

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Comunicación

Maestría de Investigación en Género y Comunicación

Mujeres negras y afrodescendientes

Resistencia ancestral, oralidad y feminismos en el valle del Chota

Génesis Estefanía Anangón Chalaco

Tutora: Alicia del Rosario Ortega Caicedo

Quito, 2022



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Génesis Estefanía Anangón Chalaco, autora de la tesis titulada “Mujeres negras y afrodescendientes: resistencia ancestral, oralidad y feminismos en el Valle del Chota”, mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Género y Comunicación en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

16 de septiembre 2022

Firma: _____

Resumen

Esta tesis visibiliza –desde una perspectiva decolonial, antirracista y afrocentrada– algunos de los aportes de las mujeres negras del territorio ancestral Valle del Chota a las luchas de género. Asimismo, reconoce rasgos de resistencia y re-existencia en las prácticas culturales y ancestrales de las mujeres del territorio que coinciden con los planteamientos de los feminismos negros y decoloniales. Para lograrlo se hace uso de la oralidad como metodología y, también, como mandato ancestral del pueblo afrodescendiente. Este trabajo investigativo fue construido y sostenido en el *sentipensar* y recopila ideas y experiencias de las mujeres negras y afrodescendientes que interceden en este relato e incluso la mía personal. Aquí podrán entender cómo se sostiene la vida de las poblaciones afrodescendientes y el gran aporte que las mujeres negras y afrodescendientes tienen en esos territorios y también sus aportes y luchas por los derechos no solo de ellas, sino de toda la comunidad. La oralidad, la negritud, el género y los feminismos son categorías que, en esta tesis, permiten teorizar y transversalizar cuestiones cotidianas como el racismo, el epistemicidio y la violencia de género; y problematizan cómo el borramiento de nuestras identidades ha provocado también el ocultamiento y la negación de nuestros saberes ancestrales. Sin embargo, y aún frente a esa violencia las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral construyen estrategias que permiten narrar la historia de la negritud, desde la justicia, el reconocimiento y la valoración de nuestras identidades, luchas y aportes a la vida y al género.

Palabras clave: oralidad, comunicación, resistencia, re-existencia, mujeres negras, afrodescendientes, feminismos, afrofeminismos, decolonialidad, ancestralidad, aborto

A mi madre, Leopoldina.

A las mujeres negras: las que me precedieron, las que transitan conmigo y las que
vendrán.

A todas y cada una de las mujeres con quienes comparto la vida, a aquellas que me
acompañan, que sonríen y lloran conmigo.

A las amigas que se convierten en hermanas, a las que me han hecho y me hacen sentir
acompañada, a las que caminan y militan conmigo, a las que me enseñan y me abrazan
en los días que todo parece perdido.

A las que luchan.

A ellas.

Agradecimientos

A lxs orishas, a lxs ancestros y a mis muertxs, por hablarme a través de otrxs y permitirme contar las historias de nuestro pueblo. A mamá, papá y Valeria por su guía, por su ejemplo, por su escucha atenta, por su amor infinito, por los cuidados y el sostenimiento.

A Iliana, Katherine, Gaby y a todas las compañeras que encarnan la lucha y la resistencia de las mujeres negras y afrodescendientes; y que contribuyeron con su tiempo, conocimientos y voces a este trabajo.

A Naomi y Emilia por el apañe, las conversaciones y los cuestionamientos sobre feminismos, género, clase y racismo. A Shade y *Las Triunfadoras* por hacer más bonita y llevadera la fase académica, por su escucha, interpelaciones y enseñanzas. A la comadre Sofy por el cariño, la guía pedagógica, los libros y los sueños.

A Alicia por su tiempo y su guía, por su empatía, su paciencia y dulzura. A Catherine Walsh y Hernán Reyes por su lectura atenta, recomendaciones y comentarios. A la profe Fran porque su cátedra y sus palabras desencadenaron todo esto.

A la Universidad Andina Simón Bolívar por permitirme estar aquí y materializar el *soy porque somos*, para así cumplir con el mandato de lxs ancestrxs; y a mí por la obstinación y el deseo ferviente de *ennegrecerlo todo* aun cuando la vida y la sociedad se oponen. Un futuro negro y bonito es posible.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero: Comunicación, oralidad y transmisión de saberes en el territorio ancestral.....	17
1. Comunicación y vida cotidiana	19
2. Oralidad en los pueblos negros y afrodescendientes	22
3. Transmisión oral de saberes, mujeres y resistencia.....	28
3.1. Mujeres y oralidad	39
3.2. Resistencia desde la oralidad.....	42
Capítulo segundo: Territorio ancestral, mujeres negras y afroecuatorianas, oralidad, transmisión de saberes y resistencia ancestral.....	47
1. Valle del <i>Coangue</i>	48
1.1. Salinas.....	54
1.2. Mascarilla	58
1.3. El Juncal	62
1.4. Chalguayacu	64
2. Mujeres negras y afrodescendientes, saberes y oralidad	67
Capítulo tercero: Insurgencias epistémicas, antipatriarcalidad y feminismos en el territorio ancestral Valle del Chota.....	81
1. Epistemologías feministas negras y decoloniales.....	81
2. Aportes del territorio ancestral a la construcción de los feminismos	88
Conclusiones.....	97
Lista de referencias.....	101
Anexos.....	109

Introducción

Cada vez que tengo necesidad de saber sobre mi
 ser, yo camino hasta la casa
 de la memoria, y les pregunto quién soy, y los
 ancianos y las ancianas, me lo dicen con claridad:
 eres un negro y busca dentro de ti lo que tienes que
 ser, y eso hago cada día.
 (Juan García Salazar¹ 2009)

Negro, negro, negro
 desde el fondo del cielo inmemorial.
 (Aimé Césaire² 1950)

El periodismo para mí ha sido una herramienta social y profesional que me cambió la vida. Gracias al periodismo me encontré con el feminismo y con esta posibilidad de entender que las desigualdades de género eran reales y no algo que exclusivamente les afectaba a mis compañeras y primas. Entendí que el machismo era real y más frecuente de lo que pensaba; y que, si bien a mí no me acompañaba en casa, me atravesaría, allá afuera, en el espacio público.

A los 17, cuando me involucré en el feminismo, empecé a leer, construir y acompañar las luchas que la agenda de ese feminismo planteaba. Desde los 17 sé y entiendo que la lucha del feminismo es legítima y necesaria, desde esa edad me nombro y me reconozco feminista, marcho, cuestiono y escribo sobre y con mujeres como un ejercicio de reconocimiento a sus luchas, saberes y aportes a mi vida. El feminismo nombra y visibiliza violencias que nos atraviesan cotidianamente, pero a mí no me bastó (ni me basta) cuando el racismo empezó a doler y atravesarme, cuando las mujeres como yo no estaban en los libros que leía y sus hazañas no eran consideradas aportes a las luchas de género de las mujeres.

De ese caminar y de ese cuestionamiento constante surge mi interés en recuperar y narrar las luchas y aportes de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio que habito y de otras latitudes. Porque si bien, para mí asumirme feminista es un ejercicio

¹ Historiador, intelectual y guardián de los saberes ancestrales del pueblo afroecuatoriano. Durante su estancia en el plano material dedicó su vida a documentar, investigar, escribir y a la revitalización de la historia del pueblo afroecuatoriano. En 2002 se inició el Fondo Documental Afro-Andino que mantiene viva la memoria colectiva, oral y visual del pueblo afroecuatoriano y negro, mismo que fue documentado por el maestro Juan y un equipo de activistas e intelectuales afroecuatorianxs desde 1970.

² Aimé Césaire (1913-2008) fue un poeta y político martiniqueño, ideólogo del concepto de la negritud, por ello aún hoy, después de su fallecimiento en 2008, sigue siendo considerado como uno de los 'padres de la negritud', su vida y su obra estuvieron dedicadas a la defensa de sus raíces africanas. Sus obras constituyen una importante guía para el estudio y la defensa de la africanidad.

político (que no tengo miedo a abandonar), ser mujer y negra es más relevante. Apenas pude encontrarme y reconocirme en las letras, teorías y afectos de aquellas que como yo enfrentan el racismo y el sexismo, ha sido un proceso sanador y una forma para reconocer que mi existencia, mis palabras, mis letras y conquistas les pertenecen también a ellas. Hablar de ellas es también hablar de mí y en este trabajo lo he logrado, desde sus voces, saberes y conocimientos que, contrario a lo que dice la blanquitud, son válidos y fuente de vida para lxs hijxs de la diáspora africana e incluso para lxs blancxs.

Cuestionar a la blanquitud es, para las personas racializadas, un ejercicio cotidiano, pero cuestionar al feminismo hegemónico es complicado. A quienes lo hemos hecho (y hacemos) nos han acusado de separatistas, de violentas y de resentidas, porque nuestra identidad racial, al igual que para la sociedad, es algo sin trascendencia para ellas que continúan usándonos como *token* para ennegrecer sus luchas, pero sin considerar las necesidades de las mujeres negras y racializadas.

En esta tesis hablo brevemente de ese feminismo hegemónico, pero hablo con más profundidad sobre las mujeres negras y afrodescendientes que desde las insurgencias epistémicas han construido todo un modelo de vida que responde al mandato ancestral de los pueblos negros y afrodescendientes: el *Ubuntu*. Estos planteamientos se hacen desde una perspectiva de género y feminista –negra y decolonial– que nos permite rescatar esa memoria ancestral oral de las mujeres negras que continúa configurando una forma de resistencia y re-existencia, especialmente, en los territorios que habitaron lxs ancestxrxs.

Estas “pequeñas insurgencias”, como describe Iliana Carabalí a las resistencias ancestrales, de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral, si bien no son ni han sido consideradas por el feminismo hegemónico y ni siquiera por la academia, constituyen una lucha y un aporte a las luchas de género de las mujeres diversas que, sin la necesidad de leer teorías del norte global, entienden que la violencia hay que combatirla y eso se hace cotidianamente y desde la oralidad en la casa, en la chacra, en el territorio y no (solo) en los textos académicos que las han invisibilizado.

Reconocer y retomar esta oralidad, para mí como periodista, es de vital importancia porque como heredera del legado de una cultura ancestral reivindico siempre las voces, las palabras, el nombrarnos como un ejercicio político que se opone y rechaza el silenciamiento al que por siglos han querido orillarnos. Es importante reconocer y retomar la oralidad como una de las tantas posibilidades que tiene la comunicación que, incluso en este programa de maestría, mayoritariamente es vista y entendida desde los

medios de comunicación, pero pocas desde las voces de los pueblos y, menos aún, desde las mujeres racializadas.

Esta tesis plantea reconocer esas voces cotidianas que desde la comunicación popular levantan y sostienen luchas, aportan y construyen insurgencias. Pero también busca traer al presente el legado de liberación de Martina Carrillo o de María Chiquinquirá que fueron y son fuente de inspiración para las mujeres negras y afrodescendientes de las nuevas generaciones. Y aunque María Chiquinquirá, Martina Carrillo, Jonatás y Nathan Sáenz sean de las pocas cuyos nombres sabemos y nombramos, hay muchas que desde lo cotidiano están construyendo otras formas de resistencia, re-existencia y de vida. Las mujeres en la chacra, las parteras, curanderas, hierbateras y las que cuidan y ejercen la maternidad desde lo colectivo están resistiendo a la colonización, al racismo, a la violencia de género y a la blanquitud.

Mi objetivo con este trabajo de investigación no es encasillar los saberes ancestrales de las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota en los discursos academicistas, hegemónicos y autoritarios que yo misma critico. Busco que, así como se ha reconocido los aportes de mujeres diversas, se puedan identificar y reconocer los saberes y aportes de las mujeres negras y afrodescendientes al campo de género y que, en el caso del Valle del Chota, se construyen desde la oralidad.

Y justamente desde el campo del género las mujeres del territorio ancestral están resistiendo y re-existiendo desde el cimarronaje de resistencia cultural que, contrario a lo que pensamos, está más vigente que nunca y constituye ese proyecto de liberación cimarrona en el que cabemos todas, todos y todxs. Los aportes de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio son considerados insuficientes para el feminismo hegemónico, porque se construyen desde la resistencia y desde posiciones que son rechazadas por ese feminismo.

Las mujeres negras y afrodescendientes, como se expone en el segundo capítulo, no necesita(mos)n validación del feminismo hegemónico; y entender y reconocer aquello es parte de la decolonización del ser y del saber. Este trabajo invita a entender que las luchas y aportes de las mujeres diversas no son propiedad de los feminismos, por el contrario, las luchas antipatriarcales de las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas, populares y diversas son la base de la existencia de lo que hoy conocemos y nombramos como feminismo.

La antipatriarcalidad no empezó en 1791 con Olympe de Gouges ni con la Primera Ola del feminismo. Empezó antes, con las luchas por la libertad de las mujeres negras y

afrodescendientes, con la defensa del agua y los territorios de las mujeres indígenas y la resistencia frente a la muerte y la depredación frente al colonialismo y, ahora frente, al capitalismo.

Esta tesis respeta el agenciamiento político de las mujeres del territorio ancestral, reconociendo que no son sujetas de estudio sino agentes de cambio y re-construcción social que, desde la oralidad y los saberes ancestrales, resisten, educan, cuidan, maternan y resguardan los mandatos ancestrales que por mucho les dio fama de “brujas”, pero que no son sino insurgencias espirituales que las guían y abrazan.

Encasillar sus saberes y conocimientos en teorías academicistas que ellas rechazan (con fundamento) no es el fin de este trabajo investigativo que lo que busca es reconocer esos aportes que han quedado fuera y que hoy tienen espacio en las nuevas narrativas teóricas que están siendo explicadas por mujeres de esos territorios que conocen el aporte de sus luchas, las reivindican y las nombran como un acto de justicia para y con las ancestras.

“Mujeres negras y afrodescendientes: resistencia ancestral, oralidad y feminismos en el Valle del Chota” recopila mis ideas, pero también las de las compañeras negras del territorio ancestral Valle del Chota que siempre me han acogido con cariño y me han enseñado de la historia de nuestro pueblo, de las luchas cotidianas, de los dolores y los llantos, pero también de los afectos y las insurgencias que han permitido que existamos y resistamos en un mundo profundamente racista que odia nuestras vidas. Por ello considero esta tesis como un trabajo colectivo que, si bien lo escribo yo, es el resultado de los saberes orales y ancestrales de mi pueblo y de las mujeres negras y afrodescendientes que me precedieron y de las que me acompañan; para las que vendrán, porque un futuro rotundamente negro es posible.

Capítulo primero

Comunicación, oralidad y transmisión de saberes en el territorio ancestral

Quizás porque el canto y las historias orales, era una costumbre muy conocida en las tierras de nuestros ancestros africanos o porque nuestros abuelos amaban la magia de la palabra, los negros nacidos en América nos apropiamos de la décima desde épocas muy tempranas.
(Juan García Salazar)

La comunicación es vista y entendida como una práctica social que tiene como finalidad facilitar el intercambio ya sea de saberes o conocimientos. Por lo general la comunicación ha sido encasillada y vinculada, exclusivamente, a lo mediático y solo se la ha concebido desde ese espacio que tiende a ser hegemónico y estar al servicio de las élites. Sin embargo, en este capítulo expongo qué es la comunicación como práctica social y modo de resistencia para lxs afroecuatorianxs, en dónde y cómo la encontramos; y cómo esto ha permitido que lxs hijxs de la diáspora africana en Ecuador, a través de los diálogos “casa adentro” que van más allá de los saberes académicos –como propone el maestro Juan García–, han logrado enseñar y aprender los saberes ancestrales (García Salazar 2011, 13).

Para entender la importancia de la oralidad en este capítulo utilizo la categoría de *re-existencia*. Pues me permiten darle nombre a los procesos que ha sostenido el pueblo afroecuatoriano para resistir frente a la violencia y el intento de borramiento de su historia y su existencia. La *re-existencia* o *reexistencia* es una postura política que nos permite reinterpretar la historia colonial, para reafirmar y revalorizar lo propio.

Esta postura trasciende la defensa esencialista de la cultura y nos orilla a transformar los idearios coloniales que nos encasillan, para reafirmar lo propio y abrazar la revitalización de lo nuestro. La reexistencia es un conjunto “de gramáticas de vida, expresadas en formas cotidianas de ser, estar y sentir en la cotidianidad” (Jaramillo Marín, Parrado Pardo, y Loudor 2019, 118). Estas prácticas, generalmente, están agenciadas por colectivos y los grupos subalternizados.

En palabras de Adolfo Albán Achinte, las prácticas de reexistencia desarrolladas por las comunidades les permite “inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la

Colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de posibilidades” (Albán Achinte 2013, 455)

Albán Achinte expone que la reexistencia habita en el cuerpo y es a través de este que surgen las prácticas de reexistencia. Es en el cuerpo donde se restablece la memoria, el dolor, los afectos y el sufrimiento. En el cuerpo se reescribe la ancestralidad y la memoria colectiva e individual, pero también se reafirma el territorio. Los procesos de reexistencia pueden encontrarse, según exponen Jefferson Jaramillo-Marín, Érika Parrado-Pardo y Wooldy Edson Loudor, en dos niveles. El primero, en procesos de movilización social y el segundo “en prácticas y tácticas cotidianas, de rechazo absoluto, burla creativa o reconfiguración silenciosa de las estrategias dominantes” (Jaramillo Marín, Parrado Pardo, y Loudor 2019, 119-20).

Justamente, en este segundo nivel se enmarca la oralidad como proceso de re-existencia pues trae consigo no solo la posibilidad de resistir oponiéndose al colonizador o a la violencia, sino también de buscar nuevas estrategias de (re)existencia. Mismas que pueden estar basadas en otras formas de sentir, ver, pensar y actuar con el objetivo de construir el mundo soñado.

Algunxs autorxs hablan de reexistencia, otrxs de (re)existencia y otrxs más de re-existencia; y aunque la forma de escritura puede variar de trabajo en trabajo, la esencia es la misma. En el desarrollo de esta tesis yo haré uso de la categoría re-existencia, desde un ejercicio político de desmontar el lenguaje y que, tanto de fondo como de forma, genere ruido y llame la atención. Tal vez así me lean, tal vez así sientan las voces de las mujeres negras y afrodescendientes, así como las siento yo. En esta tesis me apropio de la lengua impuesta por la conquista, porque también es trinchera de lucha y, al igual que el lenguaje inclusivo presente en esta investigación, merece ser decolonizada.

La re-existencia está estrechamente vinculada a la resistencia. La una no existe sin la otra. Sin la necesidad de resistir a la violencia, a la tiranía, a la colonización y al violento avance del capitalismo no existiría la re-existencia. De la resistencia surge la necesidad de las poblaciones afrodescendientes de inventar, como dice Albán Achinte, nuevas posibilidades de (re)existir. Porque, como plantea Angela Davis, no estamos aceptando las cosas que no podemos cambiar, estamos cambiando las cosas que no podemos aceptar.

La oralidad hace eso: permite resistir y re-existir a través de las voces que conservan la memoria ancestral de nuestros pueblos; y en este capítulo lo iré narrando a través de ejemplos de re-existencias cotidianas vinculadas a la oralidad como práctica

social, ejercicio político, forma de comunicación y de resistencia y re-existencia para lxs afrodescendientes.

1. Comunicación y vida cotidiana

Para quienes provenimos del campo de la comunicación y el periodismo, pensar la comunicación desde otro ámbito que no se relacione con las agencias de comunicación –masivas y hegemónicas– es complicado, porque estamos acostumbradxs a pensarla como una práctica ligada al servicio de sectores privilegiados que son los que imponen las agendas a partir de las que se construye o destruye algo.

Sin embargo, como plantea Rossana Reguillo en *Comunicación, sentido y vida cotidiana*, la comunicación también existe en la cotidianidad y bajo esta perspectiva existen “asuntos que son –a nuestro juicio– vitales para una mejor comprensión de la comunicación y de los problemas de fondo que plantean las relaciones entre los universos micro y las condiciones macrosociales” (Reguillo 1994, 6). Estos procesos se hacen más visibles con la movilización social, cada vez más amplia, de los pueblos originarios indígenas y afrodescendientes; y de los propios movimientos feministas y antipatriarcales que se adscriben y enuncian desde la contrahegemonía. Así entonces, la comunicación, como la conocíamos, está siendo interpelada y replanteada. Hoy se piensa la comunicación como un derecho que se revaloriza con el avance y la resistencia de los grupos históricamente oprimidos.

En los territorios ancestrales que forman *Abya Yala*,³ la comunicación oral ha sido una forma de resistencia y de re-existencia para sus habitantes, que han construido su historia en base a gramáticas discursivas hoy entendidas como estrategias comunicativas. Desde la comunicación estas prácticas sociales son vistas y entendidas como “‘prácticas de enunciación’ que se van construyendo a través de las narraciones, y mediante el desarrollo de habilidades y técnicas expresivas” (Uranga 2007, 1). Justamente, en esas prácticas sociales es donde surgen las historias de vida de las comunidades, mismas que cambian en función de la capacidad de lxs sujetxs de reinventarlas.

Inevitablemente, esas prácticas sociales están atravesadas por ejercicios de poder que posicionan a unos grupos sociales por encima de otros. Frente a ese ejercicio, las

³ Abya Yala era el nombre de América Latina antes de la invasión colonial, fue reacuñado, a principio de los años 90's por los pueblos originarios de América Latina como un acto político. Este nombre “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital”. Hoy nombrarla así constituye un símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita.

comunidades diseñan estrategias comunicativas que buscan incidir en el mejoramiento de las condiciones de vida como un ejercicio personal, colectivo y político. Por ejemplo, como explica Papá Roncón,⁴ hay curanderxs capaces de curar a las personas con brebajes a base de yerbas, sin embargo, tiempo atrás “muchos de estos remedieros y remedieras curaban solo con secretos. Algunos de ellos tenían tanto saber en su cabeza que no necesitaban ni de las yerbas para curar” (García Salazar 2011, 99).

Papá Roncón cree que esto es consecuencia de la pérdida de nuestros saberes; sin embargo, yo creo que es una evolución de esos saberes que, en un contexto de racismo y deslegitimación, debieron ser transmitidos y aprendidos de otras maneras. Allí está el ejercicio político de hacer y ser parte de la comunicación, porque, como explica Uranga, en *Mirar desde la comunicación: Una manera de analizar las prácticas sociales*, “pensar la comunicación es, también y necesariamente, pensar lo político” (Uranga 2007, 3), porque esas prácticas sociales están construidas sobre las experiencias de comunicación colectivas e individuales; y estas, a su vez, son manifestaciones políticas basadas en la capacidad de transformación de lxs sujetxs y de las comunidades.

Frente a lo anteriormente expuesto, es necesario entender que la comunicación es también:

Un proceso social de producción, intercambio y negociación de formas simbólicas, fase constitutiva del ser práctico del hombre y del conocimiento que de allí se deriva. De esta manera podemos decir que ‘la comunicación se define por la acción’ porque es ‘a través de nuestras acciones [que] vamos configurando modos de comunicación’. (Uranga 2007, 3)

La comunicación no solo es lo que vemos en las agencias de comunicación. La comunicación construye a las sociedades y fomenta cambios a través de tramas que involucran a todxs lxs individuxs, ya sea de manera individual o colectiva, porque son artífices de procesos históricos y culturales. Un ejemplo de ello es la Marcha del 7 de enero de 1997 recogida por John Antón Sánchez en *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Se considera este suceso como el primer grito de protesta pública contra la discriminación racial en Quito. Ese día, alrededor de 500, afroecuatorianxs residentes en Quito se movilizaron en contra de la violencia racista que cobró la vida de Mireya Congo Palacios, asesinada por un policía (Antón Sánchez 2011,

⁴ Guillermo Ayoví, más conocido como Papá Roncón, es uno de los sabios del pueblo afroecuatoriano. Es conocido, no solo por su sabiduría y gran lucidez, sino también por ser uno de los máximos exponentes de la marimba esmeraldeña. El nonagenario fue declarado, en 2003, como Patrimonio Cultural Intangible del Ecuador, falleció el 30 de septiembre de 2022.

168). No hace falta indagar mucho para saber qué ocurrió después: policías, por un lado, resguardo y temor por el lado de quienes se manifestaban y de quienes solo observaban.

No solo la participación en hechos excepcionales hace que la comunicación sea una práctica social y de resistencia, también lo hacen los procesos cotidianos y colectivos que van fomentando la cultura y “construyendo la trama de una historia que nos contiene a todos y a todas” (Uranga 2007, 2). La historia –para bien o para mal– cambia y nosotrxs con ella, pero esto no se logra de manera unitaria ni, necesariamente, desde los discursos políticos que estamos acostumbradxs a escuchar. Los cambios suceden cuando las personas de las comunidades interactúan entre sí. No se dan solo a través de un emisor y un receptor, sino por acción de dos o más sujetos que intercambian y comparten experiencias. Es solo a través de ese intercambio que se dan las relaciones sociales y comunitarias en la vida cotidiana (Kaplún 1985, 68).

Mario Kaplún, en el libro *El comunicador popular*, plantea que la comunicación debe ser vista y entendida “como una herramienta, como un instrumento poderoso de la organización popular” (1985, 78). La comunicación no solo busca concientizar, sino también organizar, movilizar y estimular la participación social, porque más allá de la visión histórica que hemos desarrollado sobre ella como proceso netamente de transmisión de saberes, la comunicación es una característica esencialmente humana que debe ser considerada como una práctica histórica para comprender la vida social (Díaz y Uranga 2011, 116).

Estas prácticas sociales propician procesos emancipatorios, que motivan la construcción de nuevos sistemas en donde los conocimientos de los grupos subalternizados son considerados y constituyen una realidad para sus comunidades. Estos procesos solo pueden ser desarrollados y sostenidos a través de un “conjunto de intercambios a partir de los cuales se van procesando identidades, normas, valores, se van articulando intereses, se van acumulando y legalizando saberes y poderes” (Díaz y Uranga 2011, 117).

Es equívoco entender la comunicación exclusivamente como una transmisión de saberes o como una acción al servicio de los medios de comunicación. La comunicación trasciende los medios de comunicación y sus prácticas, pues como indica Jesús Martín-Barbero “confundir la comunicación con las técnicas o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a la (verdad de la) comunicación, lo que equivaldría a desconocer la materialidad histórica de las mediaciones discursivas en que ella se produce” (Martín-Barbero 2002, 231).

A través de la comunicación también se construyen prácticas sociales de manera individual que, por su correlación con el entorno, tienen impactos profundos en lo comunitario. Es así como se producen “lecturas comunes, sentidos que configuran modos de entender y de entenderse, modos interpretativos en el marco de una sociedad y de una cultura” (Uranga 2007, 4), que avanzan en la consecución de un objetivo común. Entendiéndolo desde ese punto de vista: la comunicación es una herramienta que, a través del diálogo cotidiano, permite transformaciones sociales, mismas que están vinculadas a los procesos de resistencia derivados de las prácticas sociales.

A lo largo de este trabajo se explicará por qué la comunicación permite forjar las sociedades y cómo esta tiene un impacto en las prácticas sociales de resistencia y re-existencia de las mujeres negras y afrodescendientes que habitan comunidades del territorio ancestral del Valle del Chota. Las prácticas, a través de las cuales se desarrollan, son variadas y diversas y corresponden a las condiciones materiales y sociales de los territorios. No podemos encasillar u homogeneizar los procesos dentro de una teoría de comunicación, ya que como se ha expuesto anteriormente: la comunicación es parte de la esencia humana y posibilita la re-creación de la cultura (2007, 5).

2. Oralidad en los pueblos negros y afrodescendientes

Juan García Salazar y Catherine Walsh⁵ en *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, plantean que los conocimientos se producen en las prácticas: sociales, comunitarias, políticas y culturales que responden a procesos “empíricos” que sostienen la vida de las poblaciones negras y afroecuatorianas. Además, sostienen que estas prácticas desafían al racismo epistémico e interculturalizan las formas cómo vemos y comprendemos el mundo.

Mi papá recuerda que la desatención del Estado a los territorios ancestrales afrodescendientes y negros no es de hoy. Ha sido histórica y en su comunidad se traducía con la ausencia de personal médico. Salir a Ibarra no era una opción sobre todo para lxs agricultorxs que vivían al día. En esos contextos de empobrecimiento y abandono, recuerda él, los saberes ancestrales salvaban vidas. Papá dice que lxs adultxs mayores curaban sus padecimientos y los de lxs otrxs con medicinas ancestrales basadas en plantas.

⁵ Investigadora, militante e intelectual estadounidense cuyo trabajo investigativo está vinculado a las luchas por la justicia y la transformación social. Se radicó en Ecuador en 1996 y desde entonces ha acompañado procesos de pueblos indígenas y afrodescendientes.

Hoy, por ejemplo, para curar el dolor de los riñones lxs médicxs recetan antiinflamatorios, pero en el territorio lxs sabixs de las comunidades recetan una infusión de plantas frescas como el pelo de choclo, el llantén, la linaza, la cebada o la flor de pacunga. En la magia del alumbramiento también hay sabiduría ancestral y se distingue desde el cuidado de la madre durante el embarazo hasta el período postparto. Allí madre e hijx son acompañadxs por los saberes ancestrales de las comadronas que han logrado entretejer los saberes occidentales con los ancestrales.

Así existe la cultura del pueblo negro y afrodescendiente: de la resistencia y la re-existencia a través de la comunicación cotidiana, de los saberes ancestrales y, sobre todo, de las voces de los sabios y sabias del pueblo afroecuatoriano. Es por esa práctica social y por esas voces profundamente negras que estoy aquí, que aprendí a leer y a escribir, pero sobre todo a pensar y pensarme desde el pueblo negro y afrodescendiente.

No nací ni crecí en el territorio, pero no me hizo tanta falta estar allí físicamente, porque aprendí de su legado, de sus palabras, de sus memorias y de sus afectos, que me alcanzaron aun estando en Quito. Porque, pese a la ausencia, la memoria ancestral también habitaba mi cuerpo, incluso antes de descubrir que quería y debía estar cerca del territorio. Fue eso lo que me hizo entender(me), la que me llevó a los conocimientos situados de mi pueblo. Fue esa una búsqueda por reconocer(me) y abrazar la lucha que hoy me permite habitar y transitar este mundo con un poquito menos de dolor ancestral producto de la violencia, el racismo y el despojo que acompañó a mis ancestxrs, a mis abuelxs y a mi padre; y que yo aún estoy sanando.

Gracias a reconocerme y nombrarme como una mujer negra entendí que, como explican el maestro Juan García y Catherine Walsh, el conocimiento no solo se produce en espacios académicos. El conocimiento –o más bien los conocimientos– se produce(n) en las comunidades y desde la subalternización como procesos de resistencia que se sostienen en la transmisión de saberes a través del diálogo cotidiano (García Salazar y Walsh 2017). Estos conocimientos, mayoritariamente, se vinculan con la preservación de los valores tradicionales, la religiosidad, la medicina ancestral, el cuidado del ambiente, la gastronomía y otras expresiones culturales que incluyen a la danza, a los cantos para la vida y la muerte y todas aquellas expresiones que buscan mantener viva la identidad cultural del pueblo.

En el pueblo afroecuatoriano y negro los saberes ancestrales están en la memoria de las parteras, curanderxs, decimerxs, cantorxs, rezanderxs, animerxs y panteonerxs que, a pesar del paso del tiempo, guardan en su memoria sucesos relevantes, historias, cuentos,

mitos y aprendizajes que sus ancestros les transmitieron. En esas líneas discursivas, que más allá de ser relatos de fantasía, está la memoria colectiva y los saberes del pueblo que se entregan, generosamente, de generación en generación para preservar la identidad cultural y el legado ancestral afrodescendiente.

Los objetivos comunes se construyen en colectivo y son el resultado de un diálogo que abarca los saberes ancestrales, modos de vida y supervivencia de las comunidades basados en la oralidad. Esto, en términos de Javier Pabón, “es una estrategia fundamental en la preservación y transmisión de los saberes entre los hijos de la diáspora” (J. Pabón 2016, 95). En una sociedad blanco-mestiza que ha privilegiado el grafocentrismo, los pueblos negros y afrodescendientes, tras la trata transatlántica, han encontrado en la oralidad una de las principales formas de resistencia.

Para los negros y afrodescendientes los saberes ancestrales, la existencia y la re-existencia se encuentran en la palabra, en las voces de las sabias y sabios de las comunidades que ponen al servicio de los otros la historia, los conocimientos, los saberes y los secretos ancestrales que permitieron su persistencia hasta estos días.

A partir de esas voces las personas negras y afrodescendientes retomamos las posibilidades de autodeterminarnos y enunciarlos desde un lugar propio y bajo una lógica que difiere con lo impuesto por el saber blanco-mestizo. Esas voces han permitido que existamos y re-existamos porque, como explica el maestro Juan García, nos permite re-crear y narrar nuestra historia para garantizar nuestra existencia y la de las nuevas generaciones (García Salazar 2010), a través del ejercicio narrativo de la repetición de los hechos.

Nosotros narramos la historia de los ancestros, la historia de los pueblos negros y afrodescendientes que también es la historia de nosotros, de los jóvenes, de las mujeres y de los hombres negros y afrodescendientes que aún hoy nos guían a través de la palabra. Narramos nuestras historias, contamos nuestros secretos y hablamos de nuestros dolores, porque, como dice el abuelo Zenón,⁶ “si alguien tiene el derecho de decir algo sobre lo que nos daña y nos duele, tienen que ser los que tienen libre la palabra, de las ligaduras que el poder del dinero pone en el corazón” (García Salazar 2010, 13).

⁶ El abuelo Zenón fue el abuelo materno del maestro Juan García Salazar, sin embargo, a lo largo de la obra del maestro, tomó notoriedad hasta llegar a convertirse en el abuelo de todos los afroecuatorianos nacidos en el Pacífico. La figura del abuelo Zenón permitió reforzar y traer a la materialidad la tradición oral afroecuatoriana.

Para nosotrxs, la oralidad apunta a ser un proceso de consolidación y reafirmación de la identidad negra y afroecuatoriana. Es allí donde nace la necesidad de defenderla como un valor y una tradición de carácter material y simbólico, porque como explica el maestro Juan García, citando a Aimé Césaire:

Toda obra de hombre o mujer, todo movimiento de la naturaleza se basa en la palabra. La naturaleza se basa en la palabra. La palabra es agua, brasa, semilla, semen, fuerza de vida y la jerarquía de los hombres y mujeres se establece según la fuerza de la palabra. El ser humano ejerce su dominio de las cosas de este mundo por la magia de la palabra y, toda magia es la magia de la palabra. (García Salazar y Walsh 2017, 117)

Allí yace nuestra vida: en la magia de la palabra, en esas firmes voces negras que han ido más allá de la trasmisión de saberes y conocimientos, heredados por nuestrxs ancestrxs africanxs, y ahora son “el hilo que atraviesa el tiempo”, como expone Victoria Maldonado Bautista citando a Iván Pabón. La oralidad no solo está en los cuentos y leyendas, está también en la “historia de vida, religiosidad, medicina ancestral, saberes curativos, fiestas tradicionales; en síntesis, es la gran escuela de la vida” (Maldonado Bautista 2015, 13).

Los saberes, conocimientos y tradiciones constituyen la memoria viva de nuestro pueblo y la preservación de la identidad cultural, entendiéndose, el primero, como un proceso “Casa adentro” y, el segundo, “Casa afuera”, como ha manifestado el bambero mayor del proceso afroecuatoriano Juan García Salazar. La recuperación y acumulación de esos saberes ha permitido que lxs afroecuatorianxs forjemos nuestra propia identidad, logrando, como dice Javier Pabón, “desplazar las lecturas hegemónicas que frecuentemente han visto al ‘otro’ en los descendientes de la diáspora ‘deshumanizándolos, arrebatándoles la libertad y remplazando cultura con color”” (J. Pabón 2016, 96).

Bajo esta lógica, no tan distante aún en nuestros días, entender y mantener la tradición oral afroecuatoriana pone en evidencia la ruptura entre la epistemología eurocéntrica y la epistemología afroecuatoriana. Entendiendo que esta última posee saberes que no dejan de ser racionales y una posibilidad de resistencia y supervivencia para las comunidades y sus habitantes.

Para el pueblo, para mi pueblo, en la oralidad existen posibilidades que van más allá de la simple transmisión de saberes, conocimientos y cultura. En la oralidad están, también, las posibilidades de autodeterminación política e identitaria y también está el orgullo de reconocer y abrazar la historia de la que provenimos. Diego Palacios Ocles lo

entiende y a través de la música deja claro que la memoria individual y colectiva permite conservar información de los procesos que la colonización quiso borrar:

Soy creyente curandero, cuidao' por los orishas, saco males de los cuerpos sembrando buenas semillas, bailo sonriendo, bailo como Matamba, caramba dios, adiós que me voy caramba. Traje en mi mente mi bomba y mi marimba, conservo intacto en mi mente mi memoria colectiva, los cuentos de los abuelos y hasta mi forma de hablar. Tengo raíz africana [...] soy yoruba del Ubuntu, soy Ubuntu del Bantú, tengo ashé, soy Ashanti, de los Congos soy de aquí, Chalá, Anangonó, soy Mina, Carabalí. (Palacios Ocles y Chalá 2013)

Porque más allá de lo que se entiende como “chisme” –como se denomina popularmente a la oralidad de los pueblos–, este posee un potencial transformador que se opone a los discursos hegemónicos, expone las condiciones inequitativas y denuncia las violencias a través de las voces de quienes las experimentan a diario.

La oralidad es un registro colectivo que “guarda los hechos que hemos vivido como individuos y como comunidad” (J. Pabón 2016, 98) para re-crearlos, narrarlos y aprender de ellos. Para los pueblos afroecuatorianos, incluso, la música es un espacio que guarda la memoria individual y colectiva, es un elemento que narra los acontecimientos diarios y también los que tienen trascendencia. Por ejemplo, la canción “Qué pantalón”, al ritmo de la tradicional bomba afrochoteña, narra un suceso:

El río Chota se ha enfurecido y hace mucho ruido,
 Ha aumentado su caudal ¿qué pasará?
 Ha aumentado su caudal ¿qué pasará?
 Ha aumentado su caudal ¿qué pasará?
 Las lavanderas corrían, pero menos mi negrita,
 Las lavanderas corrían, pero menos mi negrita,
 Se quedó atrapada en medio de dos corrientes,
 Se quedó atrapada en medios de dos corrientes.
 Y mi negra se salvó, la ropa el río se llevó,
 Y mi negra se salvó, la ropa el río se llevó
 Mi negra linda se salvó, la ropa el río se llevó,
 Y mi negra amada se salvó, la ropa el río se llevó,
 ¿Qué pantalón me pongo yo?
 ¿Qué pantalón me pongo yo?
 ¿Qué pantalón me pongo yo? (Grupo Marabú 1999)

Tal es la potencia transformadora de la oralidad que ni siquiera los cuentos, leyendas y relatos de ficción que involucran la historia del pueblo negro y afrodescendiente son producto del azar, puesto que, en muchos casos, tienen una anécdota que narra la violencia (del tirano) frente a la resistencia (de lxs afrodescendientes) y exige entendimiento y trascendencia para exponer y mejorar las condiciones de vida de lxs descendientes africanxs.

Javier Pabón, citando a Franklin Miranda, explica que la tradición oral se sostiene en la otredad, pero entendida y contada por la voz de lxs subalternizadxs (J. Pabón 2016, 98), para ponerla al servicio de la comunidad que la recrea y la mantiene en la voz. Este ejercicio rompe con el individualismo occidental que en el que se basa la escritura y que pone el conocimiento al servicio de solo unxs cuantxs.

La tradición oral es de carácter anónimo, no tiene autoría personal, es colectiva y no porque se haya inventado colectivamente, sino porque el saber individual está puesto al servicio de las comunidades y procede del respeto a las voces de lxs ancestrxs. Juan García Salazar decía que esa comunicación obedece a los mandatos ancestrales y al respeto a la palabra hablada que, mayoritariamente, recae en las mujeres y hombres ancianos que nos preceden y que “por edad o por la fuerza de la costumbre insisten en vivir de acuerdo a la tradición” (2016, 99).

Para el pueblo negro y afrodescendiente la tradición oral es una fuente inagotable de sabiduría y un mandato en donde “radica el orden, la autoridad y la luz que guiará a la familia y al pueblo” (Maldonado Bautista 2015, 13). Barbarita Lara, citada por Iván Pabón en “Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes”, recuerda que uno de los cuentos tradicionales que se les narraba a las niñas buscaba evitar que estuvieran expuestas a riesgos innecesarios. El cuento de “La niña, el cántaro y el viejo del pozo” es parte de esta tradición oral que busca cuidar la vida de lxs más pequeñxs:

A la niña, siempre la mamá le mandaba a recoger agua al pozo, y en el pozo siempre sabía estar un viejo tocando una gaita. La niña era curiosa y siempre se quedaba mirando como tocaba la gaita el viejito, y la mamá le insistía siempre en que no sea curiosa, que vaya y regrese; la niña, sabía cantar muy bonito y siempre iba cantando. Un día, el viejo escuchó el canto de la niña y le gustó. Entonces pensó y dijo en voz baja, ‘puede irme bien hacer un negocio con esta niña’, le cogió a la niña y la metió en un zurrón, y se fue de casa en casa por el pueblo haciéndole cantar.

El viejo, ya prácticamente millonario, hasta llegar a la última casa que coincidentalmente era la de la mamá de la niña, y que por supuesto la pobre madre estaba muy preocupada por que la niña no llegaba a la casa. Cuando de repente, el viejo llega a la casa y la mamá escucha que quien cantaba era su niña, la mamá reconoció la voz de su hija e invitó a comer al viejito que se veía muy cansado; mismo que siempre que llegaba a una casa decía ‘zurrón canta o te doy con esta lanza’, entonces, todo el mundo creía que era el zurrón quien cantaba, pero era la niña que estaba metida ahí; la mamá de la niña suspicaz e inteligentemente, le sirvió morocho. Comió tanto el viejito que por la comida y el cansancio se quedó dormido hasta el otro día. Mientras él dormía, la mamá aprovechó la oportunidad y sacó a su hija del cántaro casi muerta y, en vez de la niña, puso en el cántaro una piedra de similar peso para que el viejo no se diera cuenta. Al otro día, el viejo coge su cántaro y continúa con su rutina; a la primera casa que llega, ‘zurrón canta o te doy con esta lanza’, repitió muchas veces y el zurrón ya no cantó. (I. Pabón 2006, 45)

Para los pueblos afrodescendientes la oralidad es una forma de contacto, de educar y acompañar la vida a través de relatos e historias. Contar cuentos, cantar canciones, rezar Salves y entonar arrullos son formas de resistencia ancestral que, como en el cuento, dejan enseñanzas para la vida, especialmente, de lxs más jóvenes. Ahí radica la importancia de la transmisión oral, pues permite entender cómo se construyen los procesos de resistencia antipatriarcal y anticolonial.

Entenderlo desde las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota es vital, porque son ellas las guardianas de los saberes y de la vida. Esos saberes para la vida se comparten en la urbanidad y en los palenques y lleva por nombre: *Cochita Amorosa*. En estos espacios de encuentro de mujeres –y en algunas ocasiones, también, de hombres– podemos hablarnos, mirarnos, abrazarnos y cuidarnos, porque como dice la maestra Ofelia Lara es un “encuentro de hermanas”.

Las mujeres negras, sobre todo en los territorios, cumplen el rol de madres y hermanas de lxs otrxs. “Son la guía, la brújula y se mueven a través del tiempo a ritmo de vida, libertad, dignidad, situadas en tierra y en territorio” (Carabalí et al. 2021, 34). Son ellas las que han puesto y ponen el cuerpo; y por ello es necesario regresar a mirar sus aportes a las teorías de género y a los feminismos que consideran la racialización y que no han sido suficientemente abordados e investigados en Ecuador.

3. Transmisión oral de saberes, mujeres y resistencia

En los pueblos negros y afrodescendientes la palabra hablada ha sido no solo un medio de comunicación cotidiano, sino también un medio de preservación de los saberes ancestrales de lxs hijxs de la diáspora que depositan en las palabras la fuerza y la magia que lxs ancestrxs colocaron en ellas. La oralidad va más allá de la palabra hablada, el chisme o el bochinche –con el que nos asocian a lxs afrodescendientes–; la oralidad también habita en los “versos y relatos pero también cantos y danzas” (Lozano 2019, 242), como expone Betty Ruth Lozano.⁷

La oralidad es vista y entendida, desde las culturas africanas, como aquello que enlaza todos los aspectos de la vida cotidiana con los saberes y sentimientos más

⁷ Betty Ruth Lozano es una socióloga colombiana y docente universitaria, magíster en filosofía por la Universidad del Valle y doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador. Es educadora popular y ha realizado trabajo comunitario con mujeres negras y afrocolombianas para fortalecer sus procesos organizativos. Se reconoce como feminista, antirracista y popular.

profundos en el campo inmaterial. Betty Ruth Lozano cita a Hampâté Bâ, quien afirma que la oralidad es “al mismo tiempo religión, conocimiento, ciencia natural, iniciación al arte, historia, diversión y recreación” (2019, 242). Los saberes de las mujeres negras y afrodescendientes están presentes en las voces y en la memoria viva de las comunidades que:

Transmite valores que aportan a la construcción ontológica del sujeto de la comunidad negra, puesto que trae al presente historias de resistencia/insurgencia a la esclavitud y a la dominación, fiel a la memoria africana según la cual ‘la tradición oral conduce al hombre [y a la mujer] a su totalidad y, en virtud de eso, se puede decir que contribuye para crear un tipo de hombre [y mujer] particular en el mundo ‘un mundo concebido como un Todo donde las cosas se religan e interaccionan’. (2019, 242-3)

Pensar y hablar –o en su defecto escribir– sobre oralidad y resistencia me lleva a pensar obligatoriamente en mi abuela paterna, Aída, a quien no conocí y tampoco pude escuchar su voz ni sentir su cálido abrazo. Aun así, la siento cercana por las historias que mi padre me cuenta: “mamita era una oradora, cuando las autoridades locales llegaban a La Victoria era a ella a quien buscaban, era ella quien organizaba los encuentros y quien hablaba en los programas. Era una líder innata”, dice orgulloso mi padre. Pensar e imaginar a mi abuela me obliga también a pensar en esas mujeres negras y afrodescendientes que he conocido a lo largo de mi vida, con quienes he hablado y de quienes he aprendido; y por las cuales hoy escribo.

Escribir para mí ha sido un ejercicio (casi) natural. Desde que aprendí a escribir escribo, no he parado de hacerlo, pero tampoco he dejado de escuchar, de aprender y supongo que eso fue lo que me orilló al periodismo. Siempre pensé que esas habilidades sociales que hoy llaman *social listening* no eran otra cosa que lo que conocemos como chisme. Hoy entiendo que no, que estas eran (y son) habilidades heredadas de lxs hijxs de la diáspora africana que por siglos han resistido gracias a sus voces y a la escucha atenta de las nuevas generaciones.

El chisme es parte de lo que entendemos como literatura oral y popular; y nos permite hacer una exposición oral que influye en las relaciones humanas, en las “representaciones verbales, experienciales y artísticas que como supervivencias de una determinada época y nivel cultural forman parte del sistema ideológico de una sociedad” (Dubuc de Isea 2007, 21). Entendido desde la comunicación popular, el chisme es una revelación colectiva en donde “salen a relucir tópicos como la memoria nacional, la moralidad, la justicia, la verdad, el discurso hegemónico, la divergencia de clase, entre

otras temáticas que son cobijadas por el chisme” (Cazares Hernández 2020, 122). El chisme es un acto de insurgencia, pues actúa como una transición entre el presente y el pasado, entre mujeres y hombres, entre lxs adultxs y lxs niñxs; y es parte de la tradición oral de los pueblos que, como el mío, han construido sus resistencias y re-existencias desde la voz.

El chisme forma parte de la cultura popular y de la tradición oral, principalmente, de los pueblos y de los grupos subalternizados. Hoy reivindicó el chisme y su potencial transformador, presente en las historias de las mujeres negras y afrodescendientes que me precedieron; de esas mujeres a las que llamaron *brujas* y que no hacían otra cosa que resistir. Las mujeres negras y afrodescendientes instauraron estas prácticas de resistencia antipatriarcal y anticolonial desde la época de la esclavización, cuando a través de lo que hoy conocemos como *cimarronaje de resistencia cultural*⁸ lograron sostener su existencia y generar lazos sociales que hoy se transmiten a las nuevas generaciones. Este ha sido un ejercicio político de re-creación de la memoria que cobra sentido a través de la resistencia ancestral que les permite existir y re-existir frente a la discriminación, al racismo y al sexismo, especialmente en las zonas rurales (Lozano 2019, 16).

La resistencia configura una forma de vida alejada de la mirada blanqueada y de los dispositivos de la colonialidad; y trae consigo las prácticas ancestrales de (sobre)vivencia que se adaptan a las necesidades espaciales, temporales y geográficas que lxs individuxs necesitan para re-existir. Resistir es conservar aquellos rastros de nuestra identidad, nuestra cultura y de nuestra negritud. Resistir ha sido lo que ha garantizado la vida de lxs afrodescendientes. Y es que resistir no solo significa estar a la defensiva o propiciar una confrontación de clases. Resistir es oponerse a la colonialidad, al borramiento de nuestra historia y de nuestra identidad. Resistir no es solo soportar la violencia, el maltrato y la humillación, resistir es construir algo nuevo en donde nos sintamos segurxs (Walsh 2009).

La sobrevivencia de lxs primerxs esclavizadxs africanxs que llegaron a Ecuador y sus descendientes no habría sido posible de no ser por las estrategias de organización y resistencia que se gestaron en las palabras y en la memoria. La oralidad es memoria viva.

⁸ Libia Grueso es una mujer afrocolombiana, ambientalista, defensora de los derechos humanos y cofundadora de Procesos de las Comunidades de Negros (PCN). Grueso define como *Cimarronaje de resistencia cultural* a las prácticas de resistencia realizadas por mujeres esclavizadas que a través del manejo del mundo espiritual y las hierbas orientaban y decidían en espacios de la vida doméstica e incluso sobre los esclavizadores a quienes les hacían perder su voluntad y cordura, por ello fueron consideradas brujas y posteriormente juzgadas y asesinadas por la inquisición.

Traspasa y se opone a las categorizaciones históricas que mantienen al pueblo negro y afrodescendiente en esa peligrosa historia única de la esclavización. La oralidad tiene impactos culturales y también identitarios que nos permite rescatarla del folclor y mostrarla como lo que es: portadora de un potencial transformador.

Ulrich Oslender, en “Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana”, explica que la oralidad no solo está en los actos espectaculares de resistencia, como las manifestaciones y rebeliones, pues, “por el contrario, y de manera muy poco espectacular, los microepisodios de la vida cotidiana están constituidos frecuentemente por ‘discursos ocultos’ de resistencia: estas tradiciones y expresiones culturales que desafían simbólicamente a las estructuras del poder dominante sin hacerlo de manera pública y abierta” (2003, 205).

Estos *discursos ocultos de resistencia*, como los denomina James Scott, se construyen en la tradición oral y están presentes a través de los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones, los ritos y los códigos que, en muchas ocasiones, se sostienen en el dolor de los grupos subalternizados (Scott 2000).

La historia detrás de las Tres Marías es ejemplo de ello. Cuando parecía que lxs esclavizadxs podrían recobrar la libertad fueron obligadxs a convertirse en huasipunguerxs. Las condiciones de vida para aquel entonces, en comparación con el período de esclavización, apenas cambiaron. Por lo que lxs afrodescendientes que habitaban el territorio ancestral buscaban formas de sobrellevar el dolor que la vida, en ese entonces, representaba.

Lxs descendientes de esclavizados querían una banda musical como la que tenían lxs mestizxs, pero no tenían instrumentos ni recursos para comprarlos. La creatividad y la memoria ancestral hizo de las suyas y los negros decidieron que reemplazarían las trompetas por pencos, los bombos por ollas y las flautas por hojas de naranja. Así se creó la *Banda mocha*.

Magdalena (+), Rosa y Gloria Pavón son tres hermanas, que en aquel entonces eran niñas rondando los diez y pico de años. Siempre fueron amantes de la música, del ritmo, del baile y eso, sumando, la herencia musical de su padre músico de la *Banda mocha* las hizo desear hacerlo también. Sin embargo, no era posible porque la banda solo podía ser integrada por hombres. A la condición de racialización se sumaba la de género y les arrebató a las niñas y mujeres la posibilidad de resistir desde la oralidad.

Sin embargo, tercas como so(mos)n las mujeres negras y afrodescendientes, decidieron que tocarían y llevaron la *Banda mocha* a otro nivel: reemplazaron los instrumentos artesanales, que utilizaban los hombres, por sus voces que acompañaron con sus propias composiciones. Algunas de sus obras llevan mensajes sobre la cotidianidad en el territorio ancestral Valle del Chota, por ejemplo, en la canción “Hoy saben que las mujeres”:

El marido va al trabajo, la mujer al contrabando,
 El marido va al trabajo, la mujer al contrabando,
 La mujer al contrabando ale comay,
 La mujer al contrabando ale comay,
 La mujer al contrabando. (Las Tres Marías 2013)

Las Tres Marías, en esta canción, hacen referencia al trabajo que históricamente han sostenido las mujeres negras en el territorio ancestral: el contrabando o la cacharrería que también se le conoce como *el cacho*. Gran parte de las mujeres negras y afrodescendientes que habitan el territorio ancestral se dedican al comercio informal, por ello se les conoce como *cacharreras*, porque se dedican a la compra y venta de artículos alimenticios y textiles que, en ocasiones, adquieren en la frontera de Ecuador con Colombia.

En el territorio el trabajo está dividido por género y el trabajo relacionado con el comercio es considerado un asunto femenino al que históricamente las mujeres se han dedicado, incluso antes de la independencia cuando además de comercializar los productos alimenticios también eran las encargadas de llevar las noticias a los territorios que habitaban y los que visitaban por sus actividades comerciales.

Las mujeres del territorio ancestral son quienes velan, todavía, por sus huertos familiares, las que producen para consumir en casa y con sus familiares, las que se han quedado a pesar de las olas migratorias hacia las ciudades, las que cuidan a los adultos mayores y quienes se han convertido en las guardianas de los saberes ancestrales, ya que ellas son quienes se encargan de transmitir los saberes a las generaciones venideras. Son ellas las que sanan, las que ayudan a parir y reproducen la vida social y cultural de las comunidades, trenzando el pasado, el presente y el futuro.

Los discursos ocultos de resistencia de Las Tres Marías, al igual que los de las *cacharreras*, estaban en sus voces que fueron el instrumento que decidieron explorar y que les permitió recorrer el Ecuador. A veces esta resistencia, tristemente, está vinculada al dolor producido por el sometimiento, la esclavización, la deshumanización, la violencia

y el despojo al que fueron y continúan siendo sometidos nuestros cuerpos. Los discursos ocultos de resistencia se construye(ron)n a espaldas del dominador y representa(ron)n un discurso disidente, que se opone a la hegemonía del poder y fluye en ese espacio seguro que bell hooks⁹ denomina como *homeplace*. Para lxs hijxs de la diáspora africana, ese hogar está en cualquier lugar en donde esté su comunidad, porque las comunidades son libertad, son hogar y son políticamente radicales.

bell hooks, en *Afán. Raza, género y política cultural*, habla de la radicalidad que los hogares negros suponen, pues en esos hogares construidos y sostenidos por mujeres negras –debido a la vinculación histórica de las mujeres con las tareas de cuidado y reproducción–, los hombres y mujeres negros podían “ser sujetos y no objetos, donde podíamos afirmarnos en nuestras mentes y corazones a pesar de la pobreza, de los problemas, de las carencias, donde podíamos recuperar la dignidad que se nos negaba en el exterior, en el mundo público” (2021, 72).

La oralidad es, entonces, un lenguaje dinámico que orienta y organiza a las comunidades negras y afrodescendientes de acuerdo a las necesidades de los territorios. Y es que, como anota Nancy Motta González, en estos espacios comunitarios:

Las gentes expresan sus sentimientos, transmiten las estructuras del parentesco, sus controles sociales, las condiciones materiales de vida, las formas de trabajo y producción, las jerarquías y mecanismos de poder; y exhiben su habilidad en el grupo social al guardar en la memoria los contenidos simbólicos de cada transmisión, y así reafirmar su identidad étnica y cultural. (1997, 23-4)

Por las vinculaciones históricas que el chisme ha tenido con las mujeres –a consecuencia del machismo–, el ejercicio de transmisión de saberes orales ha pasado a ser un rasgo casi obligatorio de las mujeres que se han convertido en portavoces de la conciencia colectiva del pueblo negro y afrodescendiente. En sus voces habitan los rezagos de la colonización, pero sobre todo aquellos escasos recuerdos grabados en la memoria que trajimos de la patria que nos parió. Pese a que hemos perdido el acento y la lengua de nustrxs ancestrxs, como dice Manuel Zapata Olivella “nunca morirá una

⁹ bell hooks (Hopkinsville, Kentucky; 1952-2021) fue una escritora, feminista y activista social estadounidense que nació y fue registrada bajo el nombre de Gloria Jean Watkins. Adoptó el nombre bell hooks como un homenaje a su bisabuela materna Bell Blair Hooks. La teórica feminista se ha enfocado en escribir sobre interseccionalidad, raza, clase, género, historia, sexualidad, medios de comunicación y feminismo, así como la capacidad para propiciar y perpetuar sistemas de opresión y dominación desde la hegemonía. Escribió más de 40 libros y numerosos artículos académicos, fue retratada en documentales y participó en conferencias públicas. En 2014, fundó el Instituto bell hooks en Berea College en Kentucky.

lengua mientras sobreviva el último hablante que monologue con sus Ancestros” (2000, 42). Nunca. Ni aunque estos diálogos sean en la lengua de la colonización.

La tradición oral en las comunidades negras y afrodescendientes es una hibridación cultural que recoge estructuras literarias del castellano, pero también retoma estructuras heredadas de las culturas africanas. Estas hibridaciones culturales, en Ecuador, están presentes en las décimas, arrullos, chigualos, en la marimba –en Esmeraldas– y en la bomba –en Carchi e Imbabura–. Todas estas herramientas de la tradición oral afroecuatoriana están construidas de relatos orales heredados y narran historias –reales e imaginarias– que son parte de la (casi) obligatoria tradición de migraciones: cortas, largas y circulares ocurridas durante el secuestro de África y también en el continente americano (Oslender 2003, 214).

La oralidad, para los pueblos negros y afrodescendientes, es fundamental incluso después de la muerte. Las *Salves mortuorias* son ejemplo de ello y, además, parte fundamental de la cosmogonía y la ritualidad afroserrana. En esta tradición oral participa la comunidad en donde el campanero es el que alerta a lxs demás que alguien ha fallecido. “Las campanas se tocan, una vez duro y largo, después dos veces rápida y suavemente con una barra de hierro en el caso de la persona que murió hubiese sido hombre y si fuera mujer es un solo toque largo y duro y otro corto rápido” (Congo 2018, 81). Las *Salves mortuorias* son un ritual que vincula la tradición oral y religiosa de los pueblos africanos con el cristianismo impuesto por la colonización.

En este ritual se rezan siete salves, que hacen referencia al número de frases que Jesús pronunció durante su crucifixión. Las *Salves* consuelan y ayudan “a sanar las heridas del corazón, las *Salves* forman parte de la salvación del mundo frente a la muerte. Proclaman, a la vez, la salvación del mundo de parte del Dios de la vida” (Peters 2005, 171). Contra el silencio que produce la muerte, las *Salves* animan y expresan los sentimientos de tristeza, dolor, soledad, desesperación e, incluso, ira que la ausencia terrenal de una persona fallecida deja a sus familiares y amigxs.

La oralidad es mágica y ancestral porque, como expone Nancy Motta González, trae consigo los secretos, los códigos, los contrastes, los laberintos y las sílabas del verbo incluso antes de su propio nacimiento. Esa oralidad que, en principio, fue la razón y la causa de la resistencia del pueblo negro y afrodescendiente, hoy es un acto cotidiano sostenido por mujeres negras y afrodescendientes que más allá de ser madres, esposas y abuelas, han sido maestras, guías, sanadoras, cuidadoras y protectoras. Ellas han puesto el corazón y el cuerpo para traernos a la vida y acercarnos a la historia, pero también nos

han ayudado a lidiar con la muerte, los traumas, las angustias étnicas y el desarraigo, dándoles respuestas y preparándonos para lo que está por llegar (1997, 7-8).

Estas prácticas son recurrentes a lo largo y ancho del mundo. La teórica afroestadounidense bell hooks también documentó cómo la vida de las comunidades negras y afrodescendientes ha sido posible gracias al trabajo de cuidado que han realizado las mujeres negras. hooks destaca que las mujeres negras se vieron obligadas a construir esos hogares y a cuidar de lxs otrxs porque, primero, las tareas de cuidado fueron y siguen siendo una actividad ligada a lo femenino y, segundo, porque:

No podíamos aprender a amarnos ni a respetarnos dentro de la cultura de la supremacía blanca, en el exterior; era en el interior, en ese ‘hogar’ que casi siempre habían creado y sostenido las mujeres negras, donde tuvimos la ocasión de crecer y desarrollarnos, de nutrir nuestro espíritu. Esa tarea de hacer un hogar, de hacer del hogar una comunidad de resistencia, ha sido compartida por las mujeres negras de todo el mundo, especialmente por las mujeres negras que viven en sociedades supremacistas blancas. (hooks 2021, 73)

Yo no nací ni crecí en una comunidad negra. Nací y crecí en la comunidad/hogar que construyeron papá y mamá. Mi papá, Hernán, es negro y mi mamá, Leopoldina, es mestiza; yo soy afrodescendiente; sin embargo, prefiero nombrarme como negra y no como afrodescendiente porque, aunque entiendo el peso y las implicaciones políticas que tiene el término, para mí es un eufemismo. Reivindico la palabra *negra* desde mi existencia. Pese a que siempre me reconozco, como dice Shirley Campbell Barr, *rotundamente negra*, pocas veces he pensado profundamente en ello, en lo que implica y en lo que me hace ser rotundamente negra.

Durante la escritura de esta tesis, Alicia al leer este párrafo me dijo “sería lindo que puedas retomar el poema de Victoria Santa Cruz, *Me gritaron negra*, no es obligatorio, pero piénsalo” (Alicia Ortega Caicedo, tutoría virtual, 28 de julio de 2022). Todo el día lo pensé y al igual que Victoria me di cuenta de que era negra porque alguna niña, en la escuela, me lo dijo. Ese día, recuerdo, llegué a casa a ducharme y me quedé pensando que, en efecto, yo era diferente a la mayoría de mis compañeras y, en la ingenuidad infantil, no faltó el pensamiento de que tal vez, algún día, dejaría de ser negra. Supongo que en esa época tenía como siete u ocho años, hace pocos días cumplí 25 y no he dejado de ser negra.

Jamás me incomodó el tono de mi piel, por el contrario, mi mamá nos enseñó a amarlo y celebrarlo. Nos decía, a mi hermana y a mí, que siempre, en la calle y en la vida, debíamos andar con la cabeza levantada, llenas de orgullo y seguridad; y que si por ahí,

alguien pretendía hacernos creer o sentir lo contrario le hiciéramos saber que no nos interesaba su opinión equivocada. Mi mamá es la razón y la causa de lo que hoy soy y le agradezco infinitamente por hacerme feminista y rotundamente negra.

Y sí, gracias a mamá soy, como exclamaba Victoria Santa Cruz, ¡*Negra!* Y me reconocí *valientemente negra*, como Shirley Campbell Barr. Pero yo soy más de Rap, Reggaetón y Boom Bap; y entiendo la vida así, como Akapellah cuando dice:

Mi negra, qué duro te tocó, tu lucha es otra aparte que a la mujer blanca nunca le importó [...]. La negritud es una virtud que embellece y quien no la valore no te merece, no. Tu piel oscura es como la noche, luz de luna [...]. Tus manos son artífices de tantas tradiciones y culturas [...]. El aroma de la tierra cuando llueve me recuerda el olor del sudor de tu pelo cuando se mueve, porque es puro, natural y simple, pero firme [...]. Mi negra, sonríe y no desmayes, siéntete orgullosa cuando vayas por la calle y si alguien te maltrata nunca dudes en decirle [...]. Yo sé que tú eres más fuerte, no te dejes caer, tú eres la vida, eres la fuerte [...]. No te mereces uno, sino cientos de reconocimientos [...]. Recuérdalo siempre, negra, mantente firme. (Akapellah 2020)

Me he mantenido firme, aún sin haber crecido con muchxs referentes distintos a mi papá y, más tarde, mi abuelo Salomón. Apenas a los 17 años empecé a conectar con otras personas negras y desde mi militancia feminista, a los 20, comencé a entender las dinámicas en las comunidades negras, pese a que la negritud siempre estuvo allí.

Papá es el séptimo de once hijxs. Él dice que nació en Urququí; pero su cédula registra su nacimiento en la parroquia de Salinas. Vivió allí hasta cerca de los 12 años, cuando mis abuelxs decidieron mudarse hacia la Victoria:

¿Por qué se fueron de Salinas?

En ese entonces el sector se humedeció, vertía el agua y eso a mamita le hacía mal. Mamita no podía estar ahí, porque era media enferma de las piernas y, pues, la Victoria era bien seco. Cuando fuimos allá arrendamos una casa, no vivíamos en la casa que vos conociste, era otra. Papá ya estaba construyendo la casa, cerca de don Oswaldo, ya estaban las paredes, pero esos sinvergüenzas no le dejaron.

¿Por qué no le dejaron?

No sé. La verdad no sé, yo era guagua en ese entonces y recuerdo que les quitaron el terreno. No me acuerdo bien. Papá luego de eso compró ese terreno a la curia –donde estuvo la casa de mis abuelxs hasta que ambxs murieron– y construyó. El papá de Mesías chivo fue –sonríe– el ingeniero que hizo la casa. (Anangonó Villalva, conversación personal con la autora, 5 de junio de 2022)

Así la familia de papá llegó a La Victoria, en la parroquia rural Pablo Arenas en Imbabura. Ahí nacieron lxs últimxs hijxs de Salomón y Aida, mis abuelxs, y se dedicaron a trabajar la tierra para sostener su vida y la de sus 11 hijxs. Mis abuelxs fueron campesinxs agricultores, de esxs que sobrevivían de su trabajo y aun así, en medio de la inequidad, educaron a sus 11 hijxs. Por eso entiendo la desesperación de lxs que se

movilizaban en el Paro Nacional del 2022. Mis abuelxs también fueron de esxs que sostienen la vida y definitivamente se merecen mucho más que solo migajas.

Mi abuela murió mucho antes de que yo naciera, no la conocí. Doña Aidita, como cariñosamente se refiere mi mamá a mi abuela, murió a consecuencia de la hipertensión. Por mucho tiempo este padecimiento crónico limitó su calidad de vida. Hoy en día hay estudios que han demostrado que las personas negras y afrodescendientes somos más propensas a padecer hipertensión. Mientras escribo esto, la curiosidad me gana la curiosidad y me hace *googlear* “razones por la que lxs negrxs y afrodescendientes somos más propensos a desarrollar hipertensión”, se supone que es por nuestra sensibilidad al sodio. Consumirlo en cantidades excesivas eleva nuestra presión al punto de generar padecimientos crónicos que pueden provocar trastornos de salud, enfermedades cardíacas, derrames cerebrales e incluso la muerte.

No siempre ni para todo hay una respuesta “racional”; a veces, solo la ancestralidad responde eso que ni la medicina ha podido. Es sí que surge la hipótesis de la *hipertensión por esclavitud* que nos regresa a la Trata Transatlántica, y plantea que:

La prevalencia de hipertensión entre los negros podría ser el resultado de una mayor capacidad para la conservación de la sal por esclavos, protección de las enfermedades por depleción de sal durante el paso por el Océano Atlántico ‘tormentoso’, como la diarrea y los vómitos. Esta condición podría inducir hipertensión cuando ellos y sus descendientes consumen el contenido de sodio mucho mayor en comparación con los alimentos de América africanos; esta hipótesis es difícil de confirmar o refutar. (Urina-Triana 2017, 154)

Y sí, hasta las enfermedades, los dolores, la ansiedad, la depresión y el estrés son respuestas genéticas a las acciones violentas que aún hoy experimentamos. Todo es resultado de la memoria ancestral de nuestro cuerpo. Como plantea Tabitha Mpamira-Kaguri, “el trauma que no se transforma es un trauma que se transfiere” (2019). No solo los traumas, también las enfermedades, las alegrías y también las resistencias.

Mi abuelo murió el 23 de mayo de 2009 a las 23:14, o al menos a esa hora nosotrxs recibimos la llamada que confirmaba su muerte. Mi abuelito murió por insuficiencia renal. Después de enviudar, vivió solo hasta que enfermó. Primero fue una hernia inguinal y después su salud se fue deteriorando. Abuelo les heredó a mi papá y hermana la hipertensión, yo todavía no la padezco, quizás más tarde llegue. A mí, creo que me heredó la paciencia, la capacidad de negociación y la calma, todo esto después de que con su ausencia también se llevara mis lágrimas.

Salomoncito fue y sigue siendo la persona más amable, dulce y noble que yo he conocido en la vida. Cuando he preguntado a otrxs sobre él, todxs coinciden con esa percepción. Por eso me dolió tanto su ausencia, porque se acabaron los fines de semana en Salinas. No hubo de nuevo leche en polvo (hasta estos días que me animé a comprar una bolsa), ni lágrimas por casi 6 años.

Mi padre es eso: el producto de migraciones circulares en el propio territorio y, más tarde, a nivel interprovincial. Dejó Imbabura cuando tenía 22 años, vino a Quito, como la mayoría de lxs que dejan sus ciudades natales: para tener una mejor vida. Aquí trabajó como chofer en el sector privado y también en el público.

Papá y mamá se conocieron en Quito, en el parque La Alameda. Nunca han contado la historia real de cómo fue ese encuentro ni de su enamoramiento, pero seguramente no hubo la miel que los noviazgos, supuestamente, deben tener, porque papá no es así. Aunque sienta mucho, expresa poco. Su lenguaje del amor es otro y no se mide en palabras sino en actos de servicio.

Mamá y papá planificaron y tuvieron a mi hermana: Valeria. Ella nació en 1989 y casi un año después de su nacimiento, se casaron. Con respecto a mi llegada al mundo es más complicado. Ocurrió en 1997, y fue el resultado de una falla en el método anticonceptivo, pese a ello, mamá “me parió porque quiso, porque pudo y porque así lo decidió y, desde que supo de mi existencia, me amó” (Anangonó Chalaco s. f.). Y es ella la razón y la causa por la que ahora soy feminista y defiendo que todas las mujeres y personas con posibilidad de gestar puedan decidir sobre sus cuerpos.

Pensar en maternidades siempre me lleva a pensar en mi mamá y en el territorio ancestral, en donde las maternidades, el cuidado de la casa y las chacras, la cosecha, las alegrías y los sufrimientos son colectivos: se comparten entre las mujeres. No importa si existe un vínculo sanguíneo o de amistad, todo es comunitario. Todo se sabe, no porque sea un chisme, sino porque es la forma en que las mujeres y sus familias resisten sostenidas por otras mujeres.

La primera vez que observé cómo se ejercen las maternidades en el territorio ancestral, mi mirada urbana y blanqueada se cuestionaba, porque entendía lo planteado por Simone de Beauvoir que suponía que el trabajo de cuidado y reproducción no es empoderante ni algo de lo que las mujeres debiéramos enorgullecernos. Sabía que lo planteado por de Beauvoir no es tan cierto, porque por mi propia madre sé que a veces hay quienes eligen cuidar. Sin embargo, seguía cuestionándome, porque también compartía criterios con esa ala del feminismo que plantea que es antiético trasladar el

trabajo de cuidado y de reproducción a otras mujeres. Me resultaba difícil entender que en el sistema capitalista no solo son posibles sino necesarias estas redes de cuidado agrandadas para asegurar la sobrevivencia de los grupos subalternizados.

En las comunidades negras y afrodescendientes suceden así: las prácticas antipatriarcales se extienden entre el grupo de mujeres que eligen sostener y cuidar las vidas negras, aunque eso ante la mirada colonial y blanqueada suponga una explotación de los cuerpos. Todos estos procesos de sostenimiento y reproducción de la vida vienen de la mano de las mujeres que narran y rememoran los saberes ancestrales y las tradiciones de los pueblos negros y afrodescendientes que, como describe Motta González, son el corazón de las comunidades (1997, 10). La historia del pueblo negro y afrodescendiente está en la oralidad. En los relatos cotidianos, en las memorias ancestrales que, hoy, se cruzan con los saberes contemporáneos y occidentales que hemos adquirido por la aculturación.

En las sociedades orales –como el pueblo afrodescendiente y negro– “esto se hace por la tradición, mientras que una sociedad que adopta escritura, solo los recuerdos menos importantes se dejan a la tradición” (Lozano 2019, 244). Mi pueblo es oral y las voces de nuestrxs ancestrxs son parte de nuestra historia, de la historia que llevamos encarnada en el cuerpo, en la piel color de la tierra húmeda, en el cabello pasudo que aún trenzamos, en los labios gruesos que siguen narrando las historias de supervivencia del pueblo y en la epigenética, como lo nombra la ciencia.

La oralidad “no deja de existir, ni podrá ser sustituida por la tradición caligráfica, tipográfica, audiovisual, ni por las altas tecnologías de comunicación como televisión y multimedia” (Motta González 1997, 14), porque los saberes del pueblo no siempre caben en esos espacios. Pero eso no significa que no existen.

3.1. Mujeres y oralidad

Para nosotras, como herederas de la africanidad, la oralidad es un elemento vital que permite conservar la memoria como una posibilidad de continuar con el legado africano en nuestros territorios. Pese a la importancia de la oralidad para mi pueblo, hay contextos que lo intensifican y otros que pueden negarlo; por ejemplo, para mí, que nací y crecí en un territorio urbano, leer y escribir es parte de mi identidad. No así para las mujeres negras y afrodescendientes que habitan el territorio ancestral Valle del Chota cuyas memorias y experiencias vitales están relacionadas, de una u otra forma, con la oralidad del pueblo.

Yo aprendí sobre la historia de mis ancestros de los libros y textos que relatan como fueron esclavizados. La oralidad vino de mi padre, que con su don de buen hablador me contó (cuenta) las historias que sus padres le contaban, sus anécdotas y las travesuras que hizo mientras crecía en Salinas. Y aunque esta actividad, en los territorios ancestrales, “corresponde en gran medida, a los ancianos de las comunidades, que son los guardianes de estos conocimientos” (Oslender 2003, 210), para los que crecemos alejados de nuestras comunidades, la tradición oral está construida desde las voces de los más cercanos.

“La palabra es el origen del diálogo, la que va conformando el sentido de comunidad, el ser colectivo, el lazo social, es fuente de vida que abraza el principio de ‘vivir-conforme-a-la-naturaleza’” (Rivas Armas 2017, 35). Y trae de regreso consigo la tradición *negroafricana*:¹⁰ reciprocidad a través de los vínculos entre padres e hijos.

Como expone Natalia Duque Cardona, en “Representaciones sociales de la lectura-escritura-oralidad en mujeres negras de la ciudad de Medellín”, para las mujeres negras y afrodescendientes que nacimos y crecimos en la urbanidad “la lectura y la escritura, son elementos vitales pues son prácticas que marcan la diferencia a nivel educativo” (2019, 252). En el territorio ancestral no ocurre igual; de hecho, el lenguaje escrito no es parte de la cotidianidad, porque, por las condiciones históricas a las que ha sido sometido el pueblo negro y afrodescendiente, muchas veces se nos ha negado la posibilidad de acceder a la educación y desarrollar la habilidad de la lectoescritura.

A estas condiciones de desigualdad históricas hay que sumarle también el trabajo de reproducción de la vida que se les ha delegado a las niñas y mujeres negras y afrodescendientes respondiendo a su condición de género. Ellas, mayoritariamente, han tenido que dedicarse al cuidado de la casa, de las chacras, de los niños y hasta de la comunidad. Los aportes de las mujeres negras y afrodescendientes a la conservación y expansión de la cultura negra han sido vitales, porque:

Las voces y cuerpos de las mujeres [han sido] el legado reconocible para el arribo de la memoria y el abrazo del recuerdo que arrulla su cotidianidad y da significado a sus sentidos y subjetividad, plasmando sus huellas y pasado en la crianza de sus hijas e hijos, para dar vida a sus costumbres, tradiciones, saberes, creencias en el vivir diario de su familia y comunidad. (Rivas Armas 2017, 28)

¹⁰ Las tradiciones *negroafricanas* vinculan elementos de carácter teórico y práctico. Los primeros están relacionados con la cosmogonía de los pueblos africanos y sus aportes a las formas y valores que los hijos de la diáspora africana aplican en su cotidianidad. El segundo se relaciona con las costumbres que surgen como resultado de la aplicación de los principios intrínsecos a la cosmología (de los elementos de carácter teórico).

Sin la presencia de las mujeres negras y afrodescendientes en los territorios, sin sus voces, sin su trabajo reproductivo, sin su resistencia y su re-existencia la persistencia de mi vida y de la vida de las poblaciones negras y afrodescendientes sería imposible. Porque para nosotrxs, lxs hijxs de África, la oralidad es una creación colectiva que posibilita los aprendizajes y garantiza la continuidad de las tradiciones africanas que, como expone Dionys Rivas Armas, “transciende espacio y tiempo, para dar vitalidad y fuerza a [...] la vida e historia de la etnia, para mantener vigentes ciertos elementos de la cultura que no se conservan de ninguna otra manera” (2017, 34).

La oralidad es portadora de la cosmogonía y de las bases de la vida de los pueblos negros y afrodescendientes. La oralidad está construida por las palabras, esas que cobran más fuerza en las voces de las mujeres negras sobre las que reposa el poder y la fuerza ancestral y permite “comunicar, transformar y crear una historia de resistencia y lucha por la emancipación, contra la visión sexista y racista de las sociedades occidentales” (2017, 36). Las palabras por sí solas no tienen peso, las palabras construyen realidades individuales y colectivas por la pasión y los mensajes que transmiten.

Y es a través de las mujeres negras y afrodescendientes, sus memorias y sus voces que el mundo se transforma. Son ellas quienes han resguardado la memoria y la sabiduría ancestral de los pueblos africanos, fueron (y son ellas) quienes, desde el amor, el dolor y la ira, dignifican la vida y experiencias del pueblo. Es en ellas y en su memoria en donde habitan los recuerdos, el pasado, el presente y, también, el futuro de la negritud.

En la memoria y las voces de las mujeres que me precedieron, que me acompañan y en las que vienen es en donde está la emotividad, el afecto, la historia, los saberes, las creencias, las tradiciones y las raíces africanas que nos construyen y que, a pesar de los intentos por arrebatarlos, sigue arraigada a nosotrxs. Sigue en nuestra memoria, en nuestras voces, en nuestro cuerpo. Está allí, hasta el tuétano.

En mi propia existencia están esos saberes, porque, aunque los conocimientos están en la memoria y en las voces de las mujeres del pueblo, también están en la piel, en mi piel, en mi cabello, en mis labios, en todos esos rasgos heredados por África. Están en el cuerpo, en el de mis ancestras y en el mío propio que, aunque, no experimentó las violencias como sí lo hicieron ellas, las siente y las recuerda en cada suspiro, en cada lágrima, en cada sueño, en las inequidades, en la violencia y en el empobrecimiento que testifica cuando pisa el territorio ancestral que ellas habitaron y que hoy, también, es mío.

La oralidad nos construye, nos sostiene y nos salva a todxs como comunidad, porque, aunque nace de la individualidad, como explica Jenny González Muñoz en La

oralidad: tradición ancestral para preservación de la memoria colectiva, “su puesta en el mundo, su entendimiento, solo es posible a través de su socialización” (2011, 3). Construye, así, la memoria colectiva de una comunidad o un pueblo que, más adelante, servirá para registrar y salvaguardar su historia.

El registro de la historia está en la memoria de las mujeres negras y afrodescendientes que, desde el rol de cuidadoras y reproductoras de la vida en las comunidades, han sido las responsables de narrar las historias de lucha y resistencia en contra de la colonización, la violencia, el extractivismo y el racismo a las que el pueblo se ha enfrentado. Por ello, la oralidad es tan importante en la voz de las mujeres porque, como explica Dionys Rivas Armas, “la oralidad es determinante en la conservación de la historia de las comunidades que en su existencia y desarrollo no han dispuesto del sistema escrito. Por tanto, es importante la visibilización de las mujeres en este proceso de construcción cultural para su permanencia en la actualidad” (2017, 41).

Existimos y resistimos gracias a ellas. Como ya lo dijo, en 1962, Malcolm X: “la persona más insultada en Estados Unidos es la mujer negra. La persona más desprotegida en Estados Unidos es la mujer negra. La persona más olvidada en Estados Unidos es la mujer negra”. Si bien hablaba desde un contexto geográfico específico, la historia se repite a lo largo y ancho del mundo con todas las mujeres negras y más con aquellas que se encuentran en territorios históricamente olvidados.

Pese al olvido y la violencia que ha atravesado (y atraviesa) sus cuerpos, las *mujeresnegras*¹¹ han desarrollado sus propias estrategias de resistencia e insurgencia que habitan en los “saberes ancestrales aprendidos en el largo camino de la diáspora, acumulados y guardados por las mayores y los mayores y transmitidos de generación en generación” (Lozano 2016a, 276). Esos saberes, como ya se expuso previamente, están vinculados a la medicina ancestral, al cuidado de los territorios, a la partería, a los rezos, a la espiritualidad y a todas aquellas formas de preservación de la identidad afrodescendiente.

3.2. Resistencia desde la oralidad

La resistencia y la re-existencia son parte de los valores africanos que junto a la circularidad, el cooperativismo, la musicalidad, la memoria, la ascendencia, la oralidad y

¹¹ Categoría utilizada por Betty Ruth Lozano para describir la inquebrantable relación entre el género y la etnia de las mujeres negras y afrodescendientes que al poseer ambas condiciones serán vistas y leídas como eso: *mujeresnegras*.

el juego (Gomes 2019, 47-48) construyen la memoria, la historia, la resistencia y la re-existencia de los pueblos negros y afrodescendientes. Porque, al contrario de lo que plantea el mundo occidental, nosotrxs nos salvamos en colectivo y resistimos de la misma manera.

Resistimos desde la memoria, desde la voz y la palabra. Re-existimos a través de las prácticas sociales de nuestro pueblo y del tiempo. Resistimos y re-existimos porque nuestra vida misma es un acontecimiento que cuidan y celebran las mujeres negras y afrodescendientes. Ellas son las portadoras de las tradiciones que, más tarde, nosotrxs asimilamos y permiten la continuidad de nuestra vida.

Es que la vida ocurre así: desde la palabra, desde la voz y la memoria. No es en vano que, hasta el mundo occidental, a través del judeocristianismo, ha avalado que “‘el principio fue la palabra’, pues antes de ella ‘todo era confusión y no había nada en la tierra’” (González Muñoz 2011, 3). Y tal como lo han escrito en la biblia, sucedió para los pueblos originarios del *Abya Yala*¹² que encontraron en la palabra la posibilidad de organizarse, de resistir y de re-existir hasta nuestros días.

Porque en palabras de Alexandra Álvarez Muro:

La oralidad fue, entonces, durante largo tiempo, el único sistema de expresión de hombres y mujeres y también de transmisión de conocimientos y tradiciones. Hoy, todavía, hay esferas de la cultura humana que operan oralmente, sobre todo en algunos pueblos, o en algunos sectores de nuestros propios países y quizás de nuestra propia vida. (2001, párr. 3)

En las poblaciones afrodescendientes se conserva intacta la tradición oral, esa ha sido la forma en que nuestros saberes se han transmitido y perdurado. Es así como hemos logrado mantener las manifestaciones culturales y espirituales del pueblo negro y afrodescendiente que, aunque fue despojado violentamente de África, aún le reza a *Olodumare* y le pide a *Elegguá* que les abra los caminos. Porque así es la diáspora africana: se mueve, habita, transita y lo hace abrazada de su fe, de sus ancestros, de sus dios y sus orishas.¹³

¹² Es un término de origen *karibe-kuna* que se refiere a la extensión geográfica comprendida entre México y la Patagonia Argentina. La palabra fue acuñada por el consenso de los pueblos indígenas contemporáneos.

¹³ Lxs Orishas son deidades de origen africano, específicamente de las tradiciones religiosas yorubas. Son consideradxs como lxs enviadxs de *Olodumare*, el dios de la religión yoruba, para cuidar y proteger a sus hijxs que aún habitan el plano terrenal. En varios países africanos y en, algunos de Latinoamérica, son muy conocidxs y se les venera. Se sabe que existen más de 400 orishas cuidan y protegen el panteón yoruba; ellxs gobiernan las fuerzas de la naturaleza y los asuntos de la humanidad, se pueden identificar de acuerdo a sus colores, números, comidas favoritas y ofrendas que les gusta recibir.

Hasta esa fe es parte de la oralidad del pueblo negro, porque se construyó y sostuvo allí. Conocer sobre nuestros dioses, en un entorno permeado por la violencia, el despojo y el adoctrinamiento no habría sido posible sin la lucidez, la memoria y la voz de nuestrxs ancestrxs que, hábilmente, sincretizaron en el catolicismo, la existencia de nuestrxs diosxs negrxs que nos acompañan y bendicen incluso hoy, cuando, a las nuevas generaciones, la memoria ancestral parece fallarnos. Pero allí la oralidad nos rescata y como dice González Muñoz, pues:

Establece una configuración tradicional que remite al conocimiento social sostenido en la memoria colectiva, lo cual no quiere decir que es un anclaje a los hechos del pasado, la oralidad en su calidad de autotransformación se dinamiza acoplándose a las exigencias del presente ya que tiene la responsabilidad de pensar en el futuro para continuar su rol ancestral. (2011, 8)

He allí la importancia de nuestras voces, de nuestra memoria, porque al contrario de la lectoescritura la oralidad nos regala la posibilidad de recibir información de manera inmediata, además de guardar las historias, los cuentos, los relatos y la fe de lxs afrodescendientes, que, en oposición a lo que ocurre con la biblia conservan el fondo de la fe cimarrona. En la Biblia, por ejemplo, se desconoce el rol de María Magdalena en la vida de Jesús. Aún no se sabe si María Magdalena fue una prostituta o la esposa del mesías y por el machismo imperante de esa época la privó de ser y estar en la historia como lo merecía.

No ocurre lo mismo con la fe afrodescendiente, porque, aunque existen variaciones en las formas de pronunciar los nombres de las deidades africanas, los roles, colores y bondades de lxs Orishas no cambian ni varían de boca en boca. Aún sabemos que *Eleguá* es el que abre los caminos, que *Obatalá* regala sabiduría, que *Yemanya* es la diosa de la fertilidad, que *Oshún* representa al amor y que *Oshumare*¹⁴ representa al equilibrio y no es hombre ni tampoco mujer.

La tradición oral es eso: resistencia y re-existencia, es cultura. Y la cultura, como plantea Papa Roncón, “es un gran logro colectivo y es en lo colectivo donde se crea y se re-crea para que pueda seguir existiendo” (García Salazar 2011, 11). Papá Roncón

Son fuerzas que conservan la memoria ancestral de los pueblos africanos que sincretizaron su religión en los santos de la religión católica para no perder la fe ni la espiritualidad negra.

¹⁴ Oshumare representa la unión entre el cielo y la tierra, es el equilibrio y la unión entre lxs orishas y lxs humanxs. Es unx orisha andrógino: no es hombre ni es mujer. Está representado por la serpiente y simboliza el movimiento, la permanencia y la riqueza.

considera que transmitir esta cultura no solo es un deber ético de lxs afrodescendientes y negrxs, sino también un mandato de lxs ancestrxs para construir “lo que tenemos que ser”.

La negritud se construye y sostiene en la oralidad. En esa capacidad de recordar y narrar la vida, los sueños y las luchas de lxs ancestrxs. En la posibilidad de aprender de las voces de lxs que nos antecedieron. Somos nuestrxs muertxs y nuestrxs orishas. Somos negritud, resistencia y también re-existencia. Somos todo eso que quisieron aniquilar, pero no pudieron ni podrán, porque el negro tiñe más que el blanco, así somos nosotrxs, así es la negritud.

La negritud está en los mecanismos de resistencia y re-existencia que desarrollamos para construir otros mundos y otras vidas. Todo esto a través de las voces de las guardianas de los saberes que no solo cuidan la ancestralidad, sino también nuestras vidas y comunidades. Todas estas prácticas sociales están ligadas a la tradición oral que reposa en la memoria ancestral de los pueblos y que traeré a la discusión.

En el segundo capítulo haré un acercamiento a pequeños pedazos de la memoria ancestral del pueblo afrochoteño que construye su historia, la historia de resistencia de las mujeres negras y afrodescendientes y de la comunidad. Lo hago narrando sucesos de territorios específicos ayudada por la memoria de otras mujeres afrodescendientes, de la memoria de mi padre y de la mía propia, para entender cómo se sostiene la resistencia y la re-existencia en este territorio ancestral.

Capítulo segundo

Territorio ancestral, mujeres negras y afroecuatorianas, oralidad, transmisión de saberes y resistencia ancestral

El sembrador o la sembradora no deciden ser sembradores, ni deciden lo que tienen que sembrar, ni pueden escoger la tierra donde tienen que sembrar, eso es un encargo de los ancestros y las ancestras, es la magia que de ellos y ellas nace la que les ordena qué semilla sembrar, dónde y cuándo sembrar. Ustedes son sembradores, entonces siembren y cultiven la semilla que los ancestros y las ancestras ponen en sus manos.
(Abuelo Zenón)

En este segundo capítulo planteo un breve acercamiento con el territorio ancestral Valle del Chota, desde un contexto geográfico e histórico que responde cómo los esclavizados fueron introducidos en esta zona, los trabajos que desempeñaron y cómo se construyó socialmente este valle que hoy está compuesto por 38 comunidades que guardan los saberes ancestrales en las voces de los mayores y mayores.

La esclavización, el huasipungo y la reforma agraria son algunos de los sucesos que se expondrán y que permitirán entender el contexto geográfico, social, cultural y espiritual del Valle del Chota. Asimismo, me detengo para hablar de algunas prácticas ancestrales que constituyen una forma de resistencia y re-existencia cuya responsabilidad de sostenimiento y transmisión ha recaído sobre las mujeres negras y afrodescendientes de este territorio. Salinas, Mascarilla, Juncal y Chalguyacu son las comunidades que me permiten triangular la teoría con las voces de las mujeres del territorio ancestral.

La elección de estos territorios no ha sido casual, está atravesada por mis afectos y memoria, por la cercanía con las mujeres que habitan estos territorios y que han sido una guía, pues de ellas y su sabiduría me han enseñado, a través de sus voces, que su historia es también la historia de muchas otras mujeres que, aunque no conozco, están presentes en este trabajo. Para explicarlo de manera más sencilla, recorro a las voces de mujeres afrochoteñas que desde la experiencia situada y la oralidad narran las resistencias e insurgencias de las mujeres del Valle del Chota.

En este apartado realizo un primer repaso por esas insurgencias epistémicas y culturales de las mujeres afrochoteñas y explico cómo las mujeres negras y

afrodescendientes del territorio han construido sus propios códigos y sistemas de resistencia y re-existencia que les ha permitido enfrentarse a la patriarcalidad, al machismo, al racismo y a la mirada occidental; y, de esta manera, me introduzco en los planteamientos del género, la antipatriarcalidad y los feminismos que narraré en el tercer y último capítulo.

1. Valle del *Coangue*

El territorio ancestral Valle del Chota, donde habitaban lxs ancestrxs, no siempre tuvo el nombre con el que hoy lo conocemos. El Valle del Chota antes fue el Valle del *Coangue*, nombre que recibió durante la colonización. *Coangue* es una palabra africana que significa *valle caliente* y aunque podríamos pensar que hacía referencia al clima cálido que abraza al viejo valle, de acuerdo a los registros históricos, se debe a la propagación de “algunas enfermedades mortales como el paludismo, que prácticamente diezmo a la población nativa” (El Telégrafo 2016, párr. 1). Por ello, los colonizadores empezaron a llamar al Valle del Chota como el *valle de las calenturas malignas* o el *valle sangriento*.

Sabiendo que *coangue* es una palabra de origen africano, unx podría creer que el nombre fue dado por lxs africanxs que llegaron a este territorio durante la Trata transatlántica; sin embargo, no fue así. En el libro *Sobre-vivir a la propia muerte* Federica Peters describe que, según el sociólogo congolés Jean Kapenda, el nombre *coangue* fue dado por los jesuitas que “desde 1547 ya trabajan en el Reino de Congo, en África, donde ellos llegan a conocer un valle llamado Kwango, o, en portugués, Coango, y que ellos nombran Coangue al Valle del Chota-Mira justo por la presencia de lo(a)s negro(a)s del Congo” (Peters 2005, 134).

Con la llegada de lxs españoles se fundaron también las Encomiendas¹⁵ que, en el caso del Valle del Coangue, permitió “efectuar una distribución de los pueblos de esta zona entre Otavalo y Carangue” (Coronel Feijóo 1991, 24). Una de las enfermedades que se ensañó con lxs indígenas que habitaban y trabajaban en la zona y que morían por la misma causa fue el paludismo, mismo que fue introducido por lxs españoles en 1540.

¹⁵ La Encomienda era una institución de carácter feudal que consistía en la entrega de una comunidad de indígenas a un español (encomendero) en recompensa por, supuestamente, “educarlos en la fe católica y protegerles”, a cambio de esto lxs indígenas debían pagar ya sea en dinero, en especie o en trabajo.

Con los constantes fallecimientos y huidas de la población indígena, los colonizadores reintrodujeron a lxs indígenas en el Valle, en 1550, para que se dedicaran al cultivo de uvas, olivo, coca, algodón y caña de azúcar. La estrategia funcionó parcialmente: el cultivo de coca y algodón se incrementó. Sin embargo, para finales del siglo XVI la muerte seguía asechando a lxs indígenas e impedía la consolidación de los proyectos agroeconómicos que los colonizadores tenían para con la población indígena.

Ante el fracaso de la explotación a las poblaciones indígenas, los colonizadores decidieron introducir a lxs primerxs esclavizadx en la zona. Según consta en la *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano* lxs primerxs negrxs llegaron al Valle del *Coangue* en 1575, tras la “importación” que habría realizado el cacique García Tulcanaza (2009, 56).

Lxs primerxs negrxs que llegaron a Ecuador fueron arrancadx, violentamente, de su patria y traídx como mercancía por esclavistas de Portugal, Francia e Inglaterra. Según los registros históricos, se estima que alrededor de cien millones de mujeres y hombres negros fueron traídos desde África a América para ser esclavizadx, pero solo veinte millones llegaron con vida a *Abya Yala*.

Mis ancestrxs fueron arrancadx de África, según se sabe provenían, principalmente, de Angola y Guinea. Desde estos territorios llegaron “lo(a)s sobrevivientes, herido(a)s de muerte en sus cuerpos, sus almas y su dignidad, muerta su gran Madre África, muertas para ello(a)s sus familias, sus etnias, sus culturas -nunca jamás las volverán a ver” (Peters 2005, 132). Cuando pisaron el actual territorio ancestral Valle del Chota fueron forzadx, por los jesuitas, a realizar trabajos en los cañaverales, trapiches y moliendas.

Los jesuitas tenían recursos económicos que habían sido producidos, en principio, por lxs indígenas que trabajaban en las plantaciones de caña en el Valle del *Coangue*. Más tarde, durante la primera mitad de siglo XVII, los jesuitas empezaron a comprar mano de obra esclavizada, que permitió la consolidación del complejo hacendatario e hizo crecer su economía. Así, durante la segunda mitad de ese mismo siglo, se dedicaron a comprar y vender esclavizadx de origen africano dentro y fuera de la Real Audiencia de Quito.

De allí que se especule que entre 1680 hasta los primeros años del siglo XVIII, los jesuitas hayan incrementado sus recursos gracias a la compra y venta de esclavizadx provenientes de África. Como se explica en la *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano*:

No es una coincidencia el hecho de que, en 1695, empezara el período más activo en el tráfico de esclavos por Cartagena de Indias [...]. Para 1715, el auge negrero había llegado a su nivel más alto por la demanda de mano de obra esclavizada [...]. Hacia 1760, los Jesuitas realizaron las últimas compras de africanos en los mercados de Cartagena y Portobello. En 1767, son expulsados de España y sus colonias americanas [...]. En las haciendas quedaron 2.615 esclavizados; de ellos 1.324 estaban destinados a trabajos en las haciendas cañeras. (2009, 58-9)

Contrario a lo que se creería la expulsión de los jesuitas de España y sus colonias, en 1767, no trajo ningún beneficio a lxs esclavizadxs. El presidente de la Real Audiencia de Quito, Juan Diguja, en 1775 trasladó la administración de las haciendas y otras propiedades de los jesuitas a administradores públicos que él mismo nombró. Más tarde estas propiedades fueron vendidas a chapetones y criollos que, además de comprar las tierras, se quedaban también con las mujeres y hombres esclavizados.

Pensar y recordar esta parte de la historia oficial que se escribió desde la blanquitud para nombrar a mis ancestxrxs me obliga también a pensar en esa otra historia que mis ancestxrxs escribieron para sí mismxs y sus descendientes. Me obliga a pensar que la esclavización es la historia de la blanquitud y como sobrevivimos a esa violencia es la nuestra. La resistencia y la re-existencia son nuestra historia. La historia que hoy narramos y honramos. Y honrar nuestra historia es también nombrar a las mujeres y hombres que hacen parte de ella.

Cuando me reconocí rotundamente negra y heredera de los saberes ancestrales de mi pueblo empecé a leer sobre su historia. La historia oficial de mi pueblo la han contado lxs blancxs y siempre se relaciona con la esclavización –a la que ellxs llaman esclavitud–. Mi pueblo también la está contando, pero, mayoritariamente, la narra desde las voces y vivencias de los hombres negros. Hoy hombres negros están hablando sobre otros hombres negros y, aunque reconozco, honro y agradezco profundamente sus luchas y su vida, también quiero y necesito saber sobre las mujeres de mi pueblo.

Por eso escribo esta tesis. Para honrar la vida, la muerte, las luchas y el linaje de las mujeres negras que me precedieron. Escribo para acercarme a la historia que me (nos) fue negada. Escribo en un intento de conocer mi linaje y reconstruir la historia de mi familia paterna que, aunque no la viví, no deja de pertenecerme. Escribo como un ejercicio de memoria, consciente de que esta guarda sucesos y que en ocasiones “se orienta por el deseo básico de comprensión, o bien por un ansia de justicia; se trata, en estos casos de una decisión consciente de no olvidar, como demanda ética y como resistencia a los relatos cómodos” (Calveiro 2006, 377).

No quiero olvidar ni que nadie olvide a mi pueblo. Quiero que todxs sepamos sobre las luchas de nuestrxs ancestrxs y quiero también contar, para que nadie olvide, eso que otrxs han dejado de contar. Quiero que hablemos y sepamos de los procesos de resistencia construidos y sostenidos por las mujeres en el territorio ancestral Valle del Chota y hablar de mujeres. La relación entre resistencia y territorio ancestral está ligada, también, a un nombre: Martina Carrillo.

Martina Carrillo, según los registros históricos, fue una de las primeras mujeres negras que mostró resistencia y alzó la voz para rechazar las condiciones en las que lxs esclavizadxs vivían en las haciendas. A finales de 1778, siete esclavizadxs (entre los que constan: Pedro Lucumí, Martina Carrillo, Andrés Lucumí, Ambrosia Padilla, Antonio Chalá, Ignacia Quiteño e Irene Luardo) huyeron de la hacienda La Concepción (actual territorio de Carchi) con destino a Quito.

Lxs esclavizadxs iban a denunciar los malos tratos del administrador hacia ellxs. Es así como, Martina y sus compañerxs reclamaron al presidente de la Real Audiencia de Quito por la falta de alimentación, vestimenta, vivienda y días libres para el cuidado de las tierras. Al conocer la situación Diguja envió, por escrito, un pedido en el que solicitaba al administrador mejorar las condiciones de lxs esclavizadxs y no castigar a lxs rebeldes para evitar mayores rebeliones.

Sin embargo, Aurreco Echea hizo caso omiso a este pedido y les castigó por haber fugado. “500 golpes de fueite para Pedro Lucumí, más de 300 para Martina Carrillo, más de 200 para Ambrosia Padilla, y más de 100 para Andrés Lucumí” (Peters 2005, 151). Martina Carrillo estaba muy lastimada, por lo que requirió atención médica para tratar la severidad de los golpes que le abrieron el pecho. Recibió los santos oleos, mientras sus compañerxs también trataban de recuperarse. Ninguno estuvo en capacidad de trabajar (que era lo que le interesaba al administrador) ni siquiera cuando habían transcurrido 15 días desde el castigo.

Diguja envió a un nuevo administrador, Andrés Fernández Salvador, que el 9 de abril de 1778 empezó un inventario en la hacienda La Concepción. Fernández Salvador interrogó a lxs esclavizadxs, durante 4 días, y tras las indagaciones constató las múltiples vulneraciones que su predecesor había cometido contra lxs esclavizadxs. Por ello solicitó la prisión de Aurreco Echea que, el 14 de julio de 1778, fue condenado a pagar 100 pesos que debían ser repartidos entre lxs siete esclavizadxs que maltrató brutalmente y otros 100 pesos a favor de la Real Audiencia de Quito.

Aunque lxs esclavizadxs siguieron esclavizadxs, sentaron un precedente que logró mejorar –mínimamente– sus condiciones de vida en la hacienda, pues se les reconoció sus derechos y se les concedió una compensación económica para intentar resarcir la violencia a la que fueron sometidxs. Las autoridades, con el veredicto, tenían la intención de evitar posibles rebeliones entre lxs esclavizadxs; sin embargo, esto no fue así, porque para ese momento las mujeres y hombres negros se contagiaron del anhelo de una vida digna.

Es así como de 1780 hasta las primeras décadas de 1800 las denuncias de lxs esclavizadxs, por maltratos, mala alimentación, falta de vestimenta y el derecho a tener una chagra no se hacen esperar. Para ese entonces el tráfico de seres humanos esclavizadxs empieza a decaer y a ser mal visto en la política internacional, por eso muchxs de ellxs pudieron comprar su libertad. Pese a que, en 1821, Simón Bolívar promulgó la “Ley de Vientres”,¹⁶ en Ecuador no tuvo repercusión sino hasta 30 años más tarde, cuando José María Urvina decretó la manumisión de lxs esclavizadxs. Urvina dispuso que, a partir de esa fecha, en un plazo máximo de 3 años “no habrá más esclavos en el Ecuador (Art.38)” (Peters 2005, 159). Con ello, se obtendría, pero solo en papeles, la tan anhelada libertad de las mujeres y hombres negros en Ecuador.

Si bien para ese momento lxs ancestrxs eran libres porque eso decían los papeles, en la práctica no era cierto porque los amos, pese a haber recibido la indemnización por parte del Estado, obligaron a lxs esclavizadxs a firmar contratos de trabajo extensos o simplemente irrespetaron la disposición legal que ponía fin a la esclavización.

Las mujeres y hombres negros que sí pudieron acogerse a la anhelada libertad necesitaban tierras y recursos para sobrevivir, pero no tenían ni lo uno ni lo otro, por lo que no les quedaba más que firmar contratos que les obligaba a realizar trabajos forzados o convertirse en huasipungerxs. En ninguno de los dos casos los recursos alcanzaban para nada más que para sobrevivir. No había forma de reclamar u oponerse, porque (al igual que ahora) las leyes favorecían a los hacendados y rebelarse contra ellos podía significar, para lxs trabajadorxs, terminar en la cárcel.

Como recoge Federica Peters: pese a la “libertad” que se otorgó a lxs esclavizadxs “el trabajo en las haciendas y en los trapiches sigue igual, el endeudamiento, el maltrato

¹⁶ La Ley de Vientres determinaba que el Estado, a partir de 1821 cuando se promulgó esta ley, debía declarar libres a todxs lxs hijxs de las mujeres esclavizadxs que habían nacido después del dictamen de esta ley; sin embargo, estxs solo podrían ser libres cuando cumplieran dieciocho años.

y el castigo siguen igual, el ‘Derecho a la Primera Noche’ sigue igual. [...] ‘Son esclavos de hecho, aunque no de nombre’” (Peters 2005, 161).

Así se constituyó el Valle del *Coangue* que hoy conocemos como Valle del Chota. Ese territorio donde la violencia atravesaba día a día a lxs ancestrxs esclavizadx, hoy es el espacio en el que, lxs afroimbabureñxs y afroarchenses, reivindica(mos)n nuestra identidad rotundamente negra y donde nuestrxs ancestrxs habitan y nos acompañan.

Como plantea John Antón Sánchez, en “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos”, la ancestralidad no es una tradición cultural inventada; por el contrario, es el encuentro, es nuestra la relación con lxs antepasadx (2010, 230). El Valle del Chota, más allá de ser lo que se define como la tierra ocupada históricamente y poseída ancestralmente por comunidades afrodescendientes que las usan como espacios para el uso colectivo e individual (Goyes Huilca 2020, 100), es también una visión cosmogónica.

En Ecuador existen dos territorios ancestrales, ambos en el norte del país. Uno está ubicado en el norte de Esmeraldas (cantones San Lorenzo, Eloy Alfaro y Río Verde) y el otro en el territorio ancestral Valle del Chota, la Concepción y Salinas–Cuenca del río Mira (entre las provincias de Imbabura y Carchi).

El territorio ancestral Valle del Chota-Mira está conformado por 38 comunidades afrodescendientes, distribuidas en 5 cantones y 14 parroquias rurales que son parte de las provincias de Imbabura y Carchi. Estos territorios abrazan a las comunidades de Salinas, Mascarilla, Chota, Ambuquí, Carpuela, Juncal, Chalguayacu, Tumbatú, Piquiucho, Cuajara, La Loma, Guallupe, Cabuyal, Santa Ana, Estación Carchi, Santiaguillo, entre otras. Y es aquí donde habita la memoria ancestral del pueblo negro, es allí donde lxs hijxs de la diáspora africana nos encontramos con la naturaleza y el mundo de los espíritus a través de la apropiación y el asentamiento sobre las tierras y ríos que antes habitaron lxs ancestrxs (Antón Sánchez 2010, 230).

En esos territorios ancestrales, y en todo el Ecuador, la abolición de la esclavización ocurrió hace 71 años y con ello creeríamos que las condiciones de vida de lxs afrodescendientes también mejorarían, que sus territorios ancestrales serían propios y que la dignidad sería costumbre. Sin embargo, las condiciones inequitativas en poco (o nada) han cambiado.

El Grupo de Trabajo del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en 2019, concluyó que las personas afrodescendientes en Ecuador, pese a que apenas son el 7,2 % de toda la población nacional (2010), representan el 40 % de la población que

vive en situación de pobreza. Además, “se les niega constantemente su derecho a un medio ambiente limpio, así como el acceso a la justicia, a la educación, y al trabajo decente” (2019, párr. 1).

Las cifras de Instituto de Estadísticas y Censos (INEC) no varían mucho, pues el 37,7 % de la población afroecuatoriana y negra vive en la pobreza. Esta cifra supera en 10 puntos a la cifra nacional que es de 27,7% (Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) 2021). Según recoge la publicación “Diagnóstico de la situación socioeconómica de las mujeres afroecuatorianas en el territorio ancestral de Imbabura y Carchi” el empobrecimiento del pueblo afroecuatoriano está directamente relacionado con la falta de acceso a la tierra (Carabalí et al. 2021, 10) que, en el Territorio ancestral Valle del Chota, aún hace mucha falta.

1.1. Salinas

La parroquia Salinas antes llamada *Cachipugru* o “ladera de sal” obtuvo su nombre actual a partir del establecimiento de las mitas, en las que existía abundancia de sal y posibilidad de extracción. Esto hizo que los conquistadores rápidamente se fijaran en este territorio considerado uno de los más antiguos de la provincia de Imbabura y que forma parte de la extensa zona cálida de la Sierra denominada Área cultural del agro (Peñaherrera y Costales 1959, 100).

Fray Juan Nepomuceno de Suarez, en 1598, reseñaba que Salinas era “un lugar casi desolado por el paisaje agreste pero habitado por indios naturales que sobre todo en los meses de verano extraen el preciado mineral de la sal” (Gobierno Parroquial Rural Santa Catalina de Salinas 2015, 1). Según cuenta la leyenda, en esta zona existió un gran lago salado que se secó, de allí que la tierra se mezclara con la sal y se originaran las minas que, por mucho tiempo, fueron la principal fuente de riqueza de sus habitantes.

De acuerdo al Gobierno Parroquial Rural Santa Catalina de Salinas “para la cultura andina, la sal fue un producto vital. Aunque la recolección la hacían hombres y mujeres, eran estas las últimas que más aportaban porque en la visión indígena; las mujeres están vinculadas a la tierra que es la madre y por este motivo ellas debían realizar esta actividad” (2015, 1). En *Llacta Coangue o historia cultural y social de los negros del Chota y Salinas: investigación y elaboración*, de Piedad Peñaherrera y Alfredo Costales, se detalla que esta antigua parroquia de Imbabura fue fundada españoles y mestizos; sin embargo, con la necesidad de mano de obra barata –por no decir gratuita– las primeras personas esclavizadas fueron introducidas a este territorio.

En esta estéril llanura solo nacían pequeñas plantas propias de climas extremadamente secos. En la actualidad, visualmente, la parroquia no ha cambiado mucho: sigue siendo seca, sin embargo, las plantas se han adaptado al clima, por lo que ya se ven flores de colores que contrastan con el verde de los cañaverales y el azul intenso del cielo en los días de sol. Salinas es la zona del territorio ancestral que más conozco, por eso puedo describirla con cercanía y familiaridad.

Mi papá dice que nació en Urcuquí, pero fue registrado y permaneció gran parte de su infancia en Salinas hasta que, por problemas de salud de mi abuela, sus xadres decidieron mudarse. Hoy en ese territorio de inicio se pueden ver leer en grandes y coloridas letras la palabra “Salinas” que anuncia la llegada a la tierra de mis ancestros. El territorio ha crecido poblacionalmente, según datos del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Salinas, para 1955, tenía 551 habitantes y, contrario a otras parroquias, estos eran todos afrodescendientes y negros, allí no había grupos poblacionales indígenas ni mestizos (Peñaherrera y Costales 1959, 101).

Hoy las cosas han cambiado y, aunque, los afrodescendientes siguen siendo mayoría, también existen otros grupos étnicos que hasta hace poco vivían, mayoritariamente, del turismo al contar con una estación de ferrocarril inaugurada en 2011 y que en 2020 dejó de funcionar, luego de que Lenín Moreno anunciara la eliminación de la Empresa Pública Ferrocarriles del Ecuador.

Antes, durante y en la actualidad en Salinas se vivía de la agricultura, por lo que no es extraño que, conforme uno se adentra en este territorio, lo que más sobresale son los sembríos de caña de azúcar. Desde muy pequeña visité este territorio porque, aunque mis abuelos vivían en La Victoria, la ruta para llegar hasta allí requería atravesar Salinas. Papá era y continúa siendo un *influencer*,¹⁷ reconocía a todos los adultos y adultas de la zona, que lo paraban para preguntarle cómo estaba y conocerlos a mi hermana y a mí.

Aunque con el paso de los años se distinguen cambios estéticos en la ciudad, los principales atractivos siguen siendo la iglesia a la que he ido en múltiples ocasiones para despedir a familiares y amigos de papá que han partido del plano terrenal, la iglesia está ubicada en el parque central de Salinas. También están la Estación del tren que ya no abre con la misma frecuencia y la cancha de fútbol en donde los equipos de distintas parroquias se enfrentan cada semana y que también se ha convertido en un escenario artístico en el

¹⁷ Un *influencer* es una persona que tiene gran credibilidad y presencia, hoy en día esta figura es más frecuente en plataformas sociales.

que cantantes nacionales e internacionales deleitan con su música a propixs y extrañxs que vienen del territorio ancestral Valle del Chota e incluso de otras ciudades.

Salinas sigue siendo un territorio cañicultor, allí la mayoría de las personas adultas han tenido que trabajar en la zafra de caña para poder tener algo de recursos para sobrevivir. Cuando le pregunto a mi padre cuánto dinero recibían las personas por zafrar la caña recuerda que, cuando era muy pequeño, muchxs adultxs se quejaban porque apenas se les pagaba un real. Luego, dice, eso fue cambiando y el pago llegó a ser de aproximadamente 60 sucres.

Papá, cuando niño, trabajó en el campo. Acompañaba a mi abuelo a cuidar el ganado, a labrar la tierra y dirigir a otrxs trabajadorxs que estaban a su cargo. Y aunque efectivamente trabajó, analizándolo y comparándolo con el trabajo de sus contemporánexs, considera que su aporte fue mucho menor al de ellxs. Él reconoce que no le gustaba labrar la tierra, ni la violencia con la que los capataces y hacendados trataban a lxs trabajadorxs. Además, desde niño sintió fascinación por los automotores, por lo que a los 16 años ya estaba conduciendo camiones que transportaban caña. No duró mucho tiempo en ese trabajo, porque se convirtió en ayudante de los conductores que hacían la ruta de Ibarra – Salinas. Estuvo dedicado a esa actividad hasta que obtuvo la licencia profesional y, a los 22 años, decidió venir a Quito para trabajar en el área del transporte. Hasta hoy que continúa dedicado a ello.

Como esta tesis se trata de la resistencia de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota desde la oralidad, le pregunto a mi padre qué rol desempeñaban ellas durante su infancia. Recuerda que el trabajo para ellas nunca fue exclusivamente de cuidados: “ellas trabajaban igual que los hombres, lo hacían hombro a hombro. Tenían igual o más fuerza que los hombres para trabajar en la zafra o en la chacra cultivando algodón, fréjol, pepino, maíz, camote y yuca; y también se dedicaban a cuidar a sus hijas e hijos, la casa y hasta a los maridos” (Anangonó Villalva, conversación personal con la autora, 5 de agosto de 2022).

Las mujeres negras y afrodescendientes de Salinas son muy fuertes y trabajadoras, cuando pienso en este territorio pienso inmediatamente en mi tía Noila. Fue la esposa del tío paterno de mi padre que, por negligencia médica, murió con poco más de 40 años. Desde que la recuerdo ella siempre ha estado en Salinas, de hecho, es el único vínculo familiar que ahora mismo tengo con el territorio ancestral. Mi tía Noila vive en Salinas desde hace muchos años, tantos que ya no recuerda cuando llegó.

Hoy, debido a sus constantes dolores de huesos, ha dejado de labrar la tierra y de realizar labores que requieren demasiado esfuerzo físico, pero no ha dejado de trabajar del todo. Recuerdo que la última vez que la vi trabajando fue en el último feriado antes de la pandemia por covid-19. Mi tía debía aprovechar el feriado, por lo que preparó comida junto a la asociación de mujeres a la que pertenece; y fueron ellas las que calmaron el hambre de lxs bailadorxs con las comidas y bebidas que vendieron en el bombódromo de Salinas.

Las mujeres negras y afrodescendientes de este territorio si bien continúan trabajando la tierra y criando animales como cerdos, gallinas y cuyes, también han incluido entre sus actividades talleres de elaboración de productos alimenticios y comida tradicional afrochoteña. Otras, como mi tía y sus compañeras, se dedican a actividades de comercio autónomo y así han podido diversificar los ingresos económicos de las mujeres y sus familias que, aún hoy, conservan tradiciones culturales arraigadas en la oralidad, misma que se puede ver cotidianamente, cuando las mujeres se reúnen en los exteriores de sus viviendas a compartir consejos, noticias, afectos y dolores.

En Salinas los saberes relacionados con la tierra, el cultivo y la caña se han transmitido, a través de la oralidad. En muchos casos han sido las mujeres las que les han enseñado a lxs más jóvenes cómo adentrarse en la zafra. Les han enseñado sobre el tiempo que debe pasar para que la caña esté lista para ser quemada y recolectada, antes de ser vendida al ingenio azucarero. Y aunque este oficio por las características podría ser considerado masculino, también las mujeres lo han realizado, pues contrario a lo que se plantea desde el feminismo hegemónico: que las mujeres no han podido acceder al empleo por estar relegadas a las labores de cuidado. Las mujeres negras sí han accedido al trabajo en iguales, y hasta peores condiciones que los hombres, ellas han tenido que desenvolverse incluso en esos trabajos considerados rudos.

En Salinas la espiritualidad es parte importante de los procesos sociales. Rituales para abrir caminos, agradecer las buenas nuevas o la *Cochita amorosa*¹⁸ están arraigados en las voces y memorias de las mujeres negras que desde la oralidad rescatan la cosmogonía de lxs ancestrxs africanxs para traerla e inculcarla en las nuevas generaciones. En esta zona del territorio ancestral los procesos de transformación social

¹⁸ La Cochita amorosa es un espacio en el que se comparte la palabra, por ejemplo, cuando las mujeres están en la chacra o se reúnen en la plaza para charlar están en una cochita amorosa. Esta práctica es ancestral y forma parte de la tradición oral de pueblo afrochoteño que revaloriza la palabra como medio de expresión, construcción y resistencia cultural, identitario, afectivo y espiritual.

y política caminan de la mano de las mujeres que desde el cimarronaje y la resistencia preservan la memoria ancestral de los palenques, para educar y vivir en libertad.

1.2. Mascarilla

Mascarilla es una de las comunidades que conforma el territorio ancestral Valle del Chota y está ubicada en la zona límite entre las provincias de Imbabura y Carchi. Según lxs pobladores de esta comunidad lxs primerxs esclavizadxs que fueron traídos a este territorio, llegaron desde Cartagena de Indias en Colombia. Sobre el nombre *Mascarilla* existen dos teorías: la primera, es atribuido a las artesanías que allí se realizan y la segunda, por el apelativo *más-carillas* que significa alegres y fuertes. A mí me gusta más la segunda.

Este territorio conserva tradiciones ancestrales que se vinculan con la cultura, la memoria y la oralidad. Por ello no es extraño ver cómo los hombres y mujeres aprovechan para exaltar esos rasgos identitarios que ni la colonización ha podido arrebatar a lxs hijxs de la diáspora africana. Bailar Bomba,¹⁹ con la botella en la cabeza, es parte de las tradiciones culturales y también de la memoria ancestral de lxs negrxs y afrodescendientes de Mascarilla –y del territorio ancestral Valle del Chota–. Esta manifestación es parte de la herencia de lxs ancestrxs esclavizadxs.

El baile de la botella, como también se lo conoce, nació en las celebraciones de lxs esclavizadxs, cuando los patrones les daban botellas de licor que ellxs transportaban sobre la cabeza para compartir, en medio de los ritmos musicales de raíz africana que tocaban, entre sus compañerxs esclavizadxs. Lxs ancestrxs danzaban con gran agilidad y con una botella sobre la cabeza. Esta tradición se conserva hasta la actualidad, por lo que en Mascarilla es común observar, principalmente, a mujeres llevar canastas, productos alimenticios, tinas y hasta tanques de gas sobre la cabeza.

Mascarilla, para mí, es tal como su nombre describe: una tierra de gente alegre, fuerte y forzada. Una tierra que abraza el corazón y el cuerpo; y que recibe con calidez a propixs y extrañxs que, cautivadxs, por las máscaras negras²⁰ llegan a este lugar para conocer (y a veces extraer) la cultura de lxs afrodescendientes que habitan este cálido

¹⁹ La Bomba es amplia y, dependiendo el contexto, puede ser un género musical del territorio ancestral Valle del Chota, un baile tradicional de lxs afrochoteñxs o un instrumento musical que trae consigo alegría, ritmo, tradición y cultura, pero también resistencia ancestral.

²⁰ Artesanías tradicionales de la comunidad Mascarilla, realizadas por mujeres pertenecientes a asociaciones artesanales. Sus materiales base son el barro y la tinta negra, con la que modelan y, posteriormente, pintan rostros de mujeres y hombres negros que delatan la herencia fenotípica que África les otorgó.

territorio abrazado por un seco valle que guarda receloso las historias y experiencias de lxs ancestrxs.

Y aunque la calma suele ser parte del paisaje cotidiano de Mascarilla, ha habido días en los que se ha ausentado. El 23 de agosto de 2018 pasó: la calma se fue y fue reemplazada por la desesperación, la impotencia y el dolor, luego de que Andrés Padilla, un joven de 24 años oriundo de Mascarilla, fue asesinado por el cabo primero de policía David Velasteguí. El asesinato de Andrés quedó registrado en video, allí se le ve correr a un lado de la carretera, al mismo tiempo Velasteguí corre hacia el lado contrario, se para, mira a Andrés y dispara. Este video sirvió como prueba para condenar a David Velasteguí a 3 años y 4 meses de prisión por extralimitación en la ejecución de un acto de servicio. Sin embargo, tras un proceso de apelación, en diciembre de 2019 recobró su libertad y fue declarado inocente (Anangón Chalaco s. f.).

Lxs hijxs de Mascarilla son resilientes. Pese a la violencia, al dolor y a los abusos se reponen. Eso dice siempre Anita Lara Acosta, mujer agricultora, bailarina, emprendedora y artesana de la asociación Grupo Artesanal Esperanza Negra (GAEN), que ha dedicado su vida a reivindicar su identidad y la memoria afroecuatoriana. Anita Lara lo ha logrado. Es un ícono de la resistencia, la identidad y portavoz de la cultura y tradición de lxs habitantes de Mascarilla.

A Anita la conocí en el 2020, dos semanas antes de que la Organización Mundial de la Salud (OMS) declarara pandemia por la propagación de la Covid19. Compartí con ella toda una semana mientras llevábamos a cabo el Laboratorio Audiovisual de Cine Comunitario Ojo Semilla.²¹ En esa ocasión, la temática fue la resistencia de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota. Anita nos presentó a sus amigas y compañeras de la Unión Nacional de Trabajadoras del Hogar y Afines (UNTHA) que, como ella, son cabezas de hogar y se dedican al trabajo remunerado del hogar.

En Mascarilla varias mujeres se dedicaron al trabajo remunerado del hogar tras la introducción de plantaciones de caña que hicieron que los cultivos de tomate y fréjol desaparecieran. Como recoge la publicación Diagnóstico de la situación socioeconómica

²¹ El *Laboratorio de Cine y Audiovisual Comunitario Ojo Semilla: Mujeres y Feminismos* es una propuesta de educación popular impulsada por Fundación El Churo. En este espacio de creación colectiva y comunitaria se busca dotar de herramientas técnicas y teóricas para el desarrollo y producción de cine comunitario desde una perspectiva interseccional y feminista. La última entrega de este laboratorio se desarrolló en febrero de 2020, en las comunidades de Ambuquí, Mascarilla, Juncal y Piquiucho; todas pertenecientes al territorio ancestral Valle del Chota.

de las mujeres afroecuatorianas en el territorio ancestral de Imbabura y Carchi: “las mujeres salen a trabajar a Ibarra porque aquí cambiaron de cultivo, ahora siembran caña y ya no hay dónde trabajar como antes, que sembraban tomate, ahí nos íbamos a gana’ amarrando. Sembraban fréjol y nos íbamo’ a ganar en la siembra” (Carabalí et al. 2021, 18).

El 4,7% de las mujeres negras y afrodescendientes se dedica al trabajo remunerado del hogar (2021, 22). Lo realizan en condiciones de informalidad, precariedad y explotación, puesto que no suelen acceder a todos los derechos laborales que establece el Ministerio del Trabajo y, por ende, tampoco perciben un salario justo. Gabriela Guerrero Vizcarra conoce esta realidad y, en una videollamada, explica que con el apoyo de la UNTHA muchas mujeres de Mascarilla han podido capacitarse, empoderarse de sus derechos y exigirlos.

Gaby dice que estos procesos de capacitación y fortalecimiento abonan a los procesos de resistencia que tienen las mujeres negras y afrodescendientes en Mascarilla, porque las mujeres “se rebelan” y empiezan a cuestionar el machismo. Recuerda, por ejemplo, que “había una señora que el marido siempre decía ‘ya te vas a tu a tus reuniones, después de tres días regresas y ¿quién me va a cocinar?’ Entonces la señora le decía ‘¿Qué no tienes manos?’” (Guerrero Vizcarra, entrevista personal, 23 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

Esta realidad común entre las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota quedó retratada en uno de los audiovisuales que realizamos en febrero de 2020 en Mascarilla. En este corto llamado “Carillas” (Ojo Semilla-Cine Comunitario 2020), cuyas protagonistas son Anita y Grace, se cuenta la historia de resistencia y re-existencia de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral que a través de la cultura han logrado oponerse al proceso de colonización e intento de borramiento de nuestra identidad negra.

En esta documentación vemos como Anita representa la que ha sido la historia de muchas mujeres de Mascarilla: ser mujeres, madres y cabeza de hogar en medio del abandono histórico del Estado y la sociedad. En Carillas, vemos a Anita interactuar con su comadre Guillita (interpretada por Margoth, mamá de Gaby), ambas se interrelacionan desde los afectos y, desde la oralidad, comparten sus preocupaciones, dolores y resistencias. Ambas saben que las condiciones materiales y sociales en las que han tenido que sobrevivir las comunidades del territorio ancestral Valle del Chota han tenido impactos fuertes y profundos sobre la vida de las más jóvenes que no siempre tienen

posibilidades de acceder a educación pública de segundo ni tercer nivel, así mismo, saben que el empobrecimiento y la falta de tierras propias ha empujado a las mujeres a desempeñarse en actividades laborales relacionadas con el trabajo doméstico.

Gaby dice que esa fue también la historia de Margoth, su mamá, que asumió la maternidad en soledad luego de separarse de su pareja que la violentaba. En el territorio ancestral Valle del Chota en general las formas de organización social y familiar están mediadas por lo comunitario. Gaby lo corrobora cuando recuerda que ella y Mayerli, su hermana, fueron cuidadas por su madre y su abuela a quienes describe como mujeres sabias que aún conservan los saberes heredados por lxs ancestrxs. Gaby también es mamá y asegura que su maternidad también ha sido un ejercicio colectivo en el que han participado su madre y su abuela, que asumieron tareas de cuidado para que ella pudiera continuar con sus estudios universitarios y convertirse en licenciada en Educación cultural y artística

Al preguntarle a Gaby qué destaca de las mujeres negras y afrodescendientes de Mascarilla ella dice: “yo rescato que las mujeres de territorio somos como una sola dentro de las familias, siempre. Si no está la una, te apoya la otra y creo que esa es la mejor descripción: ellas son [lo que] yo [seré] en un futuro” (Guerrero Vizcarra, entrevista, 23 de agosto de 2022; ver Anexo 1). Hoy su abuela y su madre son guardianas de la tradición afrodescendiente, pues mantienen rasgos de la memoria ancestral del pueblo.

En manos de su abuela están los saberes que han permitido dar vida a la vida en Mascarilla, muchxs son lxs que llegaron al mundo con su abuela como partera, incluso ella misma:

Mi abuela fue partera ella recibió algunos niños y ella dio a luz sola. Se agarraban de un palo y ella solita. Solita cortaba con un juco y ella solita le bañaba y ella solita le limpió. Nadie más. Cuando la gente se daba cuenta que ya los hijos de mi abuela nacieron era porque lloraban.

Yo nací con partera, igual, yo nací en el 235 en una estera, con mi abuelita y una señora de allá del 235. [La señora] hasta ahora me sabe decir usted era bien chiquita y yo –sonríe–. Usted nació tosiendo que tocó sacarla enseguida al hospital y yo –sonríe–. (Guerrero Vizcarra, entrevista personal, 23 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

Dice que este saber ancestral está en manos de las mujeres más grandes, de las mayores que han sido las encargadas de traer al mundo a muchxs y también de cuidar y curar la vida con plantas, tal como lo hicieron lxs ancestrxs. Gaby recuerda que la abuela de su esposo fue, también, una poseedora del conocimiento ancestral de la partería y de la curandería. Dice que su suegra y su madre también poseen este último saber, aunque

dice no es tan amplio como el de lxs mayores. Al preguntarle si ella conoce estos saberes, sonríe, y dice que sí, pero no tanto como le gustaría, pero está consciente que en algún punto deberá aprender de la sabiduría de su abuela y su madre, para evitar que la tradición sea olvidada.

1.3. El Juncal

En El Juncal había muchos jucos –o carrizos–; grandes, delgados, gruesos, resistentes y creciendo libres en cualquier lugar. De allí que lxs primerxs habitantes de esta comunidad decidieron nombrar *Jucal* al territorio que más tarde llamarían Juncal y que es el nombre con el que hoy conocemos a esta zona que es una de las treintaiocho comunidades que componen el territorio ancestral Valle del Chota.

El Juncal es, probablemente, la comunidad más conocida del territorio ancestral por su ubicación estratégica, pues está en los límites fronterizos de las provincias de Imbabura y Carchi: cualquier persona que quiera ir a Colombia, por vía terrestre, tendrá que pasar por El Juncal. Esta comunidad está atravesada por un puente que se levanta sobre el río Chota. Este espacio se ha popularizado al ser el escenario de encuentros culturales, deportivos y hasta para contar historias sobre el Chota, como erróneamente se le conoce a todo un territorio. En este espacio anualmente se celebra el Carnaval del Coangue, se libran encuentros deportivos con jóvenes promesas y, también, viejas glorias del fútbol. Se han grabado documentales, videos y hasta canciones que hablan de la importancia cultural y simbólica que tiene este puente para lxs juncalenses.

En 1976 el primer puente del Juncal se cayó. La parte del puente que estaba en la provincia del Carchi se desmoronó cuando una volqueta transportaba, desde Colombia, maquinaria pesada. Ese mismo año, la parte del puente que está en Imbabura fue arrastrada por la creciente del río Chota que destruyó la carretera. Luego de esto, se colocó provisionalmente un nuevo puente que fue reemplazado, en 1980, por otro que se construyó durante la corta presidencia de Jaime Roldós (Aguas de Jesús 2015). Este suceso originó la canción “Qué lindo puente” de Milton Tadeo: “Qué lindo puente el de El Juncal, qué lindo puente el de El Juncal, pasan los carros para Tulcán, pasan los carros para Tulcán” (Tadeo 1980).

Lxs negrxs y afrodescendientes tenemos la oralidad como soporte de la memoria, desde allí narramos lo que no queremos ni podemos olvidar. Las letras de las canciones –que ya no son solo Bomba, puesto que hay una generación emergente de artistas jóvenes que desde los ritmos urbanos también rescatan la memoria del pueblo– están inspiradas

en los amores, en el río, en las comunidades y en la herida colonial. Todo esto llevado al arte desde una tradición oral, poética y musical, heredada por lxs ancestrxs africanxs.

Esas tradiciones culturales, que también son orales, resisten y perduran en personas o espacios como la *Banda mocha*, manifestación cultural característica de la comunidad el Juncal. La *Banda mocha* es un grupo musical originario de la provincia de Imbabura, como reseña Edgardo Civallero, en *Los parientes africanos de la banda mocha del Chota*. Esta expresión cultural y de oralidad no ha sido documentada entre otros grupos étnicos y ni siquiera en lxs afrodescendientes de América Latina (2021, 9). Se cree que la *Banda mocha* apareció hacia finales del siglo XIX: “en ese entonces, los descendientes de esclavizados querían una banda musical como la de los mestizos, pero no tenían instrumentos. Los afroecuatorianos reemplazaron trompetas por pencos, flautas por hojas de naranja, bombos por ollas y crearon la Banda Mocha” (Anangón Chalaco 2020, párr. 2).

La vida de lxs afrodescendientes se construye desde la resiliencia y desde las posibilidades de construir nuevas formas de vida que garanticen la conservación de nuestra identidad y nuestra permanencia en el mundo. Lo logramos a través de la resistencia y la re-existencia cimarrona, como nos lo enseñaron nuestrxs ancestrxs, lo hacemos desde nuestras voces y desde la memoria que a veces está en canciones y otra tantas en las tradiciones ancestrales del pueblo que, como en el caso de El Juncal, se conservan en las manos de las mujeres parteras, curanderas y hierbateras que cuidan de la vida y de las comunidades desde esa memoria ancestral.

Las mujeres negras y afrodescendientes que conservan estas tradiciones ancestrales están vinculadas al cuidado de la tierra. Muchas de ellas aprendieron el poder curativo de las plantas de sus madres, tías y abuelas, porque el conocimiento ancestral va en cadena y es traspasado oralmente. Gracias a esas interacciones eficaces entre las mujeres negras y afrodescendientes es más sencillo distinguir entre plantas calientes y frías, dulces y amargas, ornamentales, alimenticias y medicinales.

El uso que se le da a las plantas varía y depende de la dolencia o afección que tiene el o la paciente. Por ejemplo, para la cicatrización interna, como en casos de cesáreas, se recomienda que la madre consuma mellocos o beba agua de mosquera, mientras que el agua de llantén para desinflamar y tratar infecciones.

Lxs pobladores de la comunidad de El Juncal, pese al abandono histórico que existe en todo el territorio ancestral ha podido sobrevivir, cuidar y curar gracias a los conocimientos ancestrales de la cosmogonía africana y afrodescendiente que, como decía

el maestro Juan García, han recibido el mandato de las ancestras y ancestros de mantener la armonía entre lxs humanxs y la naturaleza; y por ello han mantenido y cuidado la tierra y sus frutos para mantener la salud y la vida.

El pueblo afroecuatoriano sabe que existen enfermedades del cuerpo y del alma. Papá Roncón también lo sabe y, por eso, en su historia de vida reconoce la importancia del trabajo espiritual y material que realizan las curanderas y los curanderos, pues:

Curaba[n] las enfermedades con pocas tomas [de bebidas preparadas con plantas] que le daban al enfermo, pero si la enfermedad era por daños también sabían sus secretos y oraciones para curar estos daños. [...] Muchos de estos remedieros y remedieras curaban solo con secretos. Algunos de estos tenían tanto saber en su cabeza que no necesitaban ni las yerbas para curar. (García Salazar 2011, 99)

Para lxs negrxs y afrodescendientes estas formas de resistencia ancestral están ligadas a la oralidad y se (re)construyen de la mano de las sabias y sabias del pueblo que, mediante los secretos de la mente y el espíritu de lxs ancestrxs, siguen cuidando de lxs hijxs de la diáspora africana.

1.4. Chaguayacu

San Miguel de Chaguayacu es una comunidad, parte del territorio ancestral Valle del Chota, construida sobre la migración circular de lxs esclavizadxs que, luego de la abolición de la esclavización, decidieron asentarse en este espacio comunitario que, como todos los del territorio, conserva la memoria y la cultura de lxs africanxs que llegaron a estas tierras hace más de cuatrocientos años. Chaguayacu comparte con El Juncal la *Banda mocha*. Esta tradición oral y cultural del pueblo afrochoteño ha trascendido en el tiempo y ha permitido que la memoria oral de lxs afrodescendientes de este Valle se sostenga y se transmita a las nuevas generaciones.

En el primer capítulo hablé de Las Tres Marías y en este apartado regreso a ellas para hablar de Chaguayacu y de la *Banda mocha*, pues su vida y su resistencia se ha construido desde la oralidad sobre este territorio ancestral, ubicado en la provincia de Imbabura. Aquí, Magdalena (+), Rosa y Gloria Pavón, que en 2103 fueron nominadas al Grammy y en 2014 declaradas Patrimonio Vivo del Ecuador, son muy conocidas. Todxs lxs habitantes de la zona las conocen, por eso cuando lxs foránexs llegan a preguntar por ellxs, con mucha amabilidad, lxs conducen hacia sus hogares.

Las Tres Marías no han alcanzado la fama mundial; por el contrario, aún viven en la pobreza y caminan por las calles polvosas de Chaguayacu; excepto Magdalena que

falleció por complicaciones en su salud en 2018 (Anangonó Chalaco 2020). Hablar de Las Tres Marías es necesario porque su historia retrata, por un lado, cómo las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota construyen su identidad y sus procesos de resistencia en base a la oralidad y, por otro, las condiciones generalizadas en que deben (sobre)vivir las poblaciones negras y afrodescendientes del territorio ancestral.

Conocí a las Tres Marías, por primera vez, en junio de 2018, mientras escribía mi examen complejo para titularme como periodista. En aquel entonces Magdalena todavía estaba en el plano terrenal, su compañero de vida me recibió en su casa, mientras aguardábamos la llegada de Magdalena. Papá me acompañó y con la naturalidad con la que la gente del territorio ancestral interactúa, empezó a conversar con el señor que nos contó que su compañera, Magdalena, estaba enferma y desde hace algún tiempo lidiaba con la diabetes que, para ese momento, la obligaba a ir al médico una vez por semana.

Magdalena, además de la música, realizaba oficios propios de la ancestralidad afrodescendiente. Fue partera y curandera; y una mujer de fe, apegada a religión, por lo que durante más de dos décadas fue catequista y enseñó sobre la palabra de dios a los niños y niñas de Chalguayacu. Iliana Carabalí es una mujer afroecuatoriana, rural y afrochoteña, en una entrevista me dice que la figura de la catequista, más allá de las múltiples discusiones sobre la religión y sus efectos en el pueblo afrodescendientes, es realmente importante en las comunidades afrochoteñas:

Todos los niños saben quién es la catequista, entonces dicen ‘nora Nina’, digamos. ‘Es que nora Nina nos decía tal o cual cosa’ y ahí viene más allá del tema religioso, de Dios, todo eso y todo el proceso histórico que implica lo religiosos, es cómo desde ese papel, las mujeres van como guiando en temas de normas de comportamiento dentro de la comunidad. Entonces todo eso y cómo los niños ven a estas mujeres, como las figuras importantes de cohesionar o para unir al territorio o para identificar a la gente en la comunidad, y [explicar] cómo funciona la comunidad. (Carabalí, entrevista, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

Iliana explica que al igual que la figura de la catequista, las actividades vinculadas con el cuidado comunitario en el Valle del Chota están mediadas por un reconocimiento social, sin embargo, dice aún hace falta revalorizar otras tantas como, por ejemplo, la recolección de churos.

Magdalena tenía reconocimiento social en el territorio ancestral por sus habilidades: traer a la vida a lxs nuevxs hijxs de la diáspora africana y curar los males del cuerpo y del alma de lxs espantdxs, ojeadxs y mal airadxs. Magdalena murió en la pobreza, pues, aunque con su música, junto a sus hermanas, recorrió el Ecuador los

recursos que esta actividad le generó no fueron suficientes para que su vida se desarrollara sin preocupaciones.

Tristemente, la situación de Rosa y Gloria no ha sido tan distinta. Rosa sigue cantando, también vende licores y cigarrillos en su tienda. Esto le ha permitido contribuir a la economía familiar que comparte con su esposo, quien es músico de la Banda mocha, al igual que algunos de sus hijos. Gloria también continúa cantando, pero además dedica una parte de su tiempo a vender tomates, entre otros productos, que cultiva en su chacra en el mercado de Otavalo. Lo que genera le permite sostener su vida y cuidar, de alguna manera, su salud que ya presenta deterioros a causa del bocio.

La historia de Las Tres Marías es también la historia de muchas mujeres en el territorio ancestral Valle del Chota, en donde el abandono histórico por parte del Estado y sus instituciones ha impactado de manera directa en la calidad de vida de sus habitantes y, sobre todo, en las mujeres que, a consecuencia del patriarcado, han debido sostener su vida, la de quienes están a su cargo y también de las comunidades. Sin embargo, y pese a las circunstancias y el dolor, han logrado hacerlo y transmitirlo de generación en generación a través de la danza y la música que, como dice Gloria, salva.

La mayoría de los temas interpretados y escritos por Las Tres Marías narran sucesos cotidianos, el devenir de las mujeres de Chalguayacu, del territorio ancestral Valle del Chota y del propio pueblo afrodescendiente. Sus canciones sirven como moraleja y reflexión, de la situación del pueblo, de lo que pasaba antes y que aún hoy continúa sucediendo, porque contrario a lo que parece el racismo estructural no se ha terminado y el intento de borramiento de nuestra historia persiste.

Mientras realizaba esta escritura llegó a mí el libro *Mujeres que revolucionaron el Ecuador: Historias de lucha, libertad y cambio*²² para el que escribí un cuento, había olvidado que escribí ese texto y que era sobre Gloria Pavón. Ahora que tengo el libro en mis manos recordé que Las Tres Marías, y Gloria especialmente, han sido una de las razones por las que quise escribir sobre las mujeres negras y afrodescendientes. Su historia de resistencia y lucha es la representación de lo mucho que han tenido que pasar las mujeres negras que no solo enfrentan el racismo sino también el machismo que, tristemente, está presente en las comunidades y poblaciones negras.

²² *Mujeres que revolucionaron el Ecuador: Historias de lucha, libertad y cambio* es un libro de 25 cuentos escritos e ilustrados por mujeres que busca reivindicar las luchas de mujeres y cuerpos feminizados para acabar con invisibilización histórica a la que han sido recludos. Descarga en: <https://bit.ly/3QSzI0Y>.

La resiliencia es parte de la identidad ancestral de las mujeres negras y afrodescendientes que resisten, re-existen y conservan el legado ancestral que nos recuerda la importancia de reconocer nuestra identidad y de alzar nuestras voces que, como dice Francia Márquez Mina, nos van a poner a *vivir sabroso*²³ y a bailar como expresa el último álbum de las Tres Marías:

Negrita ven a bailar, ayayayay
 Negrita ven a bailar, ayayayay
 Como bailan en Piquiucho, ayayayay
 Como bailan en Juncal, ayayayay
 Como bailan en Chalguayacu, ayayayay
 Como bailan en Carpuela, ayayayay
 Como bailan en el Chota, ayayayay
 Como bailan en Mascarilla, ayayayay
 Moviendo la rabadilla, ayayayay
 Moviendo la rabadilla, ayayayay. (Las Tres Marías y Fabrikante 2019)

2. Mujeres negras y afrodescendientes, saberes y oralidad

Gran parte de las mujeres negras y afrodescendientes que habitan el territorio ancestral Valle del Chota se dedican al comercio informal. Ellas se dedican a la compra y venta de alimentos, textiles, productos de belleza, licores, cigarrillos y de todo artículo que represente una forma de dinamización de sus recursos.

Las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota se han desempeñado en las actividades de comercio desde antes de la independencia cuando, además de comercializar productos alimenticios, también eran las encargadas de llevar las noticias a los territorios que habitaban y que visitaban por sus actividades comerciales. Al día de hoy, esta es una actividad que se continúa desarrollando; sobre todo, en el caso de las mujeres mayores que están presentes en los mercados de Ibarra, Quito y Tulcán comercializando los productos que cultivan de sus chacras. En algunas comunidades, salen los lunes y regresan los martes o salen los jueves por la tarde y regresan los sábados. Lo hacen con el fin de asistir a las ferias y comercializar sus productos alimenticios.

Katherine Chalá Mosquera, mujer afroecuatoriana, docente del Centro de Estudios de África y Afroamérica de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UIPNIAW) explica que resolver la economía familiar siempre ha recaído sobre las mujeres del territorio ancestral. Ellas, aparte de trabajar las tierras,

²³ Vivir sabroso es parte de la filosofía africana que aún conservan los pueblos negros y afrodescendientes, principalmente, del Pacífico. Como se explica en el libro *Ancestral*, el *vivir sabroso* es parte de la visión integral del universo en el que conviven varias culturas de raíz africana, especialmente la bantú.

también han tenido que dedicarse al comercio “esto históricamente ha estado ligado a nuestro territorio y ese rol lo cumple o ha sido de las mujeres” (Chalá Mosquera, entrevista, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

Esta actividad, manifiesta Katherine, se deriva de una práctica ancestral de las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota denominada *cambeo*, misma que tiene relación con el trueque, pues ambas involucran el intercambio de productos alimenticios recolectados de las chacras familiares. Este rol, históricamente, lo han cumplido las mujeres que durante las épocas de cosecha realizaban esta práctica para variar los alimentos que pondrían sobre su mesa:

No te quedabas únicamente con los alimentos para para tu familia, la lógica es ‘cómo diversifico lo poco o mucho que tengo y cómo tengo una mejor alimentación para mi familia’. Entonces lo que se hacía normalmente, se iban digamos en grupos de dos o tres mujeres de la comunidad a la parte alta del territorio, por ejemplo, se dirigían a lo que es la Rinconada, en Imbabura, o el Ángel, en el Carchi, llevando estos productos donde sus comadres que son de población indígena e intercambiaban, pues estos productos. (Chalá Mosquera, entrevista, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

Las mujeres del territorio, antes y ahora, *cambeaban* productos alimenticios característicos de las comunidades del Valle del Chota con papas, ocas, maíz o habas, esto les garantiza(ba) la alimentación de la familia e incluso de la comunidad con la que también compartían los productos. El *cambeo* es una práctica que persiste, según comenta Katherine, aunque en menor medida y de allí parten, también, las actividades de comercio que las mujeres del territorio continúan desarrollando en Ecuador y también en Colombia, por la cercanía entre los territorios.

Para obtener estos productos suelen atravesar la frontera de Ecuador con Colombia, en donde, debido al cambio de moneda, adquieren artículos a menor costo. Aunque, de la forma en que lo cuento, hace parecer que esta actividad es sencilla. La realidad es muy diferente. Las mujeres, y también los hombres, que se dedican a la *cacharrería* enfrentan a diario situaciones complejas.

Violencia, racismo, acoso, abuso sexual y extorción son algunas de las situaciones que las mujeres negras y afrodescendientes enfrentan a diario mientras realizan esta actividad que, aunque el Estado califica como ilícita –al no pagar los aranceles de los productos– ha sido y continúa siendo la forma de subsistencia de gran parte del territorio ancestral. Aunque no todas las actividades de comercio que realizan las mujeres del territorio ancestral están mediadas por el contrabando, dice Katherine esta sí es una realidad en la zona.

La socióloga afrodescendiente Ingrid García explica que es difícil que ante la falta de oportunidades, la exclusión y la ausencia de garantías y derechos, lxs afrodescendientes que habitan el territorio ancestral no recurran a trabajos informales que les permitan sobrevivir (García 2020). Con esto coincide Katherine “si el Estado –y no justifico para nada– te abandona, si el Estado te criminaliza, si el Estado no te da acceso educación, a empleo digno, etcétera, son vías también que buscan para poder sobrevivir y solventar [las necesidades] [...] es verdad existen familias que se dedican a ello, pero no es la realidad de todo el territorio” (Chalá Mosquera, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

El comercio ha estado íntimamente ligado a la mujer en el territorio, porque sobre los hombres ha recaído el cuidado de los cultivos a nivel macro, porque si bien las mujeres también se desempeñan en esa área, lo hacen más a nivel familiar y comunitario. Los hombres, con más frecuencia, en cambio están trabajando las tierras de otrxs, entonces dedicarse a la comercialización de los productos propios es una tarea femenina que, destaca Katherine, es desarrollada principalmente por las mujeres adultas que venden los productos a nivel comunitario, hacen uso de la oralidad, para intercambiarlos.

Katherine explica que uno de los problemas en el territorio ancestral Valle del Chota es que no existe un comercio justo y son los intermediarios quienes se llevan las ganancias y a lxs agricultorxs no les queda más que “como dicen los viejos: regalas tus productos o lo vendes a precio de gallina enferma” (Chalá Mosquera, entrevista, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1). A las mujeres les toca comercializar los productos a precios muy bajos porque no existe un canal directo para negociar con grandes o pequeñas corporaciones y que el valor de los productos se quede con las familias del territorio.

Y aunque las actividades agrícolas son parte fundamental de la economía en el Valle del Chota, aquí persiste un problema: lxs afrodescendientes, que son el 98% del total de la población, no son poseedores de las tierras. El territorio ancestral Valle del Chota no es de lxs afroecuatorianxs, este continúa estando en manos de terratenientes y hacendados que emplean la mano de obra de lxs habitantes de esta zona que, ante el anhelo de ser dueñxs de sus propias tierras, recurren a contraer deudas bancarias o con el chulco para aspirar a tener tierras propias (Carabalí et al. 2021, 11).

Esto, en parte, puede ser una de las razones para la que lxs jóvenes del territorio ya no aspiran a continuar con los trabajos que históricamente les ha permitido subsistir a lxs habitantes del Valle del Chota. Katherine Chalá Mosquera explica que hoy por hoy en el territorio hay una población femenina más formada, en términos de educativos, que los

hombres, pero sigue existiendo una brecha en el campo laboral que sigue siendo menor. “Hay una contradicción, si bien es cierto, sí hay [más mujeres formadas] y eso también está en estadísticas del último Censo poblacional de 2010 [...] casualmente los números en temas de acceso a empleo son menores, entonces ahí habría que profundizar mejor qué está pasando” (Chalá Mosquera, entrevista, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

Iliana Carabalí es afrochoteña, poeta, ingeniera en Turismo e investigadora en temas de desarrollo territorial rural; desde que recuerda ha estado involucrada en los procesos sociales y culturales del pueblo afroecuatoriano y afrochoteño; y por ello conoce bien el contexto del territorio ancestral. Al preguntarle sobre las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota dice que la situación es compleja:

El tema patriarcal sí sigue siendo fuerte en territorio no solamente por el hecho de ser mujer, ahí viene otra cuestión sumamente importante que es el tema de la racialización, el tener este color de piel, aunque el tema étnico va un poco más allá, [...] el hecho de ser una mujer y racializada [...] termina siendo mucho más complejo.

Resulta que no vas a estar sometida solamente a esta idea de “es que el hombre es sobre la mujer y lo que el hombre hace tiene que hacerse” qué es lo que se ha mantenido de forma general, sino más bien, ya viene el tema de la racialización, porque lo que la mujer negra haga siempre va a estar por debajo de lo que la mujer blanca haga y por debajo de lo que el hombre negro diga o decida y muchísimo más debajo de lo que el hombre blanco, que es quien tiene muchísimo más poder y decide sobre qué hacer y qué no hacer. Y eso sigue teniendo una amplia incidencia dentro de los territorios. (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

Iliana explica que en el territorio ancestral existe una estructura muy patriarcal que a veces es normalizada, sin embargo, entiende que esto es consecuencia de que las mujeres negras y afrodescendientes nacieron en ese sistema en el que se tiende a creer “que es normal y que así debe ser. En un primer momento tu justificas eso, tú defiendes eso, hasta que llega un tiempo en el que dices hay otras realidades posibles, ¿no? Y podría ser mejor no solamente para mí, sino más bien para un tema del convivir colectivo” (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1). Y en ese anhelo de un mejor vivir colectivo, dice Iliana, hay pequeñas insurgencias que, aunque casa afuera pueden ser consideradas como acciones menores, casa adentro tienen un impacto real sobre la vida de las mujeres negras y afrodescendientes y sus entornos.

Históricamente, incluso durante la esclavización, las mujeres han sido el pilar que ha permitido que, más allá de los dolores y sufrimientos, se mantengan muchas de las características culturales que no necesariamente son reconocidas ni parte del folclor. Las mujeres del territorio ancestral han propiciado normas o reglas de subsistencia y de convivencia, “el rol de la mujer en todo ese fortalecimiento, en esas normas de

convivencia y resistencia, ahí ha sido bien claro. Yo creo que aun cuando siempre se invisibiliza ese rol y ese papel, la mujer de forma individual a través de su accionar en su casa, pero también de forma colectiva ha ido haciendo muchísimas cosas para mantener esas insurgencias” (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

La reproducción del patriarcado ha posicionado a los hombres como proveedores y a las mujeres como cuidadoras. Hoy en día, en el territorio ancestral, es así, sin embargo, aunque para muchxs (incluido el feminismo hegemónico) esto reproduce precisamente una práctica que se pretende abolir, para las mujeres del territorio ancestral esto es una insurgencia y una forma de resistencia y re-existencia que garantiza la existencia de la familia y la comunidad, por ejemplo, desde la medicina ancestral como explica Iliana:

El hombre es quien va a trabajar la tierra y trae la comida, pero es la mujer la que le tiene que sanar a ese mismo hombre, porque le dio mal aire a este en la huerta, porque se fue madrugado. [...] resulta que la mujer es la que se encarga ahí de curar, ¿no?

Entonces el tema de mantener estas hierbas, estos diferentes elementos, porque no sólo son hierbas, sino los diferentes elementos con los que va a ser la curación de sus hijos, de los hijos de la de la comadre, de los hijos de la vecina, entonces ahí ya se guarda una de las cosas que las mujeres han mantenido desde esta sabiduría: el conocimiento sobre el uso de las hierbas naturales medicinales, por ejemplo. (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

En el caso del territorio ancestral Valle del Chota las insurgencias de las mujeres merecen ser analizadas de manera particular, porque, como explica Iliana, es “un tema de justicia reparatoria”. Reconocer todo el proceso histórico de organización de las mujeres negras y afrodescendientes debe llevarnos a pensar, nombrar y reconocer que esas resistencias y re-existencias se sostienen en los encuentros territoriales y comunitarios. Y prueba de esa articulación comunitaria es la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE) fundada en 1999 y que, desde entonces, ha trabajado en el fortalecimiento político de las mujeres negras y afrodescendientes en el Ecuador.

Desde sus apuestas políticas, la CONAMUNE, ha buscado combatir la discriminación, el racismo, la exclusión de las mujeres y contribuir al fortalecimiento, de las organizaciones adscritas al proceso, desde un enfoque de género y etnia. Y aunque este ejemplo de organización, puede ser el más visible, hay que destacar que las mujeres del territorio ancestral “previamente han venido haciendo otras luchas que no han sido visibilizadas, porque no responden a los intereses de quién está dando o posicionando la información, entonces el hecho de que las mujeres se reúnan, el hecho de que las mujeres ya no se dejen lanzar piedras para [ser] conquista[das]” (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1) es una insurgencia territorial, comunitaria y cimarrona.

Las insurgencias de las mujeres se desarrollan en sus casas y también en sus territorios en donde, a través de la oralidad, construyen formas de resistencia y re-existencia que son entendidas entre las mujeres de un mismo entorno. Sin embargo, dice Iliana, las mujeres negras y afrodescendientes tienen códigos específicos que responden a las situaciones específicas de los territorios, de las experiencias y de las realidades, pero parten de un mismo punto: la resiliencia.

Intentar validar de la misma manera esas realidades –pensando desde el género y los feminismos– implica una falta de entendimiento del contexto y de los procesos políticos y sociales de las mujeres que, en el territorio ancestral Valle del Chota, es difícil encasillar e incluso de entender si se lo intenta desde los planteamientos del feminismo hegemónico e incluso del género; y esto se vincula directamente con una de las preguntas que originó esta tesis: ¿Por qué existe una invisibilización de las luchas y aportes de las mujeres negras y afrodescendientes en el campo del género? Es sencillo, dice Iliana, porque las formas de vida de las mujeres negras y afrodescendientes ni si quiera se asemejan con las de las mujeres blancas.

Mientras las mujeres blanco-mestizas luchaban para acceder a la educación, las mujeres negras y afrodescendientes luchaban contra la esclavización, contra la violencia y el despojo. Mientras ellas hoy luchan por espacios para participación política, las mujeres negras y afrodescendientes estamos luchando para que, por fin, todas, todos y todxs lxs que habitan nuestros territorios puedan acceder a la educación. Hasta en la representativa lucha por la despenalización de aborto que estos días embandera el feminismo hay una clara división racial.

Naomi Chalá Minda, cofundadora y codirectora de la colectiva afrodescendiente y antirracista La Movida Feminista, dice que el problema con la agenda globalizada del aborto es que no considera las realidades de las mujeres empobrecidas y racializadas. El feminismo hegemónico no considera que:

Las comunidades afrodescendientes, las comunidades empobrecidas y las comunidades racializadas aún tenemos que luchar por conseguir el acceso a un montón de derechos empezando por el reconocimiento, porque se generen políticas públicas para la igualdad y la equidad, en luchar contra el racismo que aún nos oprime. Entonces, la agenda del feminismo blanco hegemónico se centra en el aborto, pero nosotras no podemos centrarnos [en eso]. (Chalá Minda, conversación por WhatsApp con la autora, 26 de agosto de 2022)

Los discursos del feminismo hegemónico –que son los que los medios y la opinión pública recogen– hablan de que el aborto es una necesidad y una urgencia para evitar la

muerte de las mujeres racializadas, empobrecidas y jóvenes. Esto es cierto, pero no del todo. Porque como explica Yuderkys Espinosa Miñoso:²⁴ la agenda del aborto en América Latina es hegemónica, aunque eso no implica que sea mala. Solo es hegemónica y:

El problema ahí es ver cómo se ha construido esa agenda: ¿cómo hemos llegado a ella? ¿Quiénes la han definido? ¿Desde qué punto de vista se ha definido? ¿Por qué la han definido? ¿Cómo está pensada? ¿Desde dónde está pensada, realmente sirve a todas las mujeres? ¿Sirve fundamentalmente al programa de liberación y la urgencia, los intereses, de un puñado de ellas o sirve fundamentalmente a la gran mayoría en menor condición de privilegio?

En los últimos años el discurso sobre la legalización del aborto, se ha remozado y adaptado al nuevo escenario de un movimiento amplio de feministas populares, de origen indígena y afro y se justifica sobre la preten[s]ión de que representa los intereses de las más pobres, las que no tienen voz: ‘nosotras estamos haciendo esto porque las mujeres se están muriendo y las [más] afectadas son las empobrecidas, las indígenas, las racializadas, porque las de clase media se pueden hacer el aborto porque pagan una clínica’, se les oye decir por doquier. (Rosa 2021, párr. 9-10)

Lo planteado por Yuderkys Espinosa Miñoso puede ser entendido incluso en el contexto ecuatoriano. Aquí, mientras se debatía sobre la despenalización del aborto en casos de violación, las organizaciones que encabezaron estas discusiones replicaban el ya clásico discurso: “esto es por las mujeres empobrecidas, racializadas y jóvenes que son las que mueren en abortos inseguros”. Según el informe ¿Por qué me quieren volver hacer sufrir?: El impacto de la criminalización del aborto en Ecuador, elaborado entre 2009 y 2019 por la organización Human Rights Watch: “la mayoría de las mujeres y niñas procesadas por someterse a abortos eran de regiones con presencia considerable de poblaciones indígenas o afrodescendientes, como así también jóvenes” (Human Rights Watch 2021, 4).

Irma Bautista Nazareno, representante nacional de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE), en una de las reuniones en la que participamos mujeres negras y afrodescendientes previo al debate final de esta ley, el 17 de enero de 2022, decía que las mujeres negras y afrodescendientes no son las que más abortan, sin embargo, sí son las más criminalizadas. Esto porque existe un racismo estructural que hace que los operadores de justicia tengan especial atención sobre los cuerpos racializados y esto tiene impactos sobre las mujeres negras y afrodescendientes cuyas vidas están marcadas por el empobrecimiento y la falta de acceso a justicia.

²⁴ Yuderkys Espinosa Miñoso es una filósofa, activista, educadora, feminista descolonial y antirracista, nacida en República Dominicana y cofundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Es parte de una corriente de investigadoras y teóricas que han sido críticas del feminismo hegemónico y del sistema cis-heteropatriarcal.

Las mujeres negras y afrodescendientes somos las más criminalizadas no porque seamos la que más abortamos, lo somos porque existen brechas raciales en los procesos sociales y de justicia, mismas que se trasladan al movimiento feminista en donde la lucha principal se centra en la despenalización del aborto, pero sin considerar las necesidades particulares de las mujeres y personas con posibilidad de gestar y más cuando estas son racializadas. Mientras las mujeres negras y afrodescendientes tengan que pensar y resolver otros problemas comunitarios –porque en la afrodescendencia lo pensamos comunitariamente– es difícil que puedan defender una agenda hegemónica que sigue sin considerar los saberes y las formas de resistencia ancestral que tienen estas poblaciones.

La experiencia del aborto en las comunidades afrodescendientes es diferente, el aborto ha sido para nosotras una práctica ancestral a la que recurrían nuestras ancestas para no parir hijxs que fueran esclavizadx. El aborto, en las poblaciones afrodescendientes y negras, puede ser visto como un acto revolucionario y de profundo amor, porque buscaba evitar que la existencia sea arrebatada y se desarrolló en condiciones indignas. Naomi también lo cree y explica que:

El aborto para nosotras es una práctica ancestral y es desde ahí es desde donde buscamos el reconocimiento de este como un derecho de las mujeres. [Desde allí buscamos] el reconocimiento de esta práctica que nuestras ancestas tuvieron que realizar para no se genere más mano de obra esclavizada, entonces por eso [la agenda del feminismo hegemónico] no responde a nuestras necesidades. (Chalá Minda, conversación por WhatsApp con la autora, 26 de agosto de 2022)

La asambleísta afroecuatoriana Paola Cabezas Castillo durante la última instancia de discusión de la “Ley Orgánica para Garantizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo para niñas, adolescentes y mujeres en caso de violación” en su intervención también trajo al debate esta reflexión:

Hablo de las mujeres que practicaron y practican el aborto mucho antes de que sostuviéramos este debate. Mujeres que han utilizado el aborto como una práctica de resistencia, no porque son asesinas ni porque son ignorantes sino porque era tal vez lo único que podían hacer para que no se perpetúen las aberraciones y abusos que vivieron a lo largo de la historia. (2022)

En la marcha en conmemoración del 8 de Marzo de 2021 mi comadre Alejandra gritaba “por las yerbas que bebieron mis ancestas para abortar tu mano de obra esclavizada” y yo pensaba que para las ancestas el concepto de autonomía era algo inexistente. A ellas se les negó la humanidad y la vida, la voz y el ser y en medio de tanta

violencia, lo único que les quedaba, para evitar que sus hijxs experimentaran lo mismo, era desarrollar sus propias técnicas para abortar.

Aún hoy, las mujeres negras y afrodescendientes, recurrimos al aborto y aunque la colonialidad ha instaurado en nosotras la culpa sabemos que no es un pecado, es una forma de resistencia que, como explica la maestra Ofelia Lara, no tiene que ver con dios o con lxs dioses, porque “Dios no hizo las religiones, las hicieron los hombres y lo hicieron a su conveniencia. Estoy segura de que dios no ha de resistir ver llorar una niña y menos una niña violada. Yo amo a dios y la energía con la que nos cuida; y por él hay que cuidar a nuestras niñas” (Lara, reunión previa al debate final de la Ley Orgánica para Garantizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo para niñas, adolescentes y mujeres en caso de violación, 17 de enero 2022).

Las comunidades y poblaciones negras y afrodescendientes no están ni han estado alejadas de las prácticas abortivas. Sin embargo, el racismo epistémico ha negado el conocimiento de las mujeres negras y afrodescendientes al punto de prohibir esta práctica como lo explica Michele Goodwin, directora del Centro de Biotecnología y Política de Salud Global de Irvine, en *La historia racista de las prohibiciones del aborto y la partería*:

Tras el fin de la esclavitud, las parteras negras calificadas representaron una competencia real para los hombres blancos que buscaban ingresar a la práctica del parto. Los ginecólogos afirmaron que la partería era un medio degradante de atención obstétrica. Se veían a sí mismos como miembros de élite de una profesión capacitada con herramientas como fórceps y otras tecnologías. La comodidad moderna de los hospitales excluía a las mujeres negras e indígenas de la práctica dentro de sus instituciones. [Traducción propia] (Goodwin 2020, párr. 6)

Michele Goodwin afirma que el origen del movimiento antiaborto es racista, principalmente en Estados Unidos, porque se sostiene en las ideologías de la esclavización: la explotación de las mujeres negras y la colocación de los cuerpos de las mujeres al servicio de los hombres. Goodwin explica que tanto la esclavización como el movimiento antiaborto han sido y son sostenidos por la supremacía blanca que busca maximizar sus recursos y consolidar el poder; y lo logra a través del disciplinamiento y control de los cuerpos y la reproducción femenina (y de las personas con posibilidad de gestar). En aquel entonces, como ahora, los esfuerzos contra el aborto no tenían nada que ver con salvar la vida de las mujeres o proteger los intereses de lxs niñxs (Goodwin 2020).

El aborto es ancestral, no es un invento moderno ni un legado de las feministas de pañuelo verde que salen a gritar consignas. El aborto es una práctica ancestral que, en las

comunidades, ha ocurrido durante décadas con el acompañamiento de las madres, abuelas, curanderas, sanadoras y parteras.

En Guallupe, una de las comunidades del territorio ancestral, el aborto se realiza en compañía de las mujeres de la familia en donde, generalmente, es la madre quien guía a la mujer en este proceso. En el primer encuentro del Laboratorio de Cine y Audiovisual Ojo Semilla que asistí, en 2019, una de las compañeras asistentes a quien llamaré Rosario porque prefirió no ser nombrada (por los estigmas que existen sobre este tema), decía que el aborto es una especie de ritual que, en su familia, se acompañaba de hierbas, aguas y plantas que permitían que la mujer aborte. El ritual concluye con un espacio espiritual al pie de un árbol en donde, después que las hierbas hacían efecto, se enterraba el producto para que crezca junto al árbol y encuentre la luz.

En los territorios afrodescendientes el aborto es ancestral, se realiza con plantas igual que la partería que, como explica Iliana Carabalí, no termina de ser una práctica reconocida al nivel que debería y, como ya veíamos previamente, está arraigado al racismo epistémico y al epistemicidio femenino en el que se borran los conocimientos de las poblaciones y personas racializadas; y aún más de las mujeres. La partería es parte de la resistencia ancestral de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral y ha sido enseñada/transmitida desde la oralidad. Iliana dice que, aunque el rol de las parteras en el Valle del Chota no termina de ser reconocido, es y ha sido de vital importancia para la vida de las comunidades:

Muchas veces dicen ‘es que la partera, más, esa señora vaga ni sabía y ahí haciéndoles parir’, pero resulta que generaciones completas nacieron gracias a ella ¿no? Entonces todo el papel que juega la partera termina siendo un elemento bien clave para las comunidades afrochoteñas y las comunidades afroecuatorianas, porque la vida se ha dado a partir de ellas. (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1)

Y es que, como dice Iliana, el concepto de la partera va más allá de solo facilitar el nacimiento. La partería implica *parir la vida* y en un contexto de violencia en donde nuestros cuerpos han sido deshumanizados y se ha intentado borrar nuestra existencia, que podamos existir bajo nuestras propias tradiciones culturales, sociales y espirituales es justicia. Lo planteado no lo digo desde la romantización de la maternidad, lo digo como un acto político que garantiza el vivir, el estar y el existir en un mundo profundamente blanco y racista.

Vivir así, aunque muchxs lo puedan considerar masoquismo, es el acto más grande de insurgencia, resistencia y re-existencia para lxs afrodescendientes, que decidimos parir

(como un ejercicio político y voluntario) para ennegrecer el mundo y honrar la lucha de nuestros ancestros. El *parir la vida* empieza mucho antes del parto, porque antes de que eso ocurra empieza con la adivinación, cuando sin una ecografía la partera ya determina que la mujer está embarazada. “Eta ya salió con la pata izquierda primero, a lo que empieza a caminar’ saben decir las mayor” dice Iliana:

‘Uta, ya está, ya está la guagua, ya’ y entonces uno dice ‘¿ya está la guagua qué?’ ‘No, ya está preñada ya. Ella ya la han cogido’ entonces yo [pregunto] y como saben, o sea todavía ni un mes, nada, pero dice ‘no es que está saliendo con la pierna izquierda o con el pie izquierdo’ cosas así ¿no? y las embarazadas ni enteradas, entonces después ya se empieza a ver la barriga y [dicen] “ya ve, yo le dije”. (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

Las mayores acompañan el embarazo, ellas, sin necesidad de una ecografía, y solo por la forma de la barriga determinan el sexo de lxs bebés. Asimismo, dice Iliana, pueden definir si lxs bebés están bien ubicados o no dentro del vientre materno. Y en caso de que no, como explica Gabriela Guerrero Vizcarra, se encargan de corregir la ubicación de lxs bebés. Gaby lo requirió, pues recuerda que “cuando estaba embarazada se me desvió Isaac, mi hijo, y ella [su abuela] me hizo eso” (Guerrero Vizcarra, entrevista personal, 23 de agosto de 2022; ver Anexo 1)). También, hay un proceso posterior al parto llamado *encaderamiento* en el que se busca reubicar el útero después del parto. Lxs bebés también reciben atención al momento del nacimiento, principalmente, el ombligo en el que, después de cortar con un *juco* (junco), se les aplica cebo y ceniza para acelerar la cicatrización.

Gabriela dice que su abuela suele decirles que es hora de que alguien aprenda, porque no quisiera que con su muerte los saberes ancestrales se pierdan. Gaby quiere aprender y, de hecho, tiene en sus planes hacer una revista que recoja estos saberes ancestrales de las mujeres de las comunidades. Ella también considera importante conservar este conocimiento que, desde la oralidad, ha permitido dar vida a las comunidades y también curarlas con las plantas.

En Loma, una de las 38 comunidades que conforman el territorio ancestral Valle del Chota, dice Gaby, hay una gran y larga tradición de mujeres negras y afrodescendientes que se dedican a curar con hierbas. Gaby dice que, bajo la mirada externa, están mujeres han sido nombradas como “brujas”, sin embargo, ella cuestiona esta denominación, porque “quieren infundirnos miedo”. Ella explica que las curaciones

que estas mujeres realizan tienen que ver con las plantas, pero también con energías que, aunque nosotros no conocemos o entendemos, están ahí.

Katherine Chalá Mosquera dice que parte fundamental de los saberes ancestrales en términos de medicina están vinculados también con la espiritualidad y según explica se han mantenido y prevalecen gracias a la oralidad y la memoria de las mujeres de territorio. Dice que aunque desde Occidente se pueda calificar estos saberes y resistencias como brujería, realmente no es así, esto es “más bien es una forma de bajarle el poder y la credibilidad en nuestros saberes” (Chala Mosquera, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

En el caso del territorio ancestral las mujeres son las encargadas de curar los padecimientos físicos, pero también los espirituales. Es así que, el mal de ojo, el espanto de agua, el mal aire y demás afecciones recae, nuevamente, las mujeres negras y afrodescendientes. Esto se va transmitiendo de generación en generación a través de la oralidad. Katherine dice que en la transmisión de estos saberes existe un celo y las mujeres buscan herramientas para encriptarlo y evitar que la colonización les arrebatara aquellos saberes.

“El proceso de colonización fue tan fuerte que rompía estructuras y [también] nuestros conocimientos pretendieron romperlos, para poner o imponernos los de ‘el otro’” (Chala Mosquera, entrevista personal, 24 de agosto de 2022), sin embargo, esto no fue tan sencillo. El secretismo fue una herramienta para evitar perder estos saberes, que no cruzaba tanto por el no querer compartir, sino más bien como un mecanismo para que la memoria prevalezca. Por eso explica Katherine, en el territorio existen familias que se dedican a curar o, en otros casos, solo una persona de la familia sabe hacerlo.

La preservación de la espiritualidad también es legado de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio, dice, pues a pesar de que en la colonización nos impusieron el judeocristianismo, las mujeres desarrollaron alternativas a ello. Y si bien entraban a la iglesia, ellas sabían cómo mantener también la espiritualidad de nuestra patria: África. En ese sentido, no es extraño que los afrodescendientes tengan cercanía con la iglesia: es justamente porque existió una sincretización y los rituales africanos solo eran posibles en este espacio de culto. Katherine dice que:

Una cosa es entrar a la iglesia y hacer el tema de la ceremonia como tal, pero otro lo que se hacía en comunidad, porque si bien es cierto [...] en el período de la esclavización, con los curas jesuitas, en su momento antes que ingrese la corona española como tal, se tenía al menos el domingo para cuidar tu propio pedazo de tierra y hacer tu vida en comunidad.

Entonces en ese domingo claro que trabajabas la tierra, pero también lo que desde fuera se dice ‘Ah, ahí están pues, festejando, la fiesta, emborrachándose’ quizás, pero ellos no sabían los códigos y la transmisión de este momento de libertad que tenías. Entonces era justamente ahí [el momento] de fortalecer la familia y la familia ampliada, pero también con nuestras prácticas culturales propias o nuestras prácticas culturales desde África. (Chala Mosquera, entrevista personal, 24 de agosto de 2022)

Las tradiciones culturales de lxs afrodescendientes no eran tanto un espacio de ocio, eran más bien un espacio de revitalización cultural en donde se compartía con las comunidades. En estos espacios se daban intercambios sociales, espirituales y culturales que, mediados por la oralidad, permitían la sobrevivencia de lxs negrxs y afrodescendientes. Aunque los tiempos han cambiado, las prácticas orales siguen siendo parte fundamental en la vida de lxs afrochoteñxs. Esta práctica de resistencia social y cultural sigue siendo sostenida por las mujeres que, si bien ahora tienen otras dinámicas sociales, siguen cuidando de sí mismas y de las comunidades, indirectamente, a través de la oralidad.

La partería, las hierbas, la curandería y la espiritualidad son parte de la memoria ancestral que ha resistido y se sostiene desde la oralidad de las mujeres negras y afrodescendientes que habitan el territorio ancestral Valle del Chota. Y aunque estas insurgencias puedan ser consideradas menores, como dice Iliana, se hacen desde la casa, desde la comunidad.

El hecho de que en un entorno, tristemente, permeado por la violencia las mujeres digan “yo voy a decir si usamos una cuchara o tres para mover la panela” o dejen de esperar al marido para comer, dice Iliana, es una insurgencia y una forma de resistencia que no se considera:

Pensamos que todo el proceso, que todo el tiempo las mujeres negras, las mujeres afrodescendientes, las mujeres afrochoteñas permanecemos en este lado o en este espacio de sumisión ¿no? Como cuando se habla de la hacienda; y cuando hay esos comentarios que dicen ‘No, la gente de Chota es mucho más pacífica, digámoslo así o tal vez mucho más, como se dice, obediente que la gente de Esmeraldas, total y es porque ellos responden a otros procesos esclavistas ¿no?’

[Pero] resulta que no, no estamos siendo más pacientes, como se dice ‘obedientes’ resulta que nosotros tenemos otras lógicas de reacción a eso, que no se consideran, que no se están tomando en cuenta, porque quien está dando la información o socializando no está entendiendo el contexto territorial. (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1).

Desde el feminismo hegemónico estas acciones, como dice Iliana, no son consideradas como insurgencias a las que se les deba prestar atención y probablemente esto ha hecho que los saberes y aportes de las mujeres negras y afrodescendientes no sean

considerados en el campo del género y los feminismos. Sin embargo, esto no importa porque las mujeres negras y afrodescendientes no buscamos validación en el movimiento. Buscamos justicia y la hacemos narrando, escribiendo y teorizando, pero también oponiéndonos a la violencia, pariendo la vida, cuidando las comunidades, los ríos, la tierra. Lo hacemos desde esos saberes que para, el feminismo hegemónico, pueden ser banales y absurdos.

Pero, insisto, no importa. “Porque resulta que las mujeres afrodescendientes no están luchando por las mujeres blancas, no estamos luchando por ellas” (Carabalí, entrevista personal, 24 de agosto de 2022; ver Anexo 1), luchamos por nosotras, por la vida y la dignidad.

Capítulo tercero

Insurgencias epistémicas, antipatriarcalidad y feminismos en el territorio ancestral Valle del Chota

La gente me dice que espere, pero llevamos
esperando por dignidad toda la vida.
(Francia Márquez Mina, 2021)

Las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota han desarrollado sus propios códigos para enfrentar la violencia racista y machista. Estos códigos hoy son reconocidos como prácticas ancestrales que construyen una forma de resistencia y de re-existencia en el territorio afrochoteño. La partería, el aborto ancestral, el uso de hierbas y plantas para curar males del cuerpo y del alma son algunas de las prácticas de resistencia que han persistido gracias a la cultura oral de este pueblo que construye formas de vida al margen de los conocimientos occidentales.

La occidentalización de los saberes, de la cultura y hasta de la existencia de los cuerpos racializados les ha privado del reconocimiento que sus saberes merecen, ha invisibilizado las luchas y aportes de las mujeres diversas e incluso cuando han empezado a ocupar espacios para rescatar esa tradición oral, cultural y espiritual, las ha invisibilizado.

En este capítulo abordaré desde las epistemologías feministas negras y decoloniales por qué ocurre aquello y, también, explicaré cómo estos saberes ancestrales de las mujeres del territorio configuran un aporte a las luchas antipatriarcales y de género. No busco encajar los saberes de las mujeres negras y en el movimiento que muchas de ellas consideran enteramente blanco y racista. No voy a hacerlo, porque esto implicaría quitarles la agencia política que ellas poseen y no es mi intención replicar imposiciones epistemológicas que comprueben un planteamiento que desde la comodidad de mi lugar de enunciación y el privilegio que poseo las encasille en algo que ellas han decidido no ser.

Solo explicaré cómo esas formas de resistencia de las mujeres del territorio, que habitaron mis ancestros, han construido su vida y la de sus descendientes desde los actos de insurgencia epistémica, los mismos que hoy, para reconocer y nombrar, tienen un espacio en los feminismos negros y decoloniales.

1. Epistemologías feministas negras y decoloniales

Para hablar de feminismos negros y decoloniales es necesario remontarnos a su precursor: el feminismo negro estadounidense, surgido en la década de los sesenta en pleno apogeo de los derechos civiles. En aquel entonces centenas de mujeres y hombres negros se tomaron las calles para exigir el cumplimiento de sus derechos, el reconocimiento de su identidad y el poder participar en las decisiones que para entonces no eran de acceso para la población no afrodescendiente en Estados Unidos.

Una década más tarde, y en ese contexto, los feminismos negros cobraron notoriedad. Allí las mujeres negras empezaron a conformar grupos femeninos en los que se discutía el papel de las mujeres negras en el nacionalismo negro, en la liberación gay y en la aparición de la segunda ola del feminismo. Aunque, este feminismo tomaba como base los aportes del feminismo anglosajón, se situaba exclusivamente en las experiencias de vida de las mujeres racializadas, que sufrían discriminación por su condición de género, etnia y clase, situaciones que desde el feminismo hegemónico no habían sido consideradas.

Durante este período el posicionamiento de los feminismos negros se sintió con fuerza, sin embargo, en 1952 las mujeres negras ya habían tenido un primer acercamiento y choque con el feminismo hegemónico, porque ese feminismo –antes igual que ahora– silenció y acaparó espacios, desplazando a las mujeres racializadas y privilegiando al sujeto histórico del feminismo hegemónico: mujer blanca, de clase media–alta, heterosexual y, en general, aquella que responde a la visión eurocéntrica de la mujer. Frente a ello, las mujeres negras cuestionaron la ausencia de las mujeres negras en el movimiento y decidieron tener su propio espacio en el que el racismo no esté desvinculado de las cuestiones de género.

En 1952 Sojourner Truth,²⁵ una esclavizada liberada, asistió a la *Convención de los Derechos de la Mujer*²⁶ y pronunció un discurso que la convertiría en una de las pioneras del feminismo negro. *¿Acaso yo no soy una mujer?* fue el célebre discurso pronunciado por Sojourner Truth durante la Convención de los Derechos de la Mujer.

²⁵ Sojourner Truth fue una esclavizada liberada, cuyo nombre de pila era Isabella Baumfree. Nació en 1797 en la hacienda de *Swartekill*, en la localidad de *Esopus* y se convirtió en propiedad de la familia *Hardenbergh*.

²⁶ Al finalizar la Segunda Guerra Mundial varios países del mundo continuaron negando los derechos políticos a las mujeres, por lo que el 20 de diciembre de 1952, la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, misma que entró en vigor el 7 de julio de 1954. Este fue el primer instrumento legal en reconocer y garantizar los derechos políticos de las mujeres.

Este texto es considerado el origen del feminismo negro y la *interseccionalidad*,²⁷ porque ponía sobre la mesa la situación de las mujeres negras frente a las blancas y que pese a también ser mujeres no eran consideradas como tal por las personas blancas:

[...] Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! [...] He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer?

Entonces cuando hablan de esa cosa de la cabeza, ¿cómo la llaman? (desde la audiencia le susurran, “intelecto”). Eso es, querido. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o los derechos de los negros? Si en mi cántaro solo cabe una pinta y en el vuestro un cuarto, ¿no sería mezquino por vuestra parte que no me dejéis quedarme con la pequeña media medida que me corresponde?

Ese hombre bajito vestido de negro dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde venía tu Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tienen nada que ver con Él.

Si la primera mujer que hizo Dios fue lo suficientemente fuerte como para que ella sola pusiera el mundo patas arriba, ¡todas esas mujeres juntas tendrían que ser capaces de volver a hacerlo y ponerlo en su sitio! Y ahora lo están pidiendo, más vale que los hombres les dejen. Les agradezco que me hayan escuchado. Y ahora la vieja Sojourner no tiene nada más que decir (Truth 2018).

Sojourner Truth es considerada “la primera de una importante saga de intelectuales negras que, sin el apoyo de una obra escrita, han conectado con los intereses y las luchas de las mujeres negras” (Mercedes Jabardo 2012, 29). Truth fue la primera mujer negra en denunciar a un hombre blanco en Estados Unidos y en ganar el caso. Intentó votar en 1872 y se le negó el derecho por ser mujer y negra, sin embargo, continuó su lucha a favor de las mujeres y de los afroamericanos, abogó por la reforma de las cárceles y la supresión de la pena de muerte hasta el final de sus días en 1883.

El feminismo negro estadounidense permitió incluir en la discusión de los feminismos que no existe un solo modelo de “la mujer” y que lo planteado por el feminismo hegemónico no es global ni corresponde a las experiencias de las mujeres racializadas y menos aún de las que habitan territorios del *Abya Yala*. El feminismo negro es el antecesor del feminismo de(s)colonial, concepto acuñado por la investigadora

²⁷ Este término sería acuñado más tarde, en 1989, por la académica afroestadounidense Kimberlé Crenshaw, para explicar las múltiples opresiones que experimentaban las mujeres afroestadounidenses por ser mujeres y ser negras.

argentina María Lugones que, a través de la contextualización y la complejización de las prácticas políticas de Abya Yala, buscaba explicar que los conceptos plateados por el feminismo hegemónico no eran universales (Fundación Rosa Luxemburgo 2021). Lugones a través de su planteamiento del Sistema Moderno-Colonial explicó la “colonialidad del género” y mostró que existe una división social basada en las características biológicas que posibilitan el sostenimiento del cis-heteropatriarcado y cuyo resultado fue la subordinación de las mujeres y la imposición de un sistema colonial. “La imposición de un sistema de género binario fue tan constitutiva de la colonialidad del poder [...]. Esa relación sigue una lógica de constitución mutua: tanto la ‘raza’ como el ‘género’ son ficciones poderosas e interdependientes que constituyeron el éxito de la empresa del Sistema Moderno/Colonial capitalista y heteropatriarcal” (Fonseca y Guzzo 2018, 71).

La propuesta del feminismo decolonial retoma la crítica de los feminismos autónomos de los 90’s que se negaban a que las agendas transnacionales y las ONG’s impusieran y acapararan la agenda de las luchas de las mujeres a cambio de cooperación. Sobre la vinculación del feminismo decolonial con los feminismos autónomos dice Yuderkys Espinosa Miñoso:

Para muchas de nosotras fue muy fácil pasar de esa crítica y comenzar a unirla con un análisis histórico del hecho colonial y de sus efectos en la definición de nuestro pasado y también de nuestra contemporaneidad en manos de un Estado-nación que organizó o intentó organizar la vida desde esas epistemes modernas occidentales desde esa idea de democracia liberal. (Barroso Tristán 2014, 24)

Tanto el feminismo negro como el feminismo decolonial y los feminismos autónomos son feminismos contrahegemónicos, que se oponen al modelo impuesto por la ilustración y su hijo bastardo el feminismo. Los feminismos (así, en plural) que, como explica Yuderkys Espinosa Miñoso, “se ponen apellido” van más allá de solo el movimiento sufragista y el reconocimiento de la mujer como ciudadana. Los feminismos contrahegemónicos tienen nombre y apellido; y es necesario que sean reconocidos así, ya que, en palabras de Espinosa, “siempre que [se] vea por ahí feminismo a solas estamos hablando de feminismo blanco, porque los otros feminismos se ponen apellido. Las feministas indígenas se ponen ‘indígenas’, las racializadas se nombran antirracistas, las otras se nombran decoloniales” (Catálogo Colectiva 2022, 20).

El feminismo contrahegemónico –que engloba a los feminismos diversos– ha permitido que las mujeres diversas, racializadas, empobrecidas, trans y de sectores

populares tengan acceso a otros derechos, planteamientos y discusiones que, desde el feminismo hegemónico, no han sido pensadas, propuestas ni resueltas y allí radica su importancia y avance, mayoritariamente, entre las mujeres que han sido ignoradas por el feminismo hegemónico y que, en el caso de las mujeres negras y afrodescendientes, han encontrado un espacio de construcción en los feminismos decoloniales (y negros) que, como expone Ochy Curiel,²⁸ surgen en contraposición al feminismo “ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, pero sobre todo es un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo” (2014, 328). Pese a que leer, entender y explicar el origen de las desigualdades es una de las propuestas más fuertes de los feminismos decoloniales, estos también intentan explicar cómo las mujeres, desde sus subjetividades, construyen propuestas para transformar el orden social y erigir nuevas posibilidades desde experiencias localizadas, estas propuestas son estáticas y están en constante tránsito y evolución.

Los feminismos negros y decoloniales no son los únicos que han teorizado y explicado cómo los sistemas de dominación y el proyecto civilizatorio han afectado en gran medida a aquellas poblaciones que el norte global ha denominado tercer mundo. Previamente lo hicieron Frantz Fanon (desde la negritud) y Aníbal Quijano (desde Latinoamérica). Sin embargo, como explica la teórica Breny Mendoza, estos estudios no están transversalizados por el género y vuelven a dejar por fuera las experiencias de las mujeres (2014).

La importancia de incluir en los estudios decoloniales una propuesta transversalizada por el género hizo que el feminismo decolonial busque exponer las teorías y epistemologías producidas desde lxs sujetxs subalternizadx, mismas que se construyen desde los saberes y la resistencia ancestral de las mujeres negras, afrodescendientes e indígenas, que por esa misma razón aún son entendidas como “prácticas feministas no aptas para el ‘consumo’ académico y teórico” (Curiel 2014, 331). Es así que, como explica Betty Ruth Lozano, germina la necesidad de proponer otros feminismos autónomos y locales, que abandonen la idea central del feminismo

²⁸ Rosa Curiel Pichardo conocida en el ámbito académico y en el activismo como Ochy Curiel, es una feminista dominicana, teórica, militante, docente, compositora y cantante. Es una de las voces más fuertes en lo que se refiere al feminismo decolonial o descolonial que, junto a Yuderky Espinosa Miñoso, lo han catalogado como un proyecto de liberación cimarrona. También es cofundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

hegemónico, pues en el contexto de las mujeres negras y afrodescendientes “muchas ni siquiera lo conocen, y otras rechazan por prejuicio [y,] algunas más, sobre todo mujeres negras académicas, [le] tienen críticas muy fundamentadas” (Lozano 2014, 336) por su exclusión y falta de transversalización con otras categorías de opresión.

Lozano explica que la producción epistémica de feminismos negros latinoamericanos responde a las prácticas de resistencia antipatriarcal y anticolonial, que a su vez son herencia cultural de las ancestras. Con esas insurgencias epistémicas, las mujeres negras y afrodescendientes han podido resistir frente a las diversas formas de explotación, esclavización y sometimiento que aún se conserva en los países, principalmente, latinoamericanos (2014, 346).

Y es esta misma resistencia la que constituye un aporte de las mujeres negras y afrodescendientes a los feminismos decoloniales que, aunque han sido vistos como “banales” porque, supuestamente, no requieren “complejos esquemas categoriales para ser interpretados” (Lozano 2016b, 16) permiten narrar la resistencia y la re-existencia de las mujeres negras, afrodescendientes y de sus comunidades.

“Leer, visibilizar, resaltar y ampliar luchas, resistencias y otras opciones de vida” (Lozano 2016b, 19) es una forma de re-construir la identidad y Betty Ruth Lozano lo califica como una *insurgencia epistémica*²⁹ porque, aunque los feminismos negros y decoloniales pudieran tener un rezago de colonialidad y eurocentrismo, estos se sostienen en la producción de conocimientos propios y liberadores desde un marco interpretativo, que toma como punto de partida el cuerpo (Lozano 2016b, 16-18), los sentires y las experiencias de las mujeres negras y afrodescendientes y sus territorios.

Los feminismos decoloniales, al igual que sus predecesores los feminismos negros, ubican en el centro de la discusión la *cuestión ética* reconociendo la valía de todos los conocimientos, incluidos los no teóricos, pues todos están cargados de valor y no existe una “distancia objetiva con respecto a la realidad investigada, ni la ruptura binaria entre intelecto y emoción que plantea el pensamiento eurocéntrico”.

Y es así que, una de las propuestas centrales del feminismo decolonial es la crítica y el cuestionamiento al modelo institucionalizado del feminismo hegemónico, puesto que, al igual que el feminismo negro, considera las experiencias de vida de las mujeres e

²⁹ Betty Lozano califica como *insurgencias epistémicas* a las prácticas relacionadas con los “saberes para” y no con los “saberes sobre” y explica que estos saberes son los que configuran las formas de vida que permiten aprender, sanar, curar, cocinar, cuidar los territorios, resistir y luchar por sociedades más justas.

incluso de otrxs individu@s. Como explica Ochy Curiel las teorías feministas decoloniales interpelan al feminismo hegemónico por ser racista, clasista y capacitista al asumir que las mujeres negras e indígenas no tienen agencia y solo son víctimas del patriarcado. Los feminismos decoloniales no se centran en las mujeres –aunque sí considera las violencias que las atraviesan– sino en todxs lxs condenados de la tierra como diría Fanon.³⁰

Los feminismos decoloniales (o descoloniales) narran la resistencia a la depredación del capitalismo y la colonialidad; y se enmarcan en un proyecto de salvación colectiva que no solo busca “liberar” a las mujeres, sino a sus comunidades, porque como dice Audre Lorde las personas no nos salvamos solas. Solo se vive en colectivo. La individualidad es parte del proyecto del capitalismo, solo allí es posible sostenerla, solo allí existe, depreda, aniquila y destruye.

Lo colectivo es el eje central de los feminismos decoloniales como proyecto de liberación que no solo agrupa a las mujeres sino también a hombres y personas sexo diversas, porque son parte de la comunidad y la vida es comunitaria. Ochy Curiel lo dice: “muchas de las feministas blancas y hegemónicas buscan empoderarse para salvarse solas [...]. Nosotras soñamos con salvar a pueblos enteros, no sólo a mujeres” (Ibarra y Domenech 2021, párr. 39). Al igual que Ochy Curiel, el feminismo decolonial desde el que me enuncio, y desde el que escribo, asume la racialización, el género y la clase como una realidad estructural y sistémica. Se piensa y repiensa desde la autonomía de la liberación cimarrona y proporciona una nueva posibilidad de posicionamiento para todas, todos y todxs; y no solo para las mujeres.

Las teorizaciones de feminismos negros y decoloniales realizadas por mujeres negras y afrodescendientes del Sur y del Caribe se construyen desde el cimarronaje y no entendido como un asunto pasado, por el contrario, desde el cimarronaje como un proyecto de liberación colectiva y vigente que nos permite resistir frente a la colonización, la violencia, el despojo, el racismo y el capital. Los feminismos negros y decoloniales se construyen desde los conocimientos situados de las mujeres negras y afrodescendientes que resisten desde el *cimarronaje de resistencia cultural* y lo transmiten a través de la oralidad a las mujeres y hombres de su entorno, para construir soluciones conjuntas a problemas heredados por la colonialidad y que perduran como resultado del capitalismo.

Hoy en día, como indican Curiel y Mendoza, hay más mujeres racializadas y de sectores populares teorizando sobre género y feminismos, sin embargo, por estar situadas

³⁰ Ochy Curiel en el Simposio de Pedagogías Feministas: Movements, Solidarity, and Disobedience for New Worlds de la Universidad de Washington desarrollado el 3 y 4 de junio de 2022.

en el Sur sus conocimientos y aportes a los estudios de género no son reconocidos ni utilizados en los ámbitos académicos. En estos espacios de conocimiento sigue existiendo una preferencia sobre las experiencias de vida de las mujeres racializadas de Latinoamérica, pero investigadas y narradas por teóricas del norte global, que acuden a los territorios para teorizar sobre la vida de “los otros”, pero no son conscientes de todo el andamiaje que existe y que condujo a esa realidad.

Las mujeres del Sur, del Caribe, las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas, trans, racializadas, empobrecidas, de sectores populares y las poblaciones sexo-diversas, si bien no necesitan el aval de la academia para desarrollar sus procesos de resistencia y re-existencia, necesitan ser agentes de sus propias historias, narrarlas desde sus voces y sus conocimientos que son igual de válidos que cualquier otro. Los feminismos negros y decoloniales aportan en esta tarea que, acompañada de insurgencias epistémicas, permiten construir proyectos de liberación cimarrona cuya principal evidencia es nuestra existencia y la reescritura de la historia negada: desde lo comunitario, desde lo que fuimos, somos y seremos, porque es justicia, resistencia y re-existencia.

2. Aportes del territorio ancestral a la construcción de los feminismos

Para hablar de resistencia, a través de la antipatriarcalidad, el género y los feminismos, en el territorio ancestral Valle del Chota también es necesario hablar del nacimiento del movimiento feminista en Ecuador y para ello debemos remontarnos a la primera mitad del siglo XX, cuando mujeres liberales, populares, campesinas, negras y afrodescendientes desde diversos ámbitos empezaron a gestar luchas en contra de las violencias que las atravesaban.

El feminismo en Ecuador, según refiere la investigadora e historiadora Ana María Goetschel, surgió con acciones que “tienen en común el reconocimiento a la ampliación de los derechos de las mujeres y a la búsqueda de su participación en diversos ámbitos públicos” (Goetschel 2006, 19). Las feministas antes, así como ahora, luchaban por derechos que parecen básicos y aún nos son negados tales como: la educación, el derecho al voto y la inclusión en la vida profesional. Aunque para aquel entonces, las mujeres, no se reconocían a sí mismas como feministas, teóricas y académicas (mayoritariamente blancas) catalogaron estas luchas como acciones feministas.

Las luchas de aquel entonces respondían, como hoy, a las necesidades de las mujeres que, atravesadas por su clase, buscaban garantizar la permanencia de sus derechos y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Estas luchas, en algunos casos,

aseguraba a las mujeres apenas el sostenimiento de la vida y en otros ampliaban los privilegios de los que ya gozaban. Sin embargo, la historia contada y descrita en los libros gira en torno a las mujeres blancas y burguesas; y unas pocas mujeres indígenas que lograron romper la comodidad de lxs blancxs.

La historia oficial del Ecuador es y siempre ha sido ingrata, porque no reconoce las luchas de las mujeres diversas. Según los libros de historia, las investigaciones con enfoque feminista y las propias militantes de este movimiento, las mujeres negras y afrodescendientes parecen no haber hecho ningún aporte a esto que hoy llamamos República y mucho menos al movimiento feminista. Pareciera que mis ancestras nunca hicieron nada, pareciera que aún hoy las mujeres negras y afrodescendientes seguimos sin hacer nada.

En el propio contexto del Paro Nacional de 2022 compañeras del movimiento feminista, que se nombran a sí mismas como antirracistas, han cuestionado la ausencia de las mujeres negras en las calles. Que por qué no estamos, que cómo aportamos, qué por qué no hemos aparecido en las marchas, que por qué no estamos en los recintos de paz poniendo el cuerpo para apoyar a lxs manifestantes. Ese día, hablé con varias compañeras negras y afrodescendientes y, escribí nuestros:

Las mujeres negras y afrodescendientes no estamos en la calle, movilizándonos ni protestando porque hasta eso es un privilegio de clase del que no todas gozamos, sin embargo, no es que no estemos apoyando, porque muchas de nosotras estamos acompañando en las periferias, en los barrios. Muchas mujeres negras y afrodescendientes estamos sosteniendo las ollas comunitarias, cocinando, limpiando, cuidando. Gestionando donaciones de alimentos, ropa, vituallas e incluso donando recursos para que aquellxs que sí están poniendo el cuerpo puedan hacerlo con dignidad. (La Movida Feminista 2022)

Y así como hoy, las mujeres negras y afrodescendientes hemos sostenido las luchas siempre, incluso la Independencia de la que la mayoría de ecuatorianxs se jactan, se pudo conseguir gracias al trabajo de personas racializadas. Por ejemplo, Jonatás y Nathán Sáenz, esclavizadas por Manuela Sáenz, se encargaron de investigar con los guardias y sirvientes sobre la campaña libertadora.

Jonatás y Nathán Sáenz “eran diestras montando a caballo, muy conversadoras, astutas y curiosas, eran buenas para contar tropas y armamentos; y ayudaron en las batallas” (La Movida Feminista 2021). Las patriotas fueron reconocidas por el Municipio de Quito, apenas el 25 de septiembre de 2020, como próceres de la independencia por “la

importancia histórica [...] en las gestas libertarias de la ciudad y del país” (Quito Informa 2020, párr. 2).

Desde que tengo memoria cada 24 de Mayo las instituciones públicas y lxs patriotas celebran la independencia que lxs subterizadxs consiguieron y sí, como me dijo Yuliana Ortiz Ruano³¹ hablando de la independencia, “como dice la canción: ‘si la libertad llegó el negro no la gozó’” (Ortiz Ruano, mensaje a través de Instagram, 24 de Mayo de 2022) y seguimos así.

El movimiento feminista ecuatoriano, al igual que la historia del país, se ha construido en la constante negación de los aportes de lxs otrxs a la construcción de este Estado. No hay manera de negar que muchos de los aportes del feminismo burgués han abierto brechas de las que ahora todas y todxs nos beneficiamos. Derechos básicos y fundamentales han sido ganancia de ese feminismo gracias a la posición privilegiada que ostenta, pero también es innegable que las mujeres indígenas, negras y afrodescendientes han sido partícipes de manera directa, como Jonatás y Nathán Sáenz, o indirecta en las luchas que buscan garantizar mejores condiciones de vida para las mujeres en general y para las mujeres diversas en particular.

Las investigaciones que buscan conocer y explicar los orígenes del feminismo en el país hablan de un *feminismo desarrollista* en el que agrupan también los feminismos populares, indígenas y diversos; que “reivindican la participación política de las mujeres en cuanto alternabilidad y ocupación de puestos dentro del Estado” (Santillana y Aguinaga 2012, 31), pero que aún desconoce la autonomía, la capacidad colectiva y la necesidad de representación de las mujeres diversas al momento de construir procesos sociales y políticos que las doten de derechos.

En ese sentido y con el paso de los años, en Ecuador se han construido procesos sociales y comunitarios, a través de los cuales las mujeres de sectores populares reivindican su derecho a la participación política y social en esferas públicas, pero también construyen procesos desde la colectividad que, aunque no son reconocidos ni nombrados como feministas, cumplen con el objetivo del feminismo: dotar de derechos a las mujeres en pleno reconocimiento de sus diversidades, necesidades, realidades y experiencias.

³¹ Yuliana Ortiz Ruano es una poeta y escritora afroesmeraldeña que reside en Guayaquil. Es autora de varios libros de poemas que han sido difundidos y traducidos a otros idiomas. Es gestora cultural, feminista y crítica de la blanquitud.

Las mujeres y sus luchas no son homogéneas y prueba de ello es que las podemos divisar en diversos escenarios, cuerpos y territorios. Y aunque, ahora, la necesidad de teorizar y ponerle nombre a todo nos lleve a leer con las gafas violetas del feminismo, no necesariamente son procesos feministas, pero sí luchas antipatriarcales. Es así que podemos entender como luchas antipatriarcales acciones que, por ejemplo, nos llevan a cuestionar al orden patriarcal, el régimen heterosexual, el modo de producción capitalista, la división sexual del trabajo e, incluso, el control reproductivo.

Las luchas antipatriarcales se dan todo el tiempo, aunque a veces pasen desapercibidas o sean cosas que poco o nada tienen que ver con la agenda del feminismo hegemónico. Luchar por la vida digna, cuidar la chacra y el agua, acompañar abortos y oponerse a que la violencia nos arrebathe la vida, son acciones antipatriarcales que tienen en común con el feminismo la conquista, la autonomía para nuestros cuerpos, para nuestros territorios y para nuestras vidas.

Los primeros ejemplos de esos procesos corresponden a las mujeres indígenas como Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango que, junto a otras, encabezaron luchas en defensa del territorio, de la educación, del movimiento indígena y campesino del país y, por supuesto, por los derechos de las mujeres indígenas. Aunque ni Tránsito Amaguaña ni Dolores Cacuango se nombraron a sí mismas como feministas, la producción desde la academia las ha nombrado, a ellas y a otras, como representantes del movimiento indígena, ubicándolas como referentes de este movimiento. Esto es reivindicativo para estas líderes indígenas y sus movimientos, porque se valora y reconoce su lucha y aportes a la construcción de los feminismos en Ecuador.

Este proceso se ha dado gracias al desarrollo de las diversas categorías que hoy existen y que se traducen en el creciente aumento de movimientos feministas y antipatriarcales, especialmente en Latinoamérica, en donde, desde los diversos planteamientos, las mujeres en su diversidad han podido reconocerse y nombrarse feministas en base a sus propias subjetividades y experiencias de vida.

En oposición y rechazo a este único modelo, surgen propuestas epistemológicas desde América Latina. Algunas de esas propuestas están enmarcadas en los feminismos negros y decoloniales. Estas propuestas, como explica la teórica feminista Ochy Curiel, buscan no solo criticar al feminismo ilustrado, estatal e institucionalizado, sino que también “se piensan y repiensan a sí mismos en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo” (2014, 328).

En Ecuador, aunque en las genealogías feministas no existen registros del proceso o de la construcción de los feminismos negros–decoloniales, se sabe que la resistencia y construcción de feminismos se remontan, posiblemente, al siglo XVIII cuando la líder negra Martina Carrillo, emprendió un escape junto a otrxs esclavizdxxs con destino a Quito, hoy capital del Ecuador, para exigir una audiencia con el Presidente de Quito José Diguja, a quien le transmitirían su malestar por los malos tratos a los que las esclavizadas y esclavizados de la hacienda La Concepción eran sometidos. Como se expuso en el capítulo anterior, Martina logró mejorar las condiciones de vida lxs esclavizadxs de la hacienda y sentó un precedente al lograr que el violento capataz fuera sancionado y obligado a resarcir económicamente a las víctimas de sus maltratos.

Durante el mismo siglo, pero dieciséis años más tarde, el nombre de otra mujer afrodescendiente se escuchó, era María Chiquinquirá una *zamba*³² esclavizada de Guayaquil que huyó de la esclavización y planteó una demanda “basada en un discurso sobre el derecho natural a ser libres para exigir su liberación y la de su hija” (Hidrovo Quiñónez 2016, párr. 1). Aunque el juicio duró mucho tiempo y nunca llegó a concretarse Martina y su hija fueron libres durante la espera, sentando un precedente contra la esclavización en Ecuador.

Como Martina Carrillo y María Chiquinquirá hubo muchas otras mujeres negras y afrodescendientes con quienes la historia ha sido mezquina, pues las ha ocultado y ha negado sus aportes a la construcción de un feminismo abolicionista de la esclavización que hasta ahora somete a las mujeres y hombres negros de Ecuador.

Los procesos de resistencia encabezados por estas mujeres se mantienen hasta el día de hoy. En zonas, como el territorio ancestral Valle del Chota, el recuerdo de estas heroínas negras se mantiene y ha sido un impulso para aportar a la despatriarcalización y la descolonización en el país. Esas luchas antipatriarcales han sido un motor para que, desde los feminismos diversos, se teorice y analice los aportes de las luchas y las mujeres negras y afrodescendientes a esto que ahora llamamos feminismo.

Muchas de las luchas, resistencias y re-existencias, que se han expuesto en el capítulo anterior tienen una cercanía con el movimiento feminista porque comparten algunas características. Sin embargo, estos no tienen un nacimiento en la academia ni en

³² *Zambo* o *zamba* fue una denominación que surgió durante la colonización de España en América, con esta expresión se catalogaba a las personas que eran producto del mestizaje entre una persona indígena y una afrodescendiente. En la actualidad se debe evitar su uso porque, al tener un origen colonial al igual que la palabra *mulatx*, perpetúa una forma de racismo lingüístico.

las teorías, pues están sostenidos en los conocimientos previos y heredados a través de la oralidad como ocurre con las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota, que aún conservan las tradiciones culturales, conocen las propiedades de las plantas y sostienen procesos comunitarios que les permite subsistir a ellas y a lxs miembrxs de sus comunidades.

Esos conocimientos, esas plantas, esas luchas y esas voces les han permitido resistir y re-existir frente a la violencia patriarcal antes y ahora, porque como señala Yuderkys Espinosa Miñoso, en una entrevista con *CTXT*, “las mujeres ejemplares de la historia existen gracias a todas las otras que están por debajo de ellas, resolviendo las tareas necesarias para la reproducción de la vida” (2020). Las feministas negras hemos estado repitiéndolo en estos días: el feminismo existe gracias a las mujeres negras, sí, a esas mujeres negras y afrodescendientes que fueron relegadas a las actividades de reproducción de la vida en la casa de lxs esclavizadorxs lo que les permitió sobrevivir y garantizar la existencia de las vidas blancas y, obviamente, de nuestras vidas, las vidas negras.

Como menciona Espinosa Miñoso es peligroso que, desde el feminismo hegemónico, se niegue los aportes de las mujeres negras, afrodescendientes e indígenas a tal punto de deslegitimar el trabajo de cuidado que las mujeres diversas han realizado dentro de sus comunidades. Contrario a lo que planteaba Simone de Beauvoir y el feminismo hegemónico, la liberación de las mujeres no ocurre exclusivamente cuando las mujeres se desapegan de las tareas de cuidado y reproducción o acceden a la educación y se profesionalizan (2020).

En el contexto ecuatoriano sucede lo mismo, el feminismo hegemónico ha priorizado nombrar y reconocer aquellas luchas que se vinculan con el abandono de la memoria histórica que ha acompañado a las mujeres: tareas de cuidado y reproducción, maternidad, etc. Sin embargo, en el caso de las mujeres negras y afrodescendientes es mucho más complejo, porque esa memoria ancestral viene con nosotras, nos acompaña y nos recuerda que, aunque los tiempos han cambiado, nuestra situación no ha mejorado. A nosotras nos toca seguir cuidando nuestras comunidades, nuestros territorios, maternando y, en un entorno que nos odia, sosteniendo la vida de la comunidad y la propia.

Tal como se nombró previamente, la academia ha calificado como “empíricos” los conocimientos de los grupos subalternizados, sin embargo, las investigaciones realizadas por personas blancas, y mayoritariamente hombres, sobre la vida de los grupos

subalternizados suelen ser aceptadas y avaladas por los espacios académicos. Esto es parte del racismo epistémico que como explica Ramón Grosfoguel funciona:

A través de los privilegios de una política esencialista ('identitaria') de las elites masculinas 'occidentales' [...]. En esta tradición racista/patriarcal, se considera 'Occidente' como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la 'universalidad', la 'racionalidad' y la 'verdad'. El racismo/sexismo epistémico ve el conocimiento 'no occidental' como inferior al conocimiento 'occidental'. Dado que el racismo epistémico está involucrado con el patriarcado judeo-cristiano y su sexismo epistémico, la ciencia que tiene a Occidente como su centro es una forma de racismo/sexismo epistémico que privilegia el conocimiento masculino 'occidental' como el conocimiento superior en el mundo actual. (2011, 343)

Más allá de entender y reconocer el racismo que sostiene esa acción, Betty Ruth Lozano plantea que las prácticas y conocimientos de las mujeres negras y afrodescendientes han sido ignorados históricamente y que, cuando se han tomado en cuenta, se han considerado como saberes "empíricos" porque se relacionan con la memoria, las prácticas ancestrales y la defensa de los territorios.

Desde la academia sobre el Valle del Chota se ha dicho de todo desde la teoría. Se ha hablado de racismo, de discriminación, de cultura y de todos los tópicos que supuestamente están predestinados a ser parte de la cultura de los afrochoteños: danza, folklore, deporte, fútbol, etc. Sin embargo, poco se ha hecho en el campo de los estudios de Género, olvidando nuevamente la importancia y los aportes de las mujeres negras y afrodescendientes en el territorio y en los procesos de emancipación. En ese sentido no es extraño que sus aportes no aparezcan, sumado al factor discriminatorio aún presente en los movimientos feministas de Ecuador que, aunque hablan de inclusión esto resulta insuficiente, tal como lo explica Ochy Curiel, puesto que "no se trata de incluir o no a las mujeres, eso es muy neoliberal, la diversidad incluye pero no modifica ni cuestiona. Por eso no es solamente feminizar la lucha antirracista y ennegrecer la lucha feminista, no es ver que hay mujeres negras y pobres, sino algo más complejo, entender por qué hay mujeres negras y pobres" (2014, párr. 3).

Por ello es necesario hacer una genealogía feminista propia que empieza por la experiencia y siendo conscientes de las *interseccionalidades*³³ que nos atraviesan, pero que aún somos incapaces de reconocer a simple vista. "Necesitamos ver el contexto

³³ La interseccionalidad es, según Mara Viveros Vigoya, una expresión que se utiliza como perspectiva teórica y, también, como metodología, en ambos casos busca explicar los cruces e imbricaciones de las relaciones de poder. Aunque este enfoque, en los últimos años, se ha popularizado, no es algo nuevo. Las feministas negras y afrodescendientes ya lo han utilizado para nombrar aquellos problemas que no tienen nombre.

general porque esto es un asunto sistémico, que obviamente atraviesa las experiencias particulares” (2014, párr. 5) pero no se centra exclusivamente en el “yo”, sino en el “nosotras”.

Cuando se llegue a entender esto, cuando se rompa con la historia lineal, androcéntrica, occidental y blanca se podrá entender que el feminismo se construyó y construye sobre las luchas de mujeres de todos lados y que este no empezó con la Revolución Francesa sino con las formas de resistencia específicas de las mujeres negras y afrodescendientes, indígenas, populares y de los pueblos originarios del *Abya Yala*.

Conclusiones

No se puede construir cosas personales ni familiares, hay que construir cosas colectivas, el bienestar se concibe sólo así.
(Juan García Salazar)

Los feminismos negros y decoloniales nacen de las experiencias situadas de las mujeres negras y afrodescendientes y aunque tienen un componente teórico respetan el *sentipensar* de las mujeres y lxs sujetxs que teorizan sus experiencias. A lo largo de este trabajo de investigación expongo cómo este *sentipensar* permite reconocer y nombrar las experiencias de vida de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota. Si bien es cierto esta tesis se construye desde la oralidad, el género y los feminismos negros y decoloniales, no pretende encajar los saberes ancestrales de las mujeres negras y afrodescendientes del territorio en estas dos últimas categorías de análisis, pero sí identificarlos y mostrar que hay formas de construcción epistemológica que nacen desde las mujeres y los territorios.

Respetar el agenciamiento político es una necesidad urgente para los diversos feminismos (e incluso para mí) que intentan encajar sí o sí la experiencia de las mujeres en sus teorías y politizaciones que, aunque no (todas) tienen una mala intención, sí restan la posibilidad de enunciación e identificación de las mujeres que no siempre quieren ser parte de este movimiento. “Es racista, herencia de la burguesía, tiene origen en la colonialidad” son algunas de las frases con las que las mujeres del territorio ancestral se refieren al feminismo.

Y cómo no entenderlas cuando ese feminismo que dice luchar por todas las mujeres, no lo ha hecho; y por el contrario ha construido gran parte de su discurso apropiándose de las historias de vida de las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas y populares, pero no ha abonado a que se solucionen sus condiciones. No, el feminismo no es la madre de todas las luchas y tampoco podrá resolver las opresiones estructurales y sistémicas que oprimen a las mujeres, pero podría al menos reconocer el privilegio que posee y ceder la palabra y los espacios a las mujeres de las que por años ha hablado y a las que, supuestamente, pretende salvar.

Para nosotras como mujeres negras y afrodescendientes el racismo es una lucha innegociable, sin embargo, las mujeres que militan en el feminismo hegemónico nos piden esperar porque se les dificulta entender que existen desigualdades que van más allá

del género y que, a veces, involucran a otras mujeres como perpetradoras de esas violencias. Por eso, desde la experiencia propia y de la que me han compartido las mujeres negras y afrodescendientes del territorio, puedo afirmar que al feminismo hegemónico le falta, y le cuesta, reconocer que existimos mujeres diversas que embanderamos (y ejecutamos) otras luchas que dentro de su agenda no son relevantes.

Ese feminismo hegemónico está enraizado al poder y aún es concebido como un feminismo único que niega la existencia de otro(s) feminismo(s) e incluso la existencia de las personas trans y no binarias. El feminismo hegemónico –que está cada vez más cerca de los postulados supremacistas y conservadores que lo sostienen en el poder– fue, es y seguirá siendo útil para las mujeres blancas, urbanas, de clase media o alta y cuya existencia es tomada como el molde en el que las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas, trans, empobrecidas y populares debemos encajar.

En medio de la anulación constante de nuestras luchas, el feminismo hegemónico existe y resiste gracias al trabajo de las mujeres negras y afrodescendientes a quienes se les ha trasladado las tareas de reproducción y cuidado de la vida. Pues son ellas quienes han tenido que resolver esas tareas cotidianas para que antes y ahora las mujeres blanco-mestizas de clases sociales privilegiadas puedan embanderar la lucha feminista y cumplir con el “mandato” de ese feminismo, que implica el abandono de las tareas de cuidado y reproducción que otras solucionan por ellas.

Si bien, esta tesis, no busca encasillar esas resistencias y re-existencias dentro de la categoría “feminismo”, para responder a uno de los cuestionamientos que dio origen a esta tesis: sí, nosotras, las mujeres negras y afrodescendientes del territorio ancestral Valle del Chota (y de otros territorios afroecuatorianos) aportamos a la construcción de los feminismos. Nuestras luchas y saberes ancestrales pueden perfectamente ser leídos y validados académicamente desde los feminismos negros y decoloniales que nacen y parten de nuestras experiencias y de la necesidad de reconocer que existen otras formas de vida ajenas a esas que plantea el feminismo hegemónico y el modelo capitalista.

Porque contrario a lo que nos ha hecho pensar el feminismo hegemónico, nadie más que nosotras mismas nos ha salvado ni nos salva. Y aunque en muchas ocasiones ese feminismo se ha posicionado como “salvador” de las mujeres empobrecidas y racializadas, no lo ha hecho ni podrá si antes no considera y reconoce que nuestros modos de vida son colectivos y comunitarios y responden al *Ubuntu*.

Contrario a lo que establece el feminismo hegemónico, la emancipación de las mujeres no es posible mientras ellas y sus comunidades habiten en entornos precarios,

porque como decía Audre Lorde, para los pueblos afrodescendientes, la salvación es colectiva. Ni yo ni nadie nos salvamos solxs. Y así: colectivamente se construyen las resistencias y re-existencias en el Valle del Chota, mismas que son visibles en el hecho de que existamos pese a la violencia histórica a la hemos sido sometidxs. El racismo, el machismo, la violencia, la explotación y el abandono, que aún imperan en el territorio ancestral, no han podido doblegar nuestras existencias, por el contrario, nos han obligado a repensar y aplicar nuevas estrategias que, mayoritariamente, recaen sobre la sabiduría de las mujeres negras y afrodescendientes.

De sus voces, de su historia, de su inteligencia y su insurgencia surgen estos modelos de, lo que Ochy Curiel denomina, salvación colectiva en el que habitamos todas, todos y todxs, sin excepción; y que, como explico en esta tesis, solo es posible por ese cuidado colectivo de las mujeres del territorio. “*Parir la vida*” es el inicio de esas resistencias que no solo pasa por traer a un nuevo ser al mundo, sino por mostrarle y enseñarle desde la oralidad la herencia ancestral que África depositó sobre él, ella o ellx.

En el caso de las mujeres negras y afrodescendientes esa herencia ancestral está atravesada por los saberes que cuidan y preservan la vida que, como expongo en el segundo capítulo de este trabajo, está relacionado con las mujeres que asumen el rol de parteras, curanderas, hierbateras e incluso de guías espirituales. Las mujeres del territorio reconocen que en el Valle del Chota falta mucho para desestructurar las relaciones de poder heredadas de la colonización, a través de la esclavización y, que han permitido construir una réplica del patriarcado hegemónico en el territorio. Sin embargo, y pese a ello, las mujeres no han dejado de tener un rol de liderazgo en casa y en las comunidades.

Y es a través de ese mismo rol de liderazgo que han podido transmitir y orientar, principalmente, a las mujeres de las nuevas generaciones ese rechazo y oposición a la violencia que, si bien, aún está marcado en el territorio, cada vez y con más frecuencia recibe la desaprobación social de las mujeres que han dejado de callar y normalizar la violencia que les atraviesa. Las mujeres negras y afrodescendientes no son agentes pasivos, son agentes de transformación social, política y cultural que, desde la oralidad y los saberes ancestrales, reafirman la vida y la humanidad de lxs afrodescendientes.

Las mujeres ahora nombran y objetan esas violencias no desde un ejercicio individual sino colectivo, porque, como indica Iliana Carabalí, esto puede significar el mejoramiento de las condiciones y la calidad no de una sino de todas las mujeres del territorio ancestral. Porque como se expone a lo largo de esta tesis, las mujeres negras y afrodescendientes, construyen sus resistencias y re-existencias indisolublemente de la

comunidad, el territorio y el pueblo afroecuatoriano. Hombres y mujeres luchan para seguir resistiendo y re-existiendo. El bienestar es y debe ser colectivo.

Tras esta breve investigación puedo decir que no existen suficientes estudios que consideren los saberes ancestrales de las mujeres negras y afrodescendientes como aportes a los estudios de género y feminismos. La mayoría en los que se teoriza –de manera breve– sobre las mujeres negras y afrodescendientes están contruidos desde una visión eurocéntrica que buscan inscribir nuestros saberes en teorías hegemónicas que no siempre consideran nuestra cosmogonía, espiritualidad y cultura. Los pueblos negros y afrodescendientes, así como las mujeres del territorio ancestral, poseen sus propias categorías y códigos, desarrollados desde la oralidad, que permiten entender las relaciones de poder y género en el territorio de lxs ancestxrs.

Mi aporte epistemológico en este trabajo de investigación parte de reconocer que construir otros feminismos es (y está siendo) posible desde el reconocimiento de las luchas ancestrales y las insurgencias epistémicas. Al reconocermé feminista y transitando la vida desde los feminismos negros, decoloniales y populares, considero que la construcción teórica y militante de otros feminismos solo es posible honrando el legado de las ancestras y nombrando todas las violencias que nos atraviesan como mujeres y como personas afrodescendientes. La negritud, la afrodescendencia, el antirracismo y la antipatriarcalidad no solo son ni deben ser conceptos que adornen las investigaciones académicas o los discursos feministas y de género, son cuestiones transversales que deben considerarse para buscar alternativas reales que mejoren nuestras condiciones de vida y las de nuestros territorios.

Este trabajo es apenas una pequeña contribución a la decolonización del saber y de los feminismos ecuatorianos; y lo intenta desde la experiencia situada de las mujeres del territorio, de la visibilización de sus realidades sociales y culturales; y asumiéndolas como agentes de cambio y transformación porque, aun habitando y compartiendo la negritud y afrodescendencia, somos plurales.

Las mujeres negras y afrodescendientes no somos una teoría, somos una acción política, somos resistencia y re-existencia; y es por ello que, desde nuestra visión sobre el mundo, podemos ofrecer valiosos e importantes aportes a las luchas feministas y antipatriarcales que se están construyendo. Nuestra apuesta política esta arraigada al proyecto de liberación cimarrona y lo colectivo; y, pues, en un mundo que, de a poco, se consume por el capitalismo pensar en la liberación desde lo colectivo es un acto insurgente de resistencia y re-existencia. Y es urgente para todas, todos y todxs.

Lista de referencias

- Aguas de Jesús, Karen. 2015. “Estudio del conocimiento del origen y proceso sociocultural de los afrodescendientes del caserío el Juncal en la provincia de Imbabura para diseñar un programa teleeducativo de la cultura afrochoteña por el canal UTV”. Tesis de pregrado, Ibarra: Universidad Técnica del Norte.
- Akapellah, dir. 2020. *Mi Negra*. <https://www.youtube.com/watch?v=1WSrdjd6S0k>.
- Albán Achinte, Adolfo. 2013. “Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos”. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh, 443-68. Quito: Abya-Yala.
- Álvarez Muro, Alexandra. 2001. “Análisis de la oralidad: una poética del habla cotidiana”. *Estudios de Lingüística del Español* 15. <http://elies.rediris.es/elies15/>.
- Anangonó Chalaco, Génesis. 2020. “Gloria, 76, Imbabura, Ecuador”. *Distintas Latitudes*, 2020. <https://distintaslatitudes.net/somos-nosotros/gloria-76-imbabura-ecuador>.
- . s. f. “¿Cómo nos descubrimos feministas?” *Wambra Medio Comunitario*. Accedido 6 de junio de 2022a. <https://wambra.ec/como-nos-descubrimos-feministas/>.
- . s. f. “¿Las vidas negras importan en Ecuador? Vivir el racismo en la piel”. *Wambra Medio Comunitario*. Accedido 31 de julio de 2022b. <https://wambra.ec/las-vidas-negras-importan-en-ecuador/>.
- Andrades, Amanda. 2020. “El ideal de mujer del feminismo implica la explotación de la mayoría de mujeres y varones extraeuropeos”. *ctxt.es / Contexto y Acción*, 2020. <http://ctxt.es/es/20200801/Politica/33177/yuderkys-espinoza-feminismo-colonialismo-amanda-andrades.htm>.
- Antón Sánchez, Jhon. 2010. “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos”. En *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, editado por Miguel González, Aracely Burguete Cal y Mayor, y Pablo Ortiz-T., 219-58. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Cooperación Técnica Alemana-GTZ / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-IWGIA / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS / Universidad Intercultural de Chiapas-UNICH.

- . 2011. “El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009”. Quito: FLACSO Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52015.pdf>.
- Barroso Tristán, José María. 2014. “Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica, eurocéntrica, racista y burguesa | Entrevista a Yuderkys Espinosa Miñoso”. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 22-33.
- Calveiro, Pilar. 2006. “Los usos políticos de la memoria”. En *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, 359-82. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Carabalí, Iliana, Isabel Folleco, Ana María Morales, y Maribel Padilla. 2021. “Diagnóstico de la situación socioeconómica de las mujeres afroecuatorianas en el territorio ancestral de Imbabura y Carchi”. Diagnóstico. Quito: Coordinadora Nacional de Mujeres Negras-CONAMUNE / Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/17548.pdf>.
- Catálogo Colectiva. 2022. “Yuderkys Espinosa 'El feminismo tiene que revisar todos los postulados en los que ha creído’”. *Catálogo revista*, 19-24. https://www.catalogacolectiva.org/_files/ugd/f62003_5671ab81d0064c5a9e79bf9d1fde77b0.pdf.
- Cazares Hernández, Carlos Andrés. 2020. “El chisme: un acto deconstructor del discurso en la narrativa de Tomás Eloy Martínez”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.35117>.
- Civallero, Edgardo. 2021. *Los parientes africanos de la banda mocha del Chota*. 2.a ed. Bogotá: Wayrachaki editora. <https://www.academica.org/edgardo.civallero/263.pdf>.
- Congo, Yesenia. 2018. “Comunicación, cultura e identidad. Memoria del pueblo afroecuatoriano en las salves mortuorias; sentido y construcción en los jóvenes”. Tesis de pregrado, Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Coronel Feijóo, Rosario. 1991. *Rosario El valle sangriento: de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera Jesuíta 1580-1700*. Quito: Abya-Yala.
- Curiel, Ochy. 2014. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Karina Ochoa Muñoz, y Diana Marcela Gómez Correal, 325-34. Popayán: Universidad del Cauca.

- Díaz, Hernán, y Washington Uranga. 2011. “Comunicación para la salud en clave cultural y comunitaria”. *Revista de Comunicación y Salud* 1 (1): 119-30. [https://doi.org/10.35669/revistadecomunicacionysalud.2011.1\(1\).119-130](https://doi.org/10.35669/revistadecomunicacionysalud.2011.1(1).119-130).
- Dubuc de Isea, Lourdes. 2007. *Del imaginario popular: Palabra y memoria colectiva*. Venezuela: Fondo Editorial Arturo Cardozo.
- Duque Cardona, Natalia. 2019. “Representaciones sociales de la lectura-escritura-oralidad en mujeres negras de la ciudad de Medellín”. En *Mulheres negras na Biblioteconomia*, 227-59. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora Ltda.
- El Telégrafo. 2016. “Coangue también disfruta su fiesta del carnaval”. *El Telégrafo*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/coangue-tambien-disfruta-su-fiesta-del-carnaval>.
- Fonseca, Inara, y Morgani Guzzo. 2018. “Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil”. *Tabula Rasa*, 29: 65-84.
- Fundación Rosa Luxemburgo. 2021. “Diálogo con Ochy Curiel: 'El poder hay que trabajarlo en comunidad’”. *Fundación Rosa Luxemburgo*. <https://rosalux-ba.org/2021/11/19/dialogo-con-ochy-curiel-el-poder-hay-que-trabajarlo-en-comunidad/>.
- García, Ingrid. 2020. “23 de agosto: Caso Andrés Padilla (Mascarilla)”. *INREDH - Derechos Humanos*. <https://inredh.org/23-de-agosto-caso-andres-padilla-mascarilla/>.
- García Salazar, Juan. 2010. *Territorios, territorialidad y desterritorialización: un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. Ecuador: Fundación Altrópico.
- . 2011. *Papá Roncón: historia de vida*. Quito: Abya-Yala.
- García Salazar, Juan, y Catherine Walsh. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Abya-Yala.
- Gobierno Parroquial Rural Santa Catalina de Salinas. 2015. “Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial”. Ibarra: Sistema Nacional de Información.
- Goetschel, Ana, ed. 2006. *Orígenes del feminismo: Una antología*. Quito: Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) / FLACSO Sede Ecuador / Comisión de Género y Equidad Social del MDMQ / Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) y Región Andina.

- Gomes, Elisângela. 2019. “Escrevivências na biblioteconomia: afrocentrar para existir”. En *Mulheres negras na Biblioteconomia*, editado por Franciéle Carneiro Garcês da Silva, 41-65. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora Ltda.
- González Muñoz, Jenny. 2011. “La oralidad: tradición ancestral para preservación de la memoria colectiva”. *Ars Historica*, 4: 1-14.
- Goodwin, Michele. 2020. “The Racist History of Abortion and Midwifery Bans”. American Civil Liberties Union. <https://www.aclu.org/news/racial-justice/the-racist-history-of-abortion-and-midwifery-bans>.
- Goyes Huilca, Bella Romelia. 2020. “La huella del pasado colonial en la alimentación actual de los afroecuatorianos del Territorio Ancestral Imbabura-Carchi (2007-2017)”. Tesis doctoral, Oviedo: Universidad de Oviedo. https://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/handle/10651/58232/TD_BellaRomeliaGoyesHuilca.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”. *Tabula Rasa*, n.º 14: 341-55.
- Grupo de Trabajo del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. 2019. “Ecuador debe implementar planes para eliminar la discriminación contra afrodescendientes”. *Noticias ONU*, 23 de diciembre de 2019. <https://news.un.org/es/story/2019/12/1466981>.
- Grupo Marabú. 1999. *Que Pantalón*. Ecuador. <https://open.spotify.com/track/6nphmAIETjClmya0sZu0Dk>.
- Hidrovó Quiñónez, Tatiana. 2016. “María Chiquinquirá”. *El Telégrafo*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/15/maria-chiquinquirá>.
- hooks, bell. 2021. *Afán. Raza, género y política cultural*. Madrid: Traficantes de sueños. <https://traficantes.net/libros/afan#:~:text=Para%20bell%20hooks%20la%20mejor,de%20comunicaci%C3%B3n%20y%20cr%C3%ADtica%20cultural>.
- Human Rights Watch. 2021. “¿Por qué me quieren volver hacer sufrir? El impacto de la criminalización del aborto en Ecuador”. Washington D.C.: Human Rights Watch. https://www.hrw.org/sites/default/files/media_2021/07/ecuador0721sp_web.pdf.
- Ibarra, Anaeli, y Grethel Domenech. 2021. “Ochy Curiel: 'Nosotras soñamos con salvar a pueblos enteros, no sólo a mujeres’”. *Rialta*. <https://rialta.org/ochy-curiel-nosotras-sonamos-con-salvar-a-pueblos-enteros-no-solo-a-mujeres/>.
- Jaramillo Marín, Jefferson, Érika Parrado Pardo, y Wooldy Edson Loudior. 2019. “Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura,

- Colombia, 2005-2015". *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 64 (abril): 111-36.
<https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3707>.
- Kaplún, Mario. 1985. *El comunicador popular*. Quito: CIESPAL / CESAP y Radio Nederland. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/42036.pdf>.
- La Movida Feminista. 2021. "Natán Sáenz". Instagram. <https://www.instagram.com/p/CRu15EOOrSCr/>.
- . 2022. "¿Dónde estamos? Parar también es un privilegio". Instagram. <https://www.instagram.com/p/CfIBOS4rZPu/>.
- Las Tres Marías, y Fabrikante. 2019. *La Botella en la Cabeza*. <https://open.spotify.com/track/3eTNpSxPCE2lalcXyIFQxu>.
- Las Tres Marías, Rosa. 2013. *Hoy Saben Que Las Mujeres*. Ecuador. <https://open.spotify.com/album/6ItSrlUxw59t9pH7k5aZPp>.
- Lozano, Betty Ruth. 2014. "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Karina Ochoa Muñoz, y Diana Marcela Gómez Correal, 335-52. Popayán: Universidad del Cauca.
- . 2016a. "Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan". *[Con]textos* 5 (19): 273-90. <https://doi.org/10.21774/ctx.v5i19.690>.
- . 2016b. "Tejiendo retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial". Tesis doctoral, Calí: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.
- . 2019. *Aportes a un feminismo negro decolonial*. Quito: UASB Sede Ecuador y Abya-Yala.
- Maldonado Bautista, Victoria. 2015. "Historia de vida de Barbarita Lara Calderón lideresa Afro ecuatoriana: Reflexiones en torno a su vida, procesos de liderazgo y luchas". Tesis de pregrado, Quito: USFQ. <https://repositorio.usfq.edu.ec/bitstream/23000/4343/1/113610.pdf>.
- Martín-Barbero, Jesús. 2002. *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México, Chile: Fondo de Cultura Económica/Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

- Mendoza, Brenny. 2014. "La epistemología del sur, la colonialidad del género". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales*, 91-103. Popayán: Universidad del Cauca.
- Mercedes Jabardo. 2012. *Feminismos Negros: Una antología*. Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Motta González, Nancy. 1997. *Hablas de selva y agua: La oralidad afropacífico desde una perspectiva de género*. Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad / Universidad del Valle.
- Ojo Semilla-Cine Comunitario, dir. 2020. *Carillas*. <https://www.youtube.com/watch?v=U57WILBFe-g>.
- Oslender, Ulrich. 2003. "Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero): 203-36. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1241>.
- Pabón, Iván. 2006. "Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes". Tesis de maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2383/1/T0383-MELA-Pab%c3%b3n-Procesos.pdf>.
- Pabón, Javier. 2016. "Ora-literatura afroecuatoriana: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar". *The Latin Americanist* 60 (1): 95-113.
- Palacios Ocles, Diego, y Junior Chalá, dirs. 2013. *Soy (Caminando hacia dentro)*. Ecuador. <https://www.youtube.com/watch?v=APv-rCFMqxQ>.
- Peñaherrera, Piedad, y Alfredo Costales. 1959. *Llacta Coangue o historia cultural y social de los negros del Chota y Salinas : investigación y elaboración*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Pequeño, Itziar. 2014. "Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así". *Píkara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/>.
- Peters, Federica y colaboradores. 2005. *Sobre-vivir a la propia muerte*. Quito: Abya-Yala.
- Quito Informa. 2020. "Homenaje a Manuela Sáenz, Jonatás y Natán Sáenz". *Quito Informa*. <http://www.quitoinforma.gob.ec/2020/09/25/homenaje-a-manuela-saenz-jonatas-y-natan-saenz/>.

- Reguillo, Rossana, ed. 1994. *Comunicación, sentido y vida cotidiana*. Jalisco, México: ITESO DCHH.
- Rivas Armas, Dionys. 2017. “La oralidad: expresión de la memoria ancestral de las mujeres para aportar a la cultura afrovenezolana”. *Ciências Humanas e Sociais* 3 (1): 26-45.
- Rosa, Clanci. 2021. “Yuderkys Espinosa: “El feminismo (blanco) es un programa totalmente moderno y si es moderno es racista””. *Revista La Brújula*. <https://revistalabrujula.com/2021/05/17/yuderkys-espinosa-el-feminismo-blanco-es-un-programa-totalmente-moderno-y-si-es-moderno-es-racista/>.
- Santillana, Alejandra, y Margarita Aguinaga. 2012. *El movimiento de mujeres y feministas del Ecuador*. Quito: IEE / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Scott, James. 2000. “Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos”.
- Tadeo, Milton, dir. 1980. *Que lindo puente*. <https://www.youtube.com/watch?v=tUXLdZGMR3Y>.
- TEDx Talks, dir. 2019. *Trauma not Transformed is Trauma Transferred*. <https://www.youtube.com/watch?v=b4loBphYCXI>.
- Truth, Sojourner. 2018. “El discurso fundador del feminismo negro: “¿Acaso no soy una mujer?” de Sojourner Truth, por Atribuku”. 28 de septiembre de 2018. <https://cidafucm.es/spip.php?article31529>.
- TV Legislativa, dir. 2022. *#InterrupciónEmbarazoEnCasoDeViolación*. Quito. <https://www.youtube.com/watch?v=LH5YWtCpLiE>.
- Uranga, Washington. 2007. “Mirar desde la comunicación”. <http://www.comunicacion4.com.ar/archivos/URANGA-MirarDesdeLaComunicacion.pdf>.
- Urina-Triana, Miguel. 2017. “Consideraciones especiales de la hipertensión arterial sistémica en afrodescendientes de América latina”. *Revista Latinoamericana de Hipertensión*, 2017.
- Vicariato apostólico de Esmeraldas y Centro Cultural Afroecuatoriano. 2009. *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano*. Quito: Gráficas Iberia.
- Walsh, Catherine. 2009. “Interculturalidad, crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir”. En *Educación Intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, 25-42. México: Universidad Pedagógica Nacional / CONACIT / Editorial Plaza / Valdés.

Zapata Olivella, Manuel. 2000. "Omnipresencia Africana en la Civilización Universal".
Palara., 39-45. <https://doi.org/10.32855/palara.2020.007>.

Anexos

Anexo 1: Entrevistas

Entrevistada: Gabriela Guerrero Vizcarra

Entrevistadora: Génesis Anangonó Chalaco

Fecha: 23 de agosto de 2022

Enlace: <https://drive.google.com/file/d/19kshISZWODa1uKEJTXjL5RY04gY-5F-i/view?usp=sharing>

Entrevistada: Katherine Chalá Mosquera

Entrevistadora: Génesis Anangonó Chalaco

Fecha: 24 de agosto de 2022

Enlace: <https://drive.google.com/file/d/1phF8aUnYsbRAasMs-e88ySH40I2kwH2k/view?usp=sharing>

Entrevistada: Iliana Carabalí

Entrevistadora: Génesis Anangonó Chalaco

Fecha: 24 de agosto de 2022

Enlace: <https://drive.google.com/file/d/1iJMaM-9rES4Z1TIUwU5TQSB5KwAtvt-2/view?usp=sharing>