la artesanía, la gastronomía, las tradiciones son componentes clave de la identidad afroecuatoriana, y su inclusión en la oferta turística permite la generación de ingresos, y a la vez, la afirmación de una identidad colectiva. Como indican Jean y John Comaroff (2011, 4), “la identidad – en cuanto – diferencia – labra nichos específicos de producción de valor”. En este contexto, las especificidades culturales, como las danzas tradicionales y las celebraciones locales, se convierten en capital cultural que atrae a turistas interesados en experiencias auténticas.

Sin embargo, este proceso no está exento de tensiones, a medida que las comunidades afroecuatorianas se involucran en el turismo, pueden enfrentar la presión de adaptar sus tradiciones para satisfacer las expectativas de los visitantes, lo que puede llevar a una dilución de sus prácticas culturales originales.

Una respuesta a este dilema radica en el empoderamiento de la comunidad para que sean ellos quienes definan sus narrativas y representaciones. Al promover un turismo que respete y celebre su historia, su memoria y sus tradiciones, las comunidades afroecuatorianas pueden utilizar esta plataforma para reforzar su sentido de pertenencia y agencia. Este enfoque no solo mejora su situación económica, sino que también fortalece los lazos comunitarios y reafirma su identidad cultural en un mundo globalizado.

De este modo, el mundo social de las comunidades afroecuatorianas de Salinas, La Victoria, Mascarilla y Juncal es un espacio dinámico y multifacético, marcado profundamente por la tradición y la memoria histórica. Estas comunidades, han forjado una identidad única, enraizada en la resistencia, la solidaridad y un fuerte sentido de pertenencia cultural. A través de prácticas que se transmiten de generación en generación, como la música, la danza, la oralidad y los rituales, los afroecuatorianos han mantenido vivas sus raíces africanas y han construido un sentido de comunidad que desafía las fronteras de la modernidad y el individualismo predominantes en otros sectores de la sociedad.

La tradición juega un papel central, no solo como un conjunto de costumbres y valores transmitidos desde sus antepasados africanos, sino también como un sistema de prácticas que estructuran el día a día de la vida comunitaria. Las celebraciones colectivas, las actividades de

socialización y el papel de la música Bomba, son expresiones de una identidad que encuentra en el ritmo y la danza una forma de reafirmación identitaria. La bomba, con su potente percusión y su baile característico, se convierte en un lenguaje social que permite transmitir las experiencias, los valores y las emociones compartidas de la comunidad. A través de esta música, las personas de Salinas, La Victoria, Mascarilla y Juncal se conectan con su historia, se reconocen en su identidad afrodescendiente y fortalecen la cohesión interna de sus comunidades.

La memoria histórica es otro componente esencial en el mundo social afroecuatoriano. Estas comunidades conservan relatos de sus antepasados, quienes fueron esclavizados en las haciendas coloniales y sometidos a condiciones de opresión, pero que a través de estrategias de resistencia y solidaridad lograron preservar su cultura y sus redes de apoyo. La memoria colectiva, transmitida de manera oral y a través de narrativas familiares, ayuda a las nuevas generaciones a comprender su pasado y a valorar el legado de lucha y dignidad que han heredado. La transmisión oral, por ejemplo, permite que las historias de los antepasados se mantengan vivas en la comunidad, reforzando el sentido de identidad y pertenencia y dando a los jóvenes un conocimiento valioso sobre su origen y sobre los desafíos históricos que han enfrentado sus familias y vecinos.

Además, en el mundo social afroecuatoriano, el concepto de familia va más allá del núcleo familiar y abarca una red de relaciones extensas que incluyen a vecinos, compadres y otros miembros de la comunidad. La familia ampliada actúa como un soporte social que facilita el intercambio de ayuda, recursos y cuidados, creando una red de seguridad colectiva que es fundamental en un contexto de limitados recursos económicos. Esta estructura de apoyo mutuo permite que los individuos enfrenten las dificultades de manera colectiva y que se refuerce la solidaridad y el sentido de interdependencia entre los miembros de la comunidad. Esta forma de organización social no solo se basa en el parentesco, sino en un sistema de reciprocidad y responsabilidad compartida, donde todos contribuyen y se benefician de la cooperación mutua.

En cuanto a la relación con el espacio y el uso del entorno público reflejan una forma particular de habitar y de construir la identidad afroecuatoriana, la calle no es solo un lugar de tránsito, sino también un espacio de convivencia y socialización. Las actividades cotidianas, las celebraciones, los juegos de los niños y los encuentros entre vecinos ocurren en el espacio público, difuminando la frontera entre lo privado y lo colectivo. Esta apropiación del espacio exterior convierte a la calle en un lugar de pertenencia y seguridad, donde los vínculos comunitarios se fortalecen y se

mantiene la cohesión social. En el Juncal, por ejemplo, es común que las familias participen en juegos comunitarios, celebraciones al aire libre y reuniones que integran a personas de todas las edades, generando un ambiente de confianza y cercanía que contrasta con la rigidez de los espacios urbanos en otros contextos.

Es importante señalar que el mundo social de las comunidades afroecuatorianas no es un espacio homogéneo ni ajeno a los desafíos de la globalización y la modernización. La migración, el acceso a medios de comunicación y la interacción con el entorno urbano han influido en la vida de estas comunidades, trayendo consigo tanto oportunidades como desafíos. Los jóvenes, por ejemplo, se encuentran en la tensión entre el deseo de preservar su herencia cultural y las aspiraciones de integración en una sociedad más amplia, con diferentes modelos de éxito y realización personal. Esta interacción con el mundo exterior, sin embargo, no significa una ruptura con su identidad cultural, sino una oportunidad para fortalecer y adaptar su sentido de pertenencia en un contexto en constante cambio.

En conclusión, el mundo social de las comunidades afroecuatorianas de Salinas, La Victoria, Mascarilla y Juncal es un reflejo de una identidad colectiva construida a través de la tradición, la memoria y la solidaridad. A pesar de los desafíos sociales y económicos que enfrentan, estas comunidades han encontrado en sus prácticas culturales y en sus redes de apoyo un espacio de resistencia y de afirmación de su dignidad. La música, la familia, la memoria histórica y el uso del espacio colectivo son elementos que mantienen unida a la comunidad y le permiten enfrentar las adversidades con fortaleza y cohesión. Así, el turismo en estas localidades ha permitido que los propios habitantes sean los gestores de su narrativa cultural, evitando en gran medida la apropiación externa de sus prácticas. Sin embargo, su impacto sigue siendo temporal y con un alcance principalmente local.

Capítulo 5. La pandemia en la actividad turística del pueblo afroecuatoriano

Este capítulo examina las implicaciones socioculturales de la pandemia en el ámbito turístico de las comunidades Salinas, Mascarilla, El Juncal y La Victoria y su impacto en el entramado social, cultural y económico. Este análisis no se limita a una descripción de las pérdidas financieras o a la disminución del flujo turístico; en cambio, se enfoca en explorar cómo esta crisis alteró prácticas comunitarias, afectó el mantenimiento de la cultura afroecuatoriana y planteó desafíos inéditos para la cohesión y la resiliencia de estos pueblos.

Además, busca evidenciar las dimensiones culturales del turismo en estas comunidades afroecuatorianas, ya que, para estas poblaciones, la actividad turística va más allá del ingreso económico: es un espacio para mostrar sus tradiciones, fortalecer su identidad colectiva y asegurar la transmisión de sus prácticas y conocimientos a las futuras generaciones. La pandemia interrumpió esta cadena de transmisión y visibilización cultural, lo que genera preguntas clave: ¿Cómo mantuvieron o transformaron estas comunidades sus prácticas culturales en ausencia de turistas? ¿De qué manera la crisis sanitaria reconfiguró la identidad de estas comunidades? ¿Qué estrategias emergieron para resistir y adaptarse a esta realidad?

Si bien el turismo contribuye económicamente en estas comunidades, también actúa como un medio de resistencia cultural y de reafirmación de su identidad. La pandemia, al detener el flujo de visitantes, creó un vacío que afectó no solo la economía, sino también la visibilidad y el reconocimiento cultural de estos pueblos. Al profundizar en estas dinámicas, el capítulo busca documentar una realidad histórica sin precedentes, y también contribuir al entendimiento de la relación compleja entre economía, cultura e identidad en contextos afroecuatorianos, iluminando la importancia del turismo para la sostenibilidad cultural y social en tiempos de crisis global.

Es así que, la pandemia del COVID-19 ha sido uno de los eventos más significativos del siglo XXI, impactando diversas esferas de la vida humana, en la salud, en la economía, y en las interacciones sociales. El impacto del COVID-19 en las comunidades afroecuatorianas en el país, destaca cómo las desigualdades preexistentes en derechos fundamentales, como el acceso a la salud, la educación, el trabajo y una vida digna, se vieron amplificadas durante la pandemia (Restrepo et al. 2022).

El pueblo afroecuatoriano ya presentaba una situación de desventaja social antes de la pandemia; y las medidas de confinamiento y las crisis económicas empeoraron su situación. El incremento

en las tasas de pobreza, donde las mujeres son las más afectadas; la precariedad laboral, la falta de acceso a servicios básicos como Internet y la educación a distancia dificultaron aún más las oportunidades de estas comunidades durante la pandemia (Restrepo et al. 2022).

Los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) muestran que la pobreza por ingresos en los afroecuatorianos en 2020 fue del 43.4% para las mujeres y del 32.4% para los hombres. Esta cifra representó un aumento alarmante desde el 27.6% registrado en 2017. En contraste, la población mestiza, aunque también afectada por la pandemia, mantuvo tasas de pobreza significativamente menores, con un 25.7% en hombres y un 27% en mujeres para 2020. Este diferencial evidencia la persistente discriminación estructural que coloca a los afrodescendientes en una posición de mayor vulnerabilidad económica (Restrepo et al. 2022).

Otra dimensión de la desigualdad matizada por la pandemia es el acceso a la vivienda adecuada; el hacinamiento, que ya era un problema en las comunidades afroecuatorianas, aumentó durante la pandemia. En 2020, el 25.7% de los afroecuatorianos vivían en condiciones de hacinamiento, mientras que para la población blanca esta cifra fue del 3.3%. Este dato no solo refleja la falta de infraestructura adecuada, sino también las profundas desigualdades en el acceso a un nivel de vida digno. Las entrevistas realizadas a los habitantes de estas comunidades revelaron que muchas familias, ante la pérdida de empleo, se vieron obligadas a compartir espacios reducidos con otros familiares, lo que incrementó las tensiones y la violencia intrafamiliar (Restrepo et al. 2022).

En cuanto al desempleo, las mujeres afrodescendientes fueron nuevamente las más afectadas. En 2020, el desempleo en este grupo alcanzó el 18.4%, mientras que para los hombres afrodescendientes fue del 8.3%. Comparativamente, los hombres mestizos experimentaron una tasa de desempleo del 3.9%, lo que refuerza la disparidad en las oportunidades laborales (Restrepo et al. 2022).

Esto demuestra la falta de políticas públicas efectivas por parte del Estado para abordar estas desigualdades, e impulsar acciones concretas para reparar tanto las injusticias históricas como las nuevas formas de discriminación exacerbadas por la pandemia; sugieren un abandono sistemático y estructural que el pueblo afroecuatoriano ha enfrentado, sin respuesta aun cuando la crisis sanitaria se haya extinguido. A esto, Restrepo et al. (2022), lo mencionan como la

"necropolítica", que describe cómo los más vulnerables fueron dejados a su suerte durante esta emergencia.

En el caso específico del turismo, para el pueblo afroecuatoriano, la pandemia representó un golpe devastador, agravando las ya existentes desigualdades sociales y económicas. De ahí que, el turismo como una actividad económica complementaria importante, se vio interrumpida durante este período y las comunidades afroecuatorianas tuvieron que manejar la crisis desde una perspectiva social. Al respecto Betty Acosta menciona que:

La pandemia llegó a nuestras vidas como una tormenta, nos afectó como a todos, principalmente en la economía y en nuestros trabajos, emprendimientos también fue duro. Imagínese todo lo que construimos por años y que estaba ya parado; se quedó ahí y quedamos sin poder compartir con los turistas; pero luego de un tiempito nosotros seguíamos trabajando nuestras artesanías, no descansamos las manos, y empezamos a vender por internet. Además, que en la comunidad casi no se sintió el confinamiento, porque aquí si salíamos y con la gente todo normal. Para sobrevivir, ya sabe la agricultura que nunca hemos dejado (entrevista a Betty Acosta, presidenta de la Asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra, comunidad Mascarilla, 28 de abril de 2022).

Mientras que J. P recuerda que:

En pandemia regresaron muchas personas de la ciudad de Ibarra, de Quito y de otros lado, porque muchos perdieron el trabajo, les despidieron, otros en cambio no tenían para pagar arriendos y todo de la ciudad; les tocó regresar al campo no solo por la situación económica sino para afrontar esta crisis con la familia, así si alguien se enfermaba, la familia podía cuidarle y ver por ellos incluso darles una cristiana sepultura si morían; porque como veíamos en las noticias, muchos tuvieron que dejar a sus muertos en las calles o botados por cualquier parte. En cambio, nosotros no pensamos así, tenemos respeto por nuestros muertos igual que por los vivos no se puede dejar ahí abandonado, además diga usted todo mundo queremos ser enterrados en nuestra tierra, donde están enterrados nuestros abuelos y familiares. Entonces, muchos regresaron acá para sobrevivir de la agricultura como era antes de irse o sino vender lo que se podía (entrevista a J.P., habitante que promovía la actividad turística en la comunidad El Juncal, 27 de enero de 2022).

En este sentido, la pandemia obligó a muchas familias a recurrir a trabajos informales o a regresar a sus comunidades rurales para subsistir de la agricultura, relacionarse con la tierra, y con los saberes ancestrales medicinales. Al respecto, Clifford (1997), resalta que la movilidad de los agentes sociales no está ligada al desplazamiento físico únicamente, sino también a la conexión

simbólica y cultural con un lugar determinado y en este caso la motivación a más de la seguridad y la supervivencia estaba relacionada también con el apego territorial y familiar como una forma de cohesión social ante las adversidades. Así, el campo se convierte en un refugio en tiempos de crisis urbana (Smith 2006), siendo un espacio social que a pesar de ser asociado con lo “primitivo” sigue ofreciendo formas alternativas de subsistencia frente a la precarización de las ciudades, donde el retorno se convierte en una estrategia de resiliencia.

De vuelta al tema turístico, estas comunidades lo perciben como una manera de reafirmar y compartir su identidad cultural y su historia, tanto con turistas nacionales como extranjeros. La interrupción de los viajes durante la pandemia limitó su capacidad para mantener conexiones culturales que se nutren del intercambio con los visitantes y reconfiguró las formas de interacción social, donde las plataformas digitales y redes sociales jugaron un rol importante para mantener activas las relaciones sociales, familiares e incluso comerciales.

Entendiéndose que el turismo no solo les significa una fuente adicional de ingresos, sino que es un puente vital hacia el mundo exterior, una ventana por la que los viajeros pueden asomarse para conocer la historia, la música, la danza, los saberes ancestrales, y la profunda conexión con la tierra que las comunidades afroecuatorianas han tejido a lo largo de generaciones. Por lo tanto, este vínculo con el exterior en pausa, se convirtió en una oportunidad de reencuentro, de reconciliación y de solidaridad con su entorno comunitario, que en ciertos casos estaba invisibilizado por la cotidianidad, por la influencia global o por el individualismo.

Cuando el silencio cayó sobre los caminos que solían estar llenos de las voces y rostros de los visitantes, las calles quedaron vacías y las plazas desoladas. Pero en ese silencio también surgió un espacio para la reflexión, una pausa que permitió a estas comunidades mirar hacia adentro y recordar quiénes son y lo que han superado, como muestras de resistencia, creatividad y adaptación.; desde tiempos de esclavitud, pasando por la lucha por el reconocimiento, estas comunidades han aprendido a transformar las adversidades en oportunidades para seguir adelante. J.P. habitante del Juncal recuerda que:

Al inicio todo era silencio y todos en nuestras casas, porque teníamos miedo. Turistas no había, y tampoco dejábamos entrar a extraños. Luego ya nos cansamos de estar encerrados y usar esa mascarilla; y empezamos a salir primero con las familias, jugábamos fútbol al aire libre y ya nos quitamos esa mascarilla porque nos ahogábamos. Después ya nos reuníamos con la demás gente,

sobre todo para hacer deporte y hacer música. Ahí nos ayudábamos hacíamos mingas apoyándonos los unos a los otros, porque era difícil y no se tenía para comer. Gracias a Dios nuestros terrenitos nos ayudaron bastantísimo, hasta bailes hicimos. Aquí no hubo muchos muertos, la mayoría que murió era de los que se iban a la ciudad y se hacían ver en el hospital, ahí se contagiaban y ya morían. Porque los que se contagiaban en el pueblo les curaban ahí mismo, sin llevarles al hospital; se hacían unos remedios con trago, verbena y otras hierbas y se les daba; chupábamos harta naranja, limón, lima, y comiendo guandul, por eso los negros somos fuertes jajajajaja (entrevista a J.P., habitante que promovía la actividad turística en la comunidad El Juncal, 27 de enero de 2022).

Mariela Rodríguez comenta que, en la emergencia sanitaria, los huertos fueron fundamentales para el cuidado de la salud familiar; las hierbas y plantas medicinales sumado a los saberes y conocimientos permitió, sobre todo que las mujeres, rememoren y revaloricen prácticas ancestrales curativas y preventivas. Señala que se utilizó “la verbena como desinfectante, la hierba luisa, el cordoncillo y otros montes que crecen aquí mismo” para curar el COVID, porque qué íbamos a ir al hospital, para salir muertos” (entrevista a Mariela Rodríguez, Asociación de Turismo y Cultura Afroecuatoriana “Aroma Caliente, comunidad El Juncal, 25 de mayo de 2022).

La importancia de las prácticas tradicionales y el conocimiento en el manejo de la crisis sanitaria, revelan la adaptabilidad y la capacidad de agencia que poseen estas comunidades frente a situaciones inesperadas; pues a pesar de que los niveles de contagio afectaron a la mayoría de la población, los índices de mortalidad por COVID fueron reducidos. Este escenario, fue similar en algunas zonas rurales del país como lo mencionan Sirén, Uzendoski y Swanson (2020), en el artículo “Resiliencia contra la pandemia de COVID-19 en comunidades indígenas kichwa en la Amazonía ecuatoriana” en él resaltan que, pese al abandono del Estado, las comunidades kichwas lograron combatir el virus sin recurrir masivamente a los hospitales; lo que refleja la capacidad de adaptación y la fuerte cohesión social en las comunidades rurales.

Cabe mencionar que, en el contexto de la pandemia, fue la activación de redes de apoyo un componente identitario fundamental en la reproducción social del pueblo afroecuatoriano. Polanyi (1944) argumenta que las comunidades humanas han desarrollado mecanismos de resistencia y adaptación frente a las crisis; que, en momentos de ruptura económica, las sociedades tienden a reforzar sus redes de reciprocidad y redistribución, utilizando formas no

mercantiles de organización económica como la ayuda mutua. También explica que "la economía está incrustada en las relaciones sociales", lo que permite a las comunidades adaptarse mejor a las dificultades a través de sus lazos sociales.

Turner (1969), por su parte hace referencia a cómo las sociedades enfrentan situaciones de "liminalidad" en tiempos de crisis, suspendiendo temporalmente las estructuras sociales normales para reconfigurarlas, de esta manera la resistencia y adaptación se manifiestan a través de rituales comunitarios que refuerzan la cohesión social. Menciona que "los rituales de crisis no solo ayudan a las sociedades a resistir el cambio, sino que también permiten una transición hacia nuevas formas de organización social".

Chaney (1974), refiere que las comunidades campesinas de los Andes, y en particular los afrodescendientes y grupos indígenas, utilizan la reciprocidad y el trabajo comunitario para enfrentar crisis económicas y ambientales. Su trabajo destaca la resiliencia de estas comunidades a través de la práctica de la minga, un sistema de trabajo colectivo que permite la redistribución de recursos y el fortalecimiento de los lazos sociales en tiempos difíciles. Chaney sugiere que "la reciprocidad es tanto un mecanismo de sobrevivencia económica como una estrategia de resistencia ante las presiones externas".

Entonces, la pandemia trajo consigo un replanteamiento de lo que significa ser parte de un mundo globalizado. El turismo, que había sido una bendición en muchos aspectos, también se reveló como una dependencia que dejaba a las comunidades vulnerables a las fluctuaciones externas. Sin embargo, lo que estas comunidades han demostrado es que su verdadera riqueza, más allá de la capacidad de atraer turistas, radica por sobre todo en el valor intrínseco de su cultura, su territorio y su espíritu colectivo.

En conclusión, la pandemia de COVID-19 ha tenido un impacto profundo y multifacético en las comunidades afroecuatorianas, alterando la economía local pero también su tejido social y cultural. El turismo, que para estas comunidades representa una alternativa complementaria que se convierte en un espacio vital para la afirmación y preservación de su identidad cultural, se vio abruptamente interrumpido, lo que generó desafíos significativos en cuanto a la visibilidad y la transmisión de sus tradiciones. La crisis sanitaria puso a prueba la resiliencia de estos pueblos, llevándolos a replantear sus prácticas y a encontrar nuevas formas de resistir y adaptarse a un panorama sin precedentes.

Este análisis revela que el turismo en las comunidades afroecuatorianas es mucho más que una actividad económica: es un motor de resistencia cultural y de preservación de la identidad afroecuatoriana. La pandemia, al reconfigurar las dinámicas de este sector, destaca la necesidad de reconocer y valorar la interdependencia entre el desarrollo económico y la sostenibilidad cultural, subrayando la importancia de generar políticas y estrategias que fortalezcan la cohesión social y la visibilidad cultural de estos pueblos en tiempos de crisis.

Según Duch (2002), la vida cotidiana es un espacio donde se entrelazan los significados, las prácticas culturales y las representaciones sociales. En su perspectiva, las acciones diarias no son solo rutinas, sino actos cargados de simbolismo que reflejan la construcción de la identidad y la interacción social. Duch resalta que la vida cotidiana está profundamente marcada por los sistemas simbólicos que las personas utilizan para interpretar el mundo, que está impregnada de significados culturales, creencias y valores que influyen la forma en que los individuos experimentan y gestionan su bienestar.

Con estos antecedentes, se confirma lo manifestado por Geertz (1973) cuando refiere que la vida cotidiana nos enseña que no hay una única forma correcta de vivir, sino múltiples formas de ser humano, refleja una de las ideas fundamentales de la antropología, que reconoce la diversidad de experiencias humanas a lo largo y ancho del mundo. Entonces, las comunidades afroecuatorianas de Salinas, La Victoria, El Juncal y de Mascarilla a pesar de compartir una legado histórico inherente a la cultura afrodescendiente, tienen particularidades que se manifiestan en sus forma de vivir, de percibir el mundo y de afrontar las vicisitudes que se presentan en la cotidianidad; cotidianidad que está estrechamente relacionada con un territorio que han construido socialmente a base de luchas, resistencia y una profunda capacidad de resiliencia y agencia.

En conclusión, las narrativas de vida de estas comunidades responden a un sistema de significados y representaciones que proporcionan un sentido de pertenencia individual y colectiva y que resaltan la importancia de entender la vida cotidiana como un proceso dinámico de creación y recreación de significados. De ahí que se reafirma lo manifestado por Turner (1969, 20), respecto a que "lo social" no está determinado de manera rígida, sino que se construye a través de "rituales y símbolos" que reflejan los valores, las creencias y las formas de organización de cada grupo. De esta forma, estas comunidades generan su propia interpretación de la vida cotidiana, y

dentro de esta interacción de formas de ser, cada individuo construye su identidad a través de sus prácticas y relaciones.

Conclusiones

La fractura en la transmisión cultural y la ausencia de representaciones afrodescendientes en los espacios educativos y sociales han generado procesos de desarraigo que, lejos de ser meramente individuales, responden a una estructura histórica de marginalización. Es en este marco donde el turismo comunitario emerge como una estrategia de revalorización y reconstrucción de la memoria colectiva afroecuatoriana. La relación histórica de la población afroecuatoriana con el turismo va más allá de una revisión cronológica, que ha permitido comprender cómo este legado ha influido en los cambios territoriales, en la interacción entre los medios de producción, la cultura y el mercado turístico.

A pesar de que el turismo ha sido un medio de visibilización y generación de ingresos, su alcance dentro del turismo nacional sigue siendo marginal. A diferencia de otros destinos turísticos en Ecuador, las comunidades afroecuatorianas no han sido priorizadas en políticas públicas, estrategias de promoción o planes de desarrollo turístico. La falta de información, infraestructura, inversión estatal y estrategias de marketing reflejan una exclusión histórica de estos territorios dentro del modelo turístico nacional.

El enfoque tradicional del turismo en Ecuador ha privilegiado el patrimonio colonial, los paisajes naturales y las culturas indígenas, dejando en un segundo plano las expresiones culturales afrodescendientes. La exclusión de ciertas poblaciones del discurso oficial responde a una lógica de invisibilización histórica que ha relegado a las comunidades afrodescendientes a los márgenes de la economía y la sociedad.

Los cambios en estas comunidades trascienden los aspectos estrictamente económicos y productivos, éstas, identifican en sus territorios diversos elementos interconectados que forman parte de su vida diaria y se transforman según las necesidades de los grupos sociales. Al estar inmersas en dinámicas capitalistas, han experimentado modificaciones en la funcionalidad de sus espacios, entendiéndose que la modernidad es un proceso no ajeno a la realidad del pueblo y que para poder sortear es necesario un empoderamiento identitario desde el sentir.

El turismo, entendido como una práctica cultural y política, puede convertirse en un mecanismo para la revitalización identitaria y la autodeterminación de los pueblos afrodescendientes. No obstante, este proceso solo será efectivo si es liderado desde las comunidades mismas, evitando su instrumentalización bajo lógicas extractivistas o exotizantes. Así, más que una actividad

económica, el turismo puede configurarse como un espacio de disputa simbólica, donde la memoria y la agencia de los afroecuatorianos sean restituidas como parte fundamental del tejido histórico y social del Ecuador.

El limitado desarrollo del turismo afroecuatoriano también está condicionado por factores estructurales como la precarización laboral, la pobreza y la falta de acceso a financiamiento para emprendimientos turísticos. Como lo evidenció la pandemia de COVID-19, estas comunidades son altamente vulnerables a crisis económicas, y su dependencia de actividades informales limita su capacidad de crecimiento dentro del sector turístico

Estas comunidades afroecuatorianas han demostrado una notable capacidad de adaptación frente a la pandemia del COVID-19. A través de la activación de redes de apoyo, trabajo colectivo y la utilización de saberes ancestrales, lograron mitigar los impactos de la crisis sanitaria y económica, especialmente en el ámbito rural

Para finalizar, a pesar de que la pandemia afectó gravemente la actividad turística, la pausa en las actividades turísticas permitió un momento de reflexión interna, fortaleciendo los lazos comunitarios y la reconexión con sus tradiciones, lo que demuestra cómo estas comunidades transforman las crisis en oportunidades.

A pesar de los retos que trajo el COVID -19, las organizaciones demostraron resiliencia al adaptar sus prácticas y buscar nuevas formas de mantener su actividad y cohesión social. La pandemia subrayó la necesidad de fortalecer el vínculo entre economía, cultura e identidad en políticas de desarrollo turístico que apoyen la sostenibilidad cultural y social, especialmente en tiempos de crisis.

Referencias

- Antón Sánchez, John, Marcela Alvarado Velásquez y Melissa Ramos Bayas. 2022. *El territorio ancestral afroecuatoriano: El problema de acceso a la tierra en el valle del Chota, La Concepción y Salinas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Ardévol, Elisenda., y Muntañola, Nora. 2004. *Patrimonios culturales: un análisis simbólico*.
- Augé, Marc. 1995. *No-lugares: Introducción a una antropología de la supermodernidad*. Editorial Verso.
- Benjamin, Walter. 2005. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Bertoncello, Rodolfo. 2002. "Turismo y territorio. Otras prácticas, otras miradas." *Revista Aportes y Transferencias* 6 (2).
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Esbozo de una teoría de la práctica*. Cambridge University Press.
- . 1986. "Las formas de capital." En *Manual de teoría e investigación para la sociología de la educación*, 241-258. Editorial Greenwood Press.
- . 2001. "El capital social. Apuntes provisionales." En *Zona Abierta*, 94–95.
- . 2013. "De la méthode structurale au concept du champ." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 200. París: Seuil.
- Bruner, Edward. 2005. *Cultura en gira: Etnografías de viaje*. University of Chicago Press.
- . 2005. *La cultura en tour: Etnografías del viaje*. University of Chicago Press.
- Bustos Cara, Roberto. 1996. "El turismo y los procesos de transformación territorial." En *Turismo e geografía*, editado por Adyr Balastrieri, São Paulo: Hucitec.
- Cammarata, Emilce Beatriz. 2006. "El turismo como práctica social y su papel en la apropiación y consolidación del territorio." En *América Latina: cidade, campo e turismo*, editado por Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo y María Laura Silveira. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Certeau Michel. 1980. *La invención de lo cotidiano*.
- . 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Vol. I. México DF: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente: Universidad Iberoamericana.
- Chalá Cruz, José. 2006. *Chota profundo: Antropología de los afrochoteños*. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra.
- Chaney, E. M. 1974. "Reciprocidad y redistribución en las sociedades andinas: Una perspectiva cultural." *Latin American Perspectives* 1(2): 43-64.
- Clifford, James. 1997. *Rutas: Viaje y traducción en el último siglo XX*. Harvard University Press.
- Cohen, Elihu. 1988. "Tradiciones en el proceso de modernización: Cambios en los entornos de las áreas turísticas." *Annals of Tourism Research* 15(2): 229-250.
- Comaroff, Jean, y Comaroff, John L. 2011. *Teoría desde el Sur: O cómo Euro-América está evolucionando hacia África*. Paradigm Publishers.
- Connerton, Paul. 1989. *Cómo recuerdan las sociedades*. Cambridge University Press.

- Durkheim, Émile. 1993. "El objeto de la investigación." *En Las formas elementales de la vida religiosa*, 25-53. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1997. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2001. "Las reglas relativas a la explicación de los hechos sociales." *En Las reglas del método sociológico*, 140-180. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, Arturo. 2020. "Afrodescendencia y organización comunitaria en tiempos de pandemia." *En Pandemia y afrodescendientes en América Latina: Resistencias desde la base comunitaria*. Quito: Abya Yala.
- Foot White, William. 1971. *La sociedad de las esquinas*. México DF: Editorial Diana.
- Foucault, Michel. 1980. "Nietzsche, la Genealogía y la Historia." *En Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 7-29.
- . 1988. "El sujeto y el poder." *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3–20.
- GAD, Gobierno Autónomo Descentralizado parroquial Santa Catalina de Salinas. 2014. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia Santa Catalina de Salinas 2015 - 2019*. Santa Catalina de Salinas.
- García Canclini, N. 1995. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. University of Minnesota Press.
- Gascón Jordi y Milano Claudio. 2017. "El turismo en el mundo rural ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?". III PASOS, *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*; *Foro de Turismo Responsable*; *Ostelea School of Tourism & Hospitality*. IV Colección PASOS Edita; Colección Thesis.
- Geertz, Clifford . 1973. *La interpretación de las culturas: Ensayos seleccionados*. Basic Books.
- Giglia, Ángela. 2012. *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Barcelona: Anthopos-UAM.
- Gillis, John. 1994. *Conmemoraciones: La política de la identidad nacional*. Princeton University Press.
- Graburn, Nelson. 1983. "La antropología del turismo." *Annals of Tourism Research* 10(1): 9-33.
- . 1989. "Turismo: El viaje sagrado." *En Anfitriones y huéspedes*, editado por Valene Smith. University of Pennsylvania Press.
- Halbwachs, Maurice 1995. "Memoria colectiva y memoria histórica." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 69: 209-219.
- . 1992. *La memoria colectiva*. University of Chicago Press.
- Hannerz, Ulf. 1998. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2ª Edición, 290 p.
- Harvey, David. 2005. *El nuevo imperialismo*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.46932/sfjdv5n10-033>
- James, Clifford. 1997. *Itinerarios transculturales*.
- Kay, Cristóbal. 2009. "La ruralidad y la pobreza en América Latina: transformaciones y

- persistencias.” *Revista Mexicana de Sociología* 71 (4): 607-634.
- Kingman, Eduardo. 2020. “Las ciudades andinas: pasado del presente y presente desde del pasado.” *Persona y Sociedad* 34 (1): 13-43. <https://doi.org/10.11565/pys.v34i1.304>.
- Lefebvre, Henri. 1983. “El concepto de representación.” En *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Antropología estructural*. México: Siglo XXI Editores.
- Lomnitz, Adler Larissa. 2012. *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de Antropología Latinoamericana*. México: FLACSO-México.
- Lugo-Morin Diosey Ramón. 2011. “Análisis de redes sociales en el mundo rural: guía inicial”. *Revista de Estudios Sociales* (38):129-142. ISSN: 0123-885X.
- MacCannell, Dean. 1976. *El turista: Una nueva teoría de la clase de ocio*. University of California. 214.
- Muratorio, Blanca. 2005. “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía, historia.” *Revista Iconos* 22: 129-135.
- Ortner, Sherry. 1996. *Hacer género: La política y la erótica de la cultura*. Editorial Beacon Press.
- Polanyi, Karl. 1944. *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Editorial Beacon Press.
- Ponce, Aline. 2021. “El turismo post-COVID: Hacia un modelo más sostenible”. *Revista de Estudios Turísticos* 45 (2): 215-230.
- Portelli, Alessandro. 2018. “Lo que aprendimos: Consideraciones sobre la entrevista de historia oral”. FLACSO Ecuador, 28 de noviembre. Archivo en video MP4.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La memoria, la historia, el olvido*.
- Turner Víctor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Nueva York. Editorial Aldine Publishing Company.