

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2022 -2023

Tesina para obtener el título de Especialización en Género, Violencia y Derechos Humanos

PRÁCTICAS DE RESISTENCIA DE MUJERES AFROQUININDEÑAS CONTRA LA
VIOLENCIA DE GÉNERO

Moreira Mera Melissa Mishell

Asesora: Hill Dana Michelle

Lectora: Kettle Shodona Orissa

Quito, julio de 2024

Dedicatoria

A todas las mujeres afroquinindeñas que resisten día a día ante un mundo machista, racista y opresor. ¡Libres por rebeldes y por rebeldes grandes!

A mi abuela Luisa, feminista sin saber que lo era, mi inspiración eterna.

A Patricia y Luis por su apoyo incondicional.

Índice de contenidos

Resumen	7
Introducción	9
Capítulo 1: Mujeres afroquinindeñas entre obstáculos y resistencias.....	10
1.1. Pregunta de investigación.....	10
1.2. Objetivo general	10
1.3. Objetivos específicos.....	11
1.4. Enfoque metodológico y estructura capitular.....	11
Capítulo 2. Recorrido histórico y estadístico: entre la raza y el género.....	13
2.1.1. Llegada del pueblo afro a Esmeraldas	13
2.1.2. Decretos Internacionales a favor de la población afrodescendiente	14
2.1.3. Políticas y decretos nacionales.....	15
2.1.4. Normativa nacional para la violencia de género.....	16
2.2. De la opresión a la resistencia: recorrido teórico del género y la raza	21
2.2.1 Raza y Género: inventos de la colonialidad del poder.....	21
2.2.2. Discriminación a mujeres afrodescendientes: una intersección de opresiones.....	24
2.2.3. Género, raza y clase: la interseccionalidad que atraviesa a mujeres afrodescendientes	26
2.2.4. Obstáculos y barreras impuestas a mujeres negras y afrodescendientes: Construidos desde la época colonial y perpetuados hasta la época actual	28
2.2.5. Violencia institucional y violencia simbólica	30
2.2.6. El poder desde Foucault.....	31
2.2.7. Prácticas de resistencia de mujeres afroecuatorianas.....	32
Capítulo 3. Reconociendo los obstáculos y resistencias de mujeres afroquinindeñas	35
3.1. Hipersexualización de cuerpos negros.....	38

3.2. De la Violencia Simbólica a la Violencia Institucional.....	39
3.3. Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas.....	40
3.4. La forma de autodefinirse como práctica de resistencia.....	41
3.5. Gastronomía.....	42
3.6. Medicina ancestral.....	44
3.7. Cánticos y baile.....	44
3.8. Uso reivindicativo del cabello afro.....	45
3.9. Rituales y religión.....	46
Conclusiones.....	48

Lista de ilustraciones

Gráficos

Gráfico 1.1. Prevalencia de la violencia contra las mujeres (Incluye todo tipo de VBG) por etnia, 2019	18
Gráfico 1.2. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por etnias en el ámbito educativo, 2019	18
Gráfico 1.3. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por etnia en el ámbito laboral, 2019	19
Gráfico 1.4. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por características geográficas y socio demográficas en el ámbito social, 2019	19
Gráfico 1.5. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por características geográficas y socio demográficas en el ámbito familiar, 2019.....	19
Gráfico 1.6. Prevalencia de la violencia contra las mujeres en el ámbito de pareja por etnia, 2019	20
Gráfico 1.7. Prevalencia de la violencia ginecológica y obstétrica contra las mujeres por etnia, 2019.....	20

Figuras

Figura 2.1. Construcción colonial de género, 2019.....	24
--	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis/tesina

Yo, Melissa Mishell Moreira Mera, autor/a de la tesis/tesina titulada “Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas contra la violencia de género” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Especialista en género violencia y Derechos humanos, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, julio de 2024.



Firma

Melissa Mishell Moreira Mera

Resumen

La época colonial está muy lejos de ser solo una época histórica que involucra a América en los despojos de sus tierras. La colonialidad del poder fue el mecanismo perfecto que utilizó el imperialismo para subordinar a los pueblos originarios y a las personas africanas esclavizadas. A partir de la colonialidad se inventa la clasificación racial, ubicando a las personas negras en el último eslabón, deshumanizándolos y considerándolos animales salvajes.

A pesar de la resistencia de estos pueblos en aquella época, los rezagos del colonialismo siguen marcando la vida de las mujeres afroecuatorianas. Esto debido a la imbricación de sus características identitarias como su condición étnica y su condición de género, lo que las posiciona en una situación particular de opresión, exclusión y discriminación hasta el día de hoy.

No obstante, el objetivo de esta investigación no radica en las barreras y limitaciones que les son impuestas a las mujeres afroecuatorianas, sino la identificación y reconocimiento de las prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas que utilizan para enfrentar la violencia racial y de género.

No es mi intención desvalorizar el trabajo y el corrido de las organizaciones formales de mujeres afroecuatorianas, pero en este trabajo pretendo que se reconozcan aquellas prácticas informales, cotidianas, que muchas veces no son consideradas como tales pero que significan una clave fundamental para la desestabilización del sistema opresor, machista, racista y occidental que intenta deslegitimar la historia, la cultura y tradición de la diáspora africana en Esmeraldas.

Agradecimientos

Quiero agradecer profundamente a las cuatro mujeres entrevistadas, lideresas afroquinindeñas. Gracias a sus experiencias y relatos he podido recolectar información importantísima, para demostrar que las mujeres negras/afrodescendientes/afroquinindeñas resistimos día a día.

También agradezco a Carlos Mera, por ayudarme a realizar el primer contacto con estas poderosas mujeres.

A mis compañeras de especialización por el aprendizaje compartido y el apoyo a la distancia.

Introducción

Las mujeres afroecuatorianas se enfrentan a múltiples formas de opresión y violencia. El racismo, la discriminación, la explotación laboral, la hipersexualización de sus cuerpos, la violencia doméstica, política e institucional son algunas de sus manifestaciones (Ruiz Tena s.f.). Cuando este tipo de violencias se interrelacionan, posicionan a las mujeres en un lugar específico de opresión debido a la imbricación de su etnia, género y clase. Con esta investigación se busca reconocer las prácticas de resistencia que emplean las mujeres afro provenientes del cantón Quinindé en su día a día para afrontar la Violencia Basada en Género (VBG).

Quinindé es el cantón más grande de la provincia de Esmeraldas, se compone de seis parroquias: Rosa Zárate, Cube, Chura, Malimpia, Viche y La Unión. Tiene un total de 126,841 habitantes de los cuales el 22.3% se autoidentifica dentro de la categoría de afrodescendientes, negros y mulatos (INEC 2022). Como antecedente de la problemática, el Instituto Nacional de Estadística y Censo (2019) elaboró la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU) y arrojó los siguientes resultados: en Esmeraldas el 68% de las mujeres encuestadas mencionaron que fueron víctimas de algún tipo de violencia de género. En ese sentido, es necesario tomar en cuenta el enfoque interseccional para comprender las relaciones de poder inequitativas que recaen principalmente en las mujeres en comparación con los varones, además del legado del colonialismo, el entorno cultural, social, económico y político que aumentan las experiencias de discriminación y opresión en esta población (Ruiz Tena s.f.).

Capítulo 1: Mujeres afroquinindeñas entre obstáculos y resistencias.

Las mujeres afroquinindeñas experimentan obstáculos y barreras que impiden su óptimo desarrollo en distintas áreas de su vida, esto debido a los rezagos del colonialismo que mantiene condiciones de marginalización, exclusión y discriminación para estas mujeres. Se ha seleccionado al cantón más grande de la provincia de Esmeraldas debido a que esta localidad ha sido excluida y abandonada en los procesos de toma de decisión por parte del Estado. Según los datos del último censo realizado en Quinindé, se refleja que aún existen barreras para acceder a servicios básicos en el cantón. Tan solo el 44.5% de pobladores cuenta con agua potable y el 17% de los censados indicaron que en sus sectores existe alcantarillado (INEC 2022). Además de la negligencia del gobierno anterior y actual, los esfuerzos para la prevención de la VBG en el territorio son escasos. Es reciente el interés de pocas organizaciones y proyectos de intervenir sobre esta temática en dicho territorio.

Tomando en cuenta lo anteriormente expuesto, es necesario rescatar las formas de resistencia y agencia que tienen mujeres afroquinindeñas. Para este trabajo se entrevistó a mujeres que forman parte de organizaciones de mujeres afro en Quinindé.

Estas organizaciones se encuentran ubicadas en distintas parroquias del cantón, cuyas redes les han permitido organizarse y responder ante las múltiples opresiones.

Esta investigación tiene por objetivo visibilizar y reivindicar las luchas cotidianas, que de aquí en adelante las nombraré como: *prácticas de resistencia*, agenciadas por mujeres afro originarias de Quinindé, el lugar en que nació. Reconecto así con mi ancestralidad en un intento por rescatar la historia y la voz de mujeres que resisten día a día, aunque dichas prácticas no siempre sean reconocidas como tales, no cabe duda, que implican una desestructuración clave para el sistema machista, racista y opresor.

1.1. Pregunta de investigación

Para lograr el objetivo de esta investigación se propone la siguiente pregunta general:

¿Cuáles son las prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas para afrontar la violencia de género, raza/etnia y clase?

1.2. Objetivo general

Investigar las prácticas de resistencia individual y colectiva frente a la violencia que sufren mujeres afroquinindeñas.

1.3. Objetivos específicos

1. Describir los obstáculos y violencias que experimentan las mujeres afroquinindeñas considerando la intersección de las categorías género, raza/etnia y clase.
2. Identificar cuáles son sus prácticas de resistencia para enfrentar la violencia de género y racial.
3. Analizar cómo sus prácticas de resistencia configuran estrategias para hacer frente a los contextos de violencia de género y étnicos - raciales que viven estas mujeres.

1.4. Enfoque metodológico y estructura capitular

Para realizar esta investigación, utilicé el enfoque cualitativo que permite tomar en cuenta la subjetividad de las personas, es decir, aquellas motivaciones internas que orientan sus comportamientos. El objetivo de este trabajo es investigar las prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas, lo hice a través de entrevistas que me permitieron indagar sobre las experiencias de las mujeres entrevistadas y conocer las barreras estructurales con las que se enfrentan día a día. Esto a la vez, me permitió reconocer el ejercicio de las estrategias cotidianas con las que enfrentan dichas limitaciones. Es pertinente aplicar este método porque tiene la característica de ir hacia la gente (Santillán 2009). Este modelo de investigación propone recuperar la voz de las actoras y tomar en cuenta su propia visión del mundo, con ello se lograría conocer las particulares formas de agencia y resistencia que ejercen las participantes.

En la consecución de este trabajo, realicé entrevistas semiestructuradas a cuatro mujeres pertenecientes a grupos o colectivos de mujeres afroquinindeñas. Este método de investigación permite tener una guía de las preguntas a abordar y a su vez, van reconstruyéndose con el discurso de las entrevistadas para obtener información amplia sobre sus experiencias de vida, pero también sobre los mecanismos de resistencia que utilizan para afrontar la violencia. Para llevar a cabo esta investigación utilicé varios conceptos y teorías con el fin de explicar la correlación entre el racismo, la violencia de género y las prácticas culturales y cotidianas que permiten afrontar la Violencia Basada en Género (VBG) a las mujeres entrevistadas.

Esta tesina está dividida en cuatro partes, en la primera sección introductoria se encuentra la justificación del tema investigado que incluye cifras generales sobre la situación de las

mujeres afrodescendientes en la región y datos de la Encuesta Nacional Sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género Contra Las Mujeres (ENIVGMU) que dan cuenta de las limitaciones y barreras en las que se ven inmersas las mujeres afroecuatorianas, además incluyo la pregunta, objetivos y enfoque de investigación. En el segundo capítulo, adjunto las normativas nacionales e internacionales a favor de la población afrodescendiente. También contextualizo el tema desde diferentes ámbitos: la historia de la población afro en la colonialidad hasta la actualidad, la intersección de opresiones que incluyen raza, clase y género, el análisis de los obstáculos y barreras que enfrentan las mujeres afrodescendientes y sus prácticas de agencia y resistencia a partir de la teoría del Poder de Foucault. En el tercer capítulo analizo los datos recogidos a través de las entrevistas y la correlación con el marco conceptual. Por último, incluí las conclusiones a partir de un análisis de los argumentos más importantes planteados en los capítulos anteriores.

Como se menciona anteriormente, en la presente investigación se trabajó con mujeres afrodescendientes a partir de entrevistas semiestructuradas. Previamente a la realización de las entrevistas se socializó y firmó el consentimiento informado de manera presencial con cada una de las participantes. En el documento se detalla claramente el objetivo de la investigación y su participación voluntaria en la misma. Los nombres reales de las participantes no fueron utilizados y fueron cambiados por pseudónimos con el fin de resguardar su identidad. En todo momento se respetaron las normas culturales, sociales y políticas de las participantes. A partir de las entrevistas se identifica que las entrevistadas fueron víctimas de violencia racial y de género, por lo que la información recogida sigue los principios éticos de investigación estipulados en el Código de Ética de Flacso – Ecuador, evitando la revictimización y la discriminación a las entrevistadas.

Capítulo 2. Recorrido histórico y estadístico: entre la raza y el género

Ecuador es el cuarto país de América Latina y el Caribe con mayor presencia de mujeres afrodescendientes; le preceden Brasil, Colombia y Venezuela. El 7% de las mujeres ecuatorianas se autoidentifican como afrodescendientes, de las cuales el 18,4% vive en condiciones de extrema pobreza y el 7,9% es analfabeta (Ayuda en Acción 2022). Para incluir la categoría de género, es importante considerar las cifras señaladas en la encuesta ENIVGMU: el 71,8% de las mujeres afroecuatorianas señalaron haber sufrido algún tipo de violencia, mientras el promedio general de mujeres sobrevivientes o víctimas de VBG en Ecuador corresponde al 64,9%. Estas cifras demuestran los altos índices de violencia de género a la que están expuestas las mujeres afrodescendientes, casi tres cuartas partes han sido afectadas por este tipo de violencia, considerando que junto con las mujeres indígenas constituyen el grupo étnico más afectado por esta problemática a nivel país (INEC 2019). Además, de la violencia de género, las condiciones de extrema pobreza, la falta de acceso a la educación y analfabetismo develan el abandono Estatal histórico y constante ante este grupo poblacional.

Una vez descrito el problema a investigar, se abordará un recorrido sobre la época colonial y la desagregación racial que ubica a la población afrodescendiente como inferior, y que a partir de la violencia estructural, cultural y racial se incluyen normativa nacional e internacional a favor de las personas racializadas. Asimismo, se abordará la importancia sobre las palabras negro versus afrodescendiente y afroecuatoriano. A partir de esto, se explica la evolución del movimiento afro en el Ecuador.

2.1.1. Llegada del pueblo afro a Esmeraldas

Para reconocer la historia actual y el progreso en derechos para la población afroecuatoriana, primero es necesario citar la historia de la población negra afroesmeraldeña, la condición en la que llegaron y la construcción de los primeros espacios de resistencia. En este sentido, cabe aclarar que la historia cuenta dos escenarios sobre la llegada de población negra a Esmeraldas. El primero de ellos es el escape de esclavos ladinos en las costas de Esmeraldas, a partir de los navíos realizados entre Puerto de Panamá y Perú a comienzos de la colonización de la costa pacífica sudamericana en el siglo XVI. En estos viajes se generaron múltiples naufragios en frente de la costa de Esmeraldas debido a los vientos y corrientes de la zona del Pacífico. No existe un número exacto de la cantidad de esclavos sobrevivientes que

nafragaron a las costas del norte ecuatoriano, pero se cree que fueron ellos los que formaron las comunidades cimarronas ¹en Esmeraldas (García Salazar 1989). Por otro lado, la historia cuenta que, en octubre de 1553, 23 esclavos africanos lograron escapar desde Europa, entre ellos 17 hombres y 6 mujeres naufragaron en las costas esmeraldeñas, específicamente en las Rocas de San Mateo. Los africanos lograron sobrevivir y se asentaron en la selva del norte del Ecuador, formando palenques². Alonso de Illescas, negro libertario, generó alianza con las culturas indígenas de la zona, por lo cual fue reconocido incluso por los españoles como el líder del Reino Zambo. Aproximadamente la creación de palenques en Esmeraldas se dio en 1553, por medio de estos espacios, los negros/ cimarrones esmeraldeños tuvieron espacios de libertad y sobre todo de resistencia, según se menciona en la historia, el reino del palenque de Illescas resistió fuertemente durante 100 años y abarcó Bahía de Caráquez hasta Buenaventura - Colombia (Antón en Defensoría del Pueblo del Ecuador 2012).

2.1.2. Decretos Internacionales a favor de la población afrodescendiente

Los instrumentos legales internacionales a favor de las personas afrodescendientes datan del siglo XX, el primero fue la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de 1965 (ICERD), a partir de esta Convención, los Estados adheridos deben adoptar medidas de prevención de la discriminación racial. Por su parte, el Comité para la Eliminación Racial (CERD) es el encargado de velar y supervisar el cumplimiento de la Convención por los Estados tratantes, a partir de informes que deberán ser desarrollados por los Gobiernos Estatales y por la sociedad civil (Echeverri Pineda 2020).

La Declaración de Santiago (2000) se considera uno de los hitos en el movimiento negro en América Latina. Esta declaración permitió el fortalecimiento organizativo y protagónico que mantuvieron los movimientos negros en Latinoamérica. En la Declaración de Santiago se propuso el término *afrodescendiente* y por ello es utilizado como símbolo de reivindicación ante la discriminación y esclavitud de América Latina, pero, sobre todo, la inclusión de un término que reconociera la diáspora en América (Echeverri Pineda 2020).

La Declaración y Programa de Acción de Durban, constituye la tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y sus formas conexas de

¹ Comunidades de cimarrones o palenques: Lugares o concentración de personas negras esclavizadas en donde se refugiaban en busca de su libertad. Estos espacios tenían su propia organización política. En otras partes de América hispana, los palenques se denominaban *quilombos*, *rochela* y *cumbe*.

intolerancia propuesta por las Naciones Unidas en 2001. Si bien la conferencia trató sobre todos los tipos de discriminación racial, varias organizaciones y movimientos coincidieron al colocar a la población afrodescendiente como una de las más afectadas por el racismo (De la Torre y Antón en Echeverri Pineda 2020).

De igual forma, uno de los objetivos principales de la Declaración de Durban fueron las recomendaciones a los Estados y a las Organizaciones No Gubernamentales para promover estrategias y actividades para luchar contra el racismo y la discriminación racial, ratificando los delitos de lesa humanidad en la época de la esclavitud (Echeverri Pineda 2020).

En conclusión, las Convenciones y Decretos Internacionales son el inicio de la materia jurídica que se creó a favor de las personas afrodescendientes. Seguramente detrás de cada proyecto de ley se encuentran historias y discursos de resistencia de actores, procesos culturales, partidos políticos, movimientos y organizaciones sociales, que moldearon lo que sería el primer paso para la tan anhelada igualdad formal por medio de la constitución de leyes. A continuación, se realizará un recorrido por las principales leyes y decretos a favor de personas afroecuatorianas.

2.1.3. Políticas y decretos nacionales

En los esfuerzos de los africanos esclavizados y sus descendientes por conseguir la libertad, está el hecho histórico suscitado en 185, cuando el General José María Urbina decretó la abolición de la esclavitud en Ecuador, no es hasta 1854 que la Asamblea Constituyente ratificó aquel decreto. Para consolidar esta ley, se impuso un impuesto a la pólvora y otros productos, con los impuestos se pretendía entregar dinero a los esclavizadores en compensación de la libertad de sus esclavizados. Para llevar a cabo este proyecto, se creó la Junta Protectora de la Libertad de los Esclavos, misma que fue insuficiente para dar respuesta a todo el territorio. Una nueva forma de resistencia aparece frente a esta limitante que impedía que los esclavos alcanzaran su libertad; los esclavizados cimarrones urbanos crearon un fondo comunitario y solidario donde ellos mismos aportaron para lograr la liberación de los esclavos en mayor situación de vulnerabilidad (Hernández 2019).

A pesar de que la esclavitud en el país se constituyó como una actividad ilegal, la desigualdad y la opresión ante este grupo humano continuó presentándose. La esclavitud aún mantiene rezagos en la época actual. La Defensoría del Pueblo (2022), emitió una reflexión sobre las condiciones de pobreza de la población afroecuatoriana, relacionándola como consecuencia de la esclavitud, discriminación racial, exclusión social, política y cultural, lo que demuestra

que la pobreza tiene una estrecha relación con la raza/etnia. Además, la educación que se ha impulsado en el país es blanco centrada, dando un protagonismo a la historia de la colonización española en lugar de las resistencias del pueblo afro en Ecuador por la lucha de sus derechos. En consecuencia, se estableció un acuerdo con Ministerio de Educación en 2016 que permitió reconocer e implementar la etnoeducación afroecuatoriana en el sistema de educación a través de la Ley Orgánica de Educación Intercultural.

No es hasta la Constitución de 2008 que el Estado ecuatoriano reconoce los derechos colectivos del pueblo afrodescendiente (Art. 56). Además, incluye estos términos: afroecuatoriano y afrodescendiente, gracias a la incidencia política de activistas de DDHH y de la sociedad civil. Al hacerlo el Estado ratifica el carácter diaspórico del país y deja de reconocerlos como negros. También, se incluye el derecho a no ser objeto de racismo, se proponen políticas públicas de acciones afirmativas, y se promueve el principio de igualdad étnica racial (Sánchez 2010).

Asimismo, en la Constitución del 2008 se menciona que las personas pueden decidir sobre su propia identidad cultural y pertenencia étnica (Art. 21) (Sánchez 2010). Otro de los aportes importantes que se generaron a partir de la actual constitución es el principio de la no discriminación, que condena cualquier forma de racismo, y obliga al Estado a garantizar acciones afirmativas para los sectores sociales que han sido vulnerados históricamente (Art. 11.2) Esto incluye la prohibición del racismo en los medios de comunicación (Sánchez 2010).

Con lo anteriormente descrito, se ha hecho un breve recorrido sobre ciertas leyes y decretos que se establecieron en beneficio de la población afroecuatoriana. Es evidente que los Decretos y Convenciones Internacionales sirvieron de base para la creación de la normativa nacional. Por otro lado, si bien se han alcanzado algunos logros en cuanto a leyes y decretos se refiere, con lo que se explica a continuación se mostrará que se está muy lejos aún de alcanzar una vida plena para la población afroecuatoriana. Más adelante, se incluye un esbozo de la normativa nacional para prevenir la violencia de género, además se incluyen estadísticas de la encuesta de ENIVGMU que perfila de mejor manera la situación de las mujeres afrodescendientes y su correlación con la violencia de género.

2.1.4. Normativa nacional para la violencia de género

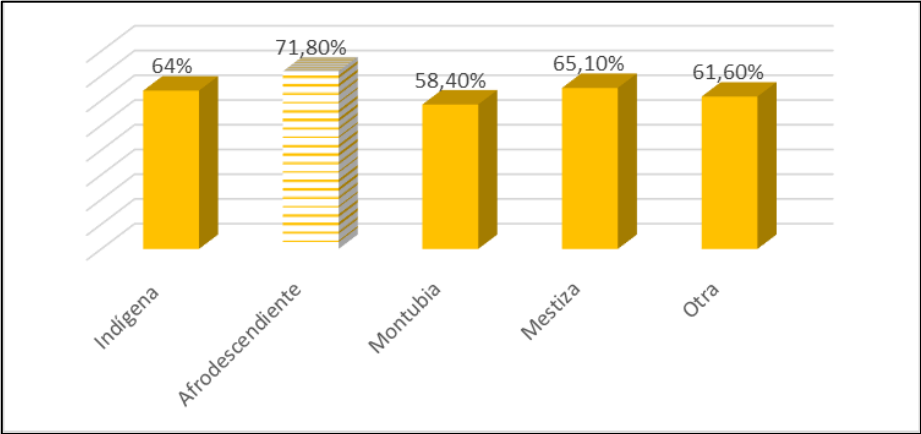
La violencia de género es una problemática estructural que impacta fuertemente a mujeres afroecuatorianas, esto debido a las múltiples condiciones de opresión a las que se han sido expuestas, perpetuando y poniéndolas en riesgo de VBG. Viveros Vigoya (2016)

interrelaciona el género con las relaciones sociales, la historia, y los contextos de cada sujeto, por lo que es necesario considerar el entrecruce entre la historia de las mujeres afroquinindeñas desde su ascendencia de esclavitud con la intersección de su género para comprender los riesgos, y a su vez las resistencias que aplican frente a la imbricación de la opresión en sus identidades. No sería posible comprender la historia de las mujeres negras afroecuatorianas sin relacionar la violencia sobre sus cuerpos negros desde la época de la colonización hasta las nuevas formas veladas de opresión y violencia.

Son largos los intentos por legislar los actos de violencia cometidos hacia mujeres por su condición de género en el país. No es hasta el 2008 que el Estado por medio del Artículo 66 de la Constitución, reconoce y garantiza a las personas una vida libre de violencia tanto en el ámbito público como privado. El Estado debe adoptar las medidas necesarias para eliminarla, sancionarla y prevenirla (INEC 2019). En 2014 se incluye la reforma al Código Orgánico Integral Penal, se tipifica el femicidio en el artículo 141, describiéndolo como aquel delito que se genera como resultado de las relaciones de poder en cualquier tipo de violencia, la muerte de una mujer por el hecho de serlo o por su condición de género (INEC 2019).

La Ley Orgánica Integral para prevenir y erradicar la violencia de género contra las mujeres (2018), describe ocho tipos de violencia contra la mujer que serán sancionados según la Ley, entre ellos: la violencia física, psicológica, sexual, simbólica, acoso sexual, violencia patrimonial, violencia política y violencia ginecobstétrica. Para el estudio en cuestión, es necesario reconocer que, en los datos proporcionados en la encuesta, se evidencia que las mujeres afroecuatorianas pertenecen al porcentaje más alto en la mayoría de las categorías (cinco de siete) de violencia contra la mujer en Ecuador (Ley N°175/2018 2019). Estos datos son claves para entender la imbricación entre raza y género, responder por qué son el grupo poblacional más afectado en esta problemática en el país y, sobre todo, qué están haciendo para hacer frente y resistir a la VBG y a la opresión por su etnia.

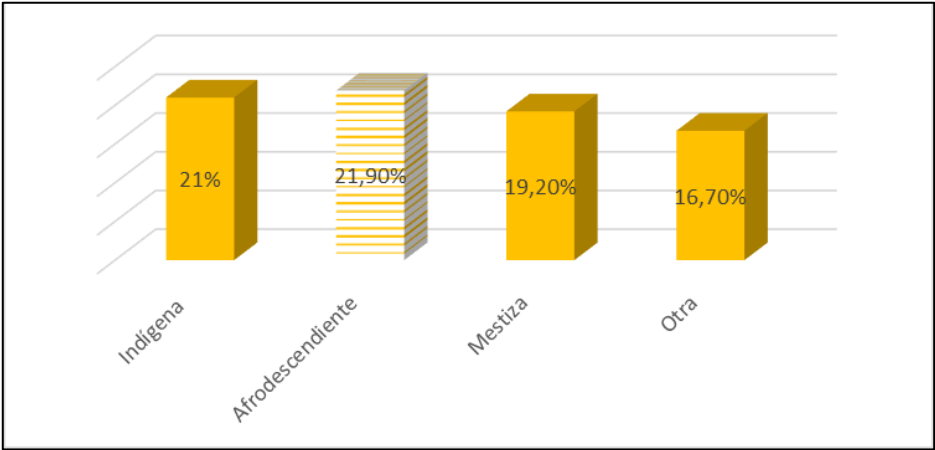
Gráfico 1.1. Prevalencia de la violencia contra las mujeres (Incluye todo tipo de VBG) por etnia, 2019



Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

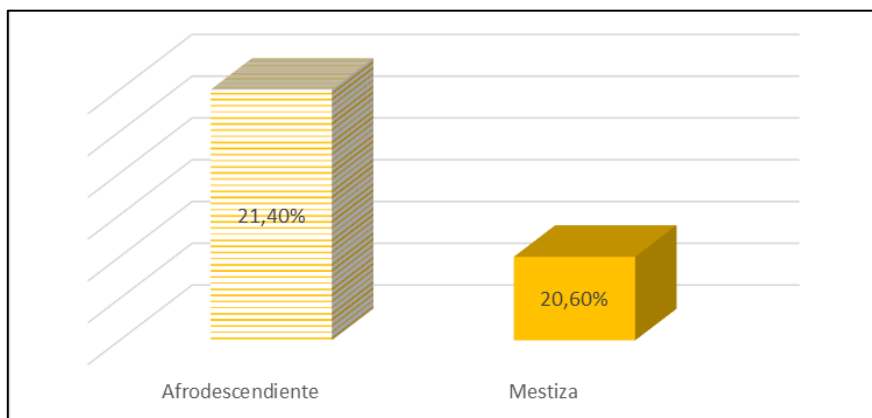
Las mujeres afrodescendientes son aquellas que más han sido violentadas en todos los tipos de violencia de género. La edad de la mayoría de las mujeres que mencionaron haber vivido algún tipo de violencia corresponde al rango etario de 18 a 29 años (INEC 2019).

Gráfico 1.2. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por etnias en el ámbito educativo, 2019



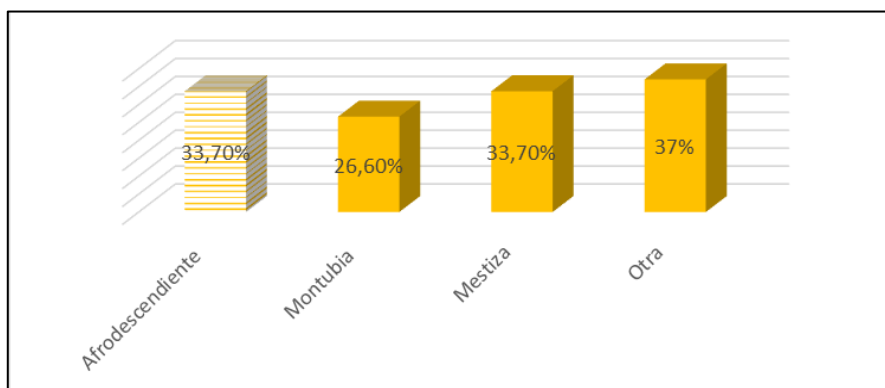
Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

Gráfico 1.3. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por etnia en el ámbito laboral, 2019



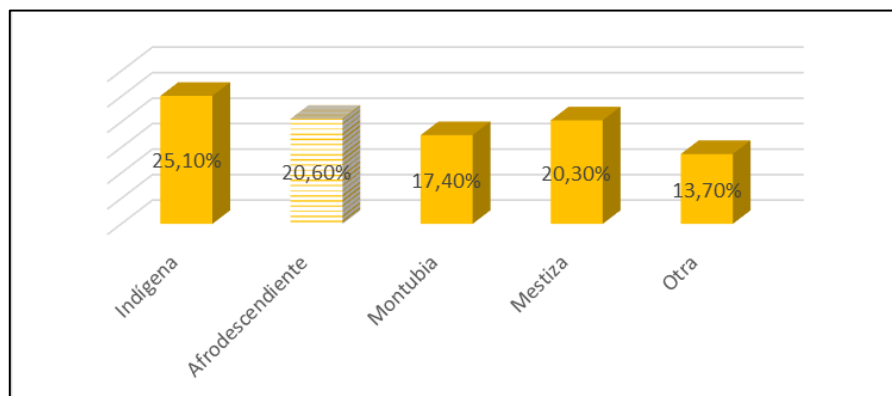
Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

Gráfico 1.4. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por características geográficas y socio demográficas en el ámbito social, 2019



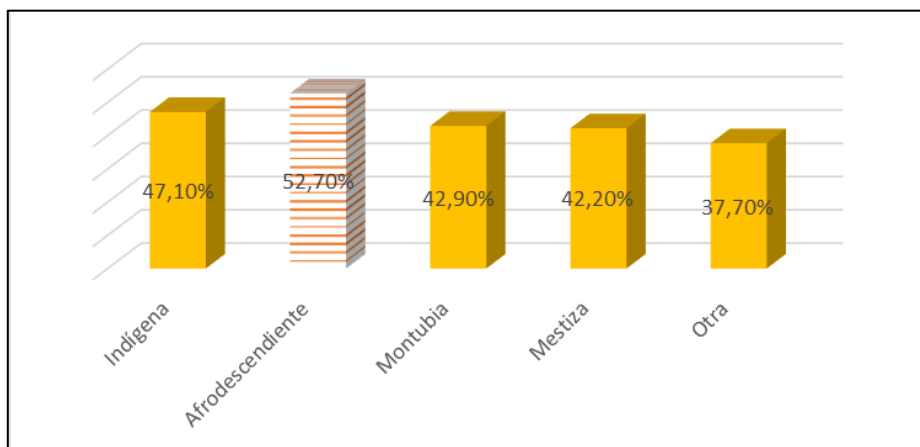
Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

Gráfico 1.5. Prevalencia de la violencia contra las mujeres por características geográficas y socio demográficas en el ámbito familiar, 2019



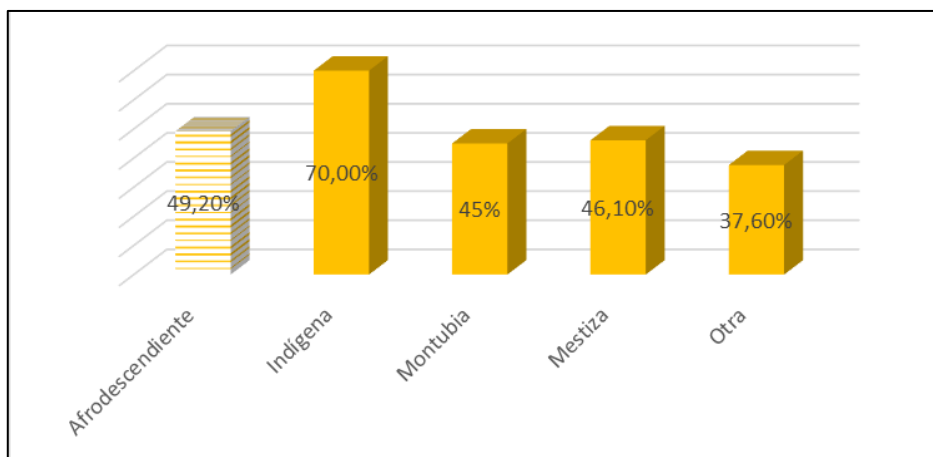
Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

Gráfico 1.6. Prevalencia de la violencia contra las mujeres en el ámbito de pareja por etnia, 2019



Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

Gráfico 1.7. Prevalencia de la violencia ginecológica y obstétrica contra las mujeres por etnia, 2019



Fuente: Elaborado por la autora con base en INEC (2019).

A partir de la información recogida por el Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) en el año 2019 y compartido aquí, se concluye que a pesar de que existe normativa internacional y nacional para afrontar la violencia en contra de las mujeres y contra la discriminación racial, aún existen formas y condiciones de violencia hacia mujeres afrodescendientes y que además perpetúan que esta desigualdad continúe gestándose. Esto debido a la imbricación de sus identidades y las posiciones de opresión a las que se han visto expuestas históricamente como mujeres racializadas.

En conclusión, el recorrido contextual y normativo expuesto en las anteriores páginas dan cuenta de la condición y posición en la que se encuentran las mujeres afroecuatorianas. A pesar de que existen leyes que buscan la protección de personas afrodescendientes, estas no eximen la situación de discriminación, marginalidad, racismo y exclusión que continúan viviendo, porque la historia marcada por la esclavitud continúa dejando rezagos y estereotipos de marginalidad, que el Estado Ecuatoriano como garante de derechos no ha logrado suplir del todo. Para la sociedad actual ser negro libre es posible, pero ser negro libre y gozar de los mismos derechos que los demás no lo es tanto. A partir de esta conclusión, se hace necesario comprender la colonialidad y sus efectos en la discriminación de mujeres afroecuatorianas que además se interrelacionan con el género. Una vez explicadas las barreras y brechas que se les han impuesto para alcanzar la igualdad y la vida plena, se dará paso a reconocer la importancia de las formas de resistencia y cómo suelen representarse en la vida cotidiana de estas mujeres.

2.2. De la opresión a la resistencia: recorrido teórico del género y la raza

La lucha y resistencia de mujeres afrodescendientes en el territorio ecuatoriano y en el mundo ha existido desde siempre. Sin embargo, no han sido reconocidas como tales; desde el cuidado a los territorios, la medicina ancestral, la lucha por la libertad de esclavas y el reconocimiento de las memorias y luchas ancestrales constituyen en sí mismos actos de insurgencia. Se entiende entonces que las formas de resistir ante la intersección de opresiones son cotidianas y constantes, Pabón Tadeo (2024) menciona al respecto:

Ni las ancestras ni nosotras hemos sido tratadas como mujeres. Antes como hoy, aún se duda de nuestra humanidad, pues las realidades de las que el feminismo hegemónico habla no siempre nos atraviesan. A nosotras nadie nos ha tratado como la damisela en apuros que necesita ser salvada, nunca hemos sido privadas de acceder al trabajo ni consideradas virginales. La deshumanización es constante en este sistema patriarcal marcado, también, por el racismo.

2.2.1 Raza y Género: inventos de la colonialidad del poder

Para hablar sobre la raza como herramienta de sometimiento, es necesario mencionar la repercusión de la mal llamada colonización. La colonialidad más allá de ser una época histórica, es una expresión clara del imperialismo. Para el estudio actual, es importante considerar la definición de imperialismo establecida por Tuhiwai Smith (2016), quien define a este momento de la historia como una serie de eventos cronológicos que tiene como fin la subyugación de otros. Los medios por los cuales sometieron a las comunidades originarias,

entre ellas las personas africanas e indígenas, fueron el descubrimiento y la conquista; como consecuencia de esto, los europeos colonizadores explotaron y denigraron a estas comunidades para la distribución y apropiación de sus tierras y bienes.

El colonialismo tiene su base en patrones de poder de los sistemas sociales estructurales que constituyen la clasificación raza/etnia. Quijano (2005) describe a la colonialidad cultural en la actualidad como aquella que continúa vigente y que surge de las relaciones de dominación de la cultura occidental y europea que pretenden colonizar a otras culturas. América de por sí, fue el primer espacio en el que se forjó un nuevo poder de escala mundial. Los mal llamados conquistadores, en un intento de codificar y clasificar las diferencias entre ellos y los dominados, utilizaron la estructura biológica con la idea de raza para ubicar a unos en una situación natural de inferioridad frente a los y las indígenas, africanos/as, culturas originarias. En general, todo no europeo estaba muy lejos de ser humano. Por ende, la noción de raza se construyó a partir de las características biológicas y fenotípicas (color de piel, rasgos faciales y corporales) además de características morales, culturales e intelectuales que fueron consideradas diferentes a la de los españoles que llegaron a América (Mestre Marfán 2021). Esta forma de clasificación a partir de las razas constituye uno de los modos más eficaces para suponer legitimidad en la conquista. A partir de la expansión de la perspectiva eurocéntrica al resto del mundo, se arrastra y funda con ello la teoría de la raza como base natural de las relaciones coloniales entre europeos y no europeos. Los pueblos invadidos; originarios, indígenas y afros fueron situados en una posición de inferioridad y con ello su cultura, conocimiento ancestral y en general sus formas de relacionarse con su tierra y con sus creencias (Quijano 2005).

A partir de la creación de la categoría raza se fundó y perpetuó el colonialismo. Los estereotipos relacionados a las personas pertenecientes a culturas originarias son la base para lo que hoy en día continúa siendo el trato hacia personas indígenas y afrodescendientes. El colonialismo naturalizó y justificó el hurto de las tierras y cuerpos de las personas originarias, a través de la violación y la esclavización (Mestre Marfán 2021)

De este modo, la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles de la estructura de poder en la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial (Quijano 2005, 780).

Grosfoguel (2012) plantea una división del mundo actual neocolonial entre el ser y el no ser, en el que las personas blancas eurocentradas forman parte de esta primera división, por lo

tanto, el racismo tiene una estructura jerárquica con base en los colores de piel. Por ello, los sujetos son socialmente medidos y filtrados por su color, todo aquello que se acerque a lo blanco y europeo es socialmente aceptado.

Es importante recalcar que, en esta división del mundo propuesta por el autor antes mencionado, Latinoamérica estaría situada en la parte del no ser, incluyendo a sus pueblos históricamente oprimidos. Como consecuencia de la colonización y su estructura jerárquica de poder a través de la categorización de razas y colores de piel, surge el blanqueamiento como ideal identitario. Esto se puede apreciar en las posturas frecuentes de las personas latinoamericanas atravesadas por una fuerte negación de sus orígenes, quienes buscan blanquearse o *mejorar la raza* como parte de la violencia simbólica que han vivido desde la llegada de los europeos al continente. Con el blanqueamiento se pretende llegar al reconocimiento de sujeto pleno con reconocimiento social y cultural. A raíz de los efectos de la colonización y el colorismo, las personas negras buscan resignificar la forma en la que han sido reconocidas de manera despectiva históricamente; y se autodefinen con el término negro, negra como parte del reconocimiento de una relación de subordinación que tuvo origen en la esclavización que vivieron sus antepasados (CIVP 1969).

Por otro lado, está el término *afro* que tuvo su mayor apogeo en los años 90. Quienes se autoidentifican con este concepto, consideran que es importante recalcar la relación que tienen con el continente africano, como primer continente madre. Asimismo, se considera que el término negro reduce a un amplio grupo de seres humanos, de distintas culturas y civilizaciones a un solo conjunto. Se recalca que los africanos secuestrados y esclavizados pertenecían a diferentes culturas como: ashantis, yorubas, bantúes, araras, carabalí, congolese, mandingas, entre muchas otras, que fueron reducidas bajo el término *negro*. A su vez, las personas que se autoidentifican como afrodescendientes intentan apartarse del estereotipo de negro malo, salvaje y bárbaro (CIVP 1969).

De igual forma se encuentran aquellas personas en diferentes partes del mundo que además de autoidentificarse como afros, posicionan su nacionalidad como un componente necesario de identificación cultural e histórica. Es decir, más allá de ser afrodescendientes, son afrocolombianos/as, afrocubanos/as, y en este caso afroecuatorianas/os, con la finalidad de reconocer la relación de cada país de Latinoamérica con los colectivos afrodescendientes y la reivindicación con su identidad nacional (CIVP 1969).

Después de describir la invención de la raza como un mecanismo de opresión y segregación del imperialismo a través del colonialismo, se hace necesario ubicar el elemento género en la época colonial. Lugones (2008), toma como base de su propuesta teórica el pensamiento de Oyewumí, al indicar que el género no era un elemento de organización social en la época precolonial, y esto se demuestra en la cultura yoruba, por ejemplo. “El género era entendido en algunas sociedades de forma igualitaria y no dicotómica ni jerárquica” (2008, 32).

En conclusión, la categorización y deshumanización de las comunidades indígenas y del pueblo africano/esclavizado, los posicionó en una categoría de infrahumanos. A demás de esto, por el carácter androcéntrico que se impulsó en el colonialismo, las mujeres negras e indígenas se ubicaron en el último escalón de todas las categorías, incluso de la no humana, lo que marcó los cimientos de una civilización mestiza y latinoamericana profundamente racista y machista.

Figura 2.1. Construcción colonial de género, 2019



Fuente: Elaborado por la autora y tomada del texto de Cariño Trujillo (2019).

Nota: La línea de en medio representa la línea que separa lo humano de lo no humano.

2.2.2. Discriminación a mujeres afrodescendientes: una intersección de opresiones

Al realizar un recorrido por los antecedentes investigativos que describen las múltiples violencias, entre ellas la de género hacia mujeres afrodescendientes, parto por el feminismo negro como respuesta al feminismo blanco, académico y occidental que desatendía la situación de mujeres racializadas y sobre todo las formas en las que agencian y resisten (Ruiz Tena s.f.).

Cuando se refiere al feminismo y sus inicios, se remonta a la postura de las pioneras norteamericanas. El discurso de Sojourner Truth, lideresa afrodescendiente, “Acaso no soy una mujer” en 1851 criticó a las mujeres sufragistas blancas que no consideraban a las mujeres negras y diversas para la consecución del derecho al voto. Los feminismos afro latinoamericanos y caribeños que eran parte de los movimientos sufragistas, revoluciones nacionales y movimientos de liberación colonial, orgullo negro no fueron visibilizados. Sin embargo, existieron y su impacto perdura hasta la actualidad (González Ortuño 2018). Esto genera una interrogante sobre las maneras en las que las mujeres afrolatinas resistieron, quizá eran formas cotidianas de hacerlo, ¿será que por esta razón no han sido reconocidas como prácticas de resistencia?

No sería posible hablar de resistencia contra la violencia machista y de género, sin hablar de la resistencia permanente de este grupo, al ser históricamente oprimido, no sólo por el hecho de ser mujeres sino por ser mujeres racializadas, negras, afrodescendientes y cimarronas. Desde los principios de la esclavización las personas negras fueron consideradas como objetos de valor, uso e intercambio. Por lo tanto, la violencia contra las mujeres acarrea una historia de intersección de discriminaciones desde el género, la raza y la clase social. Para Davis (2004), el abuso y la violencia sexual hacia mujeres negras fue institucionalizado como parte del sistema capitalista y patriarcal, al considerar estos actos de violencia como normales que además tenían el propósito de *mejorar/blanquear* la raza.

El feminismo decolonial cuestiona la reproducción del colonialismo en los discursos del feminismo hegemónico y occidental. Considera las diversas realidades de las mujeres, en particular de las empobrecidas, afrodescendientes, indígenas y mestizas para visibilizar las lógicas coloniales, patriarcales, capitalistas, eurocentradas y racistas (Oyhantcabal 2021).

El colonialismo trajo consigo un orden binario implantado a las comunidades originarias de Latinoamérica, este se fue configurando en una oposición entre dos categorías contrarias, lo que a su vez posicionó jerarquías que se manifiestan como diferentes tipos de opresiones sistemáticas. Por ejemplo: mujer/hombre, blanco/negro, público/privado, entre otras. La repercusión de la lógica binaria trae consigo la constitución de roles de género y roles sociales que refuerzan la discriminación y exclusión de aquellos/as que no la sigan (Ruiz Tena s.f.).

Las formas de discriminación y opresión a mujeres negras no solo se deben a la opresión de género per se, sino también a la opresión de la clase y la discriminación racial. La correlación entre raza, clase y género propuesta por Davis (1981) es una base fundamental para la

constitución de movimientos de mujeres afrolatinas y afroecuatorianas. Es así como las luchas de las mujeres afrodescendientes incluyen la lucha por su territorio ancestral y libre, en contra de la violencia racial y la falta de acceso a derechos (Castillo 2020). La historia de opresión y discriminación de mujeres afrodescendientes quizá no conserva estructuras anteriores como la esclavización. Sin embargo, existen reminiscencias del periodo colonial que aún se encuentran marcadas en el imaginario social de los ecuatorianos, lo que ocasiona nuevas formas veladas de desigualdad racial y de género ante este grupo humano (Carneiro 2001).

Es necesario posicionar la experiencia histórica que han vivido las mujeres negras a diferencia de las mujeres blancas o mestizas. Ello puede demostrarse en lo que se reconoce como “el mito de la fragilidad femenina” que justificó la protección paternalista de los hombres hacia las mujeres. No obstante, este mito no incluye a las mujeres negras, quienes no tuvieron la protección de un hombre, por así decirlo. Pues tanto hombres como mujeres esclavizadas tenían el mismo peso de la explotación en sus cuerpos. En este sentido, el feminismo negro propone posicionar al género como una categoría más de las opresiones experimentadas y que no puede ser separado de otras formas de discriminación. Por lo tanto, no será posible considerar únicamente un solo factor o elemento, sino a la intersección de varias características identitarias para reconocer sus vulneraciones y resistencias (Carneiro 2001).

Desde este punto de vista se podría decir que un feminismo negro, construido en el contexto de sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas como son las sociedades latinoamericanas, tiene como principal eje articulador el racismo y su impacto sobre las relaciones de género dado que él determina la propia jerarquía de género en nuestras sociedades (Carneiro 2001, 2).

2.2.3. Género, raza y clase: la interseccionalidad que atraviesa a mujeres afrodescendientes

La interseccionalidad es un concepto popularizado por la abogada Kimberlé Crenshaw en 1989, el objetivo de la creación de este concepto fue visibilizar las múltiples opresiones que experimentó una mujer negra que solicitó trabajo en una compañía estadounidense, General Motors (Viveros Vigoya 2016). De acuerdo con las características identitarias de esta mujer no era posible ni siquiera ser parte del perfil requerido, debido a que los hombres afroamericanos que fueron contratados, únicamente se encontraban en el área de mantenimiento de la empresa y las mujeres fueron contratadas como secretarías o puntos visibles de las oficinas, pero todas eran blancas (TEDWomen 2016). A partir de este caso,

Crenshaw buscó que se reconocieran las diferentes violencias y discriminaciones a las que estaba expuesta la demandante por el hecho de ser mujer y afrodescendiente.

No obstante, es necesario distinguir que el propósito de esta definición implica un análisis de caso y no constituye per se una teoría de opresión general, sino un concepto práctico de análisis jurídico para desigualdades concretas, basadas especialmente en la raza, el género y la clase. Actualmente el término se ha convertido en enfoque, en teoría utilizada en la academia, en los discursos de DDHH, en organizaciones de asistencia humanitaria, entre otros. No se puede dejar de lado la raíz y el origen de este término, porque así se comprende el objetivo del feminismo negro de posicionar a un sujeto político que además es sensible a múltiples tipos de opresión, exclusión y marginalización, tales como: el clasismo, racismo, sexismo, heterosexismo, entre otros, sin ponerlos en jerarquías o priorizar uno por delante del otro, sino que considera la imbricación particular de estas opresiones en un caso específico. Es así como la interseccionalidad no se entiende como desventajas o ventajas de un grupo oprimido.

Así, la posición más desventajosa en una sociedad clasista, racista y sexista no es necesariamente la de una mujer negra pobre, si se la compara con la situación de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ellas a ciertas formas de arbitrariedad como las asociadas a los controles policiales (Viveros Vigoya 2016, 10).

Por otro lado, los análisis interseccionales ponen sobre la mesa dos asuntos esenciales: el primero tiene que ver con las experiencias de sexismo vivida por mujeres y en el segundo se encuentran aquellos actos que no parecen ser a primera vista actos de marginalización o discriminación porque han sido normalizados socialmente; aspectos que responden a la masculinidad, a la heteronorma o a la blanquitud son ejemplos claros de estos tipos de violencia naturalizada y velada. Así el enfoque interseccional permite tener esa mirada en la que se superponen las características identitarias del género y la raza (Viveros Vigoya 2016).

Por ello se hace necesaria una perspectiva interseccional para abordar la violencia de género, misma que da cuenta de la historia de las mujeres y de los distintos tipos y dimensiones de violencia y desigualdades, que deben ser evidenciadas para responder de manera adecuada, debido a que no existe una única forma de desigualdad y opresión por el hecho de ser mujeres. Al utilizar la interseccionalidad como enfoque de análisis de las diferentes identidades y opresiones pueden identificarse también mecanismos de resistencias ante la violencia vivida (Ruiz Tena s.f.).

2.2.4. Obstáculos y barreras impuestas a mujeres negras y afrodescendientes: Construidos desde la época colonial y perpetuados hasta la época actual

Para Quijano (2005), la raza configura el instrumento más eficaz y perdurable de la dominación social universal, ya que constituye un criterio primordial para la distribución y categorización social y da paso a la estructura de poder de la sociedad, que se estableció en la colonización y expansión de lo europeo en los territorios americanos y caribeños. A su vez, instaló en Europa y sus territorios la perspectiva androcéntrica, que se mantiene hasta la actualidad, en la que los hombres ocupan una posición de privilegio y poder en la esfera económica, política y social en contraposición con todas las mujeres. Por esta mezcla de androcentrismo con racismo, las mujeres negras y afrodescendientes han tenido que enfrentar múltiples opresiones. Montero (1997) denomina a esta perspectiva como: *histórico-cultural europea, blanca y masculina* como el estándar de referencia de lo humano, lo que es considerado como superior y universal. Como mencioné anteriormente, las mujeres negras en la época esclavista realizaron los mismos trabajos que los hombres, el cuerpo de las mujeres negras nunca fue concebido como frágil y débil, todo lo contrario, una de las formas de coerción y de castigos crueles hacia mujeres esclavizadas era la violencia sexual, además de las mutilaciones y flagelaciones. Asimismo, las mujeres blancas no se encontraban en igualdad con las mujeres negras. La relación histórica entre mujeres ha colocado a las mujeres afrodescendientes en subordinación de las mujeres blancas; desde propietaria -esclava, matrona-sirvienta, vinculación que se mantiene hasta la actualidad, tomando en cuenta que las mujeres afroecuatorianas son las principales encargadas de las tareas de cuidado, al ejercer en gran mayoría trabajo doméstico (Naciones Unidas 2018).

Asimismo, los trabajos de cuidado no remunerado que son adoptados por mujeres afroesmeraldeñas son concebidos como una prioridad por encima de otros aspectos de su vida, siendo esta una demanda socialmente asignada, y un impedimento para su desarrollo en otras áreas de su vida (Varela 2022). Por otro lado, también se evidencian las relaciones de poder desiguales en las relaciones de pareja y en el ámbito familiar, de padres hacia hijas. Otro obstáculo que experimentan las mujeres afroesmeraldeñas, tiene que ver con los imaginarios sexistas que hipersexualizan sus cuerpos (De la Torre y Hollenstein 2010).

Mirar a la mujer no blanca produce un cambio epistémico importante. No solamente significa mirar la inseparabilidad del género y la raza, sino que revela cómo la sujeta colonizada fue sometida, deshumanizada y su sexualidad animalizada mientras le eran negadas las fuentes de significado comunal y colectivo (Icaza 20119, 34).

Para Hill Collins (1998) la opresión hacia mujeres negras se puede entender a partir de la explotación laboral, misma que se funda en los estereotipos que relacionan a mujeres negras con las tareas de cuidado, como el trabajo doméstico, labor que no es reconocida como un pilar fundamental en la construcción y mantenimiento de la sociedad. Las mujeres afrodescendientes se ven expuestas a diversos escenarios de vulneración de sus derechos, maltratos y agresiones, al enfrentar históricamente la pobreza, el deficiente acceso a educación en las zonas en las que viven, la falta de empleo, entre otras situaciones.

Una de las investigaciones que explica los obstáculos y la intersección de violencias que experimentan las mujeres afroesmeraldeñas es el trabajo propuesto como parte del proyecto “SISA Mujeres Activando”, que recoge los puntos de vista de mujeres lideresas de la provincia de Esmeraldas, entre ellas lideresas quinindeñas, respecto a las principales brechas que experimentan y que a su vez se convierten en obstáculos para su organización y participación política (Ruiz Tena s.f.).

- **Categoría sociocultural:** Son las creencias, tradiciones, valores y perspectivas religiosas que conciben impropio de las mujeres al formar parte de movimientos políticos.
- **Categoría institucional:** Tiene que ver con lo que la Marilyn Loden denomina *techo de cristal*, con ello se comprende que a pesar de que las mujeres pueden acceder a cargos políticos, se van a encontrar constantemente con brechas, lo que les va a impedir tomar sus propias decisiones al estar inmersas en un dispositivo jerárquico y androcentrista.
- **Categoría familiar:** Generalmente son las mujeres las principales encargadas de las tareas de cuidado, por lo que, el trabajo no remunerado del hogar se vuelve a su vez un obstáculo para alcanzar la igualdad requerida.
- **Experiencia política de las mujeres:** La organización política formal es muchas veces considerada como la única forma real de organización, en ese sentido, habría que considerar su exclusión histórica de este ámbito, limitando sus posibilidades de tener redes de contactos, experiencia profesional y social, además de la violencia política a la que se ven expuestas en estos cargos.
- **Categoría de las subjetividades femeninas:** Esta categoría podría entenderse desde la violencia simbólica propuesta por Bourdieu, debido a que resulta del imaginario colectivo de las propias mujeres, y la posición que consideran deben ocupar.

- **Categoría de insolidaridad de género:** Esta categoría se produce a partir de la competencia que se genera entre mujeres como parte del sistema patriarcal que promueve la enemistad entre ellas, impidiendo que se reconozcan y se auto convoquen desde la sororidad (Ruiz Tena s.f.).

Las estadísticas sobre la violencia de género en distintos ámbitos hacia mujeres afrodescendientes son alarmantes. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que no todos los casos de VBG han sido considerados en las cifras ya que estas continúan siendo invisibilizadas, y las mujeres no denuncian por distintos motivos como su supervivencia o dependencia económica hacia sus parejas.

2.2.5. Violencia institucional y violencia simbólica

La institucionalización del racismo es la discriminación sistemática y sostenida en base al color de piel, que además puede conjugarse con la discriminación por género, la orientación sexual, la nacionalidad, la religión y otras características que están incorporadas en las estructuras de poder. Estas características son vistas como diferentes y afectan las oportunidades, perpetuando la desigualdad en todos los ámbitos de la vida. Por ejemplo, el racismo institucional puede afectar la asignación de empleos, el acceso a educación, la disponibilidad de bienes y servicios, el trato en los sistemas de justicia y la capacidad de generar riqueza y bienestar. Un efecto importante del racismo institucional es la afectación a la salud mental y la autoestima de las personas que se ven afectadas por él (Williams 2016).

Por otro lado, las prácticas institucionalizadas de racismo y desigualdad de género pueden arrastrar los efectos de la violencia simbólica. Bourdieu y Wacquant (2005) señalan que:

La violencia simbólica es (...) aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. (...). En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran o que los determina (p, 240).

Para finalizar este apartado, es importante incluir el concepto acuñado por Médor (2019) sobre la dimensión simbólica de la vulnerabilidad, esta teoría se basa en que ser portador de características y atributos socialmente rechazados y estigmatizados enfrentan obstáculos para acceder a oportunidades y derechos fundamentales, por ejemplo: acceso a educación de calidad, oportunidades laborales dignas, a ser reconocidos como humanos con valía. La dimensión simbólica de vulnerabilidad apoya su teoría en el poder simbólico, la violencia

simbólica y la profecía autocumplida, esta última tiene que ver con asegurar que las personas que tienen atributos que no corresponden al orden de las estructuras dominantes sean culpabilizados por las condiciones de vida que tienen, por ejemplo: creer que las personas afrodescendientes no aprovechan las oportunidades porque no quieren o porque no tienen la capacidad; cuando en realidad no se han generado espacios para su participación y fortalecimiento de dichas capacidades. Las personas afrodescendientes experimentan día a día la dimensión simbólica de vulnerabilidad de la que habla el autor, lo que perpetua condiciones de exclusión, maltrato físico y psicológico dentro de espacios sociales.

2.2.6. El poder desde Foucault

La discriminación hacia personas afrodescendientes, en especial hacia las mujeres, tiene su origen en las relaciones de poder y dominación. La teoría de Foucault explica cómo surgen estas relaciones de poder de tal forma que permiten entender los mecanismos de resistencia que surgen a partir de estas dinámicas jerárquicas y dominantes. Los mecanismos de resistencia pueden evidenciar las relaciones de poder existentes, dar cuenta desde dónde se originan, cómo se aplican y los métodos utilizados para su ejercicio. Foucault propone entender las relaciones de poder a partir de las formas de enfrentamiento de los sujetos. “Para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault 1988, 6). Desde la teoría planteada, se entiende que a pesar de las múltiples opresiones: discriminación racial, de género, marginalización, deshumanización, entre otras prácticas recogidas desde el imperialismo hacia mujeres afrodescendientes; se generan estrategias y prácticas para resistirlas. A continuación, se explicará de manera más detallada la teoría del poder que permite dar paso a la comprensión de generación de resistencias, para luego identificar las prácticas propias de la población de interés para esta investigación.

La producción de mecanismos y prácticas de resistencia no son más que los efectos del ejercicio del poder. Foucault advertía que las luchas actuales tienen que ver con el cuestionamiento de la identidad (Foucault 1988). El poder también está en la vida cotidiana, clasificando a individuos, imponiendo leyes que deberán reconocer en sí mismos y deberán ser reconocidas por otros/as. Es aquí donde se generan las luchas que se oponen a las formas de dominación, como la racial y la de género. También se podría decir que lo que establece una relación de poder es la acción, que no necesariamente actúa de manera directa hacia los sujetos, sino sobre las acciones de los sujetos; una acción sobre la acción (Foucault 1988). Una relación de violencia, por ejemplo, puede ser dirigida hacia una persona (cuerpo) pero

también puede ser expresada en actos de sometimiento, quebranto, destrucción. Las relaciones y ejercicios de poder necesitan de un elemento clave, la libertad de los sujetos, porque donde no exista espacio para esta, se convierte en una mera restricción física.

En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad (...) la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que, si sustrajere totalmente del poder que se ejerce sobre ella, este desaparecería (Foucault 1988, 16).

En definitiva, no existe relación de poder sin rebeldía de libertad, estos dos elementos no pueden separarse. El uno no está en contraposición con el otro, sino que, existe poder donde hay libertad y libertad donde se genera poder (Foucault 1988). Esto, nos lleva a la siguiente parte de la investigación, la conceptualización de las prácticas de resistencia enfocadas en mujeres afroecuatorianas. Ya decía Foucault que donde hay poder hay resistencia. Las prácticas de resistencia son estas prácticas de agencia que van más allá de una organización política formal. El poder no es unitario, por lo tanto, las formas de resistirse tampoco lo serán. La resistencia tiene que ver con los aspectos que se presentan en la vida cotidiana, que a su vez permite que la relación de poder no siempre se ejerza de manera vertical, en consecuencia, el poder circula en el entramado social. Es por ello, que, “la resistencia está directa e intrínsecamente relacionada con el poder” (Piedra 2004, 138).

Después de haber descrito los obstáculos y violencias que experimentan las mujeres afrodescendientes y afroesmeraldeñas, se describen a continuación las formas de resistencia que ellas construyen y practican para re-existir en un mundo de opresiones.

2.2.7. Prácticas de resistencia de mujeres afroecuatorianas

Los modos de resistencia de mujeres afroecuatorianas están relacionados a prácticas en las que buscan y ganan libertad. Sería equivocado pensar que las únicas formas de hacerle frente a la violencia estructural y de género dirigida a mujeres negras tengan un enfoque antagonista y confrontativo contra las múltiples violencias experimentadas. La resistencia no es más que cualquier agencia, sea política o no, que implica un cambio en los procesos estructurantes, aunque sus efectos no se perciban de manera instantánea (Piedra 2004).

Por ello, es necesario contar con los aportes de las propias mujeres para identificar las estrategias que han logrado desestabilizar los contextos y situaciones de violencia machista y racial, que, en consecuencia, contribuyen a su fortalecimiento y empoderamiento (Ruiz Tena

s.f.). Si bien es cierto, existen varias investigaciones sobre las formas de violencia y resistencia de mujeres frente a la violencia de género, pero al momento de especificar, mujeres afroesmeraldeñas, los trabajos se reducen. Tampoco encontré un trabajo académico investigativo con enfoque de género contextualizado en el Cantón Quinindé. Por esta razón, se tomaron como base para esta investigación otros trabajos que proporcionan información importante de las variables por separado aquí planteadas:

En el artículo titulado “Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política” elaborado por Rocío Vera Santos, se presenta un análisis sociológico de la construcción de las identidades individuales y colectivas afroecuatorianas a través de dos historias de vida de mujeres que viven en un contexto barrial específico en la ciudad de Quito. La autora concluye que el activismo de estas dos mujeres dentro de sus espacios barriales promueve el libre ejercicio de sus derechos los cuales son vulnerados constantemente debido a la violencia estructural como el racismo. Sin embargo, destaca que desde su agencia van reconstruyendo espacios de enunciación y de participación política (Vera Santos 2016).

Por otro lado, se encontró la investigación de Francia Moreno en el año 2014, titulada “Mujer afroecuatoriana como sujeto político: estrategias, resistencias o re-existencias”. La tesis de maestría tiene el objetivo de visibilizar la participación política y social de las mujeres afroecuatorianas en la época de los 90, y sus aportes en el discurso étnico-racial identitario. La autora concluye que las mujeres afroecuatorianas han formado parte de los procesos de lucha desde el periodo de la esclavización y desde aquel entonces, estas mujeres han fomentado la reivindicación de las personas de la diáspora en Ecuador. Otra de sus conclusiones es que las mujeres afroecuatorianas con las que se llevó a cabo esta investigación demostraron que las formas organizativas con las que se vinculan en las esfera pública y política no son improvisadas, pues cada una de ellas tiene metas, objetivos, demandas claras y bien definidas (Moreno 2014).

También encontré el trabajo realizado por varias organizaciones como: Mujeres de Asfalto, en el marco del proyecto Asuntos de Sur: “Sisa mujeres activando”, que tiene como principal objetivo abordar los obstáculos de la participación política de mujeres afroecuatorianas en Esmeraldas. Asimismo, propone evidenciar las estrategias de incidencia política que desarrollan doce mujeres lideresas afroesmeraldeñas para hacer frente a la violencia de género y la violencia racial, tanto en sus activismos como en sus vidas cotidianas. En este trabajo se concluyó que el racismo estructural promueve situaciones de vulnerabilidad y se refleja en el continuum de violencia de género y étnico raciales de estas mujeres. Por lo tanto, el racismo,

la clase social, así como las distintas formas de violencia de género que sufren las mujeres en este sector, conforman fuertes barreras que impiden su óptimo acceso en el ámbito político (Ruiz Tena s.f.)

Tomando en cuenta que la propuesta de la presente investigación incluye los modos cotidianos de resistencia tanto individual como colectiva, se incluye el trabajo de investigación de Diana Rentería titulado “Casa Ochún: cultura política en torno a la danza como praxis social identitaria de las corporalidades afrofemeninas” en la que se plantea el mantenimiento y la promoción de tradiciones musicales y dancísticas como parte de las experiencias de racialización. Se concluye que los talleres de movimiento y danza realizados por las profesoras de esta casa cultural constituyen una forma ejemplar de agencia colectiva desde un enfoque sociocultural. Además, a través de la danza han logrado incorporar tradiciones ancestrales afroecuatorianas que al fusionarse con las técnicas corporales conllevan a la etnicidad de este grupo y promueven el empoderamiento a través de las prácticas artísticas afroecuatorianas como una práctica social identitaria (Rentería 2016).

Por otro lado, la oralidad afroecuatoriana no solo contempla la complejidad identitaria que ha sido marcada por la discriminación y marginalidad, sino también porque posiciona al cimarronaje como principal mecanismo de resistencia cultural, con ello retoman esa parte de la historia en la que fueron libres en espacios autónomos (Miranda 2014). Por último, se encontró un recetario como parte de la investigación de varias organizaciones del proyecto RECLAMA, que tiene como objetivo profundizar la elaboración de una serie de productos creativos culinarios con el fin de recoger parte importante de la historia de vida de mujeres negras/afros en la provincia de Esmeraldas, para fortalecer y celebrar este legado ancestral (Mujeres de Asfalto s.f.).

En conclusión, las mujeres afrodescendientes han vivido una intersección de opresiones por el hecho de ser mujeres, pero también por la discriminación racial histórica a la que se han visto expuestas. A pesar de que actualmente, los sistemas de esclavización como tal no existen, se han generado otras formas de opresión hacia las mujeres afroesmeraldeñas, como la falta de acceso pleno a sus derechos en comparación con mujeres mestizas y blancas. Las relaciones de poder en las que se ven atravesadas como grupo humano, las ha llevado a generar prácticas de resistencia que les permiten reconocer y transmitir su identidad, prevenir la violencia racial y de género y en definitiva la búsqueda de su libertad en una sociedad donde se les permite serlo (formalmente), pero con muchas barreras y dificultades para alcanzarla.

Capítulo 3. Reconociendo los obstáculos y resistencias de mujeres afroquinindeñas

En esta sección de la investigación, se identificaron en primer lugar, los obstáculos y barreras a las que se enfrentan las mujeres afroquinindeñas. Posterior a ello, se describieron y analizaron sus formas de resistencia a partir de sus prácticas cotidianas y de las historias de vida de cuatro lideresas afroquinindeñas que forman parte de una misma organización cantonal de mujeres. Además, se realizó este análisis a partir de la teoría propuesta en el capítulo anterior. Para conseguir los objetivos anteriormente descritos, realicé entrevistas semiestructuradas para conocer sus propias experiencias y reconocer estas estrategias de afrontamiento, es decir sus resistencias y formas de agencia como factores que desestabilizan la estructura de dominación y discriminación frente a la violencia de género y la violencia racial.

Tres de las cuatro entrevistas fueron realizadas de manera presencial y una restante en modalidad virtual. Todas las mujeres encuestadas son adultas, sus edades se encuentran en un rango de 26 a 70 años. La manera en la que se convocó a las participantes fue a través del reconocimiento de su accionar como lideresas afroquinindeñas. Primero se identificó a la mayor de todas, quien ha tenido un recorrido más largo como lideresa y fue ella quien propuso a otras mujeres reconocidas por su trayectoria en colectivos de mujeres afro del cantón para que puedan participar de esta investigación.

Para ser parte de este trabajo, las entrevistadas debían reconocerse y autoidentificarse como mujeres negras/afrodescendientes/afroquinindeñas y además ser miembros de una organización o colectivo de mujeres en el territorio. Dos de ellas han sido lideresas por más de 15 años y las otras dos por 5 años. A continuación, se presentan ciertos datos personales de las entrevistadas, cabe recalcar que la participación de cada una de ellas ha sido voluntaria y sus nombres han sido cambiados para guardar su confidencialidad.

La interseccionalidad permite generar un análisis de las distintas categorías o identidades de las mujeres. En este apartado se identificarán las múltiples opresiones que experimentan las mujeres afroquinindeñas, por sus características étnicas y por el hecho de ser mujeres, a la vez se notará cómo convergen estos dos elementos para entender la imbricación de opresiones y cómo esto las lleva a un punto específico de discriminación. A continuación, se incluye lo relatado por una de las entrevistadas que dará cuenta de lo anteriormente mencionado:

Ana comentó que vivió una experiencia de racismo en una academia de modelaje a la que asistía en su adolescencia, en donde fue víctima de insultos racistas por parte de sus

compañeras, basados en el estándar de la belleza hegemónica y blanca que no encajaban con las características físicas de la entrevistada. “Cuando estuve en una escuela de modelaje, me discriminaron racialmente, todas eran blancas, yo era la única negra. Me decían negra fea, negra mona, regrésate a tu monte” (Entrevista a Ana, Quinindé, 2022).

En esta experiencia de Ana, la discriminación racial toma lugar cuando la marginalizan y violentan por tener rasgos fenotípicos afrodescendientes que a su vez responden a lo que se planteó anteriormente sobre la invención de la raza que data del colonialismo. La comparación de sus compañeras de curso sobre su aspecto como afroquinindeña mantiene una connotación deshumanizante que la relaciona con un animal, tal y como se evidenció en los relatos de Grosfoguel (2012), la invención de la raza generó que los sujetos sean socialmente medidos y filtrados por su color, evidentemente todo aquello que parezca occidentalizado, europeo y blanco es socialmente aceptado y al alejarse de estas características, la discriminación tiene cabida, pues los rezagos del imperialismo se evidencian hasta la actualidad. Entonces, la superposición de las identidades de Ana como mujer afrodescendiente generó que en su adolescencia no sea vista como apta para formar parte de una escuela de modelaje, ya que de una modelo se espera, la belleza normativa, blanca y eurocentrada.

Luisa por su parte, compartió una experiencia que relata muy bien lo propuesto por Médor (2019) sobre la dimensión simbólica de la vulnerabilidad, ella mencionó: “Una vez viajé a Quito por motivos académicos, y me perdí, no conozco bien la ciudad. Me acerqué a varias personas a pedir la dirección y la gente me ignoraba, caminaba más rápido o se cambiaba de vereda” (Entrevista a Luisa, Quinindé. 2022). A partir de su discurso, Luisa relató que fue discriminada por sus características y atributos identitarios como mujer negra, las personas a quienes solicitó ayuda para ubicarse en una ciudad desconocida para ella la relacionaron como sospechosa, esto seguramente justificado en los estereotipos que relacionan a las personas afroecuatorianas como delincuentes y seres marginados, por ende, estigmatizados por su condición étnica.

La experiencia de Luisa me lleva a relacionar el ejemplo propuesto por Médor (2019) para explicar la dimensión simbólica de la vulnerabilidad en personas afrodescendientes. El ejemplo de este autor toma como referencia la experiencia del periodista jamaquino Garnette Cadogan quien experimentó el hostigamiento y la hipervigilancia de personas blancas cuando salía a hacer sus caminatas en Nueva Orleans, a pesar de que su natal Kingston registra índices de violencia mucho más altos que esta ciudad estadounidense; para él, así como para

Luisa, Quito se convirtió en un espacio mucho más peligroso, la razón: ser negros en una ciudad de blancos.

Otros ejemplos de la dimensión simbólica de la vulnerabilidad lo vemos en lo comentado por Julia y Flor, las dos tuvieron cargos laborales importantes, que generalmente son posicionados por hombres. Llevar a cabo sus actividades de trabajo trajo consigo violencia de género y violencia racial, viviendo la intersección de identidades opresoras que, de alguna forma, les impedía el pleno desarrollo de su actividad laboral.

En el caso de Julia, quien tiene un recorrido académico importante, el estereotipo y estigma de incapacidad profesional por ser mujer negra, se ve relatada en su experiencia como directora de una institución educativa. Las personas afrodescendientes se ven expuestas a la invalidación de sus capacidades, incluso si disponen de un recorrido académico comprobable, “Ser negro/a conlleva a una constante puesta en duda de la capacidad profesional o intelectual y la no menos perpetua necesidad de reivindicar, de mostrar su valía, sus aptitudes” (Druetz en Médor 2019, 145). A continuación, se incluye lo expuesto por Julia:

Yo fui directora de una escuela y una profesora blanca no quería seguir las instrucciones de la institución, que en realidad significaba que no quería darme explicaciones de su trabajo ni se dirigía a mí para pedir permiso en horas laborales, era a mí a quien debía direccionarse estas solicitudes y los reportes pertinentes, pero ella solo no lo hacía, pasaba sobre mí. Cuando la enfrenté, me dijo que una negra no le va a decir qué hacer (Entrevista a Flor, Quinindé, 2022).

De la misma forma, Flor menciona que, al ocupar un cargo público importante, fue descalificada por el resto de los colegas hombres, además de la estigmatización de acuerdo con lo anteriormente expuesto sobre la dimensión simbólica de vulnerabilidad, la intersección de características identitarias opera en el relato de la entrevistada. Tener un cargo de poder y ser mujer negra probablemente generó un sentimiento de rechazo y una necesidad de hacerla sentir inferior.

En algún momento cuando yo fui jefa del cuerpo de bomberos de mi cantón, cabe decir que el cuerpo de bomberos siempre ha sido manejado por hombres, al menos hace 10 años era así. Cuando teníamos las convenciones a nivel nacional, no me daban la palabra, todo el mundo me miraba como bicho raro, entonces tuve que pedir la palabra porque era la jefa del cuerpo de bomberos de mi cantón y tenía mucho por decir. Levanté la mano repetidas ocasiones y no me permitían participar (Entrevista Flor, Quinindé, 2022).

En su relato Luisa mencionó que existe una desigualdad laboral muy fuerte con las mujeres afrodescendientes:

Siempre vamos a ver ocupando puestos altos a una mujer mestiza y no a una mujer negra. Raro que se vea a una mujer negra ocupando un lugar de poder en una empresa, en el municipio, en el banco, u otros cargos importantes (Entrevista a Luisa, Quinindé, 2023).

Lo comentado por la entrevistada nos da a entender las posiciones de desigualdad que ella misma ha notado respecto a la pertenencia étnica en los espacios laborales. Indica que no es común que una mujer afroquinindeña ocupe cargos de poder, esto responde de la misma manera a la posición de subordinación y exclusión a la que se han visto expuestas las mujeres racializadas, la falta de acceso a oportunidades que les permitan tener educación de calidad y por ende cargos de autoridad están relacionados a la marginalidad histórica de la sociedad e incluso al abandono Estatal del pueblo negro, en este caso Quinindé, lo que fortalece el sistema dominante occidental.

La dimensión simbólica de la vulnerabilidad permite comprender de manera clara los obstáculos que atravesaron las entrevistadas, además de la imbricación de sus identidades que convergen en experiencias de opresión, exclusión y descalificación. Lo importante de señalar por ahora, es que estos actos simbólicos son normalizados y no siempre son vistos como actos que perpetúan las condiciones injustas e inequitativas a las que, como sociedad, se empuja a la población afrodescendiente en general, pero sobre todo a las mujeres. Druetz hace un señalamiento importante a partir de su estudio, encuentra que las mujeres negras profesionales se enfrentan a más niveles de desconfianza que los hombres de color (Druetz en Médor, 2019). Flor y Julia no solo han demostrado que han tenido obstáculos en sus carreras profesionales por el mismo hecho de ser mujeres negras, y que a pesar de la desconfianza que llegaron a sentir en sus espacios laborales, debido a la relación de poder frente al otro, al blanco, a la estructura dominante, lo necesario de entender entre líneas es que las estrategias de resistencia empezaron a engendrarse. Retomando a Foucault (1989), donde hay poder, hay resistencia. Más adelante relato cómo las entrevistadas hicieron frente a estas opresiones.

3.1. Hipersexualización de cuerpos negros

Como se detalló en el marco contextual de esta investigación, el colonialismo tuvo una repercusión importante en la invención de la categoría raza, misma que vino acompañada de la deshumanización de personas negras. Por tanto, no fueron considerados personas sino animales, de ahí que el género viene a ser importante porque el hurto de las tierras también vino acompañado del hurto de los cuerpos de las mujeres colonizadas, la violación como estrategia de dominación fue una herramienta de la época colonial hacia las mujeres negras e indígenas. Sin embargo, a las mujeres negras ya se les había dado esta concepción de

animales salvajes, por ello en la actualidad son hipersexualizadas. Flor comentó: “Siempre se ha referido que la mujer negra tiene bonito cuerpo, nalgas voluptuosas, como objeto sexual y es una forma que también nos violenta como mujeres” (Entrevista a Flor, Quinindé, 2022). Ana también mencionó haber sido víctima de la mirada hipersexualizada. “Las mujeres afro siempre nos hemos visto afectadas en la sexualidad. Siempre me han discriminado porque la negra sirve para el dolor de espalda, usted sabe a qué me refiero, como si fuéramos animales salvajes, máquinas de sexo” (Entrevista a Ana, Quinindé, 2022)

En el caso de Julia, también se percibe que los cuerpos de mujeres afrodescendientes están atravesados por estereotipos sexistas. La entrevistada además de coincidir con lo mencionado por las otras participantes, posiciona una cuestión importante de analizar: “He sido discriminada por hombres blancos, en su mayoría son ellos los que nos ven así, solo para saciar el deseo sexual y no para una relación seria” (Entrevista a Julia, Quinindé, 2022). Mara Viveros (2016) menciona que, para el imaginario occidental, la sexualidad es un rasgo que define el ser negro/a, las mujeres racializadas por su parte son quienes más se han enfrentado a escenarios de violencia por este hecho, además esto continúa reproduciéndose y renovándose en el ámbito social actual.

Asimismo, se encontró la hipersexualización como acto de violencia interrelacionada al hecho de ser mujer y de ser negra/afrodescendiente, se identifica este acto de cosificación de manera recurrente en las historias de las entrevistadas. En sus relatos, también se da a notar la lógica deshumanizadora que sitúa a las mujeres afrodescendientes por fuera del ámbito del afecto, de la construcción de relaciones afectivas, de la sensibilidad y la ternura en los lazos de pareja.

3.2. De la Violencia Simbólica a la Violencia Institucional

El poder de la violencia simbólica es generar una percepción natural y normal de las expresiones y conductas de violencia. La violencia simbólica es justamente la interiorización de lo estructural de la violencia, que no necesariamente se presenta en violencia física o evidente pero que perpetúa la desigualdad y la opresión de ciertos grupos. Julia comentó sobre la relación del colectivo o grupo de mujeres con los gobiernos de turno, uno de los aspectos a destacar es cuando habla de la poca participación de personas afroquinindeñas en el espacio político, esto debido a que no cuentan con los recursos suficientes para financiar campañas. Sin embargo, los pocos candidatos afroquinindeños que han sido electos en los Gobiernos Autónomos Descentralizados, no han sido de apoyo para la comunidad negra, del cantón.

Los partidos políticos lanzan a candidatos negros, pero con dinero, de clase social alta. Si no cumples mínimamente con esto, no te consideran para esos cargos. A veces el negro que se superó es aquel que más quiere discriminar a su propia raza, sobre todo a quienes no han contado con educación o privilegios de clase (Entrevista a Julia, Quinindé, 2022).

Como se aprecia en el relato de Julia, una característica de la violencia simbólica es que puede llegar a ser interiorizada incluso por el grupo dominando, que los lleva a actuar bajo los parámetros de exclusión y discriminación, operando con las mismas herramientas del sistema dominante (Bourdieu y Wacquant 2005). Asimismo, Julia menciona cómo el Estado se apropia de ciertas celebraciones importantes para la población negra del cantón, sin considerarlos en la participación ni gestión de dichas actividades, únicamente para cumplir con la agenda política.

Se apropiaron de la fiesta de los negros, (municipio del cantón), antes la organizábamos las mujeres de la comunidad, ahora se ha apoderado la mesa técnica municipal, en realidad el pueblo afro es quien debe decidir qué hacer y prácticamente nosotros nos quedamos como espectadores. No nos incluyeron en la toma de decisiones. Llegaron a politizar y problematizar nuestras luchas (Entrevista a Julia, Quinindé, 2022).

Los aspectos que denotan violencia y que no necesariamente es violencia física son poco perceptibles para la sociedad. Lo que, naturaliza condiciones de opresión y además da cabida a que se reproduzcan de manera permanente. Cuando se interioriza la violencia, es muy probable que esta se institucionalice. En los relatos anteriores observamos experiencias de vida que interrelacionan la discriminación por raza y género a través de la violencia simbólica y fortalecida desde la violencia institucional, que como se describió anteriormente, impacta de manera significativa la vida de mujeres afroquinindeñas en distintas esferas: políticas, laborales, educativas, entre otras. Concluyo indicando que las brechas y obstáculos impuestos a mujeres afroquinindeñas son consecuencia de las relaciones de poder dominantes, y que partir de esto surgen sus prácticas de agencia que les permiten resistir ante las múltiples violencias ejercidas sobre ellas. En el siguiente apartado se identifican y analizan algunas de ellas.

3.3. Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas

A través de las historias y posturas de las entrevistadas se logró identificar que la mayoría de las prácticas de resistencia que me compartieron no corresponden a una resistencia formal, sino a prácticas de la vida cotidiana que les permiten afrontar la violencia de género y racial. A pesar de que estas prácticas no son concebidas en el espacio público como prácticas

formales de resistencia, desestructuran y desestabilizan el sistema opresor y violento. En este capítulo, se identifican y describen los siguientes tipos de resistencias encontrados en los relatos de las cuatro entrevistadas. Primero está la forma de autodefinirse como una estrategia de resistencia y reivindicación del continente madre. Posterior a ello, se establecen las prácticas ancestrales culinarias, medicinales, cánticos y bailes como un aporte importante en el mantenimiento de su cultura. Asimismo, se describe la importancia del uso reivindicativo del cabello afro. Los rituales y la región son también recursos importantes para las mujeres afroquinindeñas, sobre todo porque los identifican como una forma en la que han ganado empoderamiento.

3.4. La forma de autodefinirse como práctica de resistencia

Como fue explicado en el segundo capítulo, la forma de autodefinirse para la población afro es importante, porque es en sí un acto de resistencia. Autonombrarse es autoidentificarse, y esta es una práctica de agencia porque como se vio anteriormente, la deshumanización fue parte de la historia de negros africanos en Ecuador, es decir, los ancestros de quienes habitan estos territorios. En ese sentido, buscan nombrarse de una manera que da a notar sus orígenes, y para eso utilizan diferentes términos con distintas connotaciones para adjudicarse como tales. El uso del término afrodescendiente, por ejemplo, da cuenta de las raíces y de la existencia y re – existencia de la diáspora africana.

Estas diversas formas de autoidentificarse se hacen notar en los discursos de las cuatro entrevistadas, quienes tienen diferentes posturas y distintas formas de autorreconocerse. En ese sentido, Ana manifestó lo siguiente: “Me considero afrodescendiente por mi color de piel, mis raíces, mi cultura y costumbres. Nosotras tenemos identidad propia, y autoidentificarme como afrodescendiente es algo que me empuja a que mis antepasados se sientan orgullosos de mí” (Entrevista a Ana, Quinindé, 2022). De igual manera Julia mencionó: “Yo soy afrodescendiente porque considero que nosotras, la raza negra, viene del Continente Africano, por lo tanto, somos descendientes de africanos. En ese sentido, al habitar en este territorio soy afroecuatoriana” (Entrevista a Julia, Quinindé, 2022).

Estos discursos están ligados a lo mencionado anteriormente sobre el uso del término afrodescendiente como reivindicativo enfatizando los orígenes africanos en su identidad y cultura. En el caso de Julia, se distingue además de la identificación con el continente africano, el reconocimiento de la diáspora en Ecuador.

Por otro lado, Flor y Luisa comentaron lo siguiente:

Flor: Yo soy negra, por mis raíces, por mis padres que son de ascendencia negra. No me considero mulata ni esas cosas, porque siento que eso nos divide, nos hace parecer grupos minoritarios, no nos fortalece como negras. Y porque todo lo que aprendí de mis ancestros marcan un horizonte para que yo me identifique como negra (Entrevista a Flor, Quinindé, 2022).

Luisa: Yo soy negra por todo lo que conlleva la negritud, desde saber lo que significa, qué color tengo, mi cabello y todas las facciones que me hacen ser negra. También por mis saberes ancestrales. No estoy de acuerdo con lo de afrodescendientes porque ha sido como para dividirnos. Me autoidentifico como negra justamente por mi color de piel (Entrevista a Luisa, Quinindé, 2022).

Nuevamente se evidencia que el uso del término *negra* constituye un acto de resistencia, debido a que reivindica su uso, mismo que ha sido utilizado de manera despectiva a lo largo de la historia y da cuenta del uso del color de la piel como una herramienta de opresión. Autodefinirse como *negra* es darse la vuelta a esta significación.

Cualquiera de estas posturas, invita a la reflexión de la importancia del lenguaje para asumir y construir realidades, tanto así que influyen en la manera de autoidentificarse como negras, afrodescendientes o afroecuatorianas. La primera afirma que todo lo que fue construido y posicionado como malo y deshumanizante puede resignificarse como un término propositivo de apoyo, lucha y reconocimiento de la belleza de lo negro en todos sus sentidos. Mientras que los dos últimos términos reconocen la importancia de reconocerse como parte de la diáspora africana.

La resistencia no siempre está relacionada a prácticas organizativas formales o políticas sino, que pueden ser incluso pequeños actos de agencia que tiene como fin exponer su propia libertad, los actos de resistencia siempre van a estar relacionados a esta búsqueda de libertad (Piedra 2004). Y autonombrarse de cualquiera de estas tres formas viene a ser un acto reivindicativo de libertad, de orgullo y de reconocimiento frente al contexto histórico de esclavización que atraviesa a las personas de la diáspora africana en el Ecuador.

3.5. Gastronomía

Como se ha descrito anteriormente, la historia afroecuatoriana está marcada por la llegada de personas africanas esclavizadas que arribaron como personas libres a la costa norte del país. Por lo que los primeros habitantes africanos en Ecuador crearon palenques, espacios en los que podían expresar y transmitir su cultura de manera libre. En ese sentido, los y las afroesmeraldeñas han intentado desde siempre mantener una conexión con sus raíces

africanas y ello se demuestra en la elaboración y composición de sus platos típicos. Muchos de los ingredientes que son utilizados para estos platos fueron rescatados de esa herencia cultural. Si bien es cierto, no todos los alimentos africanos se daban en la costa ecuatoriana, a pesar de esto, lograron identificar aquellos que proporcionaban sabores similares, sobre todo en el uso de las especias como la chillangua, el orégano y el chirarán. El coco por su parte es también un elemento clave en la elaboración de la cocina esmeraldeña. Asimismo, la forma en la que preservaron los mariscos y carnes fue una práctica ancestral traída desde la ascendencia africana (Mujeres de Asfalto s.f.). Una cuestión por resaltar es que la elaboración de los alimentos se genera de manera colectiva, varias mujeres se juntan a realizar esta actividad y además comparten los alimentos con su comunidad, sobre todo cuando se prepara un plato especial, al respecto Flor comentó: “Si en mi casa se mata una gallinita, por ejemplo, la comparto con mis vecinas. Cuando alguien en mi comunidad me pasa un plato de comida yo jamás lo regreso vacío. Si practicamos eso habría más comunidad” (Entrevista a Flor, Quinindé, 2022). La entrevistada menciona la importancia de la generación de redes de apoyo y de la creación de vínculos protectores que además rescata su cultura y tradición, por ello, podría considerarse este elemento clave, el de la elaboración de alimentos típicos con y para la comunidad, como una práctica de resistencia.

Por otro lado, Ana comentó que su madre se dedica a la elaboración de casabe³, lo produce como un emprendimiento, pero más allá de ser un ingreso extra lo hace para que permanezca en la memoria colectiva del pueblo afroquinindeño (Entrevista a Ana, Quinindé, 2022). Esto constituye un ejemplo de resistencia, justamente por lo que añade Ana, el fin último de la preparación de esta bebida es la transmisión cultural y gastronómica de sus ancestros. Es necesario entender que la gastronomía afroquinindeña tiene un origen ancestral africano, envuelto de su historia, sus orígenes, su forma de existir y re-existir. Cada intento por recuperar esta memoria así sea a través de un plato típico, significa una batalla contra el imperialismo y el neocolonialismo que intentan arrastrar todo y a todos hacia dinámicas y prácticas blanqueadas y occidentalizadas.

³ Casabe: Bebida típica afroesmeraldeña a base de maíz fermentado con sumo de coco.

3.6. Medicina ancestral

Asimismo, otra de las transmisiones culturales y ancestrales es la medicina que utiliza la población afrodescendiente que tiene su base, sobre todo el uso de plantas medicinales para calmar dolores y curar de males, como el mal de ojo, el espanto o el bicho.

El diario La Hora (2016), realizó una entrevista a Shiomara Goyes nieta de una reconocida curandera esmeraldeña Julia Klínger, explica que una forma común de sanar es a través del sahumero, sobre todo para quitar el mal de aire que está asociado a un decaimiento físico por el impacto de energías negativas. Por otro lado, está el bicho, que es asociado a una infección intestinal, la forma de curarlo es a través de un supositorio de algodón con limón, mentol, y otras hierbas que se introducen vía rectal. Julia añadió que:

La medicina ancestral también es algo que nos transmitieron, para curar el ojo, el espanto, se utilizaba el chirarán, la flor amarilla, ruda, gallinazo y el chivo. Generalmente es una mujer la que se encarga de las curaciones, así mismo las llamamos: curanderas (Entrevista a Julia, Quinindé, 2022).

Lo mencionado con anterioridad es muy importante para comprender que la medicina ancestral es transmitida de una persona a otra. Generalmente cuando la curandera está próxima a dejar sus labores por su edad avanzada o por el padecimiento de alguna enfermedad, transmite estos saberes a una hija o nieta y así sucesivamente (Diario La Hora 2016). Lo que demuestra una clara práctica de resistirse ante la biomedicina occidentalizada. Otro aspecto fundamental que se convierte en una práctica de resistencia es que como consecuencia del abandono histórico Estatal que atraviesa la provincia Esmeraldas, incluido el cantón Quinindé, las prácticas de agencia se enfocan en el desarrollo y perfección de saberes ancestrales. Desde la mirada de la modernidad se encuentran desprovistos de tecnología y de instrumentos científicos que contribuyan a su salud. Sin embargo, las comunidades sobre todo rurales, resisten, sanan y curan a través de la medicina ancestral.

3.7. Cánticos y baile

La música afroesmeraldeña comparte instrumentos y sonidos con la música africana. Las personas africanas que llegaron a la provincia se ingeniaron la forma de construir instrumentos musicales parecidos a los que utilizaban en su natal África. El aspecto rítmico que comparten es la característica polifónica de los cánticos, quiere decir que está compuesta por la interacción de varias voces al mismo tiempo. Por otra parte, los cánticos tradicionales tienen una connotación religiosa debido a que la mayoría de los afroecuatorianos se

identifican como católicos (Valdiviezo 2022). Luisa explica que los arrullos son tradiciones importantes, las cantan generalmente en la Fiesta de Martín de Porres, santo negro, que brinda protección para la salud y prosperidad. La entrevistada también incluye que dentro de los cantos religiosos están los salves y alabos que se escuchan en los velorios de los adultos, así como los arrullos y los chigualos en los velorios de los niños (Entrevista a Luisa, Quindé, 2022). Esta es una práctica de resistencia porque el pueblo canta y expresa sus dolores desafiando también al sistema porque varios de los cánticos antiguos narran la vida cotidiana de un miembro de la comunidad, Scott dice al respecto: “Cada grupo subordinado crea, a partir del sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador” (Valdiviezo 2022, 326).

Ana (2022) quien también se ha desempeñado como profesora de baile afroesmeraldeño, se refiere a este como una forma de reivindicar la libertad del pueblo negro y no perder las costumbres de bailar y sentir su música. Ella menciona además que la connotación de la marimba es alegre a diferencia de la música afro de otros sectores, porque el esmeraldeño siempre fue libre. Diana Rentería (2016), en su investigación sobre la cultura política dancística en las corporalidades afrofemeninas, afirma que la conformación de grupos culturales entre ellos grupos de danzas tradicionales afroesmeraldeñas constituyen una forma de resistencia contra la denigración racial y los estereotipos negativos del significado *negro*. Es decir, que existan espacios en los que se promueva los bailes tradicionales, como es el caso de Ana, más allá de ser una expresión folclorizada es un arma de lucha y resistencia que dignifican y posibilitan la transmisión cultural afro.

3.8. Uso reivindicativo del cabello afro

El uso del cabello natural es una práctica de resistencia identitaria. Para las personas afrodescendientes, en especial las mujeres, llevar el cabello afro es una forma de sanación y aceptación de sí mismas y sus orígenes. Es decir, es una fuente de empoderamiento. Históricamente han sido discriminadas por el uso natural de su cabello, socialmente categorizado como, feo, sucio y poco profesional (Ruiz Tena s.f.)

Aunque no lo parezca, el cabello toma un rol protagónico en las construcciones sociales y la feminidad de la mujer negra. Esto no niega el rechazo que existe ante este uso reivindicativo, lo que llevó en algún momento de la vida de las mujeres entrevistadas a realizarse tratamientos químicos agresivos para cambiar su forma de cabello.

De igual forma, el uso de las trenzas son una muestra de identidad y memoria para las mujeres afrodescendientes. Luisa (2023), comenta al respecto:

Las trenzas son una de las tradiciones que la mayoría de las mujeres afro seguimos manteniendo, esta textura 4c ⁴es algo que nos identifica con nuestros antepasados, y que en la actualidad es resistencia y empoderamiento. Mi mamá me enseñó esto, las trenzas servían como guía y mapa para seguir los caminos hacia la libertad en la esclavitud (Entrevista a Luisa, Quinindé, 2023).

Además, Flor (2022) comenta que los turbantes tienen un significado especial, los utilizaban con el fin de ocultar los caminos de liberación que escondían en sus cabellos en la época de la esclavitud. Mas allá de una moda actual, el uso del cabello en mujeres afroquinindeñas responde a una actitud reivindicativa que está marcada por historia y resistencia, resistencia a lo que socialmente ha sido concebido el cabello afro, como desprolijo, sucio e informal. Es menester aclarar que a pesar de los efectos de la globalización y la apropiación cultural del uso de los peinados y accesorios afros, es necesario que la sociedad, el resto de las mujeres blancas y mestizas que en la actualidad los usan, conozcan la historia de sus orígenes y sus significados más simbólicos. Hablar, escribir, divulgar sobre el origen de los peinados afros es en sí mismo un acto de resistencia.

3.9. Rituales y religión

Todas las entrevistadas indicaron ser católicas, la Pastoral Afro en Quinindé tiene un papel protagónico en la liberación del pueblo esmeraldeño en general. En los años 70 y 80, la Teología de Liberación toma fuerza con el compromiso de dejar de lado el poder blanco hegemónico que caracterizaba a la iglesia católica y la liturgia. Mons. Enrico Bartolucci, sacerdote comboniano impulsó y diseñó la Pastoral Afro en Ecuador, con el objetivo de reivindicar a los pueblos marginados y olvidados históricamente. De manera paradójica, del otro lado se encontraban los intereses propios de la iglesia católica y la evangelización de las culturas (Gómez 2006). Sin embargo, es innegable la posibilidad que la Pastoral Afro de Quinindé generó al crear espacios de liderazgo y de fortalecimiento de la identidad negra, a través de los padres combonianos, que hasta hoy en día son reconocidos por su aporte a la provincia.

⁴ Textura de cabello 4c: Dentro del cabello rizado existen diferentes tipos y formas del rizo. El 4c es el tipo de cabello más rizado y discriminado socialmente, reconocido como el peinado afro.

Cuando experimentaba racismo de niña, lo que hacía era ignorarlas, hacer como que nada pasaba, pero por dentro me sentía muy mal. Recuerdo que a los 13 años formé parte de la Pastoral Afro de Jóvenes, comenzaron a formarnos además de enseñarnos sobre espiritualidad, también nos enseñaban sobre los cuestionamientos sociales, entre ellos lo que ha significado ser negros, y a partir de ahí, empoderarnos (Entrevista a Ana, Quinindé, 2023).

Lo expuesto por Ana da cuenta de quizá un objetivo evangelizador de la iglesia católica pero que contribuyó al empoderamiento de un pueblo olvidado y oprimido desde sus antepasados. Con la Teología de la Liberación, que es la ideología que utiliza la Pastoral Afro en Quinindé, permitió que jóvenes como Ana logren impulsar espacios para hablar, transmitir y empoderar sobre su cultura y su posicionamiento identitario desde ellos/as mismas y no desde un representante de la iglesia que no conoce su realidad como tal.

Conclusiones

La propuesta principal de esta investigación apunta al reconocimiento y análisis de las actividades cotidianas que ejercen mujeres afroquinindeñas y que a su vez se transforman en prácticas de agencia y resistencia frente a la violencia de género y racial. Para llevar a cabo esta investigación, se realizaron entrevistas a cuatro lideresas de una misma organización de mujeres en el cantón Quinindé - Esmeraldas.

Para reconocer las prácticas de resistencia es necesario primero identificar los obstáculos que enfrentan las mujeres afroquinindeñas en distintas aristas de su vida. La intersección de sus características identitarias da cuenta de la superposición de estas, lo que ubica a las mujeres afroquinindeñas en un lugar específico de exclusión, opresión y discriminación por su condición étnica y por su condición de género.

Si bien es cierto, existe un avance en el marco jurídico y legal nacional e internacional a favor de la población afrodescendiente, esto como intento de reivindicación de la esclavización en la época colonial. Sin embargo, no ha sido suficiente para eliminar la discriminación, marginalización y violencia en general hacia esta población. Esto se debe a los rezagos y la vigencia de la colonialidad del poder en la época actual.

La violencia racial y de género es estructural por lo que se perpetua y normaliza a través de actos velados y permitidos socialmente.

La dimensión simbólica de la vulnerabilidad explica de manera clara que la violencia hacia mujeres afroquinindeñas no solamente es física sino también simbólica, casi intangible, pero con repercusiones sociales y emocionales significativas; tanto así que las afroecuatorianas son el grupo de mujeres con mayores índices de violencia de género en el país y con escasa educación en comparación a mujeres mestizas.

Además, se dedican en su mayoría al trabajo doméstico mal pagado y poco valorizado, la sociedad se encarga constantemente de recordarles, de manera equívoca, por su puesto, que no son capaces de manejar espacios y cargos de poder. Por otra parte, la hipersexualización de los cuerpos negros refleja la connotación histórica deshumanizante que acarrearán las mujeres afroquinindeñas, en un intento por despojarlas de vínculos tiernos y amorosos y ubicándolas únicamente en el ámbito sexual.

Los obstáculos y barreras a los que se enfrentan las mujeres afroquinindeñas dan cuenta de las relaciones de poder basadas en la dominación, que como dije anteriormente, continúan imperantes en la actualidad. Las relaciones de poder, sin embargo, vienen inherentemente acompañadas de prácticas de resistencia. A partir de la teoría de Foucault, se explica que las formas cotidianas en las que existen las afroquinindeñas configuran mecanismos de resistencia. Las prácticas de agencia no son siempre formales, es decir, no siempre son socialmente consideradas como prácticas organizativas de resistencia.

En este sentido, se identificaron, reconocieron y analizaron las prácticas cotidianas de resistencia que emplean las mujeres afroquinindeñas para hacer frente a la violencia racial y de género. Las prácticas ancestrales: culinarias, medicinales, cánticos y danza, son utilizadas como una estrategia de recuperación de la memoria ancestral africana, rescatando su historia, sus tradiciones y cultura en una sociedad que impulsó el olvido de su historia y su cultura. El uso reivindicativo del cabello también es una estrategia de resistencia, dándole un giro a lo que socialmente se considera el cabello afro; sucio, poco formal y salvaje. La utilización de peinados y accesorios africanos tiene una razón de ser y el simple hecho de utilizarlos da cuenta de la existencia y re-existencia de mujeres afrodescendientes. Las entrevistadas lograron explicar cómo estas prácticas cotidianas de resistencia configuran su vida y su propia existencia y que los mecanismos de resistencia han sido ejercidos por ellas desde siempre, en la época de la esclavitud hasta en la actualidad donde las formas veladas de esclavitud siguen presentes. No cabe duda de que las formas en las que resisten las mujeres afroquinindeñas, así sean consideradas mínimas, desestabilizan y desestructuran el sistema opresor, imperialista, capitalista y occidental, porque fortalecen la cultura ancestral, su posicionamiento social y sus tradiciones como sujetos de la diáspora africana.

Por otra parte, con esta investigación se logra posicionar que el feminismo no es hegemónico, los feminismos incluyen las diversas realidades de las mujeres y con esta investigación se critica la idea de que la lucha está centrada en unas mismas demandas, puesto que las mujeres afrodescendientes no pueden dejar de lado su identidad histórica de ser mujeres negras y cómo esto ha configurado su realidad y cotidianidad.

Los colectivos feministas, por lo tanto, deberían reconocer e identificar las formas de agencia de mujeres negras y afrodescendientes que no están en los mismos escenarios que los feminismos hegemónicos, ni en las marchas, ni en la academia; pero sobre considerarlas como actoras principales de sus propias realidades, preguntar sus demandas y hacerlas partícipes de sus proyectos y agendas.

Referencias:

- Ana. 2022. Entrevista de Melissa Moreira. *Entrevista par la investigación: Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas para afrontar la violencia de género*.
- Anangonó, Génesis. 2024. "Mujeres negras tejiendo resistencias".
<https://www.ojala.mx/es/ojala-es/mujeres-negras-tejiendo-resistencias>
- Ayuda en Acción. 2022. Superando un doble obstáculo: la realidad de las mujeres afrodescendientes. <https://ayudaenaccion.org/blog/mujer/mujeres-vvafrodescendientes-ecuador/>.
- Bourdieu, Pierre, y Loic Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cariño Trujillo, Carmen. 2019. "Colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación". *Revista de Sociología* 20: 27-48.
- Carneiro, Sueli. 2001. "Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género". *Artículo basado en su presentación en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género*. Lolapress.
- Castillo, Andrea. 2020. "Violencia económica y patrimonial en mujeres afroesmeraldeñas: un enfoque interseccional" *Mundos Plurales- Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 7 (1): 97-116. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2021.4274>.
- CIVP. 1969. *¿Negros, afros, afrocolombianos o afrodescendientes?*
<https://verdadpacifico.org/negros-afros-afrocolombianos-o-afrodescendientes/>.
- Davis, Ángela. 2004 "El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad". En *Mujeres, raza y clase*, 11-37. Madrid: Akal.
- De la Torre, Carlos, y Patric Hollenstein. 2010. "Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana". En *Proyecto Regional. Población afrodescendiente en América Latina*. Panamá.
- Defensoría del Pueblo del Ecuador. 2012. "El Pueblo Afro Descendiente en Ecuador". Quito.
- Defensoría del Pueblo Ecuador. 2022. *La Defensoría del Pueblo del Ecuador Saluda al Pueblo Afroecuatoriano*. <https://www.dpe.gob.ec/la-defensoria-del-pueblo-de-ecuador-saluda-al-pueblo-afroecuatoriano/>.
- Diario La Hora. 2016. *Medicina ancestral que perdura en Esmeraldas*.
<https://www.lahora.com.ec/secciones/medicina-ancestral-que-perdura-en-esmeraldas/>.
- Echeverri Pineda, Cristina. 2020. "Normas Internacionales para Afrodescendientes en América Latina: Interacción entre Movimientos Sociales, Estados e Instituciones Internacionales". 102: 139-164.
- Flor. 2022. Entrevista de Melissa Moreira. *Entrevista para la investigación: Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas para afrontar la violencia de género*.
- Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20.
- García Salazar, Juan. 1989. *Cimarronaje en el Pacífico Sur: Historia y Tradición*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University.
- Gómez, Camila. 2006. *Identidades y Políticas culturales en Esmeraldas y Cali*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador.

- González Ortuño, Gabriela. 2018. "Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra". *Ediciones Complutense* 9 (2): 239-254.
- Grosfoguel, Ramón. 2012. *El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon; ¿teorizar desde la zona del ser o no ser?* Bogotá: Tabula Rasa.
- Hernández, Isben. 2019. *168 Años de la firma de la Carta de la Abolición de la esclavización en el Ecuador*. <https://rebellion.org/168-anos-de-la-firma-de-la-carta-de-la-abolicion-de-la-esclavizacion-en-el-ecuador/>.
- Icaza, Rosalba. 2019. "Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial en tiempos de muerte, cuerpos, rebeldías y resistencias". *International Institute of Social Studies of Erasmus University (ISS)*.
- INEC. 2019. "Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género con las Mujeres (ENVIGMU)".
- INEC. 2022. "VIII Censo de Población y VII de Vivienda".
- Ley N°175/2018. 2019. *Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres*.
- Lugones, María. 2008. "Hacia metodologías de la decolonialidad". *Entre crisis, entre guerras, La casa del mango*.
- Luisa. 2022. Entrevista de Melissa Moreira. *Entrevista para la investigación: Prácticas de resistencia de mujeres afroquindeñas para afrontar la violencia de género*.
- Médor, Ducange 2019. "Ser diferente en un mundo de semejanzas ensayo sobre la dimensión simbólica de la vulnerabilidad". *Íconos* 64: 139-157.
- Mestre Marfán, Yarlenis. 2021. *Colonialidad, raza y otros conceptos claves para entender las desigualdades d3e hoy*. <https://www.alharaca.sv/descompases/colonialidad-raza-y-otros-conceptos-claves-para-entender-las-desigualdades-en-latinoamerica/>.
- Ministerio de Educación. 2016. "Acuerdo Nro. MINEDUC-ME 2016-00045-A.". *Acuerdo Nro. MINEDUC-ME 2016-00045-A*.
- Miranda, Franklin. 2014. *De cómo cimarronear la escritura o la poesía afroecuatoriana en el siglo XX*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/carton/1/de-como-cimarronear-la-escritura-o-la-poesia-afroecuatoriana-en-el-siglo-xx> .
- Monteiro, Paula. 2014. "Globalização, Identidade e Diferença". *Novos Estudos*, 1997.
- Moreno, Francia. *Mujer afroecuatoriana como sujeto político: estrategias, resistencia o re-existencias*. Quito: FLACSO.
- Mujeres de Asfalto. sf. *Sabores y Saberes desde la Memoria de las Mujeres Negras*. Quito.
- Naciones Unidas. 2018. *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Santiago.
- Oyhantcabal, Laura. 2021. "Los Aportes De Los Feminismos Decolobial y Latinoamericano". *ANDULI. Revista Andaluza*, 20: 97-115.
- Patricia, y Patricia Hill Collins. 1998. *La política del pensamiento feminista negro*. Buenos Aires: Estudios de género en las Américas.
- Piedra, Nancy. 2004. "Relaciones de poder: Leyendo a Foucault desde la perspectiva de género". *Revista de Ciencias Sociales*, 106: 123-141.

- Quijano, Aníbal. 2005. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rentería, Diana. 2016. *Casa Cultural Ochún: cultura política en torno a la danza como praxis social identitaria de las corporalidades afrofemeninas*. Quito: Universidad Simón Bolívar - Sede Ecuador.
- Ruiz Tena, Cora. 2010. *La Resistencia Política Feminista*. SISA Mujeres Activando, s.f.
- Sánchez, Antón. 2010. *La experiencia afrodescendiente y la visibilidad estadística en el Ecuador*.
- TEDWomen. 2016. *La urgencia de la interseccionalidad*.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías*. Santiago: Lom Ediciones.
- Valdiviezo, Liliana. 2022. "La música de los afroesmeraldeños en la cultura del Ecuador". *Universidad Católica de Guayaquil* 41 (2): 317-333.
- Varela, Emilia. 2022. *Mujeres, cuidados y violencia de género*. Quito: FLACSO.
- Vera Santos, Rocío. 2016. "Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política". *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3 (1): 33-54.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17.
- Williams, David. 2016. "Cómo el racismo nos enferma". TEDMED.

ANEXO

Propuesta de entrevista

Entrevista

Datos Personales

1. ¿Cuál es su edad?
2. ¿Cuál es su nivel educativo alcanzado?
3. ¿Cuál es su estado civil?
Casada, soltera, unión de hecho, viuda, separada.
4. ¿El lugar en donde vive es un área rural o urbana?:
5. ¿Tiene alguna discapacidad o enfermedad crónica?:
6. ¿Se autoidentifica como LGBTIQ+ (lesbiana, Gay, Bisexual, Transexual, Intersexual, Queer)?
7. ¿Con qué grupo étnico se autodefine? Y ¿cuáles son las razones por las cuales se autodefine de tal manera?

Prácticas comunitarias

1. ¿Qué tradiciones, creencias, costumbres han sido transmitidas por mujeres ancestras de su familia, que usted mantiene hoy en día?
2. ¿Hace cuánto tiempo pertenece a la federación de mujeres?
3. ¿Cómo se enteró de la existencia de esta organización?
4. ¿Cuál es el objetivo de la organización a la que Ud. forma parte? ¿En qué áreas trabajan?
5. ¿Por qué cree que la federación a la que pertenece se constituyó como una federación exclusiva de mujeres?
6. ¿Cuál es su rol o función en la federación a la que pertenece?

7. ¿Cuáles considera usted que son los modos y expresiones de violencia de género (violencia física, psicológica, patrimonial, sexual) hacia mujeres afroquinindeñas?
8. ¿Qué actividades realizan o han realizado como federación para afrontar el racismo?
9. ¿Qué actividades realizan o han realizado como federación en contra de la violencia hacia mujeres?
10. ¿Ha representado para ustedes como federación un desafío en contar con mujeres diversas por su clase social, su orientación sexual, o en el caso de que tengan alguna discapacidad? ¿Por qué?

Prácticas personales

1. ¿Ha experimentado racismo? ¿cuáles son las formas más frecuentes de violencia racial a las que se ha visto expuesta? ¿cómo se expresó esta discriminación? cuéntame un escenario y ¿cómo reaccionó usted ante esta situación? ¿cómo se recuperó de estos eventos?

En el caso de que haya reaccionado diferente, ¿cómo fue?

2. ¿Ha sido usted víctima de violencia de género? ¿En qué ámbitos o espacios ha sucedido? cuéntame un escenario ¿cómo reaccionó y cómo se recuperó de estos eventos?
3. ¿Ha sido usted testigo de violencia racial o machista dirigida a otra persona? ¿cuál fue su reacción?
4. ¿Qué emociones le provoca ver o sentir violencia machista y/o racial?
5. ¿Ha notado alguna afectación en su cuerpo, por violencia machista y/o racista? ¿cómo cuál?
6. ¿Qué aspectos de su vida la sostienen, le dan fuerza? ¿Hay personas o espacios a los que usted recurre que le dan alegría o que nutren su vida?
7. ¿Qué prácticas ancestrales utiliza para sentirse aliviada y fuerte cuando ha vivido algún tipo de violencia?

Final

1. ¿De qué manera usted ha demostrado empatía y solidaridad con las demás participantes de la federación cuando han sufrido violencia machista y racial?

2. En la federación, usted comparte con varias mujeres. ¿Qué estrategias de autoprotección diferentes a las suyas cree que tienen las otras mujeres de la federación para afrontar la violencia hacia las mujeres y el racismo?

Consentimiento Informado (escrito)

Mi nombre es Melissa Moreira Mera, tengo 28 años y nací aquí en Quinindé. Mi familia materna es originaria de este cantón. Desde mi niñez tuve que mudarme por condiciones externas y decisión de mis padres. Sin embargo, tengo gran parte de mi familia habitando estas tierras, y en su mayoría son mujeres. Para mí es enriquecedor conocer sobre sus experiencias, lo que me permitirá plasmar las realidades de las mujeres afroquinindeñas pero sobre todo, dar a conocer las formas en las que resisten día a día y las convierte en mujeres resilientes y luchadoras.

El propósito de este consentimiento es proveer a las participantes en esta investigación una clara explicación sobre este trabajo, así como de su rol en ella como participantes.

El proyecto de investigación titulado “Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas contra la violencia de género” requisito para la obtención del título de Especialista en Género, Violencia y Derechos Humanos por FLACSO Ecuador, propuesto por la Psicóloga Clínica Melissa Mishell Moreira Mera, tiene como objetivo investigar las prácticas de resistencia organizativa y de la vida cotidiana de mujeres afroquinindeñas.

Si usted accede a participar en este estudio, se le pedirá responder preguntas en una entrevista. Esto tomará aproximadamente 60 minutos de su tiempo. Lo que se converse durante esta sesión se grabará, en el caso de que así lo requiera, de modo que la investigadora pueda transcribir después las ideas que usted haya expresado.

La participación en este estudio es estrictamente voluntaria. La información que se recoja será confidencial. La información recolectada no se usará para ningún otro propósito fuera de los fines de esta investigación.

Si tiene alguna duda sobre este proyecto, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación. Igualmente, puede retirarse del proyecto en cualquier momento sin que eso lo perjudique de ninguna forma. Si durante la entrevista alguna de las preguntas le parece incómoda, tiene usted el derecho de hacérselo saber a la investigadora o de no responderlas.

Acepto participar voluntariamente en esta investigación

Sí No

Acepto que se utilice el nombre de mi organización

Sí No

Acepto que se grabe esta entrevista

Sí No

Entiendo que una copia de este consentimiento me será entregada, y que puedo pedir información sobre los resultados de este estudio cuando éste haya concluido. Para esto, puede contactarse al siguiente número telefónico: 0998405907.

Firma:

Nombres Completos:

Consentimiento Informado para Participantes de Investigación

El propósito de este consentimiento es proveer a las participantes en esta investigación una clara explicación sobre este trabajo, así como de su rol en ella como participantes.

El proyecto de investigación titulado “*Prácticas de resistencia de mujeres afroquinindeñas contra la violencia de género*” requisito para la obtención del título de Especialista en Género, Violencia y Derechos Humanos por FLACSO Ecuador, propuesto por la Psicóloga Clínica Melissa Mishell Moreira Mera, tiene como objetivo investigar las prácticas de resistencia organizativa, política y de la vida cotidiana de mujeres afroquinindeñas.

Si usted accede a participar en este estudio, se le pedirá responder preguntas en una entrevista. Esto tomará aproximadamente 60 minutos de su tiempo. Lo que se converse durante estas sesiones se grabará, de modo que la investigadora pueda transcribir después las ideas que usted haya expresado.

La participación en este estudio es estrictamente voluntaria. La información que se recoja será confidencial, en el caso de que así lo requiera. La información recolectada no se usará para ningún otro propósito fuera de los fines de esta investigación.

Si tiene alguna duda sobre este proyecto, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación. Igualmente, puede retirarse del proyecto en cualquier momento sin que eso lo perjudique en ninguna forma. Si alguna de las preguntas durante la entrevista le parece incómodas, tiene usted el derecho de hacérselo saber a la investigadora o de no responderlas.

Acepto participar voluntariamente en esta investigación

Sí No

Acepto que se utilice mi nombre y el de mi organización

Sí No

Entiendo que una copia de este consentimiento me será entregada, y que puedo pedir información sobre los resultados de este estudio cuando éste haya concluido. Para esto, puedo contactar al siguiente número telefónico: 0998405907.

Firma: