

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**

**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN GÉNERO Y DESARROLLO**

**MUJER AFROECUATORIANA COMO SUJETO POLÍTICO: ESTRATEGIAS,  
RESISTENCIAS O RE-EXISTENCIAS**

**FRANCIA JENNY MORENO ZAPATA**

**FEBRERO 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA Y ESTUDIOS DE GÉNERO  
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN GÉNERO Y DESARROLLO**

**MUJER AFROECUATORIANA COMO SUJETO POLÍTICO: ESTRATEGIAS,  
RESISTENCIAS O RE-EXISTENCIAS**

**FRANCIA JENNY MORENO ZAPATA**

**ASESOR DE TESIS: AGUSTIN LAO-MONTES  
LECTORAS: AURORA VERGARA Y OCHY CURIEL PICHARDO**

**FEBRERO 2014**

## **DEDICATORIA**

A mi familia, en especial mi madre y mi hermana  
Por seguir teniendo el valor de apoyarme todos los días, incondicionalmente  
A mis amigos y amigas, los de siempre y los de ahora  
Por su cariño, respeto, diálogos, críticas y locuras que dan a mi vida tanto(s) sentido(s)  
A todas las personas que han llegado a mi vida para llenarme de amor y de sueños

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a todas las mujeres y los hombres que hacen parte del movimiento social afroecuatoriano quienes me han permitido conocer las particularidades y riquezas que caracterizan a este pueblo, que vive, goza, lucha, y se reinventa todos los días.

Quiero agradecer a las mujeres afroecuatorianas urbanas y rurales, de todas las edades, de todas las formaciones, que se dedican a muchas actividades en esta sociedad, a aquellas que a diario se esfuerzan por hacer realidad los sueños colectivos, que se interesan por mantener la mirada muy fija en un horizonte de mundos utópicos en los que hombres y mujeres pueden vivir con principios de libertad y respeto.

Agradezco a las personas de la parroquia La Concepción, pero de manera muy especial a las mujeres que viven ahí, por todo el apoyo, cariño, entrega y disposición que me brindaron todas las veces que fui y permanecí este hermoso, y en muchos casos olvidado lugar de la Sierra ecuatoriana.

Quiero expresar, de todo corazón, un profundo y sentido agradecimiento a todas y cada una de esas personas, pues su valioso aporte hizo posible la culminación de esta investigación.

## INDICE

| <b>Contenido</b>  | <b>Páginas</b> |
|---|----------------|
| RESUMEN .....   | 6              |
| CAPITULO I .....  | 7              |
| INTRODUCCIÓN.....   | 7              |
| Reflexión metodológica.....   | 11             |
| Contextualización del problema.....   | 17             |
| CAPITULO II.....  | 28             |
| ORGANIZACIONES, REDES Y ACCIONES .....  | 28             |
| Las Mujeres afroecuatorianas Organizadas .....  | 28             |
| Ubicación estereotipada e hipersexualizada de las mujeres afroecuatorianas .....                                    | 42             |
| De la organización social a la arena política pública .....   | 45             |
| El papel de la espiritualidad y tradiciones religiosas en el accionar político de las mujeres afroecuatorianas..... | 48             |
| El rescate de la salud ancestral para la práctica política .....  | 56             |
| CAPITULO 3 .....  | 59             |
| LA PARROQUIA LA CONCEPCIÓN Y EL ESCENARIO ORGANIZATIVO ACTUAL DE LAS MUJERES AFROCONCEPCIONEÑAS .....               | 59             |
| Contexto de La Concepción.....  | 59             |
| Ubicación .....   | 60             |
| Datos históricos .....  | 63             |
| Relato de Martina Carrillo.....   | 64             |
| Escenario organizativo actual de La Concepción .....  | 67             |
| Organizaciones formales .....   | 69             |
| La CONAMUNE.....  | 70             |
| “Esperanzas del mañana” .....   | 74             |
| Organizaciones No formales .....  | 83             |
| Bancos o cajas de ahorro comunitario.....   | 84             |
| Grupos de baile o de danza .....  | 85             |
| CAPITULO IV .....   | 88             |
| ENTRE LA REGULARIZACIÓN Y LA EMANCIPACIÓN: MUJERES AFROECUATORIANAS FRENTE A LAS INSTITUCIONES .....                | 88             |
| Discurso jurídico-institucional del Estado ecuatoriano .....  | 90             |
| Ley de economía popular y solidaria .....   | 93             |
| Regularización impuesta a las mujeres desde la iglesia católica .....   | 99             |
| Regularización del mercado .....  | 111            |
| Vestigios del régimen hacendatario .....  | 114            |
| CONCLUSIÓN .....  | 118            |
| BIBLIOGRAFÍA .....  | 123            |
| ENTREVISTAS .....   | 127            |
| PAGINAS WEB .....   | 127            |

## RESUMEN

En esta investigación se analiza la correlación que existe entre el surgimiento de discursos jurídico-institucionales de reconocimiento étnico identitario y enfoque de género del Estado Ecuatoriano en la década de los noventa, con el reconocimiento social y político que desde ese momento hasta la fecha tienen las mujeres afroecuatorianas, tanto en la esfera pública como en la esfera privada.

Este trabajo también se interesa en contribuir a la visibilización del papel protagónico que han tenido las mujeres afroecuatorianas en las esferas social y política del país, sus aportes en la definición y consolidación del discurso étnico- racial identitario, sus formas de organización. Para ello, se han involucrado algunas entrevistas y recopilaciones históricas a través de las cuales se demuestra que las mujeres han estado siempre presentes en la lucha social y política tanto del pueblo afroecuatoriano, como del pueblo afrodescendientes en la diáspora.

Otro aspecto que tiene gran importancia dentro de esta investigación son las diferentes relaciones que las mujeres afroecuatorianas cotidianamente desarrollan para garantizar su permanencia en los espacios de participación, dentro de las cuales se han considerado de manera preponderante las tensiones que las organizaciones de mujeres afroecuatorianas han tenido tanto con las organizaciones mixtas afroecuatorianas, como con las organizaciones feministas, tomando en cuenta el involucramiento teórico que puede existir en los planteamientos definidos desde el feminismo negro/afrodescendiente.

Hacer una distinción entre las formas de participación social y política que han tenido, y todavía tienen las mujeres afroecuatorianas urbanas y rurales también es uno de los focos de atención de esta investigación, a través de este ha sido posible demostrar las diferencias en los discursos, recursos y estrategias que unas y otras desarrollan para la consecución de los objetivos comunes que las ha invitado a organizarse.

## **CAPITULO I**

### **INTRODUCCIÓN**

El Escudriñamiento de los hechos socio-económicos globales y locales que durante un periodo histórico determinado han presionado la expedición de normas jurídicas que redireccionan los discursos y prácticas institucionales permitiendo la creación de sujetos, el reconocimiento del ejercicio de la ciudadanía y el otorgamiento de derechos, representa un importante reto para los análisis que surgen en los espacios académicos de la mayoría de los países de América Latina. Las dimensiones de ese reto pueden llegar a ser mayores si además se toman en cuenta aspectos de las relaciones sociales que a menudo son tratados como hechos de la vida cotidiana, que no representan mayor importancia para las ciencias jurídicas; y tampoco para las ciencias sociales.

En el Ecuador, por ejemplo, en relación con las personas afrodescendientes, son graves las omisiones que se generan en el entorno jurídico al no existir cuestionamientos, análisis, estudios o debates relacionados con la escasa jurisprudencia por parte del sistema judicial de normas como el Código Penal de 2009 que en su artículo 212 numeral 5 tipifica la conducta denominada “delito de odio o desprecio” el cual castiga hasta con 3 años de prisión cualquier conducta que reproduzca las múltiples formas de violencia generadas diariamente en contra de personas de ascendencia africana y que continúan revestidas de gran aceptación en esta sociedad.

En cuanto a las ciencias sociales, en este mismo país, es posible observar el poco interés que representa para la mayoría de investigadores reconocer y resaltar la trayectoria histórica y relevancia social que el pensamiento afrodiaspórico ha tenido en la definición de las realidades sociales. Resulta entonces evidente tanto la inobservancia de las producciones académicas de intelectuales africanos y/o afrodescendientes, como la total invisibilización del sujeto afrodescendiente en los pensum, currículos y hasta en bibliotecas de la mayoría de las instituciones educativas públicas y privadas de todos los niveles de formación.

Las mujeres afroecuatorianas en este tema están en una posición mucho más compleja, pues estudios académicos que se han realizado, algunos de los cuales han contado con la participación de investigadores de amplio reconocimiento a nivel nacional e internacional, como los realizados por Renán Tadeo (1999), Carlos de la Torre (2002) y

Jhon Antón Sánchez (2011), entre otros, deliberada o ingenuamente se han encargado de profundizar las múltiples formas de exclusión que las ciencias sociales históricamente han impuesto a estas mujeres. Las formas organizativas desarrolladas por ellas han sido muchas, de variadas formas y con diferentes niveles de impacto nacional e internacional a lo largo de la historia, a pesar de ello, la mayoría de los analistas las subsumen o subordinan a la visión generalizada que tienen del movimiento social afroecuatoriano.

Son pocas las investigaciones en las que se les otorga la calidad de “sujetos políticos”, o en las que se reconoce que su accionar puede haber surgido de una agenda sistémica, cuidadosamente elaborada, estratégicamente articulada a los procesos afrodiaspóricos de mujeres, investidos de relevancia internacional. Esas diferentes formas de organización social y política, en muchos casos, se encargan de capitalizar de manera legítima aquellos preceptos legales e institucionales que les ayudan a garantizar su subsistencia, la de sus familias y la de toda una comunidad que ha sido ubicada en el último lugar de la escala social del país.

Es difícil ver por ejemplo que se analicen las prácticas discriminatorias ejercidas sobre las hijas de la diáspora africana, las cuales responden a la conjugación de estereotipos racializados y de ubicaciones esencialistas de sexo, género y clase impuestos por un importante número de miembros de la sociedad ecuatoriana. Consecuentemente, para estas mujeres se vuelven difusos y casi imperceptibles los mecanismos que garantizan el ejercicio de derechos, pues se ven obligadas a diseñar estrategias propias para responder a las diferentes formas de violencia, dominación y subordinación de las que son víctimas diariamente.

Tanto el imaginario colectivo, como las investigaciones relacionadas con el pueblo afroecuatoriano, ubican de manera casi exclusiva a este grupo humano en regiones costeras del Ecuador como Esmeraldas y Guayaquil, algunos ejemplos que pueden citarse son las investigaciones realizadas por Norman Whitten Jr (1970) en los sesentas y setentas, o más recientemente el trabajo de Érika Silva Charvet (2007). Gracias a ellos, se refuerza la creencia generalizada de que en la Sierra norte ecuatoriana no hay historia, pervivencia y mucho menos presencia de personas de ascendencia africana, reforzando también el profundo desinterés que el Estado ecuatoriano demuestra por las comunidades del Valle del Chota, a pesar de que esta zona se encuentra a pocas horas de la capital del país.

Es posible inferir entonces que los hechos anteriormente mencionados, sumados a muchos otros, pueden haberse constituido en el detonante que impulso a las mujeres afroecuatorianas a organizarse en espacios colectivos, desde donde, en ocasiones, aprovechan hábilmente los recursos y discursos que la “inclusión” del multiculturalismo neoliberal de la década de los noventa impuso en el Ecuador, en donde con frecuencia aparecen como protagonistas los denominados “vulnerables”. Ellas además, paralelamente construyen y reconstruyen prácticas de resistencia, re-existencia, transgresión, insurgencia y subversión tendientes a materializar la noción que tienen de un mundo donde son posibles lógicas de convivencia diferentes.

Lo que hace más interesante y complejo el análisis de esos espacios de representación e incidencia es que, al mismo tiempo, algunas de esas formas organizativas, para garantizar su permanencia en la esfera pública, adaptan sus demandas, accionar y sus discursos a las exigencias de los gobiernos de turno o a las directrices impuestas por las políticas internacionales, convirtiéndose así en una importante pieza que refuerza la estructura del modelo social, económico y político que el capitalismo global ha querido imponer en los países definidos como “tercermundistas” o “subdesarrollados”.

Las preguntas que parecen obligatorias son: ¿hasta qué punto la presencia de las mujeres afroecuatorianas en los mencionados espacios hace parte de procesos legítimos de participación, constituye una elaborada estrategia del proceso organizativo, o lo que realmente ocurre es que algunas de ellas se han sido instrumentalizadas por el poder gubernamental convirtiéndose en víctimas de las prácticas de cooptación? ¿Qué se necesita para dilucidar los objetivos y verdaderos alcances que tiene la compleja intervención de estas mujeres en los espacios que responden a discursos que empezaron promulgando la pluriethnicidad y multiculturalidad y mutaron para convertirse en plurinacionalidad e interculturalidad?

*Mujeres afroecuatorianas como sujetos políticos: estrategias, resistencias o re-existencias* es la investigación que he realizado interesada en demostrar la correlación directa que existe entre el discurso jurídico-institucional desarrollado e implementado en el Ecuador en la década de los noventa, con el reconocimiento social y político que desde ese momento hasta la fecha tienen las mujeres afroecuatorianas, tanto en la esfera pública como en la esfera privada. En esta investigación me interesa también visibilizar la presencia

social y política de las mujeres afroecuatorianas, sus aportes en la definición y consolidación del discurso étnico- racial identitario, sus formas de organización, las diferentes relaciones que cotidianamente desarrollan para garantizar su permanencia en los espacios de participación y las múltiples tensiones que consecuentemente se han podido producir en este devenir histórico.

Considero pertinente aclarar que no pretendo ubicar el surgimiento de las formas organizativas y mucho menos las luchas de mujeres afroecuatorianas en el periodo histórico analizado, pues reconozco y evidencio que ellas han participado activamente, hombro a hombro en todos y cada uno de los espacios, procesos, luchas, demandas y reivindicaciones que se han llevado a cabo durante toda la historia del pueblo afrodescendiente en el Ecuador. Elegí analizar la década de los noventa de manera específica, porque ese el momento en que ocurren muchos de los cambios globales y locales que generaron un mayor nivel de interlocución y protagonismo social y político para ellas.

En el primer capítulo presento la contextualización global y local del problema, en términos socio-económicos y políticos, pero de manera específica, haciendo un análisis pormenorizado tanto de los desarrollos teóricos y jurídicos que influenciaron la visibilización y posibilidad de accionar político de hombres y mujeres afrodescendientes en el Ecuador. Por otro lado, en este capítulo también me intereso por estudiar las especificidades que caracterizan la acción política del pueblo afroecuatoriano desde el discurso de la identidad étnico-racial, cómo esta se articula con las demandas esgrimidas en las reclamaciones de las organizaciones afrodiaspóricas, y las formas en que se desarrollan diferentes tipos de relaciones con entes institucionales del orden nacional e internacional.

En el segundo capítulo denominado: Organizaciones, redes y acciones, intento establecer las tensiones que durante el periodo de estudio se han suscitado entre hombres y mujeres al interior del proceso social afroecuatoriano, generando la definición de demandas y acciones, particulares y concretas, por parte de las mujeres afroecuatorianas. En este capítulo también intento establecer si las mujeres afroecuatorianas en algún momento se acercaron teórica, política y socialmente a los planteamientos de las diferentes olas del pensamiento feminista haciendo parte de lo que en algunos círculos académicos y sociales se ha conocido como feminismo negro/afrodescendiente, o lo que efectivamente se ha dado es una forma de disidencia, producto de las tensiones que se pueden haber generado en las

relaciones establecidas con las diferentes organizaciones feministas existentes en el Ecuador, y/o al interior de las propias organizaciones de mujeres afroecuatorianas.

Adicionalmente, en este capítulo he considerado importante observar los procesos de participación social y política de las mujeres afroecuatorianas en la esfera pública, en las cuales pueden destacarse temas como el rescate de las prácticas de salud ancestral y de formas de espiritualidad y religiosidad que vinculan algunos elementos de la teología negra de la liberación, todo esto cuestionando si todas estas formas de interrelación constituyen expresiones culturales o, además de ello, han sido ubicadas por las mujeres afroecuatorianas como herramientas de lucha para la reivindicación social y política.

El capítulo tres, por su parte, lo he denominado La parroquia La Concepción y el escenario organizativo actual de las mujeres afroconcepcioneñas, en este describo buena parte de la información relevante obtenida en el trabajo de campo, la cual se fundamenta en la contextualización geoespacial de La Concepción, y las distintas percepciones que determinan las formas de subjetividad política que refleja tanto los móviles, como las formas de organización que se han generado y que continúan existiendo en esa zona de la Sierra norte ecuatoriana.

Esta tesis finaliza con el capítulo cuarto denominado Entre la regularización y la emancipación: Mujeres afroecuatorianas frente a las instituciones, tiene un carácter teórico-práctico, en él sintetizo e interrelaciono otros de los hallazgos obtenidos en campo, con los desarrollos teóricos que he considerado para sustentar y dar forma a la hipótesis planteada en esta investigación. Finalmente esbozo las conclusiones a las que he llegado, luego del proceso de investigación y los cuestionamientos que podrían permanecer latentes o que hayan podido surgir durante el proceso.

### **Reflexión metodológica**

El profundo interés que tengo por las problemáticas, demandas y cuestionamientos que el pueblo afrodescendiente en la diáspora hace al sistema jurídico, económico, social y político vigente, ha impulsado mi accionar personal, social y profesional desde hace más de 10 años llevándome a conocer y relacionarme con personas afrodescendientes vinculadas a los procesos organizativos, espacios académicos de investigación de carácter nacional y global que me han procurado un conocimiento cercano de las problemáticas que en temas

de derechos humanos, y en especial en conflictos relacionados con las ideologías y prácticas discriminatorias y racistas persisten en las sociedades actuales en contra de las personas afrodescendientes.

Mientras actuaba como abogada litigante en procesos judiciales y conciliatorios de diferentes áreas del derecho fui también involucrándome en espacios de reivindicación social y política de los derechos de personas afrodescendientes en la diáspora. Mis intereses académicos se vieron fuertemente influenciados por los temas relacionados con las personas de ascendencia africana, razón por la cual, realice dos diplomados, uno en políticas públicas y otro en etnoeducación y cátedra de estudios afrocolombianos que me brindaron herramientas cognitivas para adentrarme más en las discusiones de tipo social, académico y político relacionado con este grupo humano.

Durante más de 10 años he tenido la oportunidad de hacer parte de espacios organizativos del movimiento social afrodiaspórico en Santiago de Cali -Colombia, en donde he tenido la oportunidad de participar en la construcción de agendas sistémicas que contienen las definiciones de los intereses, demandas, tareas y articulaciones políticas que estos colectivos sociales han pretendido hacer valer frente a las estructuras gubernamentales. Mis conocimientos en el ámbito del derecho y de los derechos humanos de las personas afrodescendientes me permitieron también participar de cerca en el proceso de definición e implementación de políticas públicas para el pueblo afrodescendiente en el municipio de Santiago de Cali.

Luego de esa experiencia tuve la fortuna de vincularme laboralmente por un corto periodo de tiempo con la reconocida organización Fundación Red Nacional de mujeres afrocolombianas Kambirí en donde me correspondió realizar el gestionamiento ante los entes territoriales del orden local, regional y nacional y ante los organismos y agencias de cooperación internacional de los recursos necesarios para financiar las iniciativas formuladas por la entidad en busca del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo afrocolombiano, y de manera particular de las mujeres afrocolombianas.

En el año 2010 viaje a Ecuador a adelantar mis estudios de postgrado a través de una Especialización en Gerencia para el Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, experiencia que brindo importantes elementos que han fortalecido mi argumentación teórica, pero que además me permitió relacionarme de manera directa con

los hombres y mujeres que conforman el movimiento social afroecuatoriano, el movimiento social afrodiáspórico y los espacios de producción de epistemológica desde una perspectiva afrodescendiente.

En el lapso de los últimos dos años de mi vida he estado realizando una Maestría en Ciencias Políticas con mención en Género y Desarrollo en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, en esta institución académica además he tenido la oportunidad de participar en calidad de investigadora en el Observatorio del racismo y la discriminación hacia nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano, en donde me ha correspondido llevar a cabo el proceso de análisis de la eficaz implementación de las normas jurídicas y de las políticas públicas tendientes a la eliminación de todas las formas de racismo y de discriminación racial existentes en la legislación ecuatoriana.

A pesar de que he estado vinculada a diferentes espacios en donde los temas relacionados con la población afrodescendiente se abordan de manera protagónica, considero pertinente mencionar que en la actualidad los procesos de creación, definición, cambio y proyección de las subjetividades políticas y las epistemologías situadas de las mujeres afrodescendientes en general, y afroecuatorianas en particular se han constituido en el punto de neurálgico tanto de mis de mi intereses como de mi accionar social, político y académico. Es por esta razón que dentro de esta investigación me preocupo por abordar los planteamientos de teóricas afrodescendientes norteamericanas y latinoamericanas que se han ocupado de analizar de manera particular las diferentes problemáticas y formas de subversión que han desarrollado históricamente las mujeres afrodescendientes hasta la fecha.

A pesar de que decidí ubicar el centro geográfico del estudio en la parroquia de La Concepción, preciso mencionar que para la contextualización histórica y de las subjetividades políticas de las mujeres de la zona fue necesario realizar una serie de entrevistas e investigaciones documentales en la ciudad de Quito, por ser el lugar donde se encuentran radicadas algunas de las lideresas y líderes del pueblo afroecuatoriano, y donde es posible encontrar espacios con información específica del pueblo afroecuatoriano como son el Centro Cultural Afroecuatoriano y el Fondo Documental Afroandino.

Información obtenida en espacios académicos realizados antes y durante el proceso de elaboración de la tesis como el conversatorio realizado en el mes de junio de 2012 en la Facultad de Ciencias Sociales, FLACSO, en el marco de la clase de Género y Derechos Humanos impartida por la profesora Lizeth Coba, donde la pregunta principal era ¿existe feminismo negro/afrodescendiente en el Ecuador?; haber promovido una salida de campo a la parroquia de La Concepción en la clase de Género, Globalización y Desarrollo impartida por la profesora Cristina Vega. También tuvo una importante contribución mi participación en eventos de carácter público como el Encuentro Internacional Mujeres Avanzando en la construcción del Buen Vivir, y el programa de radio UBUNTU de la radio pública de Quito realizado el día 8 de Marzo de 2013 en el que participe en calidad de entrevistada junto la lideresa afroecuatoriana Katherine Chalá, también aportaron elementos importantes a los análisis desarrollados en esta investigación.

En relación con epistemología multisituada es posible resaltar que para las personas afrodescendientes que viven en La Concepción luego del largo proceso de esclavización, colonización, y servidumbre que tuvo lugar en la zona, desarrollaron una serie de categorías epistemológicas, formas analíticas y de pensamiento que continúan presentes en la acción política de las mujeres afroecuatorianas como “las loas” que son ingeniosas respuestas en forma de rimas o dichos utilizados para contrarrestar las prácticas racistas que con frecuencia se generaban en contra de las personas de ascendencia africana, esas “loas” todavía se vinculan y entrelazan con las formas de pensamiento afroecuatoriano conjugándose con el pensamiento afrodiaspórico.

Cuando hablo de epistemología multisituada me acerco a los planteamientos de George E. Marcus (2001) que me permiten una etnografía multilocal donde la multilocalidad no se circunscribe a definir diversos espacios, niveles territoriales y/o de administración para la recolección de la información. En este estudio el mencionado concepto también será utilizado para establecer las múltiples localizaciones discursivas y los ejercicios de poder presentes entre las organizaciones analizadas con las instituciones gubernamentales, los organismos y agencias de cooperación y demás personas que pertenecen a la comunidad.

En conexión con este argumento, aborde los planteamientos de Donna J. Haraway (1991), en esta investigación tendrán aplicabilidad aquellos conocimientos que la

mencionada autora ha definido como “conocimientos situados”, los cuales según ella, “[...] requieren que el objeto del conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento «objetivo».” (Haraway, 1991: 341).

Los aportes metodológicos que Renato Rosaldo (2000) hace a esta investigación están relacionados con el uso de la noción de subjetividad sin vicios, a través de la cual, el autor invita a aprovechar “el potencial para hacer una sola cosa del proyecto ético y del analítico” al interior de la investigación. El autor plantea que es necesario localizar conceptos como la justicia moral, la dignidad y la igualdad para que pueda plantearse de manera correcta los problemas y las posibilidades de algunas comunidades.

Dentro de las opciones metodológicas elegidas he tomado en cuenta lo que S. J. Taylor y R. Bogan (1987) explican como “observación participante”, que es aquella “[...] investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el *milieu* de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo. [...]” (Taylor y Bogan, 1987: 31), la cual fue posible gracias a el conocimiento, reconocimiento e incluso cercanía que existe entre la mayoría de las personas entrevistadas y/o consultadas y yo, también permitió que en el trabajo de campo el enfoque de tipo etnográfico tuviera una mayor ponderación, pues me abrió la posibilidad de participar de manera activa y directa en el diseño y ejecución de actividades propias de las organizaciones y de la comunidad en general, pude también organizar talleres, grupos focales y reuniones informales en las que la concurrencia de las mujeres fue siempre mayoritaria, desinteresada y activa. Toda esta apertura también me permitió tener fácil acceso a documentación (como el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia La Concepción) y a espacios cerrados de carácter institucional donde se discutieron temas de importancia parroquial y cantonal que tuvieron relación directa o indirecta con la presente investigación.

Realice varias entrevistas que me permitieron conocer el recorrido histórico de la participación política de pueblo afroecuatoriano en general y de de las mujeres afroecuatorianas en particular, el papel que en este recorrido han jugado algunas de las lideresas más representativas del movimiento social afroecuatoriano que han ostentado

algún nivel de liderazgo político tendiente al proceso de reconocimiento y consolidación de imagen pública, como representantes de las mujeres afroecuatorianas. Esas entrevistas me brindaron además información respecto de la forma en que participan las mujeres de base urbanas y rurales; los objetivos, misión y visión de las organizaciones tomadas en cuenta dentro del presente estudio; los tipos y niveles de relaciones que se han creado durante estos años, sus dinámicas y formas de participación y los proyectos que se han planteado para su futuro accionar.

Entreviste a también a personas que son funcionarios gubernamentales de diferentes niveles de decisión a nivel local, regional y nacional: En qué momento y por qué reconocen los derechos de la población afroecuatoriana, en qué forma se permite institucionalmente la participación política de las mujeres afroecuatorianas. También me permitirán conocer el actual discurso que manejan los funcionarios públicos en relación con la población afroecuatoriana, particularmente de las mujeres pertenecientes a este grupo humano.

La revisión de fuentes documentales como las Constituciones 1998 y 2008, leyes, pronunciamientos jurisprudenciales fue útil para observar el recorrido histórico legal y jurisprudencial para conocer desde cuándo y en qué forma, se ha vinculado a la estructura y los discursos del Estado ecuatoriano el reconocimiento y la participación de las personas de ascendencia africana. Otras fuentes documentales relevantes para esta investigación fueron Políticas públicas, particularmente políticas de las que contemplan acciones afirmativas en beneficio de la población afrodescendiente, pues permitieron determinar el momento histórico en que se empiezan a aplicar las políticas de focalización dirigidas a grupos étnicos, mujeres, mujeres afroecuatorianas.

En este tipo de revisión pueden enunciarse también los indicadores sociales específicos de población afrodescendiente donde se establece cuáles son las condiciones de vida de la población afroecuatoriana, en especial de las mujeres (Sistema Nacional de Información Inter Étnica SIET 1 Y 2) a nivel nacional, provincial y cantonal; El censo poblacional, de vivienda y condiciones de vida; el censo de discriminación racial, y el censo de condiciones socioeconómicas que se han llevado a cabo en el Ecuador desde la década de los 90 hasta la

fecha, para conocer en qué forma se han modificado las condiciones de vida de las personas afroecuatorianas, en especial de las mujeres, durante los últimos años.

### **Contextualización del problema**

Para empezar a dar forma a los planteamientos que motivan la presente investigación considero indispensable definir la noción de multiculturalismo, pues este concepto no solo ha sido tenido en cuenta para explicar el conjunto de políticas implementadas América Latina en la década de los noventa, sino que también ha sido útil para dar cuenta de cómo, desde mucho antes, en otros contextos geográficos se diseñaron las estrategias necesarias para acallar las exigencias de los diferentes pueblos y nacionalidades que cohabitan en un mismo espacio geopolítico. Es por eso que inicialmente considero pertinente acercarme a los planteamientos de Stuart Hall (2010)<sup>1</sup>, quien a través de sus argumentos intenta establecer los elementos que llenan de contenido teórico al concepto de multiculturalismo, alejándolo de las nociones ahistoricas y vacías con las que, en algunos casos, ha sido usado. En términos generales asegura que:

[...] “multiculturalismo” es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales. El término suele usarse en singular para significar la filosofía o doctrina característica que sostiene a las estrategias multiculturales. [...] (Hall, 2010:583)

El objetivo de Hall va mucho más allá pues se interesa por hacer un llamado de atención en el uso del término, que para él, tiene un carácter móvil, fluctuante y en permanente evolución, se ocupa de hacer una clara tipología en la que destaca los aspectos más importantes de cada una de ellas de la siguiente manera:

[...] Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes “multiculturalismos”. El multiculturalismo conservador sigue a Hume (Goldberg 1994) porque insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría. El multiculturalismo liberal busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares. El multiculturalismo pluralista respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos

---

<sup>1</sup> Autores como Charles Taylor (1993), Will Kymlicka (1995), Slavoj Zizek (1998), Sueli Carneiro (2000), Giovanni Sartori (2001), George Yudice (2002), entre otros, también han analizado el multiculturalismo, todos ellos desde perspectivas teóricas y contextos geográficos diferentes, permitiendo establecer las diferentes formas que ha tenido históricamente ese sistema de políticas “inclusivas”.

grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista. El multiculturalismo comercial presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos. El multiculturalismo corporativo (pública o privada) busca “administrar” las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro. El multiculturalismo crítico o “revolucionario” destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia (McLaren 1997). Busca ser “insurgente, polifónico, heteroglósico y antifundacional” (Goldberg 1994). Y así, sucesivamente. (Hall, 2010:584)

El llamado de atención que Hall hace a través de esta tipología resulta útil para el presente estudio, pues destaca el hecho de que han sido variadas las formas que históricamente han tenido las políticas multiculturalistas, según él, en la mayoría de los casos, han sido implementadas atendiendo no solo al reconocimiento legal de la diversidad étnica y cultural existente en algunos países, sino que también han estado fuertemente influenciadas tanto por las particularidades, coyunturas socioeconómicas y políticas de los mismos como del entorno global.

A pesar de reconocer la valiosa contribución que hace Hall con su trabajo, también es preciso decir que este no aborda de manera específica el tipo de multiculturalismo al que me acerco. Por eso me permito establecer que los planteamientos hechos en esta investigación respecto del multiculturalismo, se refieren exclusivamente, al conjunto de políticas que emergen con fuerza en América Latina en la década de los noventa, y que pueden ser tenidas en cuenta como una fuerte vertiente del neoliberalismo, me refiero entonces en mis planteamientos al multiculturalismo neoliberal.

Fue en ese periodo que para los gobiernos de los países de América Latina adquirieron mayor protagonismo instituciones como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Fondo Monetario Internacional, pues a partir de su relación económica directa con estas instituciones se produjeron políticas públicas que permitieron la readaptación y apropiación de algunos de los intensos debates y exigencias que venían sosteniéndose en el contexto mundial, en donde se abordaban temas como el reconocimiento étnico - racial, la inclusión, la diversidad, la tolerancia, y la participación política de sectores sociales que, hasta ese momento habían estado excluidos de la arena pública, los cuales estaban conformados por un importante número de personas con insatisfacción de sus necesidades básicas.

Charles Hale (2003) desde el análisis del impacto que tuvieron las políticas multiculturalistas impuestas en la década de los noventa en Guatemala y que está directamente relacionado con el pueblo indígena, asegura que:

[...] El multiculturalismo neoliberal ha surgido en parte como una respuesta a las demandas por derechos de aquellos culturalmente oprimidos y excluidos. En este sentido, abre un espacio político nuevo, ofrece concesiones significativas, las cuales habrían permanecido, en otro momento, claramente inalcanzables. Específicamente, los proponentes del multiculturalismo neoliberal son más proclives a suscribir los derechos al “reconocimiento”, negados o suprimidos categóricamente debido a que las nociones de ciudadanía, construcción de la nación y desarrollo de la sociedad habían sido desarrolladas sobre la imagen de un sujeto político culturalmente homogéneo. [...] (Hale, 2003: 293).

Los argumentos de Hale permiten notar que el andamiaje instituido por el multiculturalismo neoliberal no solo se configuró a través de la clara presencia de los organismos de financiamiento internacional en las instancias y políticas de los Estados de América Latina, también se produjeron cambios normativos de carácter internacional y al interior de los países a través de importantes reformas constitucionales y legales que se encargaron de otorgar el sustento jurídico- institucional que las mencionadas políticas de reconocimiento de “las diversidades” requerían para hacerse efectivas.

Un ejemplo de ello fue la aprobación en 1989 por parte de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, del Convenio No. 169, a partir del cual, por primera vez se reconocieron derechos a los grupos humanos que son definidos como pueblos indígenas y tribales, y se impone a los Estados la obligación de generar las condiciones necesarias para el ejercicio de los mismos. La constitución ecuatoriana de 1998 se aprobó casi una década después del Convenio No. 169 de la OIT, no por eso fue menor la influencia que esa norma internacional tuvo dentro de los preceptos constitucionales evidenciando una marcada relación global-local en materia producción normativa. Según Hale:

[...] Hacia finales de la década unos diez Estados latinoamericanos habían ratificado el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); la mayoría había promulgado reformas constitucionales enmarcadas en lo que Donna Lee Van Cott denomina “constitucionalismo multicultural” y unos cuantos Estados, particularmente Colombia, Ecuador y Bolivia, habían dado pasos significativos en dirección al reconocimiento de los derechos indígenas colectivos a la tierra. (Hale, 2003:287).

Respecto al primer tema el Convenio establece que:

Artículo 1.

1. El presente convenio se aplica
  - a) A los pueblos tribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
  - b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.
2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.
3. La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT)

En relación con las obligaciones gubernamentales de adoptar las medidas necesarias para garantizar el cumplimiento de los preceptos establecidos, la norma contempla:

#### Artículo 2.

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.
2. Esta acción deberá incluir medidas:
  - a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;
  - b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;
4. que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida. (Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT)

La relevancia que el análisis de esta norma tiene para el presente estudio radica en que esta representa el primer intento, desde el ámbito jurídico transnacional, de reconocer los diferentes grupos humanos que existían al interior de los diferentes países, situación que finalmente no logró quedar definida de manera explícita, pues en la literalidad del texto solo son reconocidos los grupos indígenas de manera específica, obligando a que todos los demás grupos poblacionales que no encuadraban en la categoría de indígenas tuvieran que asumirse y vincularse en la categoría de pueblos al momento de intentar ejercer derechos desde sus particularidades.

Charles Hale resalta el hecho que los discursos multiculturalistas son producto de las luchas, presiones y demandas provenientes de los procesos organizados por la diversidad étnica, racial, política, de orientaciones sexuales, de género y medioambientales que se desarrollaron en la década de los noventa, pero esos discursos fueron involucrados con la construcción discursiva que cimienta las políticas transnacionales neoliberales, convirtiendo esa diversidad socialmente reclamada en un multiculturalismo político – económico que pretendió diluir las diferentes formas de lucha social. A ese respecto la intelectual afrobrasileña Sueli Carneiro analizando el caso brasilero afirma que:

Las organizaciones negras tienen, en las últimas tres décadas, la denuncia de los procesos de exclusión que los negros se presentaron en la sociedad brasileña.

En el mercado laboral, sensibilizando a los sindicatos a incorporar la lucha contra el racismo y la utilización de los mecanismos internacionales para combatir la discriminación en el trabajo. Y para el sector empresarial, sensibilizando a adoptar políticas de diversidad en sus procesos de selección. [...].

La comprensión de que el racismo y la discriminación impiden la distribución equitativa de la justicia en Brasil está motivando muchas iniciativas. La Constitución de 1988, para que el racismo un delito grave e imprescriptible, creó una nueva oportunidad para luchar contra el racismo en el ámbito jurídico. Desde entonces, esto ha planteado en proyectos legales y pioneros ejemplares perspectiva, como SOS Racisme, los servicios de asistencia jurídica a las víctimas de la discriminación racial, una experiencia exitosa que se ha multiplicado en muchos estados, y en algunos países de América Latina.

Las organizaciones de mujeres negras, a su vez, se han desarrollado una serie de modelos experimentales en diversos campos como la comunicación, las nuevas tecnologías, defensa de los medios de comunicación, la asistencia jurídica y psicosocial a las mujeres víctimas de la violencia doméstica y sexual, experiencias innovadoras tratar las secuelas emocionales producidos por el racismo. [...]

Por lo tanto, las organizaciones negras se han desarrollado un conjunto de "mejores prácticas" o experiencias ejemplares, a nivel nacional, para la incorporación efectiva de los negros en la sociedad brasileña.

Estas experiencias expresan la responsabilidad de que los negros han organizado [...] la búsqueda de construir una red de solidaridad basada en la identidad racial y la conciencia de pertenencia a una comunidad basada en un objetivo compartido la experiencia histórica. Estas prácticas tienen como objetivo la superación de la discriminación racial y, sobre todo, dando a los gobiernos de los estados y de los modelos de políticas públicas que benefician a la comunidad negro, promover la realización de la igualdad de derechos y oportunidades<sup>2</sup>. (Carneiro, texto inédito)

---

<sup>2</sup> la traducción es mía, texto obtenido de [http://www.lpp-buenosaires.net/olped/acoefirmativas/boletim\\_ppcor/boletim\\_antteriores/noticias/protagonistas%20do%20multiculturalismo.htm](http://www.lpp-buenosaires.net/olped/acoefirmativas/boletim_ppcor/boletim_antteriores/noticias/protagonistas%20do%20multiculturalismo.htm)

Carneiro establece claramente el papel que las organizaciones afrobrasileñas han cumplido no solo en relación con la denuncia de las prácticas racistas y excluyentes provenientes de la institucionalidad estatal y de la sociedad brasileña en general, sino que también tuvieron un papel protagónico en la consecución de derechos laborales, las luchas por la justicia, el ejercicio de la ciudadanía y el posicionamiento de muchas de las demandas con enfoque de género que han servido de ejemplo tanto en el entorno local como en la lucha afrodiaspórica.

Todo esto permite entender que el multiculturalismo neoliberal del que hablo estaba interesado en garantizar la pervivencia de la misma racionalidad racista que ha caracterizado tanto las políticas internacionales, como las normas jurídicas nacionales, intentando mantener prácticas institucionales en las se muestra un velado, pero profundo interés integracionista y asimilacionista. El teórico Slavoj Žižek (1998) en relación este tema señala que es indispensable observar de manera detallada lo que él define como lógica económica "objetiva", pues esta observancia permite entender que “[...] el racismo posmoderno contemporáneo es el *síntoma* del capitalismo tardío multiculturalista, y hecha luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático”. Este autor además se interesa por preguntarse “Cómo se inserta, entonces, esta poesía ideológica multiculturalista en el capitalismo global de hoy?, y para dar respuesta a esta pregunta aborda muy de cerca los planteamientos de Etienne Balibar, afirmando que:

[...] El problema que subyace aquí es el del universalismo. Etienne Balibar distinguió tres niveles de universalidad en las sociedades actuales: la universalidad "real" del proceso de globalización, con el proceso complementario de "exclusiones internas" (al punto que el destino de cada uno de nosotros depende de la intrincada red de relaciones de mercado globales); la universalidad de la ficción que regula la hegemonía ideológica (el Estado o la Iglesia en tanto "comunidades imaginadas" universales que permiten al sujeto adquirir una distancia respecto de su inmersión en el grupo social inmediato -la clase, la profesión, el sexo, la religión- y postularse como un sujeto libre); y por último, la universalidad de un Ideal (tal es el caso del pedido revolucionario de *égalité* [igualdad-libertad]), el cual se mantiene como un exceso incondicional que desencadena una insurrección permanente contra el orden existente, por lo que no puede aburguesarse, incluso dentro del orden existente. (Žižek, 1998:2003, 163)

Žižek aporta como elemento analítico el universalismo, concepto parece contraponerse a la noción de multiculturalismo, pero que en realidad, es un elemento que ha estado y sigue

estando presente en el espíritu con el que han sido concebidas las normas que pretenden reconocer las diversidades étnico – culturales en muchos países. Ese universalismo entonces, en muchos casos, es resultado de la construcción ideológica proveniente de los centros conservadores de poder, quienes rechazan el reconocimiento de las particularidades y las especificidades de algunos grupos humanos porque, según ellos, esos reconocimientos pueden generar un fuerte debilitamiento e incluso desaparición del Estado-Nación moderno que conocemos. Los universalismos contenidos en las políticas multiculturalistas neoliberales también se encargaron de establecer una jerarquía e incluso contraposición en los derechos individuales respecto de los colectivos, jerarquía que, como hemos visto, puede ser modificada al arbitrio de los intereses económicos y políticos de aquellos que ostentan el poder en determinadas coyunturas históricas.

Otro de los enfoques teóricos que cobra validez en este punto es un acercamiento a los estudios del poder, entendiéndolo como el ejercicio ideológico de creación de unos sujetos a los que se les permite acceder al reconocimiento para llegar consecuentemente a obtener el ejercicio de la ciudadanía y el otorgamiento de derechos. Entre los desarrollos teóricos me interesa abordar los planteamientos del autor Aníbal Quijano, quien a través del concepto de “colonialidad del poder” aporta una mayor contextualización y mejores elementos teóricos para desarrollar el presente estudio. Según Quijano:

“La colonialidad es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. [...]” (Quijano, 2007b:93).

La potestad para definir el momento histórico y las condiciones sociopolíticas que permiten sacar del ostracismo a una persona o a un grupo humano para brindarles preponderancia y reconocimiento en el entorno social, ha estado durante mucho tiempo en cabeza de aquellos que ostentan una legítima posición de gobierno a nivel local y/o global. El multiculturalismo neoliberal de la década de los noventa instauro en muchos países de América Latina, incluido el Ecuador, el “patrón global de poder capitalista” al que se refiere Quijano, pues ese modelo se caracterizó por la definición de una serie de políticas de carácter económico, que poco a poco fueron permeando todas las esferas y ámbitos sociales de los países donde fueron impuestas.

Quijano (2007b) explica que la implementación de este conjunto de políticas es una forma de clasificación étnica y racial que se encuentra revestida de una importancia tal, que se convierte en el elemento fundamental e incluso fundacional del capitalismo global. Es por esto que sus argumentos me permitirán establecer cuándo y por qué el poder estatal, representado en el gobierno ecuatoriano, decide dar valor social a través de la institucionalidad y de las normas jurídicas al sujeto afrodescendiente, reconociendo su existencia, sus demandas, sus procesos y apoyando sus formas de participación política. Me permitirán también demostrar que tanto en ese entonces como ahora la intención de los gobernantes ha sido capturar y segmentar los discursos, cooptar los liderazgos, aminorar el impacto social y político del pueblo afroecuatoriano en las esferas nacional y global.

Aunque el autor en la citada definición aborda las múltiples dimensiones y diversos ámbitos en los que puede materializarse la mencionada clasificación étnico/racial, en ella no se compromete a tomar en cuenta imbricaciones o interrelaciones sexo-genéricas y de clase que también forman parte del fundamento del capitalismo global moderno. A pesar de los importantes aportes que el trabajo que Quijano hace a esta investigación es necesario afirmar que su planteamiento tiende a invisibilizar las especificidades que caracterizan las realidades y particularizan a las mujeres afrodescendientes.

Considero que es posible subsanar este vacío teórico adoptando la conceptualización de Patricia Hill Collins, pues ella ha desarrollado una manera específica de entender la ubicación social que las mujeres afrodescendientes tienen en los sistemas de opresión, lo establece "[...] afirmando que los sistemas de la raza, la clase social, el género, la sexualidad, la etnia, nación y edad se forman mutuamente construyendo características de la organización social, que dan forma a las experiencias de las mujeres negras y, a su vez, están conformadas por mujeres negras" (Collins, 2000: 299).

El trabajo de Collins se vincula a la corriente analítica interesada en brindar mayor especificidad a las construcciones teóricas relacionadas con temas como la raza, la racialización y los racismos, es por esto que ella se interesa en reconocer y visibilizar la presencia, participación protagónica y valor que las mujeres afrodescendientes han tenido y siguen teniendo tanto en la creación de pensamiento crítico, como en la construcción de las sociedades actuales. Esta perspectiva me permite ver el poder como un conjunto de relaciones sociales, un campo de fuerzas a través de las cuales puede dilucidarse lo que ella

define como “matriz de opresión”. A través de ese argumento la autora intenta develar las relaciones de dominación y dependencia otorgando una gran preponderancia y centralidad al análisis del género, la sexualidad y la clase como categorías analíticas.

Ella además asegura que el dominio estructural se compone de estructuras sociales dentro de las que enuncia el derecho, la política, la religión y la economía. La función que la autora le otorga a esa forma de dominio radica en establecer los parámetros estructurales que se encargan de organizar las relaciones de poder. En el Ecuador se han producido profundos cambios legislativos desde la década de los noventa, la Constitución de 1998, la de 2008 y las normas que de estas se desprendieron, y se encargaron de otorgar al pueblo afroecuatoriano un reconocimiento jurídico que va desde su existencia, hasta su participación en las instancias del Estado y en los demás espacios que comprenden la esfera pública nacional.

A través de los argumentos de Collins es posible comprender como ese desarrollo legislativo del Ecuador se constituye en una forma más de dominio a través de las cuales se sigue ubicando en lugares de subordinación a las mujeres afroecuatorianas. El antropólogo ecuatoriano José Chalá, ofrece en su narración elementos adicionales a los planteados por el Collins, según él, en relación con las formas organizativas de mujeres afroecuatorianas:

[...] lo que pasa es que en los 90 aparecen con mucha más fuerza todo ese pensamiento occidentalocéntrico, todo el tema del feminismo en los años ochenta y novena del que no escapa la mujer afroecuatoriana, incide también el tema de oportunidad de acceso, no nos olvidemos que desde las ONG también hubo tremendos niveles discursivos y de apoyo. El objetivo de estas ONG era “la mujer”, hasta hoy ese es el tema, dicen que tienen que haber proyectos con enfoque de género, si pero el enfoque de género no es que hayan un montón de mujeres ahí, no hay una discusión en tema de género femenino, pero yo creo que era importantísimo ese proceso en donde se comienza a visibilizar la gran problemática de las mujeres. (José Chalá, 2013, entrevista)

Desde la década de los noventa hasta la fecha han sido muchos los cambios que ha tenido la acción social y la representación política de las mujeres afroecuatorianas, estas pasaron de la total invisibilización tanto en la legislación nacional como en los espacios públicos a convertirse en importantes actrices en la esfera nacional y global de discusión y ejercicio de los derechos de la población afrodescendiente y afroecuatoriana. A partir de la iniciativa de lideresas barriales, comunitarias, locales, regionales y nacionales, en el ámbito rural y/o urbano, surgen diferentes expresiones del movimiento social afroecuatoriano, que logró aglutinar a un importante número de mujeres afroecuatorianas, quienes a través de la

cultura, la religiosidad, el emprendimiento, entre otros aspectos, han procurado un posicionamiento político y social en el ámbito nacional e internacional.

Las diferentes formas de organización social y política desarrolladas por las mujeres afroecuatorianas, se encargan de capitalizar de manera legítima aquellos preceptos legales e institucionales que les permiten encontrar formas de subsistencia personal, familiar y comunitaria. De esta manera, son estratégicamente aprovechados los recursos y discursos que la “inclusión” pone a disposición de los denominados “vulnerables”, quienes paralelamente, construyen y reconstruyen prácticas de resistencia, re-existencias, subversión e insurgencia tendientes a la materialización de un mundo donde sean posibles lógicas de convivencia diferentes.

Este nuevo posicionamiento de la mujeres afroecuatorianas también ha significado la posibilidad de que se generen entre ellas relaciones que a veces están atravesadas por tensiones, luchas de poder con prácticas de dominación y subordinación entre las lideresas y las mujeres de base, y relaciones tanto con el Estado ecuatoriano como con los organismos y agencias de cooperación internacional que pueden ser catalogadas como funcionales al modelo global de desarrollo.

Ha sido posible observar la vinculación de las mujeres afroecuatorianas, aparentemente acrítica dentro de las políticas que plantearon el enfoque de desarrollo denominado MED (Mujeres en el Desarrollo) el cual es definido por Naila Kabeer (1998) como un “[...] programa “pragmático” común que unifica a la mayoría” en el cual “[...] Los consabidos supuestos sobre la naturaleza de la realidad social vuelven invisible el carácter hegemónico de esta visión del mundo, haciendo caso omiso de la necesidad de explicar con claridad las premisas teóricas sobre las que se funda. [...]” este enfoque estaba orientado de manera exclusiva, según esta autora a “[...] asegurar que los beneficios de la modernización llegaran a las mujeres, o, en el lenguaje del Decenio de la ONU, como asegurar la integración de las mujeres al desarrollo. [...]”.

En esta misma línea, pero con algunas variaciones fueron aplicadas las políticas del enfoque GED (Género en el desarrollo), en el cual también participaron las mujeres afroecuatorianas, a través de este enfoque las agencias de Naciones Unidas generaron espacios para procurar e incentivar que las estas mujeres hicieran parte de los discursos de

“inclusión”, “empoderamiento” y “participación política” que a estas agencias les interesaba mantener y promulgar.

Pero la participación de las mujeres afroecuatorianas no ha sido solamente relacionada con organismos y agencias de cooperación internacional y/o sus políticas, ellas también han tenido la posibilidad de ser parte, aunque es preciso reconocer que de manera minoritaria, de importantes espacios como la asamblea constituyente, la asamblea nacional, ministerios, partidos políticos, espacios otorgados por cuotas de acción afirmativa en mandos medios de toma de decisión, dirección y confianza, y, actualmente, aparece sorpresivamente una mujer afroecuatoriana como candidata a la vicepresidencia de la república.<sup>3</sup>

Las formas reivindicativas desarrolladas por estas mujeres han sido históricamente invisibilizadas y marginalizadas por los gobiernos del país y por el resto de la sociedad ecuatoriana, el reconocimiento que les otorga las políticas multiculturalistas intenta restar importancia al papel que venían cumpliendo en las reivindicaciones afrodiapóricas globales a través de la fragmentación de los discursos y la exacerbación de las políticas identitarias que ubicaban a un sujeto con características fenotípicas específicas en la escena de debate y negociación.

Para tener una idea más clara de cuales han sido las particularidades que han tenido las formas organizativas de las mujeres afroecuatorianas, es preciso adentrarse en ellas para encontrar los factores de cohesión y puntos de quiebre que en ellas existen. Es por eso que en el capítulo dos de este documento intento plantear los momentos, eventos, la evolución de los discursos y del posicionamiento de las mujeres afroecuatorianas en la arena política del Ecuador y de otras latitudes.

---

<sup>3</sup> En relación con ese tema, algunos de los casos que se pueden señalar son el de Alexandra Ocles fue asambleísta participó como asambleísta en 1998, en 2012 fue elegida como asambleísta nacional; Katherine Chalá desde hace varios años se desempeña como funcionaria de la Secretaría de Pueblos y Movimientos Sociales; Sonia Viveros inició como funcionaria en el movimiento indígena PACHACUTIK espacio desde donde alcanzó el reconocimiento social que tiene a nivel nacional, desde hace varios años se ha desempeñado como funcionaria en varios cargos públicos y de representación social, hasta hace poco trabajo como Gerenta del Plan Plurinacional Contra la Discriminación Racial en el Ministerio de Patrimonio; Marcia Caicedo, es una mujer afroecuatoriana que a pesar de no tener reconocida trayectoria dentro del movimiento social afroecuatoriano, participó en la campaña electoral a la presidencia de la república del 2012 como fórmula vicepresidencial del candidato a la presidencia Alberto Acosta; entre otros.

## CAPITULO II

### ORGANIZACIONES, REDES Y ACCIONES

En este capítulo señalo el impacto que han tenido los procesos de participación social y política de las mujeres afroecuatorianas en los ámbitos nacional e internacional durante las últimas dos décadas, tomando en cuenta que muchas de sus acciones se han caracterizado por ser desarrolladas en la esfera pública relacionándose con el activismo, espacios de deliberación, demanda y en algunos casos de confrontación con los agentes de la institucionalidad estatal.

En esta parte del trabajo me ocupo también de destacar que las mujeres afroecuatorianas han concebido la mencionada participación de manera mucho más amplia, pues ellas se han encargado de otorgar un carácter político a los espacios donde se desarrollan temas como el rescate de las prácticas de salud ancestral y las formas de religiosidad, reconociendo el valor cultural que tienen estas manifestaciones de la cosmovisión del pueblo afroecuatoriano, pero además, usándolas como herramientas de lucha para el posicionamiento de un discurso étnico-identitario con enfoque de género.

#### **Las Mujeres afroecuatorianas Organizadas**

Es importante recordar que desde la época del esclavismo las mujeres de ascendencia africana han sido víctimas de múltiples formas de discriminación y rechazo. Algunos estudios históricos<sup>4</sup> sobre el tema permiten constatar que fueron muchas las alianzas y estrategias que estas mujeres ejercieron para rechazar todas las injusticias que la sociedad les imponía. Durante mucho tiempo hemos sido testigos de la deliberada invisibilización del importante papel de las mujeres africanas y afrodescendientes en la historia, en los documentos e imágenes que recuerdan las gestas libertarias, la construcción de los Estados y el sostenimiento de las sociedades que hoy conocemos aparece que la participación de las mujeres africanas y afrodescendientes está vinculado con aspectos domésticos como la gastronomía, la limpieza de los hogares o la economía del cuidado.

---

<sup>4</sup> Dentro de los trabajos de recopilación del aporte y participación de la mujer afrodescendiente en la historia se pueden tomar en cuenta los textos de Manuela Álvarez (2000). *La mujer negra en la historia de América Latina*. y de Katherine Chalá Angulo (2010). *La mujer negra en procesos políticos, sociales, culturales en el Ecuador*. Ministerio de Salud, Quito, entre otros.

La invisibilización y subordinación del papel de las mujeres afroecuatorianas durante toda la historia ha tenido diversas fuentes y dimensiones, pero el ejemplo que resulta más dicente para la presente investigación es observar la forma en que estaban integradas las organizaciones encargadas de reivindicar los derechos de la población afroecuatoriana a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa, pues permite establecer que a pesar de su amplia participación en estos espacios, nunca tuvieron la posibilidad de ocupar cargos de liderazgo, representación o toma de decisiones, esos eran ocupados, de manera casi exclusiva por los hombres, y a las mujeres solo les correspondían labores de acompañamiento, apoyo y adecuación de la infraestructura necesaria para el eficaz cumplimiento de los objetivos planteados, en donde podía notarse un marcado sesgo masculino y androcéntrico.

Valores como la fortaleza, la decisión y la entrega que ha caracterizado la lucha de estas mujeres durante toda la historia, fueron durante mucho tiempo entendidos y aprovechados como elementos indispensables al interior de las organizaciones, pero esto no fue suficiente para que su participación apareciera de manera protagónica en los escenarios, ni en las negociaciones que se desarrollaban en la esfera pública, y mucho menos, para que los temas que les concernían fueran considerados con una alta ponderación en las llamadas “agendas comunes”. Ellas siempre estuvieron aportando todo el trabajo necesario para alcanzar el ideal de mejoramiento de las condiciones de vida de sus hijos, de sus familias y del pueblo afroecuatoriano en general, pero este trabajo fue siempre tenido en cuenta como un “apoyo” que se producía desde una posición subalterna.

Aunque era evidente que la ubicación de hombres y mujeres en las organizaciones denominadas mixtas del movimiento social afroecuatoriano era diferenciada, ellas inicialmente no generaron ningún tipo de cuestionamientos al respecto. Con el paso del tiempo, se fue evidenciando su inconformidad por la marginación y casi ausencia de los temas relacionados con sus particularidades, especificidades y necesidades en las agendas. Ellas estaban interesadas en discutir la naturalización de la violencia que se ejercía en su contra, los bajos niveles de acceso que tenían a la escolaridad, su difícil vinculación a las fuentes de producción de recursos económicos, las excesivas cargas que debían asumir dentro y fuera del hogar, pero de manera especial, querían problematizar la falta de apoyo

masculino tanto en la esfera pública como en la esfera privada para ocupar posiciones de liderazgo y cargos de representatividad social y política.

En relación con este tema la lideresa afroecuatoriana Alexandra Ocles dice: "[...] no creo que haya existido una fractura visible pero en la realidad habían temas difíciles de tratar con los hombres, como los temas de violencia contra de las mujeres negras." (Alexandra Ocles, 2013, entrevista). Este tema se convirtió en uno de los factores fundamentales para el inicio de toma de conciencia de las mujeres afroecuatorianas, pues de esta manera se evidenció la necesidad de generar espacios donde se trataran todas las realidades que cotidianamente debían vivir dentro y fuera del proceso organizativo, con un carácter de centralidad.

A pesar de la concientización individual y colectiva que desarrollaron las mujeres para la ejecución de acciones específicas tendientes a solucionar los problemas y las realidades que las aquejaban, mantenerse activas en el espacio público ocasionaba y sigue ocasionando serios problemas de convivencia, ellas a menudo deben enfrentar problemas en el hogar con las personas que ejercen poder de disciplinamiento y control sobre sus vidas, como por ejemplo, sus compañeros, sus padres, sus hermanos, y hasta sus hijos, quienes se encargan de cuestionarlas y sancionarlas socialmente por desmarcarse de los roles de género que les han sido asignados a través de la historia, dentro de los cuales ha sido altamente preponderada de la obligación que tienen, de manera casi exclusiva, de proveer atención y cuidado a todos y cada uno de los miembros de la familia nuclear, y en muchos casos, hasta de la familia ampliada. La lideresa anteriormente mencionada señala:

[...] yo he visto varios ejemplos de compañeras que han tenido que bregar, y pelearse y casi darse de quiños con los hombres porque siguen con sus prácticas patriarcales, y en la política mucho más, entonces hasta el hecho de que en la tarima se te ponen adelante, [...] a veces también los miedos en las compañeras influyen, es decir, muchas que tienen pareja dicen: mi marido me dejará?, no me dejará?, me ha de hablar porque le dejo los wawas, sin embargo hay un indicador y es que las mujeres trabajamos 17 horas más que los hombres y hacemos varias cosas, es decir: trabajamos, estudiamos, cuidamos la casa, militamos en las organizaciones y a veces militamos en los partidos, ahí hay unos principios de corresponsabilidad que en el pueblo afro no están presentes, si uno mira la mayoría de compañeras lideresas en las distintas organizaciones están solas, porque no hay compañero que resista este ritmo [...] (Alexandra Ocles, 2013, entrevista)

Como lo mencionaba anteriormente las tensiones que se crean entre hombres y mujeres no son consecuencia de la aparición de estas en espacios de socialización, pues de hecho, ellas

siempre han ocupado ese lugar realizando actividades en condición de esclavización, de servidumbre, de producción o vendiendo su fuerza de trabajo. La existencia de esas tensiones en realidad se sustenta en aspectos mucho más estructurales y profundos, relacionados con las prácticas machistas y patriarcales presentes en las relaciones entre hombres y mujeres afroecuatorianas, algunas de las cuales pueden ser evidentes, como la ubicación subalternizada e imposibilidad de participación en los espacios de dirección y/o toma de decisión en las organizaciones, mientras otras, son totalmente veladas, como la construcción y divulgación del discurso según el cual, la lucha social colectiva del pueblo afroecuatoriano no necesitaba, ni admitía separaciones organizativas entre hombres y mujeres, porque según ellos, estas solo generarían un debilitamiento en las bases que cimientan el movimiento social, generando así una reducción de las posibilidades de presión al establecimiento institucional estatal y al resto de la sociedad ecuatoriana.

Las diferentes corrientes del pensamiento feminista han estudiado profundamente la ubicación subalternizada de las mujeres, existen algunos trabajos que además se ocupan de analizar las ubicaciones que se les asigna en los movimientos sociales de carácter étnico. Desde ahí aparecen planteamientos como el de Julieta Paredes (2010), quien posicionándose desde el feminismo comunitario, afirma que es equívoco pensar que el machismo y el patriarcado son ideologías exclusivas de la racionalidad occidental. Según esta autora, dentro de la cosmovisión indígena originaria también existían formas machistas, patriarcales y sexistas de dominación y subordinación impuestas a las mujeres que se yuxtapusieron a las formas sustentadas en el pensamiento occidental durante la colonización, proceso que ella ha denominado “entronque patriarcal”, conformado entre el patriarcado precolonial y el occidental. (Paredes, 2010:24)

La misma autora además se encarga de hacer una ácida crítica al comportamiento de los hombres pertenecientes a las organizaciones descritas anteriormente, ella asegura que:

Los hombres que alegan liberación de los pueblos, autodeterminación de los territorios, nada dicen de la autodeterminación y la libertad de las mujeres; ya que mientras el orden patriarcal se conserve, se conservarán sus privilegios masculinos sostenidos con nuestro trabajo doméstico esclavista, con la entrega afectiva femenina y hasta con la violencia en nuestros cuerpos. [...] (Paredes, 2010:24)

La situación descrita por esta lideresa boliviana no dista mucho de la que viven las mujeres afroecuatorianas, un ejemplo de ello son las ideas expuestas por el líder afroecuatoriano José Chalá cuando plantea que las prácticas de machistas, patriarcales y sexistas que hoy

padecen las mujeres afroecuatorianas, fueron aprendidas por los hombres afroecuatorianos de los esclavizadores. Es claro que esta afirmación resulta bastante peligrosa para la lucha por la eliminación del patriarcado y el machismo en el pueblo afroecuatoriano, pues no permite que se evidencie el carácter hegemónico que comparten el patriarcado y el racismo, situación que impide la búsqueda de soluciones estructurales a los mencionados males sociales (José Chalá, 2013, entrevista)

Este es un tema que ha sido sutilmente tratado por algunas de las activistas afrodescendientes que prefieren, en muchos casos, sacrificar estas discusiones para no aportar nuevos elementos al imaginario construido desde la oficialidad, que es reforzado diariamente por diversos entornos sociales y académicos, según el cual, las organizaciones afroecuatorianas adolecen de la cohesión, unidad, estructura y solidez que posibilitaría un posicionamiento social y político similar a la hábil y sistémica forma en que se ha posicionado el movimiento social indígena en el Ecuador.

Sin intención de profundizar en el tema, pues no constituye el problema central de esta investigación, considero indispensable recalcar que no es posible esperar que todas las formas organizativas y los movimientos sociales se expresen de la misma manera. La organización de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador es difícilmente comparable con la organización social del pueblo afroecuatoriano, cada uno responde a un sinnúmero de particularidades históricas, sociales, económicas e incluso, a coyunturas nacionales e internacionales que han marcado los derroteros seguidos hasta ahora por esos colectivos organizados, aunque ha habido momentos en la historia de movilización social cercana y conjunta, las diferencias siguen estando vigentes.

También es importante precisar que al interior mismo de los movimientos sociales existen tensiones y heterogeneidades propias de los actores y actoras individuales o colectivamente considerados, quienes se articulan con base un núcleo común de objetivos como el empoderamiento étnico-racial y el combate el racismo, a pesar de las diferencias, sus relaciones tienen efectos de poder, cohesión y constituyen una comunidad política. Al respecto Jhon Antón (2011) explica que:

“[...] un movimiento social adopta una determinada forma organizativa dependiendo de sus objetivos, oportunidades, recursos e intereses. [...] para el caso afroecuatoriano, dada sus características, el modelo más apropiado corresponde a estructuras informales y descentralizadas. [...]” (Antón, 2010:130)

A pesar de la larga duración de la incidencia social y política que a nivel nacional e internacional tienen hoy las organizaciones de mujeres afroecuatorianas, no están planteando en espacios organizativos a nivel nacional, y mucho menos en espacios académicos, la necesidad de discutir aquellos temas que hoy más que nunca parecen urgentes. No se han dado a la tarea de problematizar muchas de las formas de dominación y subordinación que todavía perviven tanto en el movimiento social afroecuatoriano, como en las relaciones que surgen en los diferentes espacios de socialización cotidiana con los hombres afroecuatorianos. Aunque se intenta hablar de las diferentes formas de violencia que sufren las mujeres, es claro que el machismo y el patriarcado siguen estando relegados de los temas centrales contemplados sus agendas.

Todo esto muestra la imperiosa necesidad entablar una discusión seria y conjunta tendiente a eliminar todas las prácticas de machismo y exclusión que soportan estas mujeres, pues es evidente que la difícil situación que muchas de ellas todavía padecen no se soluciona ignorando los procesos de problematización y cuestionamiento. Juliana Florez-Florez (2004b) por ejemplo, afirma que:

Se le cuestiona [al movimiento] el hecho de dar excesiva centralidad a la identidad étnica relegando la de género. Se trata de controversias tan polémicas como urgentes que ponen sobre la mesa preguntas sumamente interesantes: ¿de qué manera el vínculo entre la identidad étnica y la de género repercute sobre un movimiento indígena o afro? ¿Qué aspectos del feminismo fortalecerían a dichos movimientos y viceversa? ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento étnico al feminismo, en tanto que teoría social crítica? [...] (Florez, 2004b:220 citado en Lamus, 2008: 241)

El llamado de atención que hace Florez-Florez es fundamental para la pervivencia de las organizaciones sociales, la generación de verdaderos cambios en las estructuras sociales y la definición de nuevas formas de relacionamiento, es claro que estas sociedades van continuar siendo lo que son si todas y cada una de las personas que la conforman no se ocupan de otorgar mayor importancia al cuestionamiento de los privilegios, la eliminación las relaciones de poder y la supresión de todas las formas de subordinación.

Retomando el tema organizativo de las mujeres, corresponde entonces decir que las tensiones que surgieron al interior del movimiento social afroecuatoriano se constituyeron en el argumento a través del cual estas mujeres encontraron la fuerza necesitaban para hacer realidad las primeras ideas de espacios de diálogo, aprendizaje, ayuda, apoyo,

entendimiento colectivo, e incluso, de soporte espiritual y psicológico, en donde confluían sus identidades, étnica, sexo-genérica y de condición socio-económica.

Estos fueron espacios desde donde también donde también tuvieron la posibilidad de aprender a argumentar, participar y a exigir desde ellas y para ellas. En ese momento las organizaciones feministas del Ecuador jugaron un papel trascendental en los procesos de conocimiento, reconocimiento, estructuración y consolidación de las organizaciones de mujeres afroecuatorianas, tanto interna como externamente, fue ahí cuando se generaron experiencias de conexión que resultaron importantes para que las hijas de la diáspora africana definieran y visibilizaran sus propios objetivos.

La Coordinadora Política de Mujeres y el Foro Permanente de la Mujer fueron las dos organizaciones feministas que estuvieron más cercanas a ellas, este encuentro de experiencias permitió una participación conjunta en diversas acciones y protestas sociales, algunas de las cuales estaban relacionadas con la demanda de generación de políticas gubernamentales, y otras abogaban por la expedición de normas de cuotas de acción afirmativa que beneficiara de manera igualitaria a todas las mujeres. La proyección de liderazgos individuales como el de Alexandra Ocles también fue producto de la alianza entre mujeres afroecuatorianas y feministas, pues en su primera aparición en la arena política electoral en 1998, participó como candidata a la asamblea por la lista de mujeres, en representación de la Coordinadora Política de Mujeres.

Como lo mencioné anteriormente, la década de los noventa se constituyó en un momento crucial para la vinculación en América Latina del discurso que venían posicionando las organizaciones feministas durante más de veinte años. Se crearon importantes espacios en la academia; oficinas especializadas en las dependencias de gobierno; y los organismos de cooperación internacional se encargaron de vincular reforzar el enfoque de género en la mayoría de los proyectos que promovían.

En el Ecuador, por ejemplo, inicialmente se creó la Dirección Nacional de la Mujer DINAMU, instancia que dependía del Ministerio de Bienestar Social y que se encargaba de ejecutar algunos pequeños proyectos asistenciales, dependencia que en el año de 1997 se convierte en el Consejo Nacional de las Mujeres CONAMU, el cual contaba con autonomía de gestión, rectoría de políticas públicas con enfoque de género y que además estaba adscrita a la presidencia de la república, actualmente lleva el nombre de Comisión

Nacional de Transición<sup>5</sup> en Asuntos de Género en transición a Consejo Nacional de la Igualdad.

Es también en ese momento cuando se producen algunas de las más importantes reuniones y encuentros de mujeres cuyo auspicio, en la mayoría de los casos, estaba a cargo de las agencias de Naciones Unidas, de los organismos de financiación de los estados como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Fondo Monetario Internacional, mostrando claramente que el discurso que hasta esa época había sido defendido por las diferentes organizaciones feministas estaba siendo utilizado como una herramienta de cooptación. Maxime Molyneux (2003) explica de la siguiente manera esos acontecimientos:

El regreso de los gobiernos civiles a América Latina ofreció a los movimientos de mujeres latinoamericanas un contexto favorable para presionar por la reforma política y legal, sobre todo por cuanto se produjo en un momento en que las cuestiones de democracia y buena gobernanza formaban parte del repertorio de los instrumentos para la formulación de políticas internacionales. Durante los años 80 y 90, los gobiernos latinoamericanos afirmaron reiteradamente su compromiso con la democracia en reuniones internacionales y regionales de organismos tales como la Organización de Estados Americanos (OEA), donde firmaron acuerdos destinados a fortalecer la representación y las instituciones democráticas. Esto permitió que se incorporasen a la agenda de reformas las cuestiones de representación femenina, como ocurrió dentro de la propia OEA cuando su Comisión de la Mujer persiguió (y consiguió) la aprobación de una amplia serie de recomendaciones para aumentar la sensibilidad de las políticas hacia la desigualdad de género. La defensa efectiva de las cuestiones de género también se vio impulsada en gran medida por el cada vez más nutrido movimiento de mujeres en la región. Los acontecimientos y las reuniones preparatorias para la Década de la Mujer de la ONU (1975 – 85) y los Encuentros regionales del movimiento de mujeres (que se iniciaron en Colombia en 1981) dieron un perfil público a las cuestiones de género y estimularon el debate continental sobre las políticas. (Molyneux, 2003:301)

El resultado más importante de esas reuniones y convenciones fue la emisión de resoluciones, convenciones y acuerdos mundiales que reconocen y procuran defender los derechos de las mujeres. Entre las resoluciones más destacadas se pueden mencionar:

- La Declaración y Programa de Viena (1993) a través de la cual se reafirmó que los derechos humanos de las mujeres y las niñas son parte inalienable, integral e indivisible de los derechos humanos universales.

---

<sup>5</sup> La existencia esta dependencia, el lugar que debe ocupar dentro de la estructura institucional estatal, sus niveles de autonomía, el manejo de los recursos y la transversalidad de las políticas que desarrolla son temas que se encuentran contemplados en la discusión del proyecto de ley que da vida a los consejos de igualdad, proyecto que se encuentra discusión en la Asamblea Nacional del Ecuador y que por cambios en el panorama político, económico y social del país no ha sido aprobado de manera definitiva.

- Programa de acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (1994) Pone los derechos, la salud y el empoderamiento de las mujeres en el centro de los esfuerzos para alcanzar los derechos humanos y el desarrollo sostenible; reconoce que los derechos reproductivos son derechos humanos y alienta a los Estados a hacer lo posible por satisfacer las necesidades de salud reproductiva de las mujeres.
- La Declaración y Plataforma de acción de Beijing (1995), esta fue adoptada de manera consensuada por los gobiernos durante la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. La Plataforma de Acción traza los compromisos internacionales hacia la igualdad de las mujeres y la incorporación de la perspectiva de género en todos los procesos políticos y de desarrollo.
- Resolución de la Asamblea General sobre las mujeres en el desarrollo (1997 – 2009) Reafirma que la igualdad de género es fundamental para lograr crecimiento económico sostenido y desarrollo sostenible, exhorta a los gobiernos a considerar e incluir a las mujeres en todas las estrategias, leyes y políticas de desarrollo
- Declaración del Milenio de las Naciones Unidas (2000) Establece un programa de desarrollo internacional visionario. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio, firmados por 189 países, incluyen el Objetivo 3, que promueve la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres.

Observando las temáticas abordadas por estos instrumentos puede notarse el profundo interés que tienen los organismos financiadores de los gobiernos en ese momento de ubicar a las mujeres como protagonistas de las políticas de desarrollo. La intención velada es que las mujeres, entre otros, se convirtieran en agentes generadores de los recursos que garantizaran el sostenimiento de las economías de los “países desarrollados” y la perpetuación del sistema capitalista global. Como consecuencia de todo ese contexto en los países de América Latina, y particularmente en el Ecuador tomó mayor fuerza el proceso de ONGización de las organizaciones que hacían parte de los movimientos sociales, este proceso es explicado de manera amplia por la autora Amy Lind (1992) de la siguiente manera:

La llamada ONGización de los movimientos sociales, de los grupos de mujeres coincidieron con el Decenio de las Naciones Unidas para el Adelanto de la Mujer

(1975 - 1985) y el establecimiento del panorama político en el desarrollo (MED) campo profesional, transformó el panorama político en Ecuador. En los años 1980 y 1990, un mayor número de organizaciones de desarrollo, particularmente las ONG, reciben financiación externa en Ecuador, también es un reflejo de la tendencia más amplia en toda América Latina para proporcionar apoyo a organizaciones civiles durante el período de redemocratización de la región (Jaquette 1994, Jelin 1990; Álvarez 1990). Mientras que antes de 1980 sólo había un puñado de ONG, en 1994 había más de mil ONG registradas en el país, entre ellas las asociaciones comunitarias y organizaciones sin fines de lucro con un personal pagado, las cuales se centraron en cierta medida en el desarrollo social o económico, incluido el bienestar social. (Segarra 1994, Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas [PNUD] / Alternativa 1992). [...] Entre los miles de ONG que existían durante la década de 1990, aproximadamente el setenta por ciento de ellas se centró en cuestiones de género, incluyendo las desigualdades de género en la atención de la salud, la alfabetización, generación de ingresos, derechos a la tierra y los derechos políticos (Rodríguez 1990).

La ONGización de la sociedad ecuatoriana también fue impulsada por una nueva estrategia de desarrollo económico del país, que tiene por objeto (entre otras cosas) la privatización de las funciones sociales del Estado, como la prestación de servicios sociales, mediante el establecimiento de asociaciones público-privadas (Sikkink 1991). Las nuevas asociaciones se derivan de "la tentativa intencional(es), ya sea de organizaciones no gubernamentales o del Estado, para coordinar, asociarse, o crear patrones regulares de intercambio de información" entre la "red asistencial" recién formada en Ecuador (Segarra 1996, 492). A través de este proceso, las organizaciones no gubernamentales designadas se han asignado nuevas responsabilidades para la gestión de la atención sanitaria, la distribución del bienestar y otros servicios sociales, áreas sociales y el bienestar económico general de género como "femenino". [...] Su integración en proyectos patrocinados por el Estado derivados del Plan Nacional de Desarrollo, un documento que se reescribe cada nuevo gobierno, y en los proyectos de las ONG, en particular las que operan dentro de la lógica del desarrollo del "libre mercado" ha dado nuevas oportunidades políticas para la mujer, entre ellas una mayor participación en la comunidad de base, municipal y, en cierta medida, la política nacional, el establecimiento de redes regionales políticas, y el surgimiento de la política pública feminista en Ecuador.

Estos factores (la ONG-ización, la globalización, el desarrollismo) se acoplaron a los procesos internos de la formación de los movimientos sociales del Ecuador, en el que durante la década de 1980 muchos movimientos de base adquirieron el estatus de ONG y se volvieron profesionalizados como forma de avanzar en sus agendas políticas, tanto como lo hizo los movimientos de mujeres en América Latina (Álvarez 1998b). Para fomentar este proceso, se potencia a la sociedad civil a través de la construcción de la capacidad profesional de las organizaciones no gubernamentales (es decir, una parte de iniciativas de redemocratización del Ecuador), las leyes del gobierno ecuatoriano que otorgan estatus de ONG fueron relativamente indulgente a lo largo de los años 1980 y principios de 1990. En un momento a principios de 1993, había más de diez mil organizaciones en una lista de espera en el Ministerio de Bienestar Social, todos ellos estaban aplicando para su situación jurídica. El ministerio no pudo procesar tantas solicitudes y, finalmente, se congeló el proceso de aplicación (Magdalena León, entrevista, 11 de octubre de 1993) (la traducción es mía: Lind, 2005:4)

Los argumentos de Lind permiten reconocer que la participación activa de algunas mujeres en esos espacios también permitió el posicionamiento y vinculación de temas relevantes para el mejoramiento de las condiciones de vida de muchas otras en las legislaciones nacionales e internacionales, generando con ello un el nivel de fuerza vinculante para garantizar el impulso de las políticas públicas, que contaran con recursos económicos, aunque a veces esos recursos no eran suficientes para mostrar resultados positivos. Según ella, todo este proceso permitió que las mujeres reconfiguraran sus alianzas, agendas y estrategias de participación política poniendo el discurso de género y las demandas de las mujeres de cara a las discusiones globales.

A pesar de todo el escenario planteado, es preciso decir que las mujeres afroecuatorianas organizadas formalmente, hasta ahora no han asumido los instrumentos emanados de las distintas reuniones y conferencias como herramienta de lucha y reivindicación de sus derechos, ellas se acercan mucho más a la Declaración y Plan de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia llevada a cabo en Durban Sudáfrica en el año 2001. La explicación a esto es que en el marco de ese evento tuvieron una participación protagónica, pues hicieron parte de espacios de discusión previa promovidos por el movimiento social afrodiaspórico, tanto mixto como de mujeres; también estuvieron presentes en las discusiones que se generaron dentro de la conferencia; y se apropiaron de la labor de divulgación de los resultados alcanzados.

En relación con el papel que tuvieron las mujeres afroecuatorianas en los eventos previos a la Conferencia de Durban y en el desarrollo de la misma, Sonia Viveros narra:

[...] yo fui en representación oficial, porque cuando se dio Durban yo trabajaba en el CODENPE, Durban no era una cosa solo de los afros, entonces había varios colectivos, y en esos colectivos también estaba el Fondo Indígena Latinoamericano, cuya presidencia la tenía Ecuador a través de CODENPE, y el secretario ejecutivo del CODENPE era mi jefe Luis Maldonado, yo ahí llevaba relaciones internacionales, entonces al llevar relaciones internacionales llevaba el Fondo Indígena, y al llevar el Fondo Indígena llevaba todo lo que es cancillería, y todo lo que es viajes internacionales, y al trabajar todos esos temas cae el asunto de postular, llenar y generar y hacer todas las negociaciones para Durban, entonces mientras yo llenaba todos los datos de Lucho Maldonado, también llenaba todos los datos de Sonia Viveros y como existía el PRODEPINE, para financiar Durban ingresa la solicitud a PRODEPINE, entonces PRODEPINE financia a los delegados de gobierno oficiales y financia a los delegados de sociedad civil, pero ahí es cuando esa doble conciencia traiciona, porque en esas negociaciones le digo a Lucho, si los

indígenas tienen oficial y tiene sociedad civil, los negros también tenemos oficial y sociedad civil, oficial estaba todo un despelote porque recién nos separamos y la CODAE tenía y no tenía representante, pero PRODEPINE decidió apoyar a tres personas de sociedad civil, una bronca de los negros por esta cuestión, entonces un cupo a través de los indígenas era el de Sonia Viveros, yo tenía mi pasaje, estaba y todo, pero si postulé a la beca como azúcar, porque aquí el que no cae resbala, en esta bronca, el presidente de la CNA era José Chalá, entonces PRODEPINE, obvio Sonia tiene que declinar por ser funcionaria pública, y entra José Chalá y Renán Tadeo, y en esta lista de sociedad civil estaba Katherine Chalá que estaba en el proceso de Santiago, estaba Alexandra Ocles, y nosotras, Alexandra, yo no sé realmente como da la vuelta el mundo pero éramos muy amigas, yo le decía, tal página postule y todo lo demás, [...], y ahora que va a pasar, que Durban ya fue nuestra bandera de lucha todo el mundo habla de Durban, todo el mundo habla de Durban, y si les preguntamos en que página Durban habla de afrodescendientes, no sabemos, en que página Durban habla de niñez, no sabemos, de discapacitados, no sabemos, de mujeres, o sea, y volvemos a la primera parte de capacitación, de formación.[...] (Sonia Viveros, 2013, entrevista)

De acuerdo con lo expresado por esta lideresa afroecuatoriana, las mujeres tuvieron un papel fundamental, pues fueron ellas quienes desde procesos afrodiaspóricos se encargaron de introducir los primeros cuestionamientos a la permanencia de la identificación como personas “negras”, promoviendo la necesidad de asumir una nueva autodefinición como personas afrodescendientes. Discusión que hasta la fecha se mantiene en espacios organizativos, sociales y académicos.

Con relación a los logros alcanzados por las mujeres y que quedaron consignados en la Declaración y Plan de Acción es posible destacar el reconocimiento y vinculación dentro de la literalidad del texto de una noción de género, sin embargo, es preciso decir que esta solo se circunscribe a la diferencia de sexos entre los hombres y las mujeres, en ella no existe una intencionalidad de generar discusiones respecto de la asignación de roles y la pervivencia de los privilegios en las sociedades actuales, situación hizo que la Declaración y Plan de acción no generara diferencias sustanciales en favor de las mujeres en relación con su ubicación de género subordinada.

En conclusión, la cercanía que las mujeres afroecuatorianas tuvieron con las organizaciones feministas fue transitoria, pues pronto notaron que a pesar de tener puntos de interés comunes, en la agenda política no estaban presentes ni sus temas, ni los de las mujeres indígenas. Consecuentemente, plantearon en el entorno local del feminismo una discusión que también ha venido dándose a nivel internacional, y es aquella a partir de la cual aparecen los llamados "feminismos otros", en los que las mujeres de color,

afrodescendientes, chicanas, del tercer mundo, levantan su voz para proponer soluciones al sinnúmero de problemas que generan las prácticas de dominación en sus vidas. Esas soluciones surgen desde sus propias formas de ver y concebir el mundo, desde una mirada particular que les permite aportar elementos que enriquecen el pensamiento feminista divulgado hasta ahora.

La académica afrobrasileña Sueli Carneiro analizando el movimiento de mujeres en su país, en su artículo "Ennegrecer al feminismo" plantea que:

El actual movimiento de mujeres negras al traer a la escena política las contradicciones resultantes de las variables raza, clase y género están promoviendo la síntesis de banderas de lucha que históricamente han sido levantadas por los movimientos negros y movimientos de mujeres del país, ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileras, y por el otro lado promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro. [...]

El origen blanco y occidental del feminismo estableció su hegemonía en la ecuación de las diferencias de género y ha determinado que las mujeres no blancas y pobres, de todas partes del mundo, luchan por integrar en su ideario las especificidades raciales, étnicas, culturales, religiosas y de clase social. (Carneiro, 2001:4)

A pesar de reconocer que las feministas han dado una cruenta lucha para eliminar las condiciones de subalternidad de todas las mujeres, y a pesar de las articulaciones que tuvieron con ellas en algunos momentos de la historia, las mujeres afroecuatorianas actualmente no asumen el discurso que emerge desde el pensamiento feminista como una bandera de lucha para reivindicar sus derechos en esta sociedad. Ni siquiera se acercan los aportes de las intelectuales afrodescendientes que se vinculan con el feminismo negro/afrodescendiente, vertiente del feminismo que actualmente se ubica como una de las más importantes y de mayor poder analítico.

No deja de ser interesante preguntarse las razones por las que el feminismo negro/afrodescendiente no ha sido asumido por las mujeres afroecuatorianas, a pesar del importante aporte que esta corriente de pensamiento ha hecho, en especial en países como Brasil y Estados Unidos. Sonia Viveros destaca temas como la dificultad que inicialmente había, en especial con las mujeres rurales, para hablar de las mujeres por separado de los hombres; el imaginario que permanece hasta la fecha es que el movimiento de mujeres negras del Ecuador es un movimiento de mujeres y no un movimiento feminista, esto se debe a la permanente articulación y trabajo conjunto ejecutado con los hombres, a nombre de las como pueblo. (Sonia Viveros, 2013, entrevista).

Viveros también señala que se dio una sutil aproximación al discurso feminista cuando se generó la vinculación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras CONAMUNE a la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora MAAD. Este acercamiento les permitió empezar desmontar algunos de los mitos que muchas tenían con relación al feminismo, como por ejemplo que las únicas que hablan de feminismo son las mujeres lesbianas; que quienes se interesan por esta corriente de pensamiento son aquellas que están en contra de los hombres, o a quienes no les gustaban los hombres; que las mujeres feministas tienen actitudes y comportamientos masculinos, entre otros. Afirma que aunque se ha intentado incursionar de diferentes formas, todavía es difícil discutir muchos de los temas que aquejan a las mujeres afroecuatorianas desde una perspectiva feminista, porque actualmente existe un estancamiento en el proceso organizativo, en especial el de mujeres, que dificultan los procesos de formación que para ella son indispensables.

En este punto considero importante establecer algunas de las diferencias que existen entre lo que se conoce en los entornos académicos como movimiento de mujeres con el llamado movimiento feminista. Las Diferencias más sustanciales que se pueden destacar son aquellas que tienen que ver con las reivindicaciones de tipo político y discursivo que cada uno de estos movimientos ha desarrollado. Maxime Molineux (2003) se encarga de explicar cómo se llevó a cabo este proceso en los países de América Latina de la siguiente manera:

Los movimientos de mujeres latinoamericanas tuvieron una amplia gama de influencias o corrientes –movimientos populares autónomos, activistas de partidos políticos y sindicatos, y organizaciones feministas -, cada una de las cuales representaba a distintos estratos sociales con una evolución política características. El activismo popular de base se desarrolló en gran medida mediante la movilización en torno a las necesidades e identidades derivadas de los roles femeninos, y la politización de las mismas. Las activistas de las organizaciones políticas incluían tanto mujeres de clase trabajadora como de clase media, mientras que el núcleo del movimiento feminista estaba integrado por mujeres con estudios universitarios cuyos orígenes políticos se remontaban a los movimientos estudiantiles de finales de los 70 y a las organizaciones de izquierda. [...] (Molyneux, 2003:268)

Lo señalado por Molyneux permite entender que las diferencias existentes en América Latina entre los movimientos de mujeres respecto de los movimientos feministas estaban relacionadas con temas como la clase social, el nivel de escolaridad, y las relaciones o alianzas que cada una de estas formas organizativas tenían con otros espacios de

representación y demanda social. Esas diferencias no son ajenas a las realidades vividas por las mujeres afroecuatorianas, un ejemplo de ello es lo que la activista y académica afroecuatoriana Olivia Cortez explica:

[...] Refiriéndonos a las acciones concretas de lo que ha ocurrido aquí en el Ecuador, por ejemplo que pasó con la Fundación de Acción por el Movimiento de Mujeres en Guayaquil, es una experiencia, una mirada parcial de la cual yo era una chiquilla en esos tiempos y me adhiero, pues se acogían a algunos temas de la agenda internacional de las mujeres, se incluía el tema de la crisis, también en ese tiempo se hablaba del imperialismo, de la invasión a Panamá, del problema de Nicaragua, pero por ninguna parte se tocaba el problema de las mujeres negras aquí en el Ecuador y yo era una de las mujeres negras jóvenes, una de las pocas que integraba, yo diría poquísimas, porque acción por el Movimiento de Mujeres estaba constituido por quienes?, por mujeres de clase media, mestizas, profesionales, pertenecientes algunas al Estado, entonces el tema de la mujer negra aparecía oscurecido en un grupo que se perfilaba como el Movimiento de Mujeres del Ecuador, que empieza siendo Acción por el Movimiento de Mujeres. En las propuestas, en las agendas que recuerdo que luego en los años noventa cuando Rodrigo Borja estaba de candidato a la presidencia, las mujeres organizamos un foro y pedimos una rendición de cuentas con los problemas que nos afectaban a nosotras, no estaba el tema del racismo, es decir, que las mujeres negras seguíamos invisibilizadas en las agendas de las mujeres que dirigían o cuestionaban la situación de las mujeres, porque en esos tiempos de lo que se hablaba era que necesitábamos una igualdad, una paridad frente a los hombres. [...] (Conversatorio: ¿Existe el feminismo afroecuatoriano?, Flacso Sede Ecuador, 2013)

Esos argumentos permiten observar de mejor manera las razones por las cuales muchas de las mujeres afroecuatorianas que se encuentran activas en las organizaciones continúan resistiéndose a tener relaciones con los espacios feministas, explica también el por qué continúan asumiendo su lucha como organizaciones de mujeres, pues definen su lugar de enunciación desde la crítica a la ubicación de subalternidad racializada y de clase en la que fueron ubicadas cuando intentaron hacer parte de las organizaciones feministas ecuatorianas. Además de los anteriores señalaré otros hechos históricos que también aportaron elementos importantes para la conformación del carácter político de las mujeres afroecuatorianas.

### **Ubicación estereotipada e hipersexualizada de las mujeres afroecuatorianas**

La elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador en el año de 1995, revive y expone la discusión de temas que la sociedad ecuatoriana pretendía mostrar como superados, pero que en realidad solo se encontraban estratégicamente ocultos. Con la elección de esta mujer

afroecuatoriana como representante de la belleza del país saltan a la luz señalamientos que consideran que solo una mujer blanca o blanco-mestiza, de apariencia delgada, letrada y de clase media cumple con las condiciones necesarias para representar la “ecuatorianidad”.

Fueron innumerables los cuestionamientos que se suscitaron luego de la elección de Mónica Chalá como monarca nacional, algunos de los cuales aparecieron en reconocidos medios de comunicación masiva del país, entre esos cuestionamientos cabe destacar el marcado interés que tenían de conocer la procedencia social y económica de la señorita Chalá y de su grupo familiar, poniendo en tela de juicio sus capacidades para representar al país en un certamen internacional, porque supuestamente carecía de los conocimientos requeridos para realizar esa labor dignamente y dejar el nombre del Ecuador en alto. Todo esto demuestra que la sociedad ecuatoriana además de continuar practicando y tolerando abiertamente el racismo y la discriminación racial, también mantiene muchas de las estructuras coloniales de jerarquización que se sustentan también en el clasismo, la exclusión social y el patriarcado.

Jean Rahier (1999) en su artículo *Mami, que será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo 1957 – 1991*, menciona sutilmente el caso de Mónica Chalá, al respecto manifiesta que fueron muchas las críticas que las personas blancas y blanco-mestizas le hicieron a la mencionada revista por la supuestamente excesiva visibilización de la reina, pues en el número publicado el 16 de noviembre de 1995 su foto aparecía en la portada de la publicación. La antropóloga ecuatoriana Katty Hernández (2010) en su libro “Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas”, a través de un estudio etnográfico se encarga de profundizar mucho más en el análisis de los efectos producidos en la sociedad ecuatoriana, luego de la elección de Mónica Chalá como soberana nacional.

Hernández en su trabajo se interesa por establecer detalladamente los pormenores del evento con sus muchas, duraderas y variadas reacciones negativas en la sociedad ecuatoriana, sin dejar de reconocer que hubo algunas personas que lograron calificar la elección de una mujer de ascendencia africana como soberana de la “belleza” nacional, como una señal de “[...] esperanza de posibles cambios por venir, aunque no sin escepticismo [...]”. La trascendencia nacional que tuvo esta elección y sus monumentales consecuencias se constituyó en parte de los argumentos que sustentan la lucha política de

las mujeres afroecuatorianas en contra del racismo, clasismo, machismo y exclusión social que en ese momento se le impuso a Mónica Chalá, pero que todos los días cada una de ellas debe padecer.

Los eventos ocurridos en relación con la ubicación estereotipada del cuerpo de las mujeres afroecuatorianas que narra la activista afroecuatoriana Katherine Chalá, también se constituyen en antecedentes fundamentales, ella explica pormenorizadamente, que:

[...] parte de la propuesta es cambiar la imagen que tenía, que tienen o que muestran los medios de comunicación respecto a las mujeres, esa imagen hipersexuada [...] esa imagen de que son buenas únicamente para la cocina o para el baile es una imagen que queríamos cambiar y hay también una imagen que generaba mucha violencia hacia las mujeres [...] y protagonizamos varias protestas frente a expresiones de comunicación que nosotras considerábamos ofensivas para las mujeres, una de ellas, muy importantes fue la que protagonizamos frente a una importadora de llantas que para publicitar sus llantas tenía un slogan que decía: “el único que tiene buenas negras”, y por supuesto ni siquiera había una llanta en la propaganda sino que había una mujer negra que iba saliendo en diferentes escenas del periódico, [...] era una cosa terrible, entonces recuerdo una cosa que nos ocurrió cuando sacábamos fotocopias para argumentar y documentar este tipo de propaganda y argumentar eso ante la denuncia que hicimos en la defensoría del pueblo en ese tiempo nos decían: que están publicitando ustedes alguna casa de citas qué es eso que llegaron las negras están de promoción?, entonces ves como en seguida el imaginario los llevaba precisamente a eso, esa propaganda por ninguna parte llevaba a pensar en llantas o en neumáticos o como se les quiera llamar. Otra protesta que hicimos, y logramos cerrar la avenida república y Eloy Alfaro [...] es una que publicitaban un ron y la idea genial de los creativos de comunicación entre comillas era hacer una valla publicitaria del tamaño de un piso de un edificio, [...] solo tenía la foto de una mujer negra, hermosa por cierto, acostada de espaldas y se veía desde sus hombros hasta la mitad de sus piernas, y sobre sus nalgas rodaba una gota de licor, y decía la frase: “con cola negra placer líquido”, eso para nosotras era demasiado humillante, [...] las mujeres queríamos lanzarle bombas de pintura, queríamos destruirla, fuimos hasta la empresa eléctrica para que nos presten un carro de esos que tienen la canasta para subirse hasta allá y manchar de alguna forma esa pintura, y como no conseguíamos hacer nada de esas cosas porque estaba muy alto, decidimos cerrar la avenida, causamos un tráfico enorme, y teníamos letreros que decían: no al racismo, no a la discriminación, pita si está en contra de este tipo de publicidad racista, y vale la pena ahí decir que se empezó a crear, creo yo, un poco de conciencia, nos visibilizamos primero como organización y también empezamos a generar un poco más de conciencia entre los medios de comunicación, luego por supuesto, armamos un foro de debate y discusión con periodistas, creativos de publicidad [...] para decirles que hay muchas otras formas de publicitar las cosas. Con el caso de las llantas logramos cambiar el sentido de la publicidad y acortar la publicidad contratada porque salía cada dos días en los periódicos de circulación nacional y con el caso de la valla publicitaria también logramos que no esté un año como pretendían sino que a los seis meses la quitaron, entonces ese tipo de cosas fue motivando que las mujeres vayamos haciendo no solo eso sino otras actividades, de ahí que nuestras actividades iban siempre con miras a lograr promocionar la figura de las mujeres y por supuesto lograr una reivindicación de los temas de las mujeres,

temas como la etnoeducación, temas como la inclusión, temas como el combate al racismo, eran temas en los que siempre las mujeres estábamos participando permanentemente. (Programa radial del municipio de Quito UBUNTU, 2013, entrevista)

Con la ocurrencia de los mencionados hechos las mujeres afroecuatorianas organizadas fortalecieron sus discursos, generaron acciones de hecho y de derecho que les permitieron posicionarse en el debate público nacional de formas diferentes de ver y tratar a las mujeres afroecuatorianas por parte de la sociedad y de la dirigencia gubernamental ecuatoriana. Ellas sentaron importantes precedentes que todavía se encuentran gravados en la memoria de quienes participaron activamente en esas luchas, pero también se convierten en los derroteros por donde marchan aquellas que pretenden tomar la posta para continuar defendiendo los intereses, necesidades y deseos de las mujeres afroecuatorianas.

### **De la organización social a la arena política pública**

Otro momento representativo que se constituye en un hito del accionar de las mujeres afroecuatorianas en el ámbito político nacional es el surgimiento, entre los años de 1997 y 1998 de la organización denominada Movimiento de Mujeres Negras de Quito MOMUNE, hubo dos importantes eventos que le sirvieron como antecedentes, el primero es que el 16 de febrero de 1995 se realizó en la ciudad de Esmeraldas el Primer Encuentro Nacional Mujer Negra, Identidad y Derechos Humanos en las Comunidades Afroecuatorianas, evento auspiciado por The Global Fund Women's y la Dirección Nacional de Mujeres DINAMU al cual asistieron 60 mujeres representantes de varias provincias del Ecuador.

En el documento que recoge las memorias de ese evento se intentan resaltar algunos temas revestidos de profunda importancia para ellas en ese momento, entre los que se encuentran: el intento por recordar algunos eventos históricos en los que las mujeres afroecuatorianas se destacaron por su protagonismo y valor en el campo organizativo, explicando que en 1991 se había realizado el Primer Encuentro de Mujeres Negras en la ciudad de Guayaquil, y al año siguiente se realizó un evento de seguimiento, evento donde se dio origen a la primera organización de mujeres afroecuatorianas formalmente reconocida, que fue denominada Asociación de Mujeres Negras de la Provincia del Guayas. En ese documento en relación con el movimiento negro dicen:

[...] las mujeres somos el nervio, el pulmón, la sangre que alimenta dicha gestión sin embargo nosotras mismas criadas en un sistema profundamente machista, no habíamos descubierto que nos estaban invisibilizando, ya que nosotras trabajamos y nuestros hermanos hombres se llevan las glorias.” (Fundación para la Cultura Negra Ecuatoriana FCNE, 1995:9).

El segundo hecho es la realización del Primer Encuentro de “Mujeres Negras de Quito” que tuvo lugar los días 6 y 7 de junio de 1998, desde donde, según Alexandra Ocles, se produjo la convocatoria que materializó la existencia del MOMUNE en la vida pública. Un año después se crea la CONAMUNE organización que intenta actuar de manera articulada y sistemática a través de sus sedes en las provincias de Esmeraldas, Pichincha, Imbabura, Carchi, Sucumbíos, El Oro, Orellana y Guayas. El antropólogo ecuatoriano Edizon León, en un artículo denominado *Pensamiento Político de la Mujer Afroecuatoriana*, expresa un profundo interés en esta organización, manifestando que su análisis tiene como intención “[...] exponer elementos que pueden convertirse en categorías de un pensamiento político de/desde las mujeres afroecuatorianas, desde la experiencia del Ser mujeres afros, a partir de sus historias de luchas. [...]” (León, 2006: 120).

Se puede inferir de los planteamientos del autor que al momento de la conformación de la mencionada organización se dio el paso de organizaciones disgregadas o atomizadas a convertirse en un proceso sólido y estructurado, que de una u otra manera, siempre ha encontrado la forma de poner en jaque tanto el establecimiento institucional estatal, como a las estructuras legales y jurídicas. Según el autor, lo que ahí se manifiesta es la “[...] libertad como principio y acción en el pensamiento de las mujeres afros [...]”, principio a través del cual ellas procuran la generación de cambios en su acontecer diario y en el del resto de la sociedad ecuatoriana.

Es interesante que el autor otorgue preponderancia a la libertad vista como principio, pues permite entender la decisión que tomaron las mujeres afroecuatorianas de organizarse y participar, como la manifestación de una voluntad colectiva para la obtención de beneficios comunes. Ellas que históricamente habían visto coartadas y reducidas hasta su más mínima la expresión sus libertades, en ese momento aparecieron en el escenario nacional e internacional con poderes para la acción, la negociación y para la toma de decisión.

En las memorias de la Primera reunión de Mujeres Afroecuatorianas realizada en los días 11 y 12 de septiembre del año 1999, declararon la necesidad de establecer diálogos

en relación con los diferentes hechos generadores de problemáticas en sus vidas y en sus entornos, a los cuales pretendían buscar soluciones duraderas y satisfactorias. En ese documento reconocen el papel que el Estado ecuatoriano y los organismos y agencias de cooperación internacional juegan en el engranaje que se requiere para dar solución a los múltiples conflictos que aquejan al pueblo afrodescendiente en general.

Es importante mencionar que ese Congreso fue realizado en el Valle del Chota y que el asistieron 140 mujeres de 8 provincias. Me interesa destacar la ubicación espacial del evento porque esto muestra la preponderancia que a nivel nacional ha tenido y continúa teniendo esta zona geográfica, dentro de ella se encuentra la parroquia La Concepción, comunidad que he elegido como espacio principal para la obtención de la información etnográfica que sustenta esta investigación. Este hecho me ayuda a ratificar que es uno de los centros más importantes de discusión, debate y demanda por el reconocimiento de los derechos del pueblo afroecuatoriano, de ahí que existan fuertes liderazgos sociales y políticos en cabeza de hombres y mujeres provenientes de ese sector.

En la parte final del documento hay un acápite donde se establecen los acuerdos y resoluciones a los que se llegaron en ese Congreso, la mayoría de las cuales se relacionan más con temas económicos y sociales del pueblo afroecuatoriano en general, que de las mujeres afroecuatorianas en particular. Demostrando que a pesar de haber alcanzado un nivel de conciencia tal que les permitió poner las bases fundacionales del proceso organizativo de mujeres afroecuatorianas, todavía les resultaba difícil pensar de manera focalizada en sus necesidades e intereses particulares, para ellas, en muchos escenarios era mucho más fácil interactuar, demandar y accionar desde las prácticas y los discursos socioculturales que desde los escenarios de acción política, es por esto que como lo mencioné en la parte introductoria del presente capítulo, considero fundamental establecer el papel político que las mujeres afroecuatorianas han otorgado a las tradiciones religiosas, y el rescate de la salud ancestral, pues han sido desde esos discursos desde donde se inicia el posicionamiento de las mujeres afroecuatorianas.

## **El papel de la espiritualidad y tradiciones religiosas en el accionar político de las mujeres afroecuatorianas**

Las tradiciones religiosas, y más allá de eso, las estrategias de reflexión política, social y cultural que han logrado desarrollar las mujeres afrodescendientes es trascendente, varias de las personas afroecuatorianas que hoy ostentan posiciones de liderazgo en diversas zonas del país, Alexandra Ocles afirma que la pastoral afroecuatoriana ha cumplido una labor trascendental en la formación de líderes y lideresas del pueblo afroecuatoriano, según ella:

“[...] muchas de las que somos figuras visibles venimos de ese proceso de la pastoral afro y que formó, a Irma la formó la pastoral afro, a Isabelita Padilla de Esmeraldas la formó la pastoral afro, a mí me formó la pastoral afro, Ofelita, Barbarita son del proceso de la pastoral afro y tienes ahí una marca. [...]”. (Alexandra Ocles, 2013, entrevista)

Es posible observar claramente la forma en que han aprovechado las enseñanzas obtenidas en los espacios de formación promovidos por sacerdotes y monjas de la orden de combonianos, en especial por el sacerdote italiano Rafael Savoia, donde se pretendía brindar una formación integral con enfoque de conciencia étnica y proyección a los hombres y mujeres del pueblo afroecuatoriano, obviamente sin dejar de lado los preceptos de la iglesia católica. Estos espacios son descritos por Carlos de la Torre como

[...] una serie de instituciones como son el Departamento de Pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, del Centro Cultural Afroecuatoriano, del Instituto Nacional de Pastoral Afroecuatoriana Monseñor Enrique Bartolucci (INPA), del boletín mensual Palenque que tiene más de 20 años de existencia, de la organización de cuatro congresos sobre la Historia del Negro en el Ecuador, de la publicación de libros y de videos sobre los afroecuatorianos, de la participación y organización de varios encuentros latinoamericanos de agentes pastorales negros y del Movimiento Afro-Ecuatoriano Conciencia (MAEC) los sacerdotes, monjas y hermanos combonianos han formado a toda una generación de líderes negros. (de la Torre, 2000:9)

De acuerdo con la mencionada lideresa, esa formación era de tipo religioso pero involucraba también aspectos como el liderazgo y la mirada social de la iglesia, en esos espacios también se estudiaba la doctrina de la liberación. Pero según ella, los temas abordados no iban solo hasta ahí, lo político estuvo presente, o más bien, fue protagonista en esos procesos de formación y fue necesario, “porque había que dar el salto, es decir, cuando uno habla de fe y política entra en ese diálogo entre las dos líneas que uno pensaría son alejadas pero están muy conectadas [...]”. Para ella entonces la relación entre fe y política se convirtió en una alianza fundamental para el involucramiento de las personas

afroecuatorianas en los entornos local, nacional y global. El papel que cumplieron los agentes religiosos no siempre fue cuestionador, formador liderazgos y tendiente consecución de la emancipación política del pueblo afroecuatoriano, según Carlos de la Torre “[...] Este trabajo evangélico y de acompañamiento parte del reconocimiento de la culpa histórica de la iglesia católica en su opresión. [...]” (de la Torre, 2000:9)

A pesar de que algunas personas del Valle del Chota hicieron parte de este proceso de formación como las hermanas Lara, don Salomón Acosta, Iván Pabón, entre otros, es posible afirmar que en el imaginario colectivo de las personas que habitan en esas comunidades han prevalecido las realidades vividas desde la época de la esclavización hasta la fecha, a través de las cuales se pretendió eliminar todas las manifestaciones de las espiritualidades “otras” provenientes de la cosmovisión africana. El poder que la iglesia católica impuso a través de múltiples formas de violencia se mantuvo durante la colonia y la formación del Estado, es por esto que todas las nociones de espiritualidad que poseían hombres y mujeres africanos esclavizados y sus descendientes fueron declaradas como irracionales, o peor aún, como expresiones de una racionalidad maligna. Henry Medina (1996) lo explica de la siguiente manera:

Desde la época de la esclavitud, la iglesia Católica (apoyada por los terratenientes laicos), a través del adoctrinamiento obligatorio, la erradicación de creencias y prácticas religiosas ancestrales y la imposición de una nueva fe, hizo de la religión uno de los más importantes puntales para un proceso aculturativo que con el transcurso de los siglos acabaría prácticamente con cualquier rastro de las antiguas religiones africanas. (Medina, 1996:112)

Dioses, espíritus, rituales y creencias de procedencia africana – en fin, todo lo que tenía que ver con el corpus religiosos ancestral- fueron proscritos y una nueva religión se impuso a los esclavos, como parte del proceso deculturativo implementado deliberadamente por los dominadores para lograr sus objetivos. [...] En el Ecuador – y particularmente en el valle del Chota y cuenca del Mira – de las religiones africanas no quedaron rastros significativos claramente identificables (Medina, 1996:110)

Como consecuencia del férreo proceso de evangelización impuesto en el Valle del Chota, es posible afirmar que la espiritualidad que hoy se profesa en comunidades como La Concepción tiene una importante relación con la noción de espiritualidad y la cosmovisión definidas e impuestas por el pensamiento occidental que se volvió hegemónica, hoy se hace casi imposible establecer la existencia de elementos de la cosmovisión africana en las formas de vida de los habitantes de la zona.

A pesar de ello, puede verse que las formas de agencia que en este tema han desarrollado hombres y mujeres permitieron una reconfiguración de la religiosidad, que en ocasiones puede insertarse dentro del cristianismo, pero muchas otras veces, son muestras de la apropiación, relacionamiento y diálogo cotidiano que estas personas tienen con su entorno y con todos los elementos que alimentan su realidad, en donde los seres o fuerzas sobrenaturales ubicadas en otras dimensiones desempeñan un papel trascendental.

Aunque, como lo dije anteriormente, no es posible definir una relación directa con las expresiones de las distintas religiones africanas, puede afirmarse que la noción de espiritualidad que hoy se percibe en la parroquia de la Concepción y en las demás comunidades afroecuatorianas que conforman el Valle del Chota está fuertemente influida por el rol asignado a los adultos mayores quienes ejercen el principio de ancestralidad. Desde épocas inmemoriales esas personas han sido quienes se han encargado de la transmisión y custodia de los valores que vinculan y cohesionan al pueblo afroecuatoriano ubicado en esa zona, con aquellas fuerzas superiores que se encargan de dirigir y comandar sus vidas, Medina (1996) dice que:

En la transmisión de conocimientos e inculcación de valores (ético-morales, especialmente) y comportamientos sociales, a niños y adolescentes, el peso de una tradición de siglos en la cual el papel de los padres y abuelos fue preponderante, se constituyó en decisiva para la conformación de la personalidad de individuos, y en particular para quienes no llegaron a experimentar las influencias de la educación escolarizada. En este sentido, se puede afirmar que aunque ya existían escuelas en los principales centros poblados todavía la cultura oral manifestaba una fuerte presencia en relación al proceso endoculturativo vigente en la zona (Medina. 1996:88)

Considero que es también importante mencionar que las mujeres afroecuatorianas en la Concepción históricamente han tenido, y todavía tienen, un importante rol dentro de la conservación y divulgación de la espiritualidad, una espiritualidad que no solamente se circunscribe a los cánones religiosos, sino que va muchos más allá, desarrollando el erotismo como poder, aplicándolo en todos los espacios de sus vidas y enseñando a las nuevas generaciones la importancia que este tiene, para explicar mejor este tema me resulta útil acercarme a los planteamientos de la académica norteamericana Audre Lorde (1978), quien afirma que:

Hay varias formas de poder, algunas usadas y reconocidas, otras no. Lo erótico es un recurso dentro de cada una de nosotras que descansa en un plano, firmemente enraizado en un plano profundamente femenino y espiritual, firmemente enraizado

en el poder de sentimientos no expresados o no reconocidos. Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar esas variadas fuentes de poder existentes al interior de la cultura del oprimido, que pueden proporcionar energía para el cambio. Para las mujeres, esto ha significado una supresión de lo erótico en tanto fuente de poder e información al interior de nuestras vidas.

Se nos ha enseñado a desconfiar de este recurso, que ha sido envilecido y devaluado en la sociedad occidental. Por un lado, lo superficialmente erótico ha sido difundido como un signo de inferioridad femenina; por otro lado, a las mujeres se les ha hecho sufrir y sentir despreciables y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico.

[...] lo erótico no es una cuestión solamente de lo que hacemos; es un asunto de cuán agudas y plenas nos sentimos en la ejecución de lo que hacemos. Una vez conocemos la extensión en que somos capaces de sentir ese sentimiento y consumación, podemos, entonces, observar cual de nuestros variados esfuerzos nos lleva más cerca de esa plenitud.

[...] Cuando hablo de lo erótico, entonces, hablo de una afirmación de la fuerza de vida de las mujeres; de aquella poderosa energía creativa, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, en nuestra historia, en nuestras danzas, en nuestros amores, en nuestros trabajos, en nuestras vidas. (Lorde, 1978)

Las mujeres organizadas de La Concepción no han perdido su relación con el erotismo visto como valor espiritual en los términos de Lorde, pues es posible observar el interés, la entrega y dedicación con la que desarrollan hasta la más simple de sus actividades. Ellas no se interesan por ocultar, ni dosificar los sentimientos que las mueven y embargan tanto en su accionar cotidiano como en su accionar político.

Como parte de esa espiritualidad puede entenderse la íntima relación con los hijos y la continua transmisión de principios de vida, la cual puede ser construida en diferentes espacios, pero el que aporta mayor intimidad y calidez es la cocina, es ahí donde las mujeres afroconcepcionenses, a veces de manera individual, y en otras ocasiones de manera colectiva, aconsejan, reprenden e inculcan a las nuevas generaciones formas de comportamiento y de definición del carácter para enfrentar los embates que la vida puede traer, Carla Guerrón hablando de las mujeres del Valle del Chota, explicación que es perfectamente aplicable a las mujeres de la parroquia La Concepción establece que:

[...] otro espacio de dominio femenino y de socialización es la cocina. La mujer utiliza la cocina como lugar de encuentro con otras mujeres, pero sobre todo, como lugar en el que puede establecerse la relación madre-hijo. En la cocina se transmiten los valores étnicos, las tradiciones y creencias, la cosmovisión del grupo choteño. La cocina se convierte en *“una especie de reino [femenino] al que el hombre solo puede ingresar con su permiso”* (Coronel/Guerrón Montero, 1993:43 citado en Guerrón, 2000:80)



Cecilia Chalá, Abril 17 de 2013

En las relaciones políticas y sociales que desarrollan las mujeres de la Concepción la cocina cumple un papel fundamental, es un sitio de encuentro en donde se tejen alianzas, se establecen planes, se divulgan noticias y se definen estrategias. A la cocina como espacio se le ha otorgado una posición importante de cohesión de las formas organizativas que existen en esa parroquia. Sin embargo, el análisis de Guerrón no solo se ocupa de reconocer el valor político otorgado por estas mujeres a la cocina, ella también se interesa por observar como en ese lugar se consolidan y refuerzan los diferentes lazos que unen la relación madre – hijo, esta afirmación vincula el análisis desarrollado en el presente estudio en la vieja discusión que desde los estudios de género y desde el pensamiento feminista se genera respecto de la maternidad en las sociedades.

Existen corrientes feministas en donde se inscriben autoras que cuestionan la maternidad asumiéndola como una de los más fuertes dispositivos de poder que se encargan de ubicar a las mujeres en lugar de subordinación. Otra de las corrientes han encontrado en la maternidad una forma de agencia a partir de la cual las mujeres en la actividades que plantea la vida cotidiana se encargan de problematizar y cuestionar diariamente las pesadas cargas que les impone la definición de roles de género de las sociedades<sup>6</sup>. Este antecedente

---

<sup>6</sup> Lorena Saletty Cuesta (2008) se ocupa de hacer una revisión bibliográfica de tipo interdisciplinario en donde toma en cuenta las perspectivas la histórica, la antropológica y la sociológica de estas dos corrientes feministas, en la primera de ellas destaca a autoras como Elizabeth Badinter (1980), Silvia Tubert (1993), Margaret Mead (1994), Yvonne Knibiehler (1995), Simone de Beauvoir, entre otras. En relación con el

me permite afirmar que en la parroquia de la Concepción la relación madre-hijo/a es una de las relaciones espirituales más sólidas y transversales en la vida de las personas. Es por esto que las celebraciones relacionadas con la Virgen, y el día de las madres, el día de la mujer, entre otras, se convierten en eventos revestidos de gran importancia cada año.



Celebración día de la mujer, Santa Ana, 10 de Marzo de 2013

La relación maternal que se genera en esta comunidad no pueden ubicarse de manera fija en ninguno de las dos vertientes teóricas que han se han desarrollado desde el pensamiento feminista con relación a la maternidad, pues el tipo de maternidad que ahí se existe puede ser entendida como un lugar de enunciación ambivalente, no se encuentra ubicado de manera absoluta en posición de subalternidad pues a pesar de que continúan reproduciéndose muchos de los roles que la sociedad ha impuesto a hombres y mujeres, también es el lugar que les permite discutir y cuestionar, en el espacio privado de la familia nuclear o ampliada, pero que también las impulsa a participar activamente del espacio público.

Es usual ver que estas mujeres transitan permanentemente en las diversas esferas definidas en la sociedad afroconcepcioneña, ellas además de hacerse cargo de labores que les impone su ubicación sexo-genérica en la esfera privada, también hacen parte activa de muchos de los espacios de socialización presentes en la esfera pública, dentro de los que se destaca la programación de las actividades religiosas.

Las mujeres afroconcepcioneñas son catalogadas como emprendedoras, fuertes y decididas y logran capitalizar positivamente esos atributos maternales que la comunidad les

---

segundo tema la autora aborda los postulados de Adriane Rich (1976), Luisa Muraro (1989), Vegetti Finzi (1990), entre otras.

ha asignado para generar resultados positivos tanto en la comunidad como en sus hogares, no es gratuito entonces que en el parque principal de la parroquia exista una gran estatua que representa a una mujer afrodescendiente campesina, trabajadora, que al mismo tiempo es madre, es la representación de las mujeres afroconcepcioneñas y de todos los roles que ellas ejercen en esa sociedad.



Parque central de la cabecera parroquial La Concepción

Quisiera volver a los planteamientos de Audre Lorde, pues esta autora se encarga de hacer un llamado de atención que permite reconocer que la acción política no se encuentra separada de la espiritualidad, la autora se encarga de resaltar el hecho de la espiritualidad impacta todos los aspectos de la vida, y la conciencia política no es ajena a ello. Es por esto que la mencionada autora afirma que:

La dicotomía entre lo espiritual y lo político también es falsa, y es el resultado de una atención incompleta a nuestro conocimiento erótico. Porque el puente que los conecta está formado por lo erótico – lo sensual- el compartir de aquellas expresiones físicas, emocionales y psíquicas de lo que es más profundo, más fuerte y más rico dentro de cada una de nosotras: las pasiones de amor, en sus sentidos más profundos. (Lorde, 1978)

A partir de los planteamientos de Lorde es posible entonces entender que las mujeres afroecuatorianas de la parroquia la Concepción han forjado sus actuales identidades políticas como resultado de conquistas alcanzadas haciendo uso de su eroticidad, de la adscripción a una etnia y a un género. Las mujeres de la Concepción también elaboran su auto-afirmación a través de mecanismos que definen sus condiciones de mujeres

afroecuatorianas pobres, al interior de su sociedad, así como frente a la sociedad mayor, para ellas la espiritualidad no se relaciona de manera exclusiva con las prácticas religiosas, sino que está llena de sentidos a las existencias fuertemente ligadas a la cosmovisión, la comunicación permanente con los elementos del entorno natural, con los miembros de su comunidad y con sus grupos familiares nucleares o extensos.

La claridad que tienen en relación con el papel que cumple la espiritualidad en sus vidas discrepa con la ausencia de cuestionamientos expresos a la estructura y al poder que continúa teniendo la iglesia católica, pues los sacerdotes y demás personas que hacen parte de la estructura eclesiástica continúan impartiendo sólidas reglas de comportamiento sobre los habitantes de esta comunidad, pero de manera especial sobre ellas. Sin embargo, puede afirmarse que existe una especie de cuestionamiento tácito que se materializa en la casi inexistente “vocación religiosa” en la comunidad. Esta noción de la religiosidad y de la espiritualidad podría definirse como prácticas que corresponden a lo que se conoce como Teología Negra de la Liberación, de acuerdo con los argumentos del intelectual brasileño Geraldo da Rocha:

Es posible hablar de teología negra si cambiamos las elucubraciones teológicas por el pensamiento y experiencias del pueblo negro e indio. [...] Nosotros también queremos hablar de teología porque la comprendemos como la experiencia de Dios cerca de su pueblo, en toda la historia del continente Abia Yala. Y su presencia se manifiesta en la resistencia, por la preservación de sus valores, identidad, cultura, concepciones, dioses u *Orixás*, esto es garantía de que el Dios de la Vida no ha abandonado al pueblo [...] Es posible hablar de esta teología si comprendemos que no queremos hablar y defender las ortodoxias, sino que defiendan la vida y valores de un pueblo. Está sucediendo una nueva reflexión en los cristianos negros de Abia Yala, centrados en la búsqueda y rescate de su historia e identidad, de sus valores, cultura y pueblo. (Rocha, 1994: 233)

Para las mujeres afroconcepcioneñas no es necesario hacer parte de la estructura formal de la iglesia católica para participar en las actividades de carácter religioso y para consolidar la relación que tienen con Dios, es por eso rediseñan y revolucionan los planteamientos teológicos clásicos introduciendo elementos de su historia como mujeres afrodescendientes y de la vida que enfrentan diariamente. Hacer parte de esos espacios se convierte en el mecanismo a través del cual se ubican en un lugar de protagonismo y relevancia dentro de la comunidad, que les procura posibilidades de incidencia en la toma de decisiones investidos de gran relevancia.

## **El rescate de la salud ancestral para la práctica política**

El rescate de las tradiciones de medicina ancestral afroecuatoriana parece ser uno de los tópicos de importante atención para el Ministerio de Salud del actual gobierno, pero todo parece indicar que este interés es producto, en parte, de las exigencias que la constitución de 2008, así como del decreto ejecutivo No. 60, normas en las cuales se establece el obligatorio cumplimiento del respeto, apoyo y divulgación de los saberes medicinales ancestrales de diferentes pueblos y nacionalidades reconocidas en el Ecuador.

Otra de las razones por las que este puede haberse convertido en un tema de interés para la política pública nacional de salud relacionada con el pueblo afroecuatoriano está relacionado con la lucha que el pueblo afroecuatoriano ha llevado adelante, no solo para que sean reconocidas y respetadas las prácticas de medicina tradicional, sino también para que se tenga un modelo de registro, diagnóstico y atención de aquellas enfermedades que afectan de forma reiterativa a personas de ascendencia africana como la anemia falciforme o drepanocitosis. Una razón adicional a las anteriormente mencionadas es la presencia como funcionaria del nivel de toma de decisión de la señora Irma Bautista, una mujer afroecuatoriana, lideresa, que desde hace ya varios años viene abanderando en algunos espacios organizativos y en el sector público, procesos de discusión para el posicionamiento de la salud tradicional del pueblo afroecuatoriano, como un tema de interés público.

Es en este contexto que el Ministerio de Salud Pública; a través del Subproceso de Salud Intercultural, en unión con la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana y el Ministerio Coordinador del Patrimonio y el Programa conjunto de Desarrollo y Diversidad Cultural; y la Universidad Andina Simón Bolívar realizó en la ciudad de Quito, entre los meses de Agosto y septiembre de 2010, el I Congreso Afroecuatoriano Salud, Medicina Ancestral e Interculturalidad, el cual fue auspiciado por el Fondo de Población de las Naciones Unidas – UNFPA, con la participación de 125 organizaciones afroecuatorianas. En relación con la pregunta que inspira esta parte de la investigación, el documento que recoge las memorias del evento expresa que:

Entre los avances más significativos está la conciencia expresada por los participantes de que la salud del pueblo afroecuatoriano, necesariamente está vinculada a aspectos abordados por los Determinantes Sociales de la Salud como el territorio. La pérdida y degradación del territorio, tiene una doble lectura;

recuperación de tierras usurpadas y recuperación de ecosistemas afectados por deforestación, contaminación de recursos de agua y suelos de vocación agrícola. Sin duda, la demanda expresada por múltiples conferencistas afroecuatorianos/as se enmarcó en denuncias por su pérdida de territorio pues se han cedido a manos de comerciantes de tierras, megaproyectos mineros, agroindustriales, palmicultoras, madereras, camaroneras y otros.

La importancia del territorio en relación a la salud, tiene que ver con el espacio de reproducción social, simbólica, y biológica del pueblo afroecuatoriano que contiene la memoria histórica de quienes llegaron por primera vez desde África y se asentaron en las nuevas tierras, “trayendo sus nombres en cadenas sangrientas y sobre el mar”. En el territorio se inscribe la memoria de las gestas rebeldes, la solidaridad con los independentistas, los espacios del kilombo y el recuerdo de las múltiples estrategias adoptadas por los pueblos para preservar y mantener sus visiones, costumbres y tradiciones. [...] (Bautista, 2010:13)

Dentro de las conclusiones del mencionado evento se puede destacar lo siguiente:

Se puede afirmar que las ponencias, indicadores y reflexiones vertidas en el Congreso son una fecunda evidencia del vivir de los pueblos afroecuatorianos e indígenas que hacen parte de la sociedad nacional plurinacional e intercultural. Este vivir debe ser comprendido como la expresión de profundas brechas en el ejercicio de derechos individuales y colectivos de la escasa presencia de garantías al derecho a la salud de los pueblos.

Revertir las brechas de inequidad aquí documentadas requiere una clara decisión política, que trascienda el sector salud entendido como entidad compartimentada en el pensamiento occidental, para adoptar la configuración. (Bautista, 2010:202)

La medicina tradicional para el pueblo afroecuatoriano y de manera específica para las mujeres afroecuatorianas entonces no es solo aquello que se ha querido recoger en algunos de los espacios académicos, culturales o hasta políticos que se vienen desarrollando en el Ecuador, es más bien el conjunto de conocimientos, saberes relacionados con plantas, entidades míticas de la espiritualidad ancestral, en la salud está la relación con la tierra, con el cosmos, con los ancestros y con aquellos que conviven diariamente junto a ellos. La organización de mujeres de la tercera edad del Valle del Chota, quienes participaron como protagonistas de una investigación realizada en el 2010 por la Universidad Andina Simón Bolívar relacionada con el tema de la salud tradicional del pueblo afroecuatoriano afirmaron que:

“Nuestros antepasados utilizaban las plantas para curar todas las enfermedades, es una tradición que no se puede perder. Ahora por comodidad, por no saber, o por muchas enfermedades nuevas, es necesario el médico. Pero las plantas son importantes porque hay lugares en la montaña donde no hay médico, o que la familia no tiene dinero. Incluso han pasado casos con enfermedades como el espanto o el mal aire que cuando van al hospital les hace mucho daño. Por eso hay que tener

cuidado, conocer las plantas y hacer las oraciones necesarias para cada curación...  
(Organización de mujeres de la Tercera Edad del Valle del Chota, 2010 :1)

Las adultas mayores con sus conocimientos tradicionales de curación, las mujeres que se encuentra en la lucha contemporánea desde espacios institucionales, y aquellas que están en las organizaciones del movimiento social, coinciden en reconocer, difundir y luchar arduamente por se genere el respeto que las prácticas tradicionales de salud del pueblo afroecuatoriano merecen. Para todas esas mujeres es indispensable que las instituciones estatales y la comunidad en general otorgue a las prácticas tradicionales de salud ancestral del pueblo afroecuatoriano, y a las personas afroecuatorianas, el nivel de respeto y reconocimiento que se han ganado a través de su permanencia y protagonismo durante todos los momentos que constituyen la historia de este país.

En conclusión, es posible afirmar que durante todos estos años ha sido arduo el trabajo que debieron realizar las mujeres afroecuatorianas para alcanzar sus metas. Las tensiones encontradas tanto al interior de las organizaciones mixtas como dentro de las organizaciones feministas las empujó a generar un camino propio, donde fueran ellas quienes actuaran como protagonistas, generadoras de los cambios. Además de las dificultades que encontraron en esos espacios hubo otros eventos sociales y políticos de trascendencia nacional que contribuyeron a la consolidación de su accionar y de sus discursos. Ellas entendieron que se desmarcándose de aquella racionalidad que solo interesas por los temas económicos y políticos podrían encarar de manera más integral la solución de sus necesidades y de las de su pueblo.

## CAPITULO III

### LA PARROQUIA LA CONCEPCIÓN Y EL ESCENARIO ORGANIZATIVO ACTUAL DE LAS MUJERES AFROCONCEPCIONEÑAS

En este capítulo hago uso de buena parte de la información obtenida en el trabajo de campo, a través de la cual intento describir las subjetividades políticas de las mujeres, donde se reflejan tanto los móviles como las formas de organización que se han generado y que continúan existiendo en esa parte de la Sierra norte ecuatoriana. Inicialmente describo el contexto geográfico de la parroquia La Concepción, luego de ello, abordo algunos datos históricos que considero relevantes y que me permiten adentrarme en el proceso de definición y caracterización de las subjetividades políticas a las que me refería anteriormente.

Atendiendo a criterios estrictamente académicos intento hacer una clasificación de las formas organizativas presentes en la Parroquia, haciendo la salvedad de que dicha clasificación no está basada en la visión de un binarismo reduccionista de la participación de las mujeres, según la cual, ellas están vinculadas de manera exclusiva en una u otra forma organizativa. Lo que pude evidenciar es que muchas de ellas se encuentran vinculadas simultáneamente a organizaciones de diferentes tipos y a otros espacios. La importancia de esta clasificación radica en que me permite mostrar las diferencias que existen en términos de recursos, relaciones, acciones y discursos entre uno y otro tipo de forma organizativa.

#### Contexto de La Concepción

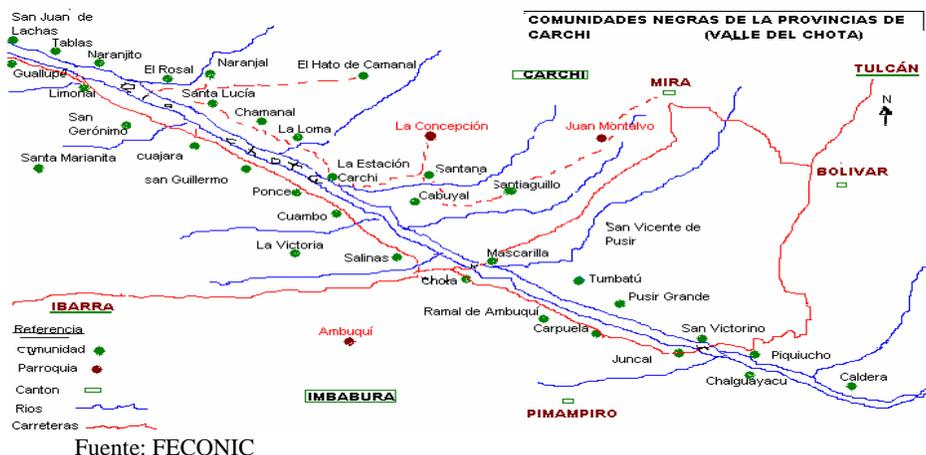
[...] ¡Salve a ti concepción! Pueblo altivo!  
Que hoy y siempre recoge la historia  
Tu pasado, tu lucha y tu gloria  
Que en tus valles la vemos lucir. [...]

[...] Nunca más será esclava tu sangre,  
Pues tus hijos sabrán defenderte  
Con trabajo y tesón hasta verte,  
Como el sol de los ricos surgir. [...]

Aartes del Himno Parroquia la Concepción  
Lauro de la Cadena  
Giovanni Vallejo

## Ubicación

La parroquia La Concepción hace parte de la zona geográfica denominada Valle del Chota que se encuentra ubicada entre las Provincias de Imbabura y Carchi, “El “Valle del Chota-Mira” o “Valle del Coangue” se localiza en la sierra norte ecuatoriana; debe su nombre al río que lo atraviesa, conocido como Chota-Mira. Cubre una extensión aproximada de 80 km<sup>2</sup> desde Pimampiro (Imbabura) hasta La Concepción (Carchi). [...] (Mazón, 2011:33).



La representatividad de esta parroquia es histórica y puede verse expresada en las dos estrofas del himno de la parroquia que reproduce en la parte introductoria de este capítulo, en ellas se declara la altivez de su gente, se reconoce la lucha y los triunfos obtenidos por los ancestros, pero además se augura un futuro exitoso lleno de trabajo y libertad. José Chalá en su libro Chota Profundo lo expresa de la siguiente manera: “El valle de la Concepción, zona geográfica en la que se encuentra asentada la parroquia más grande de asentamiento afrodescendiente. La Concepción, forma parte del gran valle interandino ecuatoriano conocido como Chota – La Concepción y Salinas bañado por el río Chota – Mira”. (Chalá, 2006:114).

[...] Los límites de la parroquia de la Concepción son: Por el norte, río Verde hasta sus orígenes, en donde se encuentra la Casa de Morán y, en parte la línea que desde allí se dirige buscando la primera toma de aguas de la parroquia de Bolívar, hasta su intersección con la línea que baja desde la altura de San Francisco, desembocadura de la quebrada de Quil, de allí por la quebrada de Quil hasta encontrar la línea divisoria entre la hacienda Santiaguillo y la hacienda de Piquer; desde allí, siguiendo la línea de estos dos predios hasta encontrar la quebrada que nace junto al caserío San Miguel y desde allí esta misma quebradilla hasta su desembocadura en el Chota. Por el oriente, se deslinda con la hacienda de Chiltazón y Catarama hasta el predio

denominado Naranjal y desde allí en línea recta va a encontrar el punto más cercano de la línea norte.

Por el occidente, linda con el río Mira, desde la desembocadura de la quebrada San Miguel hasta la desembocadura en el río Verde. (AGOPRUC)



Fuente: web AGOPRUC

El miércoles 17 de Abril de 2013 esta parroquia celebró el aniversario número 129 de vida política administrativa, actualmente hacen parte de ella 16 de las 38 comunidades que conforman la zona denominada como Valle del Chota, esas son: La Merced de Palo Blanco, Santa Ana, La Convalecencia, El Milagro, El Empedradillo, La Achira, Estación Carchi, La Loma, Chamanal, Santa Lucía, El Rosal, El Naranjal, Naranjito y Campo Libre, El Hato de Chamanal. Además de la Concepción como cabecera parroquial que cuenta con los barrios San Francisco, Mariana de Jesús, Las Mercedes, 8 de Diciembre y Alfonso Herrera.



Celebración de los 129 años de la de vida política administrativa de la parroquia La Concepción, Abril 17 de 2013

La Concepción fue elevada a parroquia el 17 de abril de 1884 pertenecía al cantón Tulcán. En el año de 1939, el Concejo municipal de Espejo establece los nuevos linderos de La Concepción al crear la parroquia Jacinto Jijón y Caamaño, pues algunas tenían una linderación colonial muy remota y era de interés establecer linderos claros.

El 18 de agosto de 1980 mira se convierte en Cantón mediante decreto legislativo N° 47 publicado en el Registro Oficial N° 261 del 27 de agosto de 1980 con las parroquias de Mira, la concepción, Juan Montalvo, Jacinto Jijón y Caamaño. Hoy La Concepción es una parroquia del cantón Mira que se encuentra ubicada en la cuenca del río del mismo nombre, con una extensión de 148.9 kilómetros cuadrados y a una altitud de 1.475 msnm, En esta parroquia, habitada en su mayoría por población negra.

La población es afroecuatoriana y mestiza. Es la parroquia rural más poblada del Cantón, tiene 3.379 habitantes que corresponden al 26,16% de la población Cantonal. De la población parroquial 1.675 son mujeres que corresponde al 49,6% y 1704 son hombres que corresponde al 50,4%. (Periódico parroquial, abril 2013, No. 6, pag 4).

Según afirmaciones del actual presidente del Gobierno Parroquial, el señor Ángel Chalá, el porcentaje de personas afroecuatorianas que viven en la parroquia esta entre un 80 y un 85%, excepto las comunidades de Palo Blanco, la Convalecencia, el Milagro, la Achira y Campo libre donde la mayor parte de la población es mestiza, situación que origina en las particularidades históricas de la mencionada zona, el Antropólogo José Chalá Cruz lo explica de la siguiente manera:

La presencia de hombres, mujeres y niños afro, en la actual parroquia de la Concepción, se remonta a finales del Siglo XVI, época en que los Jesuitas, propietarios de 8 haciendas cañeras en el valle del Chota – La Concepción, y

estancieros y hacendados particulares decidieron buscar alternativas para activar su producción ante la progresiva disminución de población indígena. (Chalá, 2006:115)

La afirmación del antropólogo y la de algunos otros estudiosos sugiere que la fortaleza física de los africanos esclavizados, que contrastaba con la debilidad de los indígenas habitantes de la zona en los tiempos en que la caña de azúcar se convirtió en un cultivo de gran extensión, fue el factor que determinó la presencia de los primeros en esas zonas, afirmación que ha sido discutida por autores como Herbert S. Klein, quien asegura que los conocimientos científicos, la amplia experiencia y los desarrollos tecnológicos que los africanos provenientes de la región Congo - Angola tenían en la producción de cultivos como la caña de azúcar, fue uno de los factores que determinaron su presencia en zonas como el territorio ancestral Valle del Chota, la Concepción y Salinas, el autor explica que:

Curiosamente, en el período de transición de 1570 -1620, se trasladó a los africanos primero a las posiciones de esclavos más hábiles en los ingenios, trabajando más en el proceso de toma de azúcar que en el cultivo a campo. Como muchos africanos del oeste llegaron a partir de cultivos agrícolas y herrería avanzados eran mucho más hábiles en muchas de estas actividades que los indios nativos americanos. [...]. (Klein, 1986: 42 la traducción es mía)

Considero importante hacer esta salvedad porque permite establecer que a pesar de la negación e invisibilización que la historiografía moderna se ha empeñado en mantener, el papel de los africanos y de sus descendientes en la diáspora en la construcción de los estados y las sociedades modernas es protagónico y no de carácter marginal. La producción intelectual de los africanos y de sus descendientes no puede ubicarse solo en periodos históricos resientes, su papel ha sido y continúa siendo fundacional y fundamental en diversas esferas de la actual vida en sociedad.

### **Datos históricos**

Algunos datos históricos de la parroquia resultan fundamentales para comprender las particularidades sociales, económicas, políticas y culturales que actualmente caracterizan las relaciones y las formas organizativas que ahí se construyen. La presencia de los jesuitas y el cultivo de caña a gran escala fueron factores que en gran medida determinaron la presencia de las personas africanas esclavizadas en esa zona del país.

En el siglo XVII principalmente los sacerdotes jesuitas y españoles particularmente desarrollaron en estos valles el cultivo de la caña de azúcar principalmente. La Compañía de Jesús se apoderó de grandes extensiones de tierras en la cuenca del Río Chota – Mira y Salinas, constituyendo un importante complejo de haciendas cañeras productoras de azúcar, panela; a saber: Caldera, Chaguayacu, Pusir y Carpuela en el

Valle del Chota; Tumbabiro y Santiago de Monjas en el Valle de Salinas y en el Valle de la Concepción, Cuajara, La Concepción, Chamanal y Pisquer. (Chalá, 2006:76)

Es importante recordar la ardua y decidida participación de las mujeres africanas y afroecuatorianas tanto en las gestas libertarias como en los procesos de resistencia y emancipación de las personas esclavizadas de sus descendientes, en la diáspora. Es por eso que resulta crucial para esta investigación destacar, así sea de manera sucinta, el importante papel de mujeres como Martina Carrillo, quien durante todos estos años, ha sido vista como en un importante bastión que sustenta la lucha histórica del pueblo afroecuatoriano, por lo que ha sido llamada “Negra Raíz de libertad”.

### **Relato de Martina Carrillo**

Durante los siglos que duró la esclavitud, hubo en el valle del Chota y en la Cuenca del río Mira, distintos gestos de resistencia e intentos de rebeliones. Las haciendas donde vivían los esclavos negros pasaron a manos del Estado que las dirigía por medio de administraciones.

A finales de enero de 1778 tres parejas de esclavos de la hacienda de la concepción, huyeron a Quito para presentar al presidente Diguja una serie de quejas referentes al maltrato que recibían por parte del administrador.

Entre los/as miembros/as de la comisión estaba Martina Carrillo. Las quejas de la comisión eran las siguientes:

- Los esclavos no recibían la cantidad suficiente de comida tal como lo estipulaba la ley.
- La renovación de vestuario no se efectuaba a su debido tiempo
- Se obligaba a los esclavos a trabajar los domingos, hasta el medio día,
- Restándoles tiempo para el descanso y para trabajar sus pequeñas chacras
- Los esclavos recibían castigos demasiado rigurosos e injustificados pues eran cumplidos con sus labores

El presidente Diguja, los recibió y los escuchó pues consideraba que los esclavos tenían derecho a recurrir a la autoridad superior. Cuando los esclavos volvieron a La Concepción, fueron duramente castigados: a Lucumí, le dieron 500 latigazos por ser el jefe de la Comisión; a Martina le dieron 300 latigazos que le abrieron el pecho y la dejaron tan mal que el sacerdote le llevó los santos óleos.

Seguido el proceso legal al administrador de la hacienda los/as negros/as siguieron esclavizados/as, pero habían conseguido mejorar las condiciones de vida de todos/as los/as compañeros/as y sentar un precedente. (Agenda política de mujeres negras del Ecuador, 2000:76).

El nombre de Martina Carrillo aparece hoy en la esfera pública gracias a los esfuerzos realizados por las mujeres organizadas y por intelectuales afrodescendientes interesados en rescatar y resaltar la historia del pueblo afroecuatoriano<sup>7</sup>, a pesar de ello, es claro que son muchos los nombres de hombres, pero sobre todo de mujeres que continúan en el ostracismo generado por la invisibilización de los aportes que ellas han realizado tanto en las luchas del pueblo afrodescendiente como de los procesos de formación del Estado ecuatoriano.

Las formas organizativas de esa época atacaban frontalmente el sistema esclavista imperante; hombres, mujeres y niños africanos desde las haciendas o desde los palenques lograron generar acciones<sup>8</sup> que contribuyeron de manera trascendental al fracaso de la esclavitud como sistema económico y la consecuente eliminación de todo el cuerpo normativo en el que se sustentaba. “[...] en el Ecuador la esclavitud como institución legal fue abolida por la quinta constitución, promulgada en 1852 durante la presidencia del General José María Urbina”. (Chalá, 2006:117)

Estas rebeliones y fugas han permitido la permanencia de los afrochoteños en lo que hoy es el Valle del Chota – La Concepción y salinas, **esto nos permite reclamar las tierras y territorios al Estado ecuatoriano como de los afrochoteños; el derecho Consuetudinario nos asiste.** [...] <sup>9</sup> (negrita del texto original, Chalá, 2006:94)

Luego de la época de la esclavización, en el sistema de huasipungos, el papel de las mujeres fue de gran importancia, ellas se encargaban de la economía del cuidado y de las demás labores del hogar, pero además ayudaban a sus esposos en las haciendas realizando trabajos

---

<sup>7</sup> Los relatos de la vida de Martina Carrillo y de Martina Chiquinquirá aparecen en la Agenda Política de Mujeres Negras del Ecuador, en donde ambas son reconocidas como mujeres ilustres luchadoras por los derechos, constituyéndose en ejemplo para las demás mujeres afroecuatorianas y para el pueblo afroecuatoriano en general. De esta manera es posible notar que en ese espacio se discutió la importancia de visibilizar el aporte que las mujeres africanas y afroecuatorianas han hecho durante toda la historia de este país. El valor histórico, social y político de esas mujeres también es exaltado por líderes y lideresas afroecuatorianos como Katherine Chalá y Juan Carlos Ocles en diferentes espacios en los que participan, un ejemplo de ello es el programa radial UBUNTU realizado por el Municipio de Quito el día 8 de marzo de 2013 con motivo de la conmemoración del día de las mujeres.

<sup>8</sup> Podemos hablar de varios tipos de acciones, unas de hecho como revueltas, fugas, sublevaciones; pero también es posible destacar que a pesar de encontrarse en condición de esclavización, en repetidas ocasiones acudieron ante las autoridades administrativas y judiciales competentes, como lo demuestra el relato de Martina Carrillo, para entablar reclamaciones judiciales formales, sus demandas se basaban en el rechazo que siempre hicieron las personas esclavizadas de la ubicación que el sistema esclavista les impuso con sus actos de violencia, estableciendo que merecían el ejercicio de sus derechos.

<sup>9</sup> Esta afirmación demuestra que las personas afrochoteñas sustentan la reclamación de los territorios ancestrales de propiedad colectiva en el argumento jurídico de la posesión de la tierra durante largos periodos, demostrando que hay un derecho adquirido que no ha sido reconocido por el Estado ecuatoriano a través con de la conformación de las circunscripciones territoriales establecidas en la Constitución en el artículo 57.

como empapelar las panelas, y en el cuidado de los cultivos de pan coger. A pesar de que no es posible evidenciar la existencia de formas organizativas de mujeres en ese momento histórico, si se puede establecer que sus labores resultaban fundamentales para el sostenimiento de tanto del sistema económico, como del sustento de los hogares y de los grupos familiares.

[...] Los varones y las mujeres hacían el mismo trabajo. Las mujeres empapelaban los atados de dulces. Los hombres estaban en las calentadoras, hasta que el dulce estaba listo y lo ponían en moldes, secaban el dulce y las mujeres lo empapelaban con hojas. [...] (Piedad María Socorro Espinosa Sánchez, 2012, Entrevista)

Más recientemente, durante la lucha por recursos como la tierra y el agua ocasionada en la época de la reforma agraria de 1964 es posible destacar la presencia de las mujeres afroconcepcioneñas en los procesos de reclamación social y política que se produjeron en la zona a través de su vinculación y apoyo a las organizaciones campesinas que se constituyeron. Es preciso anotar que quienes tenían mayor visibilidad y liderazgo en esos espacios eran los hombres pero, a pesar de ello, las mujeres representaban un pilar fundamental para la consecución de las exigencias colectivas.

Si bien la movilización campesina por la tierra empezó antes de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964), esta le dio mayor impulso. No obstante la movilización no fue uniforme ni simultánea en los valles del Chota – La Concepción y Salinas, debido al grado de cohesión que tenían en ese momento cada organización local para llevar adelante la reivindicación de sus derechos consuetudinarios por la tierra y el territorio. Además, no existía en ese período de los años 50 – 60 en los valles Chota, la Concepción y Salinas, una organización que aglutine y canalice las reivindicaciones de las organizaciones locales

En el Valle de La Concepción, la Reforma Agraria fue un proceso que en general se limitó a un “reparto, compra y reventa” de tierras; esto no significó pérdidas económicas para los hacendados pues lograron conservar lo mejor. Hasta hoy, se mantienen como haciendas, es decir, los afro, siguen trabajando en condiciones de peones para el “patrón”; como en el caso de Santa Ana, Santiaguillo y la Loma. (Chalá, 2006:118).

A pesar de que en los periodos históricos señalados no sea posible evidenciar la existencia de organizaciones que reivindiquen de manera exclusiva las necesidades y particularidades de las mujeres, esta pequeña recopilación de datos históricos permite evidenciar que es clara la participación e importante papel que ellas han tenido en los diferentes espacios organizativos. Teniendo en cuenta ese argumento, puedo entonces adentrarme en el interés mi análisis, el cual se centra en establecer si la existencia de las actuales formas

organizativas<sup>10</sup>, en las que participan de manera exclusiva y/o mayoritaria<sup>11</sup> las mujeres de la Concepción, tienen alguna relación con el discurso jurídico institucional impuesto por el multiculturalismo neoliberal en la década de los 90, y por el Estado ecuatoriano a través de la creación de normas e instancias gubernamentales.

### **Escenario organizativo actual de La Concepción**

El PDOT 2011 - 2031 de la parroquia reconoce que existen un importante número de organizaciones que realizan diversas actividades, en este documento se describe de la siguiente manera:

La Parroquia cuenta con un tejido de organizaciones sociales muy importante, desde el punto de vista cuantitativo. Entre ellos destacan: asociaciones y grupos de mujeres, grupos de adultos mayores, grupos de jóvenes, culturales, clubes deportivos, organizaciones de adultos mayores, comunidades, juntas administradoras de agua, de consumo y de riego, asociación de agricultores, tejido estudiantil. (PDOT La Concepción 2011 – 2031)

A pesar de la descripción anterior, es posible notar que el PDOT no se ocupa de establecer que la participación de las mujeres es mayoritaria en todas las organizaciones sociales que ahí se enumeran, son muy variados los motivos por los que se organizan las mujeres en La Concepción. Considero pertinente cuestionar las razones por las cuales son las mujeres quienes más se organizan en esta parroquia, esto puede deberse a una definición sexo - genérica de roles o a que son ellas quienes han desarrollado mayor conciencia social y política.

Me atrevo a asegurar que la respuesta a esta pregunta tiene relación con los dos aspectos, por un lado, hay una marcada definición de roles dentro de las relaciones sociales y de pareja en comunidad, en las cuales las mujeres se encargan de las labores del hogar, de apoyar a sus compañeros en las labores agropecuarias, y además de participar en los espacios de acción social y política, situación por la que algunas de ellas son víctimas de prácticas machistas y patriarcales. Son además las mujeres de la parroquia quienes expresan

---

<sup>10</sup> En este punto de la investigación hablo de formas organizativas y/o de organizaciones de mujeres, pues considero que este término me permite involucrar en el análisis todos aquellos espacios en donde las mujeres participan de manera colectiva vinculadas por intereses comunes, a pesar de no encontrarse legalmente reconocidas.

<sup>11</sup> Me refiero a la referencia que hago de red de jóvenes Afroconcepcioneños por un futuro mejor, organización en donde no hay participación exclusiva de mujeres pero su presencia es mayoritaria.

mayor preocupación por el sostenimiento económico de la familia, razón por la cual buscan espacios alternativos como las organizaciones que les permitan encontrar ingresos adicionales y mejoramiento de su forma de vida.

De acuerdo con la información obtenida a través del trabajo etnográfico he clasificado las formas organizativas encontradas en La Concepción como formales y no formales, esto sin la intención de establecer un binarismo, intento dejar claro que tanto los intereses de las mujeres como el accionar de las organizaciones transitan por una y otra esfera, pero ponderan con mayor fuerza una de ellas.

Con el objetivo de evitar caer en un discurso que tienda a homogenizar a las mujeres afroconcepcioneñas, en especial, a aquellas que hacen parte de las cuatro organizaciones con las que tuve contacto para desarrollar el presente estudio, en este punto me permito destacar algunas de las particularidades de sujeto que existen entre ellas tomando en cuenta aspectos como rangos de edad, diferencias de clase, niveles de escolaridad, manifestación discursiva de la pertenencia étnica identitaria afrodescendientes y el nivel de involucramiento en las discusiones políticas como campesinas en la defensa de la tierra.

- CONAMUNE la mayoría de las mujeres pertenecientes a esta organización en la parroquia son adultas con diferentes niveles de formación académica, Barbarita Lara representante de la organización por Carchi, por ejemplo es licenciada en educación, mientras que algunas de las otras mujeres que hacen parte de la organización no han culminado la educación básica, situación que en ocasiones genera tensiones de clase entre las integrantes de la organización, y entre ellas y el resto de la colectividad. Sus discursos organizativos están cimentados en su ubicación étnico identitaria como mujeres afrodescendientes rurales.
- Esperanzas del mañana (madres de familia): son mujeres cuyo rango de edad oscila entre 19 y 50 años aproximadamente, todas ellas son madres jefas de familia, una de ellas se encuentra cursando sus estudios secundarios, algunas se dedican las labores del hogar y agropecuarias y otras están vinculadas laboralmente como trabajadoras del servicio domestico en Ibarra o Quito. La presencia de la señora Carlota Chala, en la organización hace que discutan temas como el acceso a la vivienda digna, el bono de desarrollo humano, la propiedad de la tierra, el acceso al agua, la especulación de los comercializadores de frejol

y las obligaciones estatales de asesoría y apoyo serio y continuo para dar solución a todas estas problemáticas, entre otros.

- Bancos: En este tipo de organizaciones se vinculan mujeres de todas las edades, de diferentes niveles de formación académica y que desarrollan diferentes actividades laborales o académicas, ellas están vinculadas por un interés económico común que no elimina la existencia de algunas tensiones de clase entre las miembros de estas organizaciones. En sus reuniones además de abordar los temas que las congrega también conversan acerca de con el funcionamiento del gobierno provincial, constituyéndose en espacios de control político, y sobre las diferentes situaciones que las involucran cotidianamente como las cosechas, la calidad de los servicios médicos, la deficiencia del transporte público y las festividades parroquiales, entre otros
- Grupos de baile o danza: la mayoría de ellos están conformados por mujeres jóvenes, la mayoría de ellos están cursando actualmente sus estudios secundarios, algunas pocas han iniciado o culminado estudios universitarios, la actividad de rescate cultural que desarrollan está íntimamente ligada a su vinculación con el discurso étnico identitario afrodescendiente, se asumen mujeres rurales, aunque parecería que su accionar político organizativo no está vinculado de manera directa con su posicionamiento como mujeres campesinas, ellas generan actividades que involucran temas como la consecución de los recursos necesarios para la construcción del centro cultural que actualmente existe en Santa Ana, hecho que además involucra la enseñanza a los niños y demás miembros de la comunidad del cuidado de los recursos naturales.

### **Organizaciones formales**

En este tipo de organizaciones en ocasiones puede verse involucrado el activismo social y político a través de la reivindicación de sus derechos, los derechos de su comunidad y/o los del pueblo afroecuatoriano en general, pero también se ven las estrechas relaciones que tienen con el Estado en muchos de sus niveles y dependencias; con los organismos y agencias de cooperación internacional y, en casos como el de la CONAMUE, incluso pueden estar vinculadas a los discursos y actividades que se generan en agendas internacionales como la promovida por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas

Afrocaribeñas y de la Diáspora MAAD. Todos estos elementos generan diferencias comparativas sustanciales respecto de las formas organizativas que he clasificado como no formales.

Para clasificar estas formas organizativas como formales o formalizadas no solo tomo en cuenta los orígenes de los apoyos que reciben en términos de recursos económicos, logísticos y/o técnicos para la ejecución de sus proyectos y actividades. Lo que realmente considero fundamental es que se puede notar que las miembros de las organizaciones formales han tomado la decisión de incursionar en el juego de la legalidad que les plantean los agentes de estado o de la cooperación internacional, presentando proyectos, creando estatutos, registrándose en oficinas gubernamentales, pagando impuestos, haciendo declaraciones oficiales o entregando informes periódicos donde se relaciona pormenorizadamente la orientación que tienen sus actividades. Ellas además consideran que las normas de todos los rangos y las políticas públicas son las herramientas a través de las cuales pueden generarse soluciones definitivas a los problemas que las vienen aquejando desde hace muchos años.

De las organizaciones con las que tuve contacto en la parroquia La Concepción, considero que las que encuadran en esta categoría son: la CONAMUNE, Inmaculada concepción, Esperanzas del mañana y la red de jóvenes Afroconcepcioneños por un futuro mejor. Para efectos del presente trabajo estableceré las particularidades que considero relevantes de dos de ellas. La primera es la CONAMUNE, organización que lleva larga trayectoria e incidencia tanto a nivel nacional como en la parroquia, y la segunda es la organización de madres jefas de hogar denominada Esperanzas del mañana, que está conformada desde hace pocos meses, razón por la cual, cuenta con mínima experiencia e impacto en esos espacios.

### **La CONAMUNE**

La Coordinadora Nacional de Mujeres Negras CONAMUNE sede Carchi, organización que a pesar de estar constituida en 1999 a nivel nacional no cuenta con el reconocimiento jurídico establecido por el estado ecuatoriano<sup>12</sup>, al momento cuenta con 13 sedes o casas de

---

<sup>12</sup> Según información suministrada por Alexandra Ocles, en la entrevista referenciada en este documento

acogida a nivel nacional, en las provincias donde hay representación de mujeres afroecuatorianas.



Fuente: web CONAMUNE

La Casa de la Mujer Negra en la Provincia de Carchi, denominada “El Refugio de Oshún”, es ubicada en La Concepción, calle Calixto Chalá s/n y calle 2 de Febrero. La Casa brinda servicios de coordinación, acogida, atención legal y psicológica, además de desarrollar la función de documentación y la elaboración de proyectos de desarrollo social, político y económico. (web CONAMUNE)

Las miembros de la organización han establecido los siguientes como sus principales objetivos:

- Dar a conocer la historia, la cultura y tradiciones del pueblo negro
- Luchar contra todo tipo de racismo y discriminación
- Capacitar y formar a las mujeres negras a fin de alcanzar liderazgo social y participación política
- Crear micro empresas dirigidas por las mujeres negras
- Rescatar y valorar la cultura afroecuatoriana a través de la danza y de la música
- Acceder a puestos de dirección y toma de decisión
- Elaborar propuestas para acceder a una mejor calidad de vida de las mujeres negras y sus familias

En los objetivos de la organización se evidencia el interés de luchar por el reconocimiento de los derechos particulares de las mujeres afroecuatorianas, y los derechos colectivos de las familias, las comunidades y el pueblo afroecuatoriano en general. También es posible ver algunos vestigios del multiculturalismo a través de las ideas de empoderamiento económico, con la creación de micro empresas dirigidas por las mujeres afroecuatorianas; de inclusión social por medio del acceso a cargos de dirección y confianza en la estructura

gubernamental y de vinculación a las políticas de desarrollo a partir de su relación con los organismos y agencias de cooperación internacional.

La Licenciada Barbarita Lara hace parte del Centro de Investigación de la mujer de Piel Africana como organización de base, la misma que está vinculada a la CONAMUNE, actualmente es la representante de la CONAMUNE en la provincia del Carchi y durante los años 2007 a 2009 actuó como Coordinadora Nacional de la organización. La licenciada Lara es una mujer de reconocida trayectoria como lideresa a nivel nacional que ha participado en representación de las mujeres afroecuatorianas en diferentes eventos y espacios a nivel internacional.

La organización actualmente cuenta con la participación de mujeres de diferentes edades, quienes se involucran de manera activa y permanente en las actividades, proyectos y eventos que surgen desde la organización. Al indagar los motivos que las impulsan a organizarse como mujeres, la señora Lara expresa:

En primer momento para hablar con propia voz, y el espacio en las organizaciones de mujeres en respuesta a la inequidad que existía dentro de las organizaciones mixtas nace la necesidad de organizarse en organizaciones de mujeres específicamente, porque también comienza a perderse el criterio y la voz de las mujeres en las organizaciones porque de todas maneras era manejada y hegemonizada por los hombres, entonces de ahí nace la necesidad de formar las organizaciones de mujeres, y también para tratar temas específicos de mujeres (Entrevista Barbarita Lara, Marzo 13 de 2013)

Lo expresado por la lideresa demuestra que los cuestionamientos que las mujeres hacían a las organizaciones afroecuatorianas en las que participaban también los hombres afrodescendientes no eran exclusivos de los grandes centros urbanos de este país, esas tensiones también estaban presentes en los análisis de las mujeres provenientes de zonas rurales como La Concepción. Según ella, son varias las dificultades que han enfrentado para consolidarse y garantizar la participación de las mujeres en la organización durante el tiempo que esta ha estado funcionando en la Provincia, y específicamente en la Parroquia, para ella uno de los temas más relevantes es que:

[...] el factor económico ha influenciado mucho, también en la poca capacitación académica que tienen las mujeres, el nivel de educación de todas las mujeres es mínimo, son contadas con los dedos de la mano las profesionales, un pequeñísimo porcentaje, que no podemos hablar del porcentaje, las que han alcanzado el bachillerato, entonces en su mayoría son mujeres que no han terminado ni la primaria algunas, y hay un alto porcentaje de analfabetismo de las mujeres, esos han sido los obstáculos que hemos podido enfrentar. (Barbarita Lara, Marzo 13 de 2013, entrevista)

Los dos factores señalados por la señora Lara pueden ser los principales motivos que ocasionan los altos índices de migración de mujeres desde la parroquia hacia ciudades más grandes como Ibarra y Quito a trabajar, en la mayoría de los casos, estas mujeres se desempeñan como empleadas domésticas, algunas regresan los fines de semana para ver a sus hijos que son dejados al cuidado de los abuelos o familiares cercanos, y otras se quedan viviendo en esas ciudades, desde donde mandan el dinero para apoyar en el sustento económico del grupo familiar.

Otro de los graves problemas que enfrentan las mujeres de la parroquia y de la zona en general es la violencia doméstica, es por eso que desde la CONAMUNE de Carchi se promovió recientemente la elaboración de un estudio en alianza con la Fundación de Desarrollo Social y Cultural Afroecuatoriana Azúcar, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la diáspora, GIZ a través de su programa regional ComoVoMujer y BMZ, , Programa que fue denominado “Haciendo visible y enfrentando la violencia contra las mujeres afroecuatorianas del Territorio Ancestral Valle del Chota, Salinas, La Concepción y Guayupe” en donde 20 mujeres promotoras e investigadoras de varias de las comunidades se encargaron de establecer cuáles son las formas de violencia que padecen actualmente y quienes son los principales generadores de las mismas, para desde ahí buscar estrategias tanto organizativas como gubernamentales para brindar solución a este grave flagelo que las aqueja.

La importancia de mencionar este proyecto está en que dentro de él pueden observarse todos los elementos que configuran lo que he denominado organizaciones formales: i) fue promovido y ejecutado por las miembras de la CONAMUNE y de la Fundación Azúcar, ii) estuvo auspiciado por agencias alemana de cooperación internacional, iii) el apoyo técnico provenía del Estado ecuatoriano a través de sus funcionarios y recursos y iv) el objetivo final es la generación de una política pública que ayude a resolver los temas de violencia doméstica que desde hace muchos años se vienen presentando en las comunidades estudiadas.

Barbarita Lara reconoce que durante este tiempo también se han generado logros importantes que no solo cambian la vida de las mujeres de la parroquia, sino que también aportan para cambiar las condiciones de vida de toda la comunidad, pues se ha generado un

importante impacto en el imaginario que a nivel nacional se había construido en relación al pueblo afroecuatoriano, ella manifiesta que:

[...] los logros también, muchos, el conocer donde están las mujeres hacer por lo tanto un lazo de amistad, un lazo de unidad, y por lo tanto el discurso se ha hecho más fuerte, que por lo menos hablen de nosotras, aunque no sirvamos para nada, pero que si estamos ahí presentes, para visibilizarnos que estamos en el Ecuador, que estamos en este país porque antes no nos conocían, solo se hablaba de que habían afrodescendientes en Esmeraldas, porque inclusive ni en el mismo país conocían que habían afrodescendientes en el Valle del Chota y ha servido para visibilizar que hay afrodescendientes en las dos provincias, porque nadie sabía que habíamos afrodescendientes en la provincia del Carchi, ha servido para visibilizar también la relación que existe entre afrodescendientes que estamos en la serranía y afrodescendientes en la costa, ha habido lazos por historia, hay lazos de consanguinidad inclusive, el mismo hecho de la cultura que tiene relación, porque un cuento que se le cuenta en el Valle del Chota también se le cuenta desde otra perspectiva del entorno en la costa, y entonces eso ha servido para conocernos. (Barbarita Lara, 2013, entrevista)

Es posible asegurar que la seccional de la CONAMUNE Carchi por el hecho de hacer parte de redes nacionales e internacionales, es la organización más estructurada que existe actualmente en la Concepción. No es la forma organizativa que más mujeres congrega, pero puede notarse su incidencia en los procesos que se desarrollan en la parroquia donde están involucradas las mujeres. Es la única organización que cuenta con una casa propia dotada con todos los recursos necesarios para la realización de sus actividades, tienen relación estrecha y permanente con un importante número de agencias de cooperación internacional que tienen sede en el Ecuador y con diferentes dependencias del estado ecuatoriano.

### **“Esperanzas del mañana”**

“Esperanzas del mañana” es una organización de madres jefas de familia, que funciona desde hace 7 meses congregando a 18 mujeres. La presidenta de esta organización es la señora Carlota Chalá, quien además de ocupar ese cargo, actualmente es la vicepresidenta del gobierno parroquial, situación que genera una estrecha cercanía de esta organización con el gobierno parroquial, ella también es integrante activa del grupo Inmaculada Concepción desde hace 25 años aproximadamente. La señora Chalá afirma que tanto la capacidad de gestión como la fuerza organizativa son requisitos fundamentales para llegar a la consecución de los objetivos actuales y futuros es por esto que fue ella quien tuvo la idea

e incentivó a las demás mujeres para la conformación del grupo, en relación con ese tema ella expresa:

[...] mi preocupación de organizarme con ellas fue de que ellas son madres y viven junto con sus padres eso es normal no, pero siempre una persona sea mujer u hombre que tiene un hijo tiene que pensar por el futuro de su hijo y ir comenzando por una casita, no les ofrecí la casita y tampoco les ofrecí el terreno, que si les hice la propuesta de que busquemos un terrenito para hacer la gestión en el municipio primero para las escrituras, entonces nos reunimos, nos organizamos, fuimos a hablar con los papaces de cada una, los papaces de cada una ofrecieron regalarles unos metros en los interiores de sus casa y el municipio nos está ayudando a la gestión de que ya esa gestión está por buen camino de esas escrituras. De ahí con esas escrituras que tenga cada una vamos a hacer la gestión esperando que Diosito nos de la vida y la salud para hacer otra gestión, otras cuantas serán?, para que tengan su casita propia. [...] (Entrevista Carlota Chalá, Abril 2013)

Al entrevistar a las miembros la mayoría de ellas declaran, de manera abierta, que inicialmente solo las congregó el interés de ser propietarias de viviendas, pero con el tiempo han empezado a hablar de temas como la consecución de fuentes de trabajo estables que impida su migración hacia otras ciudades a laborar. Expresan el profundo interés e ilusión que surge de la idea de poder acceder a una casa propia donde puedan estar, transitar y actuar libremente al lado de sus hijos, pues según ellas, las relaciones con sus padres en ocasiones pueden tornarse difíciles por el control que pretenden ejercer sobre ellas y sobre sus hijos. A pesar de ello, algunas están marcadas por la incredulidad y escepticismo al haber sido parte de otros proyectos u organizaciones que no tuvieron mucho éxito.

Esa incredulidad y escepticismo fue evidente en dos de las reuniones programadas por el Gobierno Parroquial, una realizada en la cabecera parroquial y la otra en la comunidad de Santa Ana, en las que tuve la oportunidad de participar, donde el equipo técnico del programa del buen vivir del Ministerio de Agricultura Ganadería y Pesca MAGAP invitó a las mujeres pertenecientes a esta organización a hacer parte del proyecto. En las dos reuniones hubo inicialmente cuestionamientos, reclamos y señalamientos por parte algunas de las participantes mientras otras permanecían en silencio, sin expresar ninguna muestra de aceptación.



En la foto de derecha a izquierda: Lic. Ángel Chala, presidente de la junta parroquial de la concepción, Ing. Wilson Escobar, Coordinador del proyecto del buen vivir en la en municipio de Carchi, Mujeres pertenecientes a la organización Esperanzas del Mañana

Las generalidades del mencionado proyecto pueden encontrarse en la página web del MAGAP, donde a través de un boletín de prensa se informa de la presentación oficial del proyecto de la siguiente manera:

El Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), y el Viceministerio de Desarrollo Rural, presentan al país el Programa del Buen Vivir en Territorios Rurales, así como el Proyecto de Desarrollo Territorial del Corredor Ibarra – San Lorenzo.

Las dos iniciativas contienen objetivos similares y complementarios, que suponen la necesidad de gestionarlos con una estrategia conjunta e integral desde la Unidad de Gestión (UG), que tendrá su sede en la ciudad de Quito, y que contará con Unidades Técnicas de Enlace en las zonas de intervención del programa que estarán distribuidas en ocho territorios ubicados en nueve provincias: Esmeraldas, Manabí, Los Ríos, Guayas, Santa Elena, Imbabura, Tungurahua, Chimborazo y Loja.

La población de atención prioritaria se concentra en alrededor de 200 parroquias rurales, que albergan a cerca de 41 mil familias que mejorarán sus medios de vida. De estas, 25 mil corresponden al Programa del Buen Vivir en Territorios Rurales, y 16 mil al Proyecto Ibarra – San Lorenzo.

El programa comprende los siguientes componentes:

- (i) Fortalecimiento de capacidades de las organizaciones sociales y comunidades, incluyendo aspectos que conciernen a los derechos ciudadanos;
- (ii) Inversión en infraestructura productiva que contribuya a mejorar los ingresos de los productores con un enfoque empresarial solidario, en armonía con el ambiente y preservando la biodiversidad, a través del manejo racional de los recursos naturales;

(iii) Recuperación del conocimiento ancestral y reafirmación de las identidades culturales, y su puesta en valor a través del turismo comunitario, la artesanía y las pequeñas industrias creativas;

(iv) Evaluación y seguimiento a las iniciativas cofinanciadas, para el éxito y sostenibilidad de las inversiones del programa y sus participantes.

El financiamiento del programa está comprendido por dos convenios de crédito con el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA); donación del Fondo Fiduciario Español, aportes de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD's); aportaciones del Gobierno ecuatoriano, a través del MAGAP, y contrapartes de los participantes directos del programa. (Web MAGAP)

Las personas que integran el equipo técnico del programa del buen vivir del MAGAP que visitaron La Concepción, a través de sus manifestaciones dejaron ver que consideran más que importante, primordial la implementación de este programa en la parroquia, pero de particularmente con estas mujeres, pues parece que ellas encuadran de manera casi perfecta en los componentes del mismo. La funcionaria que se identificó como técnica de inclusión social del proyecto lo expresó de la siguiente manera:

Bueno el asunto de inclusión no se refiere solamente al aspecto de que las mujeres tienen que estar, tenemos que estar incluidas dentro de la inversión del MAGAP y de otros ministerios, el asunto de inclusión en que todos los ecuatorianos y ecuatorianas tengamos esta oportunidad en las inversiones sí los jóvenes, las mujeres, miren si ustedes revisan las estadísticas de nuestro país, las mujeres digamos jefas de hogar, no solamente solteras, porque jefas de hogar significa una mujer sola, una mujer soltera, viuda, divorciada no cierto, esa es una jefa de hogar, entonces la mayoría de las jefas de hogar tenemos un porcentaje de pobreza mayor que un hombre o que de una pareja de una familia que está legalmente constituida como pareja, casados; entonces esta es una oportunidad que ustedes pueden realmente aprovecharla para que sus ingresos se eleven, ustedes puedan invertir eso en la educación de sus hijos, en la salud de sus hijos, en aspectos de vivienda si, y realmente puedan tener una mejor calidad de vida digamos así, entonces esta es una oportunidad de inclusión no solamente por ser mujeres, por ser mujeres afroecuatorianas, entonces es por doble inclusión; mujeres, mujeres afroecuatorianas y tres sería mujeres también jefas de hogar, entonces esta es una gran oportunidad para ustedes y que bueno, ustedes deberán tomar la decisión pero de parte mía como la técnica de inclusión y derechos del MAGAP realmente les debo decir que el programa del buen vivir tiene las inversiones listas para realizarlas en los proyectos, entonces como dijo e ingeniero hace un rato este proyecto es para cinco años, pero mientras más rápido lo reportemos va a ser mucho mejor (Funcionaria Técnica inclusión social MAGAP, Reunión Madres jefas de hogar, Abril 2013 )

Es interesante ver la forma en que esta funcionara en su intervención se ocupa de recalcar los factores que convierten a las mujeres de la organización en sujetos de “atención especial” por parte del Estado ecuatoriano, desconociendo e invisibilizando totalmente las

fortalezas y destrezas que estas han desarrollado para su vida cotidiana tanto en sus hogares, como en su comunidad. La mencionada funcionaria no se interesa por informar que son ellos quienes realmente están interesados en ejecutar los recursos y dar cumplimiento a los criterios que el programa ha definido previamente, de esta manera se ven como los benefactores, que a través de promesas casi mesiánicas, hablan del aumento de sus ingresos, mejoramiento de su calidad de vida y de la satisfacción de las necesidades que las aquejan a ellas y a sus hijos, por tanto su propuesta aparece como un plan casi imposible de rechazar.

La aplicación de este programa en La Concepción estaría ligado a la creación de una micro empresa en la que participen todas las mujeres, esta puede ser, de galletas – barras energéticas de frejol para dar un valor agregado al cultivo más importante de la zona, galpones para la cría de pollos o cría de cerdos. Puede entenderse que los funcionarios del MAGAP consideran que a través de la implementación de alguna de esas iniciativas empresariales, o como lo denomina el proyecto, inversión en infraestructura productiva, se generará el fortalecimiento de la organización de madres jefas de hogar, la recuperación de conocimientos ancestrales y, lo que parece ser un tema de mayor relevancia, se producirá atención a unos de los grupos humanos que han sido clasificados como de atención prioritaria, que son las mujeres y el pueblo afroecuatoriano.

En las mencionadas reuniones luego de largo tiempo y varias intervenciones tanto del presidente del gobierno parroquial, como de cada uno de los miembros del equipo técnico del MAGAP, en donde intentaban “convencer” a las mujeres de los múltiples beneficios que podía traer para su vida actual y futura el convertirse en microempresarias, intervino la señora Carlota Chalá expresando que:

[...] aquí se carece es de fuentes de trabajo, al menos un trabajo propio es un ingreso bueno, más que sea, para mí un ingreso de un dólar diario a uno le sirve, le sirve, porque yo me fui a Salinas de Guaranda, ahí una comunidad sin necesidad de que el gobierno les esté apoyando, ellas solitas han surgido pero organizadas, trabajando hombro a hombro todas, todas, entonces si molestan por fuentes de trabajo entonces ahí está la oportunidad, comproméntansés porque ya son madres, tienen una responsabilidad díganle que si o digan que no para que no estén pasando el tiempo los señores, si de aquí le dejan pasar la oportunidad, que vergüenza (Carlota Chalá, Reunión Madres jefas de hogar, Abril 2013)

La intervención de la señora Chalá cambio sustancialmente el escenario, abrió la posibilidad de que se iniciara un interesante proceso de “negociación” para la legalización de la organización o el apadrinamiento de la misma por parte de otra organización que ya estuviera registrada en el MIES, el cual se movió por los siguientes ámbitos:

[...] ahora la nueva ley doña Carlota es las organizaciones productivas, cualquiera que estas sean, menos las de primer grado, o sea las comunidades de segundo y de tercer grado, todas, todas tienen que ahora legalizarse en el MIES, a través de esta superintendencia que nosotros le estamos diciendo, todas no importa si van a hacer actividades productivas, agropecuarias, artesanales o de otro tipo, todas tienen que legalizarse ahí ahora con el MIES, IESS en el Instituto de Economía Social y Solidaria, inclusive hay una página de actualización. (Técnica de inclusión social MAGAP, reunión madres jefas de hogar).

[...] vea como es la situación doña Carlota, en los objetivos, los fines que se conforma la organización que sea, por ejemplo el tema productivo: apoyar la producción, mejorar la producción etc, etc en el objetivo, que calce con el ámbito de acción de nosotros como ministerio (Wilson Escobar)

[...] Pero también tiene que poner otros fines no? Para que puedan ser beneficiarias de otros ministerios, pero uno de los fines tiene que ser agrícola y pecuario, transformación productiva. (Paty Técnica de inclusión social MAGAP)

[...] si es conveniente para la elaboración de los estatutos revisar los términos de los objetivos que tiene la nueva ley, para trabajar ya sobre esos porque es una ventana abierta para hacer varias cosas (Funcionario Técnico MAGAP, Reunión Madres jefas de hogar, Abril 2013)

A través de cada una de estas citas es posible revelar aspectos fundamentales para este trabajo, en la primera de ellas se nota el interés que los funcionario públicos, en este caso los técnicos del MAGAP, tiene de que todas las organizaciones de las zonas rurales, sin importar su carácter, nivel o tipo de actuación, se vinculen a la ley orgánica de economía popular y solidaria, generando con ello que se asuman automáticamente los preceptos establecidos en la misma. Con esas afirmaciones queda claro que el interés de formalización solo se aplica a las organizaciones que, como “Esperanzas del mañana”, están incursionando en la vida social y política, también están dentro de sus objetivos las organizaciones que llevan más tiempo en el escenario público, para las cuales existe la posibilidad de “actualización” de en las mencionadas instancias gubernamentales.

Las otras dos citas por su parte, revelan que en los estatutos de las organizaciones exigidos como requisito indispensable en el proceso de formalización gubernamental, como objetivos y fines, no necesariamente se encuentran consignados los intereses y expectativas de las personas que actúan como miembros, pues lo que efectivamente importa es que éstos se ajusten a los requerimientos establecidos tanto en la ley como en los ministerios para

llegar a constituirse en beneficiarios de los recursos que ofertan a través de programas y proyectos.

A pesar de que el discurso los funcionarios y funcionarias del MAGAP pretendía demostrar un reconocimiento respetuoso de las particularidades de las mujeres pertenecientes a la organización, en especial de su identidad étnico identitaria, es fácil notar que en ese discurso pervive el racismo institucional que ha estado presente durante toda la historia del país. Agustín Lao Montes, explica el racismo como una compleja imbricación de prácticas que se constituye de la siguiente manera:

[...] en el racismo se entremezcla lo cotidiano con lo institucional y lo estructural con lo subjetivo. Como plantea el sociólogo cubano Esteban Morales a propósito de “los desafíos de la problemática racial en Cuba”, el entrecruce entre lo macro y lo micro consiste en “mecanismos que inoculan el prejuicio y los estereotipos raciales negativos en la dinámica de la relación entre la institucionalidad formal y las redes informales de poder”.

[...] El racismo es estructural por que la opresión y la desigualdad racial es componente clave y es promovida por las instituciones principales del sistema-mundo moderno/colonial y las formas y prácticas hegemónicas de conocimiento, cultura, religión, y lenguaje en la llamada civilización occidental. En este registro las instituciones occidentales de conocimiento como las universidades y los sistemas escolares, producen y promueven versiones eurocéntricas de la historia, la cultura, la espiritualidad, y el lenguaje, que sirven de vías ideológicas a favor de la supremacía blanca que desvalorizan, marginalizan e incluso pueden borrar de la representación, los conocimientos, historias, prácticas culturales, expresiones estéticas, religiosidades, y formas semióticas de los sujetos y territorios subalternizados, y en este sentido se habla de racismo epistémico como una dimensión del racismo estructural.

Los procesos de dominación y prácticas de discriminación que denominamos racismo se articulan y expresan de formas diversas y de maneras más o menos visibles a través de varias dimensiones y espacios del tejido social. En vista de la complejidad y diversidad de los discursos, las prácticas, y las formas de dominación que componen los fenómenos que caracterizamos con la categoría racismo (o racismos) proponemos una analítica a partir de tres dimensiones entrelazadas: cotidiana, institucional, y estructural. En esta vertiente, nos referimos a la dimensión estructural del racismo cuando planteamos que los que DuBois bautizo como “las razas negras del mundo” están desproporcionalmente representadas entre los que viven en la marginalidad social y pobreza, relativamente fuera de la franquicia ciudadana, en mayor vulnerabilidad a desastres ecológicos, y sufriendo de varias formas de violencia (genocidios, guerras, patriarcal, destierros). El racismo estructural también se refiere a la sobre-explotación que caracteriza las “configuraciones raciales del trabajo” en el “capitalismo racial” lo cual también envuelve problemas de sub-consumo persistente, sub-empleo y desempleo crónico.

El racismo puede ser considerado institucional cuando se reproduce y facilita, intencionalmente o no, la opresión y desigualdad racial en instituciones principales de la sociedad como son el estado, el sistema educativo, los mercados de trabajo y vivienda, y el sistema de salud. En resumen, si los Afrodescendientes permanecen ocupando los lugares más precarios en los mercados laborales, siguen seriamente

sub-representados en las universidades y sobre-representados tanto en las cárceles como en las filas de los desterrados y desempleados, el racismo institucional no se ha abolido. (Lao Montes, texto inédito)

La intervención de los funcionarios del MAGAP deja ver que ese racismo institucional, al igual que los otros tipos del racismo que describe Lao-Montes continúan vigentes en este país, aunque se hayan producido importantes cambios constitucionales, reconocimientos legales y un intento por vincular conceptos como interculturalidad y plurinacionalidad en el imaginario colectivo de la sociedad ecuatoriana, intento que desde mi punto de vista ha resultado infructuoso. Esto me permite cuestionar las razones por las cuales las mujeres afroecuatorianas organizadas que viven en la parroquia de la Concepción toman la decisión de incursionar en las formalidades que la institucionalidad estatal les plantea.

Aunque existen grandes diferencias en las trayectorias históricas de la CONAMUNE y Esperanzas del Mañana, por diferentes razones las miembros de las dos organizaciones han decidido acogerse a la formalidad. El discurso de estas mujeres es muy cercano a los preceptos establecidos tanto por el multiculturalismo neoliberal desde aspectos como la inclusión, el empoderamiento, el desarrollo, los proyectos; como por aquellos definidos por el llamado socialismo del siglo XXI que intenta sustentar sus argumentos en lo que se definido como buen vivir y la interculturalidad.

A pesar de esta afirmación, es necesario aclarar que el Estado y las organizaciones sociales no asumen de la misma forma el discurso multiculturalista neoliberal y sus políticas, entre ellos es posible hacer claras diferenciaciones en los mecanismos, intereses, relaciones, maneras en que se concreta

| <b>El multiculturalismo neoliberal</b> | <b>Estado</b>  | <b>Organizaciones de mujeres afroecuatorianas</b>   |
|--|--|---|
| <b>Mecanismos</b>                      | Reconocimientos sin solución de problemas estructurales, universalismos exotización y folclorización de los elementos culturales | Vinculación en el discurso étnico identitario, participación en los espacios generados por el Estado y la cooperación internacional, uso generalizado |

|                                   |   |  |
|-----------------------------------|---|--|
|                                   | propios de los grupos étnicos   | de las expresiones que vincula el discurso del desarrollo  |
| <b>Intereses</b>                  | disminución o eliminación de controversias, demandas y protestas sociales, criminalización de la protesta | Resolver problemas estructurales, acceso irrestricto a bienes y servicios proveídos por el estado, eliminación del racismo, prejuicios y discriminación histórica. Aparición en la escena pública nacional e internacional   |
| <b>Relaciones</b>                 | Relaciones interestatales, relaciones con los organismos y agencias de cooperación internacional          | Relaciones con las instancias gubernamentales, agentes de la cooperación internacional   |
| <b>Maneras en que se concreta</b> | Definición de normas y políticas públicas, captura de discursos, cooptación de líderes y lideresas        | Creación y legalización de organizaciones sociales con discurso étnico identitario afrodescendiente vinculadas al Estado, a las agencias y organismos de cooperación internacional, participación en proyectos de desarrollo |

La pregunta que quisiera plantear es, si la existencia de las organizaciones desde la formalidad es un fin para la consecución de recursos que le garanticen posición social, económica y política a las miembros de la organización; o es uno de los medios estratégicos para alcanzar mejores condiciones de vida para el pueblo afroecuatoriano en general, y para las mujeres afroecuatorianas de manera particular. Intentaré dar respuesta a esta pregunta en el acápite de las conclusiones de este capítulo.

## **Organizaciones no formales**

Clasifico como organizaciones no formales a aquellas en donde el activismo social y la participación política no aparece como una prioridad dentro de su agenda, los factores de organización y cohesión se mueven desde diversos intereses como la implementación de un sistema de ahorro y crédito, el rescate de algunas tradiciones culturales de la zona, tradiciones religiosas cercanas a la iglesia católica, e incluso la participación en certámenes deportivos. A pesar de que el accionar de estas organizaciones parece no vincularse a la reivindicación pública de ningún discurso político, incluido el discurso étnico identitario, es posible afirmar que la incidencia y participación política de estas organizaciones tienen en los procesos políticos y sociales existentes en la Concepción es notable, pues se constituyen en veedoras tanto de la gestión política pública, como de las costumbres establecidas en la zona. Ellas se asumen como mujeres trabajadoras que están interesadas en mejorar sus condiciones de vida y la de sus familias a través del apoyo económico que pueden generar entre ellas mismas.

Ninguna de estas formas organizativas aquí descritas está formalizada legalmente porque rehúyen fuertemente a los gravámenes como los impuestos y las obligaciones de registros e informes que esto representa, sus relaciones con funcionarios del Estado ecuatoriano y/o con personas vinculadas a organismos y agencias de cooperación internacional son casi nulas. Tanto los recursos económicos como logísticos son provenientes de los ingresos y recursos que aportan las miembros de estas formas organizativas, ellas se reúnen periódicamente, la mayoría de las veces en alguna de sus casas.

Las formas organizativas con las que pude relacionarme y que se ajustan a la clasificación de organizaciones no formales son: los bancos o cajas de ahorro, los grupos de danza, las cantoras, las animadoras de la fe, los cursillistas, la pastoral afroecuatoriana y los equipos de fútbol. De todas estas formas organizativas las que mayor aceptación, y trayectoria tiene en la parroquia son los bancos o cajas de ahorro comunitario, y los grupos de baile o danza afrochoteña, razón por la cual, serán las que involucraré de forma más extensa en este trabajo.

### **Bancos o cajas de ahorro comunitario**

En la parroquia se ha implementado con mucha fuerza una forma de asociación comunitaria de préstamos emergentes que han denominado “Banco”, Esta es una novedosa idea de asociación basada en el “banco de los pobres” que opera en la India, que fue traída a esta comunidad por una voluntaria del cuerpo de paz, quien consideró que podía ser de gran utilidad y generar beneficios tanto para las mujeres que los integran. Estos bancos tienen gran éxito y aceptación en la parroquia, existen varios de ellos en todas las comunidades en los que participan un promedio de entre 10 y 15 mujeres por cada banco. (Barbarita Lara, entrevista 2012)

Las particularidades de este “banco” son notorias, entre ellas se destacan la ausencia de documentos para vincularse o para acceder a créditos; la aplicación de su poder coercitivo es a partir de la aplicación de normas morales definidas de manera previa y colectiva; el reparto de las utilidades es equitativo y se produce cada año. La mayor particularidad en el reparto del ahorro y las utilidades es que estos se generan en momentos en que las mujeres tienen mayor necesidad de recurso, algunos de ellos reparten en el periodo de ingreso de los hijos a las escuelas, otros en semana santa, en la época de las festividades de la parroquia, en periodos de cosecha o en la fiesta de las madres, entre otras. Es por esto que dependiendo de la necesidad y los ingresos de con los que cuentan, puede ocurrir que una mujer pertenezca simultáneamente a varios bancos al mismo tiempo.

Según explica la joven lideresa Yamila Fernanda León, en la comunidad de Santa Ana existe seis aproximadamente, para ella la participación de las mujeres es fundamental pues son quienes manejan los recursos, los aportes y las cuentas. La mayoría son adultas quienes, en caso de necesidad, representan a las mujeres más jóvenes de su grupo familiar haciendo los aportes, solicitando los créditos o recibiendo el dinero que les corresponda al finalizar el año. Se realizan reuniones periódicas en la casa de una de ellas, casi siempre de la promotora del grupo, esto puede ocurrir cada semana o cada quince días, los días jueves, viernes, sábados o domingos, en horarios que no interrumpen sus quehaceres domésticos, ni las labores que desempeñan en la agricultura. La señorita León explica que:

Se reúnen y por ejemplo, semanalmente aportan 50 centavos por socia, y hay una cuota mensual de 1 dólar adicional a los 50 centavos, entonces es esa cuota mensual y también cuando van llamando por lista, si es que tienes el dinero en ese momento aportas y si no pagas la próxima semana o puedes aportar de una vez de todo el mes y después cada mes se hacen los créditos, igual se hacen los pagos de los créditos

que llevaron el mes anterior, entonces hay 3 amas de llaves y dos contadoras y por su puesto la presidenta. Las amas de llaves, cada una lleva una llaves a la casa y hay una tesorera o cajera ella lleva la caja. Hay una cajita que tiene tres candados, cada semana cuentan el dinero que recogieron, anota la secretaria y a la otra reunión vuelven a contar el dinero para ver si es que está lo que dejaron, no por desconfianza sino por el mismo hecho de mantener bien claras las cuentas (Yamila Fernanda León, 2013, entrevista)

El interés que se cobra por los créditos es del 10%, situación que obliga a que haya un rápido retorno de los recursos por parte de las deudoras y que exista un permanente flujo de dinero. Al indagar las razones por las cuales pertenecen a los bancos Lorena Lara explica que:

Es que ahí nos conocemos mejor primeramente y ahí en los bancos es para tener mejor ayuda como ya le dije anteriormente esos bancos nosotros formamos para ayudarnos ya sea en la lista de los hijos, ya sea para sacar para los últimos igual, de cualquier forma acudimos a esos bancos [...] (Lorena Lara, 2013, entrevista)

En muchos casos desde este espacio también se realizan actividades que no necesariamente están directamente relacionadas con un sistema de ahorro y crédito, entre ellas pueden destacar la iniciativa de celebrar fechas importantes como el día de las madres y la generación de apoyos a las miembras, o a otras personas de la comunidad que puedan estar atravesando por enfermedad, muerte o alguna otra situación calamitosa.

### **Grupos de baile o de danza**

Los grupos de baile fueron las primeras formas organizativas de mujeres que aparecieron en La Concepción, Según palabras de Barbarita Lara, fue desde ahí desde donde se empiezan a generar alianzas y sinergias, pero además, inquietudes y cuestionamientos, ella lo explica de la siguiente manera:

[...] en su primer momento los temas eran sobre la cultura, por eso se organizaba en base a la manifestación cultural, específicamente de la danza y la música; ya en un segundo momento, ya para discutir sobre las inequidades que existían y las necesidades en ese momento de las comunidades, de su comunidad por eso nacen las organizaciones de mujeres. (Barbarita Lara, 2013, entrevista)

A pesar de que han surgido formas organizativas que están impulsadas por muchos otros intereses, es posible asegurar que la promoción y divulgación del algunos de los elementos culturales de la cultura afrochoteña todavía se constituye en un factor de involucramiento y participación en el espacio público de muchas mujeres, actualmente pueden encontrarse

varios de ellos en la parroquia, Yanela Fernanda León hablando de la comunidad de Santa Ana dice que:

Hay cinco grupos de danza aquí en la comunidad, pero los cuatro grupos de danza hacen más bomba actual, pero hay un grupo en especial que hace bomba ancestral, todos son de mujeres, hay unas 25 personas, no más de 25 personas, por ejemplo hay un grupo que es de 10, y estamos integradas lo interesante es que unos grupos son de niñas y otros son de jóvenes, entonces si hay más de 40 Si, si hay más [...] (Yanela Fernanda León, 2013, entrevista)

En los grupos existe una marcada definición y asignación de roles de género a través de la que clasifica el papel que hombres y mujeres deben realizar, la mencionada lideresa expresa que:

[...] los hombres se dedican a los grupos de música, los hombres tocan, las mujeres bailan, [...] hay dos grupos de música bomba y hay como tres grupos de hip hop, si coordinamos con el grupo de bomba con los muchachos podemos hacer una coreografía fusionada, bomba en vivo, pero cuando los muchachos no tienen la pre disponibilidad y nos hacen los contratos solo a las de la danza, bailamos con música grabada. [...] (Yanela Fernanda León, 2013, entrevista)

Los ensayos de estos grupos se realizan en espacios propios o de uso público como el centro cultural que se encuentra ubicado en la comunidad de Santa Ana, estos son más frecuentes cuando está cerca alguna presentación. Su relación es contractual con el estado o con particulares, no cuentan con reconocimiento institucional a través de personería jurídica, no se interesan por discutir el alcance de las normas o de las políticas públicas en el desarrollo de sus actividades, es por esto que la mayoría de las más jóvenes están vinculadas también a la Red de jóvenes aforconcepcionenses por un “futuro mejor”, desde donde se generan las discusiones de tipo social y político, aquellas que son madres jefas de hogar se encuentran también vinculadas a la organización “Esperanzas del mañana”.

Otro tema que caracteriza estas dos formas organizativas es que a través de sus actividades buscan cambiar o mejorar las condiciones económicas de las mujeres que participan en ellos, en los bancos a través de utilidades y préstamos; y en los grupos de danza a través del dinero que obtienen con los contratos.

Desde los palenques, pasando por las reclamaciones de los huasipungueros, por las reclamaciones para la obtención de tierra y agua, por las reclamaciones étnico identitarias y por las formas organizativas que no han sido formalizadas, se han generado cambios sociales, económicos, políticos y ostensibles diferencias en la forma de vida de las personas africanas y afroecuatorianas. Eso lo que demuestra es que para hacer un análisis que se

ajuste más a las realidades y las dinámicas que viven las mujeres afroecuatorianas no basta solo con observar y relacionarse con aquellas que se encuentran formalizadas, que han politizado sus discursos, movilizadо recursos, profesionalizado sus formas de asociación o que aparecen en la esfera pública desde su vinculación con los agentes del poder. Considero que es fundamental observar también las resistencias, re-existencias que se generan en espacios organizados que impactan la cotidianidad, y simultáneamente cuestionan el sistema económico, social y político imperante tanto a nivel local como a nivel internacional.

Cabe preguntarse cuáles son las profundas motivaciones que impulsan a unas mujeres a organizarse formalmente y a otras no, cuáles son las razones que hacen que a algunas mujeres les interese hacer parte del juego de la legalidad y a otras les interese trabajar por fuera de los marcos que el sistema jurídico marca. Al respecto Santiago Castro-Gómez afirma que

[...] la historia de las ideas debe experimentar una profunda transformación metodológica y conceptual que le permita buscar y desempolvar esas “pequeñas historias” de las que habla Foucault, pero sin integrarlas a discursos omnicomprendivos; lo cual significa evitar subsumirlas en categorías abstractas como “pueblo”, “nación”, “dependencia económica”, o leerlas según esquemas binarios de interpretación: opresor versus oprimido, centro versus periferia y razón instrumental versus razón popular. Creemos que tales modelos y categorías invisibilizan la multiplicidad de *prácticas* que explican por qué hemos devenido lo que hoy somos. Es hora de que entendamos que el devenir de las sociedades latinoamericanas no puede ser comprendido desde la “lógica de las ideas” de las élites intelectuales, sino desde el estudio de múltiples e irreductibles racionalidades y prácticas que deben ser apreciadas en su *singularidad*. [...] (Castro-Gómez, 2011 [1996]:34)

El llamado de atención que hace el autor es pertinente para este estudio pues a través de este es posible darle valor teórico a aquellas prácticas que las mujeres rurales, de zonas alejadas de los centros urbanos y que históricamente han estado invisibilizadas por la historiografía y demás áreas de las ciencias sociales oficiales. Las relaciones que estas mujeres han desarrollado tanto desde la afirmación como desde la negación de la legalización constituyen el conjunto de estrategias que han desarrollado para alcanzar objetivos y fines últimos. La formalización no es un fin en sí mismo, es el medio a través del cual la vida de las mujeres afroconcepcioneñas, la de sus familias y la de su comunidad puede llegar a surgir con libertad como lo expresan en su himno.

## CAPITULO IV

### **ENTRE LA REGULARIZACIÓN Y LA EMANCIPACIÓN: MUJERES AFROECUATORIANAS FRENTE A LAS INSTITUCIONES**

El trabajo etnográfico descrito en el capítulo anterior me permitió evidenciar que el discurso normativo jurídico-institucional del Estado ecuatoriano se constituye en la principal, pero no la única fuente de regularización de las vidas, las conductas y las formas organizativas de mujeres afroecuatorianas de La Concepción. Instituciones como la iglesia católica, con sus normas de disciplinamiento moral; y el mercado, a través de normas que imponen intereses a favor del capital, también participan de lo que he caracterizado como un sistema de regularización a través del cual se pretende instrumentalizar las labores cotidianas o excepcionales de estas mujeres para que continúen generando los importantes réditos económicos, políticos y sociales que históricamente han garantizado la posición de poder y privilegio que continúan ostentado algunas élites en la sociedad ecuatoriana.

En la parroquia de La Concepción los mecanismos de regularización se originan desde i) el Estado a través del discurso jurídico institucional impartido por quienes trabajan en la junta parroquial y por algunos de los agentes de instituciones gubernamentales del orden local o regional; ii) la iglesia que se interesa en controlar las relaciones de las parejas, de las familias, de las personas que conforman la comunidad, y también las acciones que se producen en las formas organizativas que de alguna manera se acercan a su doctrina, como por ejemplo, la pastoral afroecuatoriana; iii) el mercado representado en los bancos que buscan canalizar los recursos económicos que sustentan las populares cajas de ahorro comunitario y en el hacendado empresario que se encuentra radicado en la comunidad de Santa Ana; y iv) desde las normas provenientes de las miembros de las formas organizativas.

Para explicar las dimensiones que el concepto de regularización tiene en este trabajo me acerco a los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos (2009) quien afirma que esta se encuentra sostenida por tres pilares fundamentales que son: el Estado, el mercado y la comunidad, actuando de la siguiente manera:

[...] El pilar de la regulación está constituido por el principio de Estado, formulado de manera prominente por Hobbes, y el principio de mercado, desarrollado por Locke y por Adam Smith en particular, y el principio de comunidad, que preside la teoría política y social de Rousseau. El principio de Estado encarna la obligación que se garantiza de diversas maneras, según el tiempo y el espacio, a través de la coerción y la legitimidad. El principio de Estado estabiliza expectativas al establecer

el horizonte de las expectativas posibles (y, por ende, el de únicas expectativas legítimas). El principio de mercado consiste en una obligación horizontal, mutuamente autointeresada, entre los agentes del mercado. Estabiliza expectativas al garantizar que, dentro del horizonte de expectativas políticamente establecido, el cumplimiento de las expectativas se obtenga con un mínimo de imposición, a través de la promoción universal del propio autointerés del mercado. Finalmente, el principio de comunidad implica la obligación horizontal que relaciona entre sí a los individuos según criterios de pertenencia que no se refieren al Estado ni al mercado [...] (Santos, 2009:31)

De acuerdo con la interpretación que hago de la anterior cita de Santos, considero que el autor se ocupa de explicar la manera en que el Estado, amparándose en su poder de coerción y en la legitimidad, que en muchos casos la misma norma le otorga, se encarga de establecer hasta donde pueden llegar las acciones y las aspiraciones de los ciudadanos que se manifiestan de manera individual o colectiva, al establecer expresamente cuáles de ellas se ajustan al ordenamiento jurídico, y cuáles no.

Al mismo tiempo, el mencionado autor señala que la actuación del mercado está altamente privilegiada por un Estado que no legisla asumiendo una posición neutra y mucho menos imparcial, pues las normas de tipo económico y financiero que este expide, responden a los intereses capitalistas que lo unen de manera directa al mercado. En esta medida, las normas jurídicas que en primera instancia deberían garantizar un trato igualitario horizontal para todos los individuos que hacen uso del sistema financiero, en muchos casos son usadas hábilmente por los agentes del mercado para vincular a las personas al sistema económico local/global, intentando generar en ellos la fuerte convicción de se encuentran habilitados para participar en él de manera exitosa, pero al mismo tiempo, generando una limitación de sus expectativas, de esta manera, logran garantizar que las utilidades permanezcan dentro de una cerrada élite económica.

En el principio de comunidad es posible notar que el autor señala elementos importantes, dentro de los que se encuentra la horizontalidad en las relaciones, la noción de pertenencia que los miembros respetan y valoran sin tomar en cuenta las imposiciones que tanto el Estado como el mercado pretenden hacer, en ese sentido, ese principio es de gran utilidad para el análisis que planteo en este acápite del trabajo, pues las personas que viven en La Concepción, en especial las mujeres organizadas, han desarrollado un detallado y complejo código normativo de conducta, de participación social y política que funciona para ellas dentro y fuera de una comunidad que se sustenta en la pervivencia de principios

ancestrales como la reciprocidad y la solidaridad, valores que están en contraposición radical de las lógicas de individualismo y competencia que el capitalismo y el Estado modernos promueven desde la noción de ciudadanía individual.

A pesar de que la cita del autor resulta muy útil para esta investigación, considero necesario anotar que dentro de ella no se relacionan las normas morales y sociales que surgen de la iglesia como pilar de regulación, situación que representa una sensible ausencia dentro de los intereses del análisis que propongo, es por ello que intentaré suplir este vacío en la parte donde me ocupo de describir las formas de regularización que la iglesia católica desarrolla en la parroquia La Concepción.

Iniciaré estableciendo como actúa en la parroquia La Concepción el principio de Estado al que Santos se refiere, señalando la forma en que son usados dentro de esa comunidad los instrumentos de la coerción y la legitimidad, elementos teóricos que fueron desarrollados Antonio Gramsci como constitutivos del concepto de hegemonía<sup>13</sup> y que Santos vincula de manera precisa en esta discusión. Al mismo tiempo, me ocupo de determinar la manera como se establecen aquellos horizontes que posibilitan la estabilización de las expectativas que conservan los hombres y las mujeres que actualmente viven en esta área particular del país.

### **Discurso jurídico-institucional del Estado ecuatoriano**

Retomo las afirmaciones hechas en el capítulo 1 del presente trabajo donde establecía que el multiculturalismo neoliberal, al crear políticas públicas y un sistema jurídico-institucional específico pretendió capturar las demandas esgrimidas por los movimientos sociales de la década de los noventa, para señalar que considero que esas son las mismas estrategias que están siendo usadas por el actual gobierno ecuatoriano, a pesar de que tanto el presidente Rafael Correa como sus funcionarios han manifestado en repetidas oportunidades que con la llegada de los principios del socialismo del siglo XXI, este país ha salido de la “larga y oscura noche neoliberal”. Esas prácticas encajan de manera perfecta la descripción del concepto de posneoliberalismo que hace Beatriz Stolowicz (2012), ella establece que:

---

<sup>13</sup> Isabel Monal (2009) elabora un interesante análisis del concepto de Hegemonía en el texto Sociedad Civil en Gramsci en; GRAMSCI: los intelectuales y la sociedad actual.

La postneoliberal es una concepción estratégica lúcida y compleja. Que no ve a las democracias como un peligro contra la continuación de la reestructuración capitalista, sino como una oportunidad para construir consensos moderados a favor de las llamadas reformas económicas, para lo cual la política y la democracia debían ser instrumentos de gobernabilidad, y desde luego de integración institucionalizada de la izquierda que avanzaba electoralmente.

La apelación al Estado y esta dimensión “social” son los signos distintivos del “posneoliberalismo” para presentarse como progresistas y hasta de izquierda. La estrategia planteaba que en el corto plazo se implementará el asistencialismo focalizado hacia la extrema pobreza para absorber tensiones sociales por la (primera) [...], que de paso iría liquidando la cultura de los derechos sustituyéndola por una degradada cultura mendicante agradecida. Pero el posneoliberalismo se planea lograr a más largo plazo una reestructuración social profunda, que fuera el sustrato para gestar consensos sociales en torno a la reestructuración capitalista. (Stolowicz, 2012:24)

Cuando Stolowicz menciona que la democracia es una oportunidad para posneoliberalismo, es posible ver materializado argumento en el Ecuador en los 7 triunfos electorales que ha tenido Rafael Correa durante el tiempo que ha permanecido como primer mandatario del país, a través de los cuales ha fortalecido su imagen en algunos sectores de la población ecuatoriana, y logra mantenerse en la lista de presidentes progresistas y de izquierda que existen actualmente en la región. El otro elemento que destaca la autora y que puede evidenciarse en la actual sociedad ecuatoriana es el tema del asistencialismo focalizado, pues de esa manera puede ser calificada la política de masificación y aumento en la asignación del Bono de Desarrollo Humano promovida por este gobierno, a través de la cual se entrega una asignación económica mensual a las madres en situaciones de pobreza, jefas de hogar que debe invertir los recursos que reciben en la salud y la educación de sus hijos e hijas; adultos mayores que no reciben ninguna pensión y personas con discapacidad mayor al 70%.

La captura de los discursos y las demandas de los movimientos y organizaciones sociales pueden verse también reflejada en la actual Constitución ecuatoriana que se encuentra investida de gran legitimidad por haber sido construida a través de procesos de participación plural, consensos y argumentaciones que hoy brindan un supuesto sustento a los principios del llamado “socialismo del siglo XXI”. En ella los assembleístas constitucionales haciendo uso del carácter de norma superior, se encargaron de sentar las bases para la regularización de todas las formas organizativas existentes en el país en el Título VI denominado Régimen de Desarrollo, en relación con este tema, Nicole Pérez (2008) expresa que:

A pesar que el Régimen de Desarrollo, en la parte de soberanía económica ha sido fuertemente criticado como restrictivo de la libertad o limitante en relación con las actividades privadas y el mercado, lo que busca afirmar es que el mercado no es el único elemento del desarrollo sino que debe mantener una relación e interacción con el Estado y la población. [...] (Pérez, 2008:208)

Es interesante notar que la noción de soberanía económica usada en la denominación del capítulo Cuarto no parece acercarse a la que se usa en el preámbulo de la carta magna, que puede ser interpretada como una renovada forma del contrato social, a partir de la cual, el pueblo ecuatoriano decidió otorgarse un cuerpo normativo diferente; y mucho menos, parece referirse a la concepción clásica de soberanía que define las relaciones entre los Estados en temas relacionados con el territorio. La noción de soberanía que se establece en este capítulo, se refiere más bien al poder que el constituyente del 2008 le otorga a los gobernantes del Estado ecuatoriano para definir los mecanismos de seguimiento, vigilancia y control de todas y cada uno de los elementos que considere claves para el sostenimiento del sistema económico nacional, dentro de los que claramente se encuentran vinculadas las diferentes formas organizativas que existen en el país.

En el artículo 283 de la Constitución es donde se definen específicamente los criterios que sustentan la Ley de Economía Popular y Solidaria, LEPS. El mencionado artículo a la letra establece que:

Artículo 283. El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin.; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objeto garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.

El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios. (Constitución de la República del Ecuador 2008)

Queda claro que las formas de organización son vistas por el estado ecuatoriano como una pieza fundamental que sustenta económicamente el régimen de desarrollo, sin importar el carácter que estas tengan, un ejemplo de esto es la “relación” que tiene el MAGAP con la organización de mujeres jefas de hogar de La Concepción por un futuro mejor, a través de la cual, los técnicos de esa institución pretenden dar aplicación a la Ley de Economía Popular y Solidaria en esa zona.

## **Ley de economía popular y solidaria**

La ley de economía popular y solidaria se constituye en un elemento analítico importante para esta parte del estudio. Algunos antecedentes trascendentales de la mencionada norma son:

El 17 de marzo del 2011 el presidente Rafael Correa entregó a la Asamblea Nacional una propuesta de ley, con carácter de urgente, sobre economía popular y solidaria (EPS) cuyo objetivo, según la propia exposición de motivos, era “reconocer, fomentar, fortalecer y proteger la economía popular y solidaria” en el Ecuador. La ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria del Sector Financiero Popular y Solidario (LEPS) fue aprobada por el pleno de la Asamblea Nacional, el 13 de abril, con 85 votos afirmativos y tres en blanco, después de haber incluido “132 cambios, 83 provenientes de asambleístas y 49 de las organizaciones sociales”. [...] (Sasso, 2012:2)

El profundo interés que el presidente Correa mostró por la expedición de esta ley se convierte en la punta de lanza de la política gubernamental en la que se amparan los funcionarios de este gobierno para garantizar su aplicación bajo cualquier circunstancia. Un ejemplo de ello son las afirmaciones hechas por los funcionarios del MAGAP en la reunión que tuvieron en la parroquia La Concepción con las miembros de la organización Esperanzas del Mañana, en las que expresaban la necesidad, o más bien, la obligación que tenían de legalizarse para poder tener acceso a los beneficios que el Estado ecuatoriano actualmente brinda a quienes encuadran en el modelo definido por la mencionada ley.

Abogaban por la legalización de la organización con un llamado de urgencia pues los plazos para participar de los recursos del programa del buen vivir que ejecuta su oficina estaban a punto de agotarse. Si la legalización de esta organización no era posible proponían que se buscara otra organización que llevara algún tiempo constituida para que se convirtiera en una especie de “organización fachada” que les permitiera participar del proyecto, haciendo la salvedad de que la participación de esa organización no elimina la obligación de vincularse a la regularización jurídica que ha definido el Estado ecuatoriano.

En el transcurso de la reunión se buscaron alternativas de organizaciones legalmente constituidas que podían cumplir ese particular papel de padrino, mencionaron la posibilidad de solicitarle el apoyo a la organización La Inmaculada Concepción, pero resultó que a pesar de su larga trayectoria, esta organización no ha realizado las formalidades legales que el gobierno exige, pero lo más interesante de este proceso fue la

propuesta hecha por Ángel Chalá, presidente del gobierno parroquial, cuando manifestó que:

Aquí para no perder tiempo yo creo que podríamos hacer con la asociación de personas con discapacidad, ellos tienen personería jurídica cierto?, entonces les podrían ayudar ellos, pero eso no quiere decir que ustedes van a olvidarse del trámite, entonces para agilizar las cosas, para agilizar el proceso, para que esto salga más rápido, porque mientras más tiempo dejemos pasar siguen perdiendo ustedes, esto es de ustedes. (Chalá, 2013, Reunión de madres jefas de hogar)

La propuesta del señor Chalá fue hecha sin tomar en cuenta que no es suficiente con que la organización esté registrada, también es indispensable que los fines establecidos en los estatutos de la organización tengan plena concordancia con los objetivos del MAGAP, con la ley, y que este registrada en las oficinas del MIES y el IES, instituciones a las cuales la ley les otorga funciones y facultades específicas en este tema, de acuerdo a lo expresado por la técnica de inclusión social el manejo del tema es el siguiente:

[...] don Angelito pero ellos que tienen como organización porque los fines tienen que calzar con los objetivos del MAGAP. [...] ahora la nueva ley doña Carlota es las organizaciones productivas, cualquiera que estas sean, menos las de primer grado, o sea las comunidades de segundo y de tercer grado, todas, todas tienen que ahora legalizarse en el MIES, a través de esta superintendencia que nosotros le estamos diciendo, todas no importa si van a hacer actividades productivas, agropecuarias, artesanales o de otro tipo, todas tienen que legalizarse ahí ahora con el MIES, IES en el Instituto de Economía Social y Solidaria, inclusive hay una página de actualización (Funcionaria Técnica de Inclusión social MAGAP, Reunión de madres jefas de hogar, 2013)

En el mismo sentido, otro de los técnicos manifestó que:

Si es conveniente para la elaboración de los estatutos revisar los términos de los objetivos que tiene la nueva ley, para trabajar ya sobre esos porque es una ventana abierta para hacer varias cosas. (Funcionario Técnico del MAGAP, Reunión de madres jefas de hogar, 2013)

Analizando las recomendaciones de los funcionario del MAGAP es posible observar que no se interesan por que dentro de los estatutos de las organizaciones queden consignadas las motivaciones reales que impulsan a las mujeres a organizarse, lo que realmente parece interesarles es que todas estas organizaciones reproduzcan y consoliden los intereses y objetivos que este gobierno le ha conferido al MAGAP.

Fernando García aborda la problematización de la LEPS en este sentido:

En cuanto a los retos y desafíos de la LEPS me gustaría señalar los más significativos. En primer lugar la LEPS al ser un instrumento de legitimación

normativa el Estado dio vida legal a ciertas prácticas sociales y, de paso, se otorga el derecho, más bien, el deber de intervenir sobre ellas y regularlas. En el caso analizado la economía popular y solidaria pasa de ser un conjunto de prácticas sociales y económicas muy diversificadas y ampliamente informales a ser una categoría de actividades formalizadas, reglamentadas, controladas, evaluadas, sometidas al pago de tributación y eventualmente orientadas en sus prácticas habituales. En otras palabras, si bien el Estado reconoce y legitima la existencia de actividades económicas que involucra a la mayoría de ecuatorianos/as, constituye también una forma de disciplinarización tanto de las actividades realizadas como de los actores implicados en ellas.

La Asamblea de Mujeres Populares (AMP) planteó que a pesar de que la LEPS reconoce a sectores importantes de la economía solidaria como la economía del cuidado se hace necesario reflexionar qué tipo de modelo económico se quiere construir a partir de las puertas que abre la Ley al reconocer el rol de las mujeres en la economía del cuidado y en el sector de las finanzas populares, el consumo responsable, la redistribución de la riqueza, los derechos de la naturaleza y los principios de solidaridad y reciprocidad.

[...] Se pretende entonces formalizar un sector que ocupa los intersticios de la economía, abandonados tanto por la economía capitalista formal, por su poca rentabilidad y capacitación, como por las deficiencias o las ausencias del Estado en su función generadora del estado de bienestar. Se trata de un importante sector de trabajadores rebautizados por la perspectiva neoliberal, como microempresarios que buscan, en una economía del rebusque, simplemente sobrevivir. Mientras que, al contrario, los fundamentos de la economía solidaria se entrecruzan con la perspectiva política de una transformación radical de las relaciones sociales y económicas en vista a la construcción de una alternativa al sistema de producción capitalista sobre bases más igualitarias, recíprocas y auto gestionadas, la denominada democracia económica. (García, 2012:3-6)

Interpreto que cuando el mencionado autor ubica la norma como instrumento de legitimación toma en cuenta que su carácter general, su fuerza vinculante y el poder sancionatorio que la filosofía del derecho le ha otorgado; y, la aceptación, noción de respeto y reducido nivel de cuestionamientos formales que esta tiene en la sociedad, permiten que se produzcan cambios sustanciales tanto en las relaciones que existen entre las personas que accionan y se manifiestan de manera individual o colectiva, como en aquellas que tienen con las instituciones que pretenden mantener plenos ejercicios de poder en los Estados.

García plantea que en esta norma se aplica una perspectiva neoliberal por pretender que pasen de ser personas que pretenden satisfacer en el día a día sus necesidades a convertirse en los microempresarios que el mercado requiere. Al tomar en cuenta estas afirmaciones con relación a las particularidades de la presente investigación, es posible notar que en la perspectiva usada por este gobierno se involucran la noción de inclusión que crean los

sujetos victimizados, desprovistos de toda capacidad de agencia, toma de decisiones, y sobre todo, de participación en la toma de decisiones que les afectan directa o indirectamente. Es por esto que como lo afirmaba la técnica de inclusión del MAGAP las mujeres de La Concepción deben convertirse en microempresarias para “mejorar sus condiciones de vida”.

Es claro entonces que las mujeres afroecuatorianas de La Concepción a pesar de haber desarrollado diversas formas de organización que en algunos casos se alejan, y en otros se contraponen a las directrices del Estado, no son ajenas a las realidades que el sistema les plantea y les pretende imponer convirtiéndolas en seres “vulnerables” sujetos de inclusión, sin embargo, ellas a través de sus acciones cotidianas se reafirman como sujetos políticos que subvierten, resisten y reconfiguran sus existencias y las de sus comunidades. La señora Chala, en la mencionada reunión, al respecto expresaba que:

[...] no le tome que yo les estoy hablando mal, no le tomen así, porque no hablo a las personas que estén aquí o que estén ahorita en la dirección del Ministerio de Agricultura y Ganadería, pero si le digo como Carlota que ya estoy más que unos 20 años representando a esta parroquia, y que siempre yo he estado con otras personas más, solicitando urea y solicitando muchas cosas para el bien de esta parroquia, le digo tengo una mala experiencia y una maldita espina que me dejaron, le digo así, clavada en el pie y en la cabeza, porque han venido muchas veces, porque aquí se ha hecho falta el apoyo, no económico, pero si el apoyo, como se puede decir, un asesoramiento técnico aquí para que mas produzca. [...] Y le digo y tengo una mala espina porque siempre, siempre, siempre, siempre, vienen, ofrecen pero así, millares de cosas, y que ya tenemos un proyecto ya aprobado, porque hubo así mismo una sequia en la parroquia, y que habían hecho, diga que no Angelito, le habían mandado a otras provincias, no a otras provincias sino a otras parroquias y por ende a otros cantones y el proyecto que ya estaba aprobado para La Concepción, no para el gobierno parroquial, sino para los agricultores que siembran frejol, le desviaron a otro lado, [...], espero que sean las cosas bien serias, bien serias, yo le estoy hablando bien directo, que sean las cosas bien serias, porque le digo, la institución del Ministerio de Agricultura le digo hummm, son dos instituciones que me tienen a mi bien herida y buen dolida, el Ministerio de Agricultura y el MIDUVI, aquí le digo, si se han burlado, [...] que vienen aquí a hacer las reuniones y después brillan por la ausencia, [...], le digo entonces, bienvenidos, que las cosas se hagan bien claras, y pa' breve, y que las demás compañeras tienen la palabra para que digan cómo son las cosas. (Chala, Reunión madres jefas de hogar, 2013)

En este sentido entonces, la expedición de la ley lo único que garantiza es una mutación en el diseño de estrategias que se deslizan en aquellas fisuras e intersticios a los que el Estado todavía no encuentra la forma de llegar. Uno de los fragmentos de la cita del texto de García ubica la LEPS como uno de los dispositivos disciplinares que el gobierno de Rafael

Correa ha desarrollado para delimitar los espacios y actuaciones de las formas organizativas que hasta ahora han estado por fuera de la influencia y control tanto del Estado, como del mercado; en las que de especial manera pueden ubicarse las organizaciones de mujeres.

Que esta norma reconozca el papel de la economía del cuidado no significaría entonces un avance en términos del reconocimiento económico de las labores que las mujeres desarrollan en el hogar, parece más bien un mecanismo a través del cual se contabilizan y controlan los aportes que las mujeres continúan haciendo al sostenimiento del modelo económico que el Estado ecuatoriano ha definido.

A través de lo expresado por las miembras de la Asamblea de Mujeres Populares (AMP) el autor deja claro que los planteamientos de esta ley impulsan a retomar en el contexto nacional debates que todavía no alcanzan una verdadera claridad teórica, como son la redistribución de la riqueza, los derechos de la naturaleza y los principios de solidaridad y reciprocidad contenidos todos en la Constitución<sup>14</sup>.

Las preguntas que surgen en este punto son: i) El ordenamiento jurídico contiene los derechos? ii) Existe correspondencia entre la realidad y el ordenamiento jurídico?, iii) Cuáles son los ámbitos reales de actuación de las normas?. Para intentar dar respuesta a estas preguntas volveré a hacer uso del trabajo de Boaventura de Sousa Santos (2009) quien afirma que existe una:

---

<sup>14</sup> Todo el análisis y argumentación que he desarrollado en relación con la LEPS se refuerza al realizar una profunda mirada a la reciente expedición por parte del presidente de la república del Ecuador Rafael Correa del Decreto Ejecutivo Numero 16, que entra en vigencia a partir de su publicación en el Suplemento del Registro Oficial No.- 19 el día 20 de junio del 2013, titulado Reglamento para el Funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales y Ciudadanas, y con la demanda de inconstitucionalidad interpuesta sobre ese decreto ante la Corte Constitucional por Carlos Ranulfo Pérez Guartambel quien actuó en calidad de presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador ( ECUARUNARI), y entre otros cuestionamientos a la norma mencionó que: [...] con este decreto existirá un control total y absoluto de las personas y sus organizaciones [...] que tendrán toda nuestra información personal registrada, nuestras actividades, creencias, preferencias políticas e ideológicas. Solamente las organizaciones creadas por el estado y bajo sus directrices podrán participar en asuntos de interés público, quienes no sigan las directrices del gobierno de turno o las cuestionen quedan al margen de la ley serán acusados de asociación ilícita bajo el eufemismo de acompañamiento legalizan el control y la percepción no solo controlaran nuestras actividades si no nuestras mentes. Nos impone la paz de los sepulcros, el silencio y el miedo, la persecución a las organizaciones sociales y a sus dirigentes por medio de los organismos creados para el efecto, se criminalizaría la protesta social. Este decreto muy a pesar que la Constitución establece que “Ninguna norma jurídica podrá restringir el contenido de los derechos ni de las garantías constitucionales”, afecta nuestros derechos que son inalienables, los restringe siendo progresivos los vuelve retroactivos nos pone frente a un estado policiaco inquisitivo propio de los regímenes totalitarios y no de un estado democrático como el nuestro [...] que tenemos según el primer artículo de la Constitución.

“[...] discrepancia entre experiencias y expectativas [...] Esta discrepancia potencialmente desestabilizadora descansa en dos pilares en los que se apoya el paradigma de la modernidad: el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. La regulación moderna es el conjunto de normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las expectativas. [...] La emancipación moderna es el conjunto de aspiraciones y prácticas oposicionales, dirigidas a aumentar la discrepancia entre experiencia y expectativas, poniendo en duda el statu quo, esto es las instituciones que constituyen el nexo político existente entre experiencias y expectativas. Lo hace al confrontar y deslegitimar las normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las expectativas – esto es confrontando la regulación moderna-. [...]” (Santos, 2009:30)

Con base en la anterior cita cabría entonces la posibilidad de afirmar que las normas, por sí misma, no contienen ni garantizan los derechos, estos van generándose a partir de una constante, permanente y álgida contraposición entre regulación y emancipación. De esta manera el autor otorga un importante papel a las personas que confrontan el establecimiento estatal, ya sea de manera individual o colectiva, pues son ellas quienes impulsan y dinamizan el proceso de cuestionamiento de las normas para llegar a alcanzar un verdadero reconocimiento y ejercicio de los derechos. Un ejemplo de ello son los análisis y problematizaciones que desde el pensamiento feminista se hace al derecho cuando se afirma que es:

[...] entendido como el conjunto de instituciones formales que regulan la vida en sociedad, [que] no podía dejar de ser uno de los principales focos de la crítica feminista, como tampoco podía dejar de ser una de las más importantes herramientas dentro de la lucha de las mujeres por alcanzar el lugar que desean tener dentro de la sociedad. La crítica y los usos del derecho por el feminismo, sin embargo, no solo son intensos sino que también son inmensamente variados, pues tanto en su cantidad como en su cualidad, dependen en último término de la manera en la que cada mujer o conjunto de mujeres entiende su opresión dentro de las sociedades contemporáneas, así como de su comprensión y del derecho y de las relaciones de este con las otras esferas de la vida social. (Jaramillo, 2009:104)

Las respuestas que las mujeres afroecuatorianas dan a las formas de regularización que el Estado ecuatoriano les impone pueden ser catalogadas como apatía, falta de interés o conformismo, pero también pueden ser entendidas como micro ejercicios de resistencia y subversión, a través de los que, cotidianamente, van generando lógicas de vida diferentes. Ser catalogadas como las vulnerables que requieren la “ayuda” del Estado no modifica ni siquiera parcialmente la percepción que tienen de sí mismas, ellas se asumen como mujeres luchadoras, que enfrentan sus realidades y van diseñando cotidianamente estrategias para resolver todos y cada uno de los problemas que la vida real les presenta.

Como lo mencioné en la parte introductoria de este capítulo, no es solamente el estado el que pretende controlar, constreñir y regular las relaciones, actividades, vidas y cuerpos de las mujeres, la iglesia católica cumple un importante papel en esta labor, creando y fortaleciendo a través de las reglas y normas de carácter moral modelos de conducta que deberían ser aceptados y asimilados por las mujeres de manera irrestricta y acrítica, las manifestaciones de las formas de regularización de los agentes eclesiales pueden tomar diferentes formas, tener múltiples niveles de intensidad, y llegar a producir diferentes efectos en las vidas de las mujeres, ellas por su formación familiar religiosa se encuentran siempre cerca de la iglesia, pero no dejan de ejercer diferentes formas de micro agencias generando relaciones que satisfacen su espiritualidad y al mismo tiempo les permite fortalecer y exaltar los atributos que constituyen su personalidad.

### **Regularización impuesta a las mujeres desde la iglesia católica**

Soy de aquí de La Concepción nacida en esta parroquia [...], nací un jueves santo, fui bautizada ese mismo día, desde entonces pues soy muy religiosa, por eso, porque mi mamá también me enseñó, era muy católica, y de hecho pues, seguí su ruta [...] (María Bercelia Hermencia Chalá, Marzo 2013, entrevista)

En la parroquia La Concepción la iglesia como institución tiene una relación directa y permanente con las formas organizativas de mujeres, para ello, sus agentes hacen uso de los discursos morales, religiosos y de valores que se han logrado introducir en el imaginario de las personas que hacen parte de esta comunidad a través de los fuertes procesos de evangelización que durante muchos años ahí se han desarrollado. Ha sido tan fuerte la influencia que la iglesia católica ha tenido y todavía conserva en la zona muchos de los nombres de las comunidades provienen de santos, como es el caso de la Concepción, el padre Tito Chalá lo explica de la siguiente manera:

La Concepción es en honor a la Inmaculada Concepción que se celebra el 8 de diciembre y que también fue declarada la fiesta de la inmaculada concepción en 1854, fue declarada por la iglesia, entonces La Concepción tiene eso cuenta la inmaculada, acá arribita hay otro pueblo que se llama Santa Ana es también en honor a Santa Ana que son los padres, la mamá de la virgen María. [...] (Tito Chalá, 2013, entrevista)

Es preciso también señalar que los agentes de la institución religiosa no solo hacen uso de los discursos que surgen desde su doctrina, sino que también instrumentalizan discursos como el de desarrollo, a través de proyectos de emprendimiento económico; y el de identidad étnica, generando iniciativas como la pastoral afroecuatoriana, para materializar sus políticas de regularización de la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana de las mujeres organizadas y, consecuentemente, del resto de las personas que viven esta parroquia.

El trabajo etnográfico me permitió observar algunas particularidades que allí se presentan, pues actualmente se encuentra asignado como párroco al sacerdote colombiano Alí Denis Calderón Mojica, quien desde hace aproximadamente 7 meses tiene a cargo las 15 comunidades que de acuerdo con la división administrativa eclesial hacen parte de la parroquia La Concepción, pero además, cuentan constantemente con la presencia del padre Tito Chalá, quien es oriundo de La Concepción y a pesar de que actualmente se encuentra asignado como sacerdote de la parroquia de San Gabriel, es quien actualmente se encarga de coordinar el trabajo que se desarrolla desde la pastoral afroecuatoriana en la diócesis del Carchi. Para reforzar el argumento de que la regularización es una política que surge para aprovechar el trabajo que las mujeres realizan, uso de las entrevistas realizadas a estos dos sacerdotes, haciendo la salvedad de que en ellas es posible encontrar algunos puntos de coincidencia, pero también es posible ver temas en los que existen claros desacuerdos y distanciamientos.

Los grupos promovidos por la iglesia católica en los que participan las mujeres de La Concepción son: la pastoral afroecuatoriana, animadores de la fe, cursillistas, catequistas, grupo Juan XXIII, cursillo de cristiandad. A pesar de que estos grupos no han sido creados para que la presencia de las mujeres sea exclusiva, lo cierto es que son ellas quienes se involucran activamente y dinamizan las actividades que desde ahí se generan, convirtiéndose en la base, pilar y motor fundamental que garantiza su existencia. El grupo de cantoras también se relaciona con algunas de las actividades de la iglesia pero su accionar es mucho más independiente, aunque su papel en la celebración de la semana santa es fundamental y casi obligatorio, cuando se trata de velorios, ellas son quienes eligen de manera autónoma donde, cuando y a quien van a acompañar con sus cantos.

Al indagar al sacerdote Chalá por la importancia que para la iglesia tiene el trabajo organizado de las mujeres su respuesta fue:

[...] como preferencia hemos dado a los grupos organizados porque para nosotros facilita el trabajo, pero cuando se trata como decía antes de Dios apegan todos y no excluimos a nadie ya que la iglesia católica, la misma iglesia católica significa universal no excluye a nadie, entonces para nosotros mucho mejor, si vienen las personas que no son organizadas, mucho mejor porque aprovechamos para organizarlos [...] es más fácil trabajar con procesos, en toda empresa mismo, empresa que tiene proceso sabe a dónde camina y sabe también la meta que tiene, y también esa es la meta de la iglesia, trabajar con procesos, con los que ya están continuar, y con los que no están, empezar. [...] (Tito Chalá, 2013, entrevista)

Esta afirmación demuestra que las formas organizativas de mujeres en La Concepción son vistas como un elemento fundamental para el trabajo de los sacerdotes, y de esa manera garantizar pervivencia de la iglesia y sus preceptos en esa en esa zona, puede notarse además que este sacerdote maneja y aplica algunos de los criterios establecidos por el modelo de desarrollo capitalista al advertir que cuando la iglesia hace uso de las formas organizativas está actuando con las mismas nociones que serían planteadas al interior de una empresa.

Por su parte el padre Calderón explica que:

[...] a nivel de iglesia la mayoría de las catequistas son mujeres entonces la participación en la iglesia en relación a la ayuda y la colaboración si, la catequesis es un espacio, llamémoslo así, es el centro del trabajo pastoral porque en la catequesis, por ella pasan todos los niños, la evangelización, el encuentro con los niños eso es lo que yo he tratado en estos meses que he estado de promover, también participan mucho de la liturgia y participan de los grupos o de los movimientos cristianos, cursillos de cristiandad, Juan XXIII [...] es más la presencia de las mujeres que de los hombres, y a nivel eclesial, es más el compromiso de las mujeres que de los hombres, a misa van más mujeres que hombres, entonces eso sí está muy claro [...] (Calderón, 2013, entrevista)

Atendiendo los elementos mencionados por este sacerdote es posible abordar la vieja discusión sostenida por el feminismo<sup>15</sup> y los estudios de género desde donde se analizan los roles asignados a hombres y mujeres en las esferas pública y privada, Carole Pateman (1996:2009) en relación con este tema argumenta que:

[...] La distinta manera en que mujeres y hombres están situados en la vida privada y en el mundo público resulta, como es inevitable señalar, un asunto complejo, si bien tras esa complicada realidad persiste la creencia de que la naturaleza de las

---

<sup>15</sup> Según Carol Pateman “La dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha política feminista. En realidad, esta dicotomía es aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista.[...] (Pateman, 2009:37)

mujeres es tal que lo correcto es que estén sometidas a los hombres y que el lugar que les corresponde es la esfera privada, doméstica. A su vez, para los hombres lo correcto es que habiten y gobiernen ambas esferas. [...] (Pateman, 2009:40)

Aunque los planteamientos de Pateman resultan útiles en este punto del análisis, es indispensable aclarar que su aplicación en el caso de las mujeres africanas y afrodescendiente no son, desde ningún punto de vista, absolutos o lineales. Algunas Teóricas del Black Feminist se han ocupado de cuestionar esta argumentación aduciendo que fue desarrollada observando solo las particularidades de vida de las mujeres blancas, en ellos no se contempla que las mujeres africanas y afrodescendientes siempre estuvieron en el espacio público y privado, lo que ha hecho que para esas mujeres sean bastante difusas las líneas que según Pateman dividen los dos espacios. Al respecto la lideresa y académica afro norteamericana Ángela Davis expresa en su libro mujeres, raza y clase que:

“Al igual que los hombres negros, las mujeres negras han trabajado hasta el límite de sus fuerzas. Como ellos, han asumido las responsabilidades de sostener a sus familias. Las poco ortodoxas cualidades femeninas de la asertividad y la autosuficiencia –por las que las mujeres negras han sido frecuentemente alabadas pero, más a menudo, reprendidas- son un reflejo de su trabajo y de sus luchas fuera del hogar. (Davis, 2005:229)

Intentando hilar un poco más fino me es útil abordar los planteamientos de Norma Fuller (1995), quien en su trabajo explica que la coexistencia entre marianismo<sup>16</sup> y machismo en América Latina es producto justamente de esa asignación de roles, a partir de la cual se determina que es a las mujeres, por su condición, a quienes les corresponde preservar y transmitir las normas y valores culturales, morales, espirituales y religiosos que sustentan el sistema normativo de las sociedades actuales. Esta autora explica que:

[...] en el modelo tradicional el sujeto femenino está asociado al ámbito doméstico y la maternidad. Su lugar en la sociedad pasa por la influencia que ejerce en el hogar y su poder sobre los hijos. Sus cualidades son su valor moral superior y su rol de mediadora frente a lo sagrado. Ella responde por el honor familiar colocado en su pureza sexual [...]

[...] lo sagrado reside en el seno del hogar (lar), el reino femenino. Las mujeres están asociadas a lo sagrado, mientras los hombres lo están a lo profano. De ahí que se considere que estas son más religiosas, en tanto que los varones pueden adoptar una conducta irreverente o escéptica frente a la religión. (Fuller, 95:242)

Con base en estos argumentos es posible afirmar que no es casual que sean las mujeres quienes más participan en las actividades y espacios promovidos por la iglesia católica, de

---

<sup>16</sup> Es Evelyn Stevens quien en 1977 acuña el término marianismo para designar el culto a la superioridad moral y espiritual femenina a partir de un cuerpo de actitudes y valores que asocian a la mujer-madre con la Virgen María

acuerdo con la autora, este hecho responde directamente a la asignación a las mujeres del símbolo de la maternidad, a través del cual se les impone, entre muchas otras cosas, la obligación de proteger y conservar a la familia, a las instituciones y a la sociedad en general.

Las mujeres afroecuatorianas de La Concepción no escapan a este símbolo de maternidad impuesto por marianismo en América Latina, símbolo las ubica en lugar de subordinación social y, al mismo tiempo les otorga el poder de actuación y toma de decisión, tanto en la esfera pública como en la privada, ellas se convierten, como afirma la mencionada autora en “mediadoras entre lo sagrado y lo profano, entre grupos políticos y clases sociales [...] las madres practican la caridad entre los pobres de manera que suavizan los conflictos entre la parentela y las clases sociales. [...]” (Fuller, 95:250). El símbolo de maternidad cumple entonces funciones específicas de atención, cuidado, educación y difusión de normas morales y sociales al interior del grupo familiar, y, en casos como el de La Concepción, se extiende para cumplir un importante papel en el sostenimiento de la iglesia católica.

El marianismo en este caso funciona como una herramienta eficaz para instrumentalización del trabajo de las mujeres por parte de la iglesia católica, haciendo uso de la posición subordinada que les ha sido asignada en la sociedad. Todo esto puede convertirse en la explicación del por qué la ausencia de vocación religiosa que existe en esas comunidades se convierte en una gran preocupación para los sacerdotes, ellos manifiestan que dadas estas circunstancias se ven en la necesidad de invitar religiosas, la mayoría de ellas provenientes del extranjero, para reforzar el proceso de evangelización, entre otras actividades que no se circunscriben solamente al trabajo religioso, que se realizan en la zona.

Como lo exprese anteriormente, Fuller (1995) expone que el marianismo pervive en las sociedades latinoamericanas en relación directa, permanente y casi necesaria con el machismo. La mencionada autora, apoyándose en los estudios de De Hoyos y De Hoyos (1966) afirma que el machismo es una “[...] expresión de la masculinidad, define al hombre como el joven irresponsable, no domesticado, romántico y donjuán que descuida y desprecia cualquier tipo de obligación doméstica, especialmente aquellas que conciernen a la vida diaria del hogar”.

Al respecto, la señora Carlota Chalá analizando su propia realidad y la de muchas otras mujeres de la parroquia manifiesta:

El que es un tanto machista es mi esposo, a veces me dice: “vaya, vaya, vaya, vaya”, después otras veces hay un rato de que le llega no sé qué le llega a la cabeza y dice: “bueno usted me deja solito, usted se va, viene cuando le da la gana, hace lo que le da la gana”, me reclama de todo, y le digo: si yo desde que tengo que viajar me levanto a las 3:00 de la mañana, le dejo preparando el desayuno, le dejo preparando el almuerzo, le dejo todo listo, la casa le dejo arreglando y los domingos que no salgo yo me dedico a barrer, a dejar haciendo lo que sea de lavar todo eso, yo no le doy en que se sienta, pero como los hombres son machistas, él quiere tenerme metida ahí, yo le dije que yo no porque yo fui madre, fui esposa y que no era que fuera una mujer que era tonta que no tenía visión ni misión para que crea que yo voy a estar metida en la casa, que también mi parroquia me necesita en alguna decisión, alguna forma de decisiones, en alguna gestión que mi gente me necesita y que yo me siento con lo poco o mucho que haya hecho por mi parroquia que me siento contenta porque hay que luchar por su gente por algo que esté al alcance de las manos de uno[...] Los mayores problemas que enfrentamos aquí en la parroquia es el machismo con los hombres que piensan que solamente estar trabajando la pala eso tiene que hacer la mujer o estar criando a los hijos o estar junto con ellos, eso es el problema más grande[...] es que la mujer tiene que estar adentro de la casa, es que la mujer no tiene que salir, bueno que salga a bailar pero tiene que dejar haciendo todas sus cosas, bueno que eso está normal, pero si va, por ejemplo usted va a unos talleres ya va a fallar a la casa un día, dos días, tres días ya le están despidiendo, allá mismo a mi cuantas veces me han querido despedir pero no me he dejado. (Entrevista Carlota Chalá, Marzo 2013)

Es claro entonces que el machismo en La Concepción existe y se manifiesta de múltiples maneras: a través de los frecuentes casos de violencia de género, los altos índices de embarazos adolescentes, bajo nivel de escolaridad, el importante número de mujeres jefas de hogar que existen en la comunidad que, en muchos casos, solo cuentan con el apoyo económico de sus padres o se ven obligadas a desplazarse hacia las grandes ciudades para trabajar y proveer económicamente su grupo familiar. Pero la expresión del machismo que más se relaciona con las mujeres que hacen parte de las formas de organización, en especial aquellas que conviven en pareja, es la prohibición de participar en los espacios que son vistos como una forma de acceso a la esfera pública.

Los hombres no se encuentran cercanos ni a las prácticas religiosas, ni a las labores del hogar gracias a la pervivencia de la asignación de roles sociales, el machismo y el marianismo ubican y asignan funciones específicas tanto a hombres como a mujeres en la sociedad, ubicaciones y funciones que, de alguna manera, los agentes de la iglesia católica se encargan de preservar a través de normas morales y de comportamiento social. El padre Calderón desde su experiencia como sacerdote expresa:

[...] Lo que si yo veo mucho todavía acá y no sé si va al tema es todavía la profunda realidad del machismo, la mujer tiene que pedir permiso absolutamente para todo, o sea, han salido como escuchábamos hoy en la reunión de una esclavitud, digamos la histórica, de una esclavitud de política de los países que vinieron a invadir, pero a nivel de familia la mujer, en muchos casos, y sobre todo muy marcado en las comunidades aquí también, la mujer sigue siendo esclava, al menos la que vive en pareja [...] aquí confunden mucho también la cultura con lo normal, ejemplo me fui a una comunidad, [...] una señora habló conmigo y me dijo que bueno que si le había pegado pero que ella le había dado motivos y que eso aquí era cultural padre, entonces para que viene a hablar conmigo si es cultural, eso es una mentalidad que a veces uno no entiende [...] (Calderón, 2013, entrevista)

A pesar de que el sacerdote a través de este testimonio intenta denunciar las prácticas machistas que cotidianamente deben padecer las mujeres de la parroquia, es necesario precisar que dentro del mismo existen claras muestras de racismo, las cuales estuvieron presentes durante toda la entrevista que me concedió para la presente investigación. Él, en el poco tiempo que lleva en la parroquia, ha logrado diseñar una larga y pormenorizada lista de lo que califica como “problemas” de los afroecuatorianos que viven en La Concepción, entre los que se encuentran: el hecho de que son perezosos y abusivos; quieren que todo se les dé gratis, sin hacer ningún esfuerzo. El sacerdote entre otras cosas afirma que:

[...] Hay unas limitaciones desde el punto de vista racional también, la formación académica aquí es lo peor que hay, es floja, yo no sé si son los profesores o son los chicos, y sabe cuál es el punto, tal vez nosotros dos definamos, pero cuando uno vive acá y empieza a visitar las casa, sabe cuál es el punto, el punto es la familia, tenemos problemas en la familia [...] Yo pienso que aquí hay mucho que hacer y se podrían hacer proyectos excelentes a nivel humano, o sea, a nivel humano sin dejar de que sean buenos, a nivel humano esto está vuelto un desastre, porque el afro de las comunidades tiene una cosmovisión cortica, no aspira a nada, yo no soy palabra de Dios, es lo que yo percibo, qué me va a traer el padre, es lo que le dicen a uno, entonces yo les digo, le voy a traer la palabra de Dios, le dicen a uno, está bien Dios pero eso no sirve para nada, a nivel humano es..., y los padres programan a los niños los programan en la mentalidad de la pobreza, miijo es que somos pobres, usted se pone a hablar con una persona allá y de las cien palabras que hablan veinte dicen que son pobres [...] El afro tiene otro problema también, por lo general el afro no todos, pero en lo general a usted aquí no le funciona si no lo amenaza, si no lo acosa y si no lo multa, cuando decir yo en la catequesis me pongo templado todo el mundo funciona, que no sería lo ideal pero si yo no me pongo templado no funciona [...] el gran problema, y tal vez usted lo ha escuchado de otra manera en otro discurso, pero el gran problema no solamente de La Concepción y de todas las demás parroquias es la parte humana, o sea, no hay formación humana, [...] aquí hemos degradado la palabra, yo les digo aquí molestando, vea en esta parroquia como las que he estado la vida a muy corta edad nos da dos doctorados casi a todos, el doctorado de la perología, porque a todo le colocamos pero y el doctorado de la mentirología porque somos buenos para decir mentiras y no es pesimismo, vuelvo y reitero, o sea, aquí hay gente buena, con valores y costumbres tradicionales excelentes como la solidaridad, la solidaridad no es religiosa, la solidaridad llamémoslo a sí es un valor de conciencia personal y comunitaria de las culturas muy buenas, y aquí hay

solidaridad, hay que decirlo, aquí hay un funeral y la gente viene, sea allegada o no sea allegada, a usted no le cabe la gente en la iglesia, que muchos vienen por compromiso, eso sí, o por acompañar, pero falta mucho de formación. [...] la gente es buena, tiene valores, yo lo llamo también valores naturales, tiene valores en relación a la fraternidad, a la solidaridad que no es propio de la religión, es propio del ser bueno, ser buena gente, captan cuando hay una necesidad y lo hacen, y tienen un problema a nivel sociológico que no es un problema pero yo apenas lo estoy entendiendo, ellos aquí tienen la tradición oral, no es que sean chismosos sino que usted dice algo y La Concepción en 20 minutos sabe, entonces esa es como la realidad, y yo no me estoy quejando, yo le decía al obispo el que día que hablábamos, me decía como es, yo le decía: es mucho para un sacerdote 15 comunidades, yo hago mi mejor esfuerzo, [...] yo ya que he tenido con esta tres parroquias dice uno: ve yo aquí no, voy a sembrar, voy a acompañar a la gente, voy a motivar, voy a ir poco a poco, pero yo no voy a cambiar, o sea, aquí dicen que es costumbre, que es tradición, si hay muchas cosas que son de costumbre y tradición, pero hay otras cosas que cuando usted se pone a compartir con los afros descubre que no es costumbre ni tradición sino que es pereza, es pereza, por qué quieren al doctor Vergara, porque es un hombre muy bueno, un montón de dólares les ha dado, y está bien, entonces en muchos de ellos no hay gestión, no hay espíritu de gestión, [...] (Calderón, 2013, entrevista)

Dentro de las afirmaciones del padre Calderón es fácil notar la noción de superioridad racial, económica, social e incluso espiritual en la que él se ubica respecto de las personas que viven en la parroquia La Concepción. Al encontrarse investido de la autoridad que institución religiosa le otorga, asume el ejercicio de un poder regulatorio y sancionatorio que no se circunscribe exclusivamente a las actividades de la iglesia, sino que va mucho más allá, alcanzando a involucrarse en las relaciones interpersonales que existen en la comunidad de tipo individual o colectivo.

En sus expresiones existe una exaltación del discurso de pensamiento racional occidental ligado a la formación académica, que se contrapone a las formas de pensamiento de las culturas que históricamente han sido consideradas como salvajes, como lo son las culturas africanas y afrodescendientes. Afirmaciones que intenta matizar diciendo que en esa comunidad “hay personas buenas” que conocen y practican un valor que de la solidaridad, el cual se encarga de ubicar por fuera de los valores religiosos para decir que es un valor natural, y de esta manera establecer que las personas afrodescendientes están más cercanas a la naturaleza que al pensamiento racional.

Este sacerdote manifiesta que las mujeres siguen en condición de esclavizadas por el tratamiento que reciben de sus compañeros, pero parece no dimensionar que la forma en que él las ve, las trata y se relaciona con ellas, y con las demás personas de la comunidad

está insertada en ideologías y prácticas racistas de tipo colonial que no se alejan mucho de las que se implementaron en el periodo de la esclavización.

Mara Viveros (2006) aborda el tema del machismo reconociendo los aportes del trabajo de Norma Fuller, pero a la vez critica el hecho de que esta no se interesa por contemplar un hecho que puede calificarse como importante, y es “[...] la persistencia de un patrón de dominación organizado y establecido sobre la idea de raza proveniente del periodo colonial- en los proyectos de construcción de los nuevos países latinoamericanos”, es por eso que según Viveros “la persistencia de la idea de raza como instrumento de dominación social ha sido un factor muy limitante para un real proceso de democratización en todos los ámbitos de la vida social, incluidas las relaciones de género”. (Viveros, 2006:116)

A pesar de que Viveros reconoce que las muestras de machismo en los países latinoamericanos es cruda y permanente, también se interesa por cuestionar la forma en que ha sido construido el imaginario del “sujeto machista”, pues según explica, este se encuentra involucra fuertemente la ideología racista que hasta ahora ha sustentado las sociedades latinoamericanas. Según ella, a través de recursos como los medios de comunicación masiva se ha logrado reforzar el discurso de que las prácticas machistas son propias de los hombres que pertenecen a grupos subalternizados o excluidos, quienes cuentan con menor nivel de escolaridad y cultura, es decir, aquellos que se encuentran cercanos a la noción de salvajes creada por el pensamiento occidental, mientras que quienes disfrutan de privilegios que otorga la pertenencia a los altos escaños de la jerarquía social, están liberados de ser involucrados dentro de esa imagen de hombre.

Es por eso que esta autora se atreve a afirmar que “[...] el machismo puede ser pensado como un comportamiento que no sólo hace referencia a una dominación de género sino también a jerarquías entre sociedades, culturas y grupos étnico – raciales [...]”, también dice: “[...] es importante subrayar que las identidades de género y las identidades de clase o étnico – raciales se adquieren al mismo tiempo y generan prácticas sociales marcadas simultáneamente por estas múltiples identidades (Viveros, 2006:117 - 121)<sup>17</sup>. Los

---

<sup>17</sup> La perspectiva desarrollada por Mara Viveros está sustentada en dos de los argumentos teóricos que constituyen la columna vertebral de esta investigación y que fueron desarrollados en el capítulo 1 del presente documento, estos son la colonialidad del poder de Anibal Quijano, y la “matriz de poder” de Patricia Hill Collins.

argumentos de Viveros permiten entender que para analizar las prácticas machistas en La Concepción, de una forma que se acerque más a la realidad, es necesario tomar en cuenta no solo los comportamientos que los hombres oriundos de la zona tienen con sus compañeras, para ella, además es necesario complejizar la perspectiva, intentando involucrar elementos sociales, económicos, políticos y culturales específicos, incluyendo esencialmente las ideologías y prácticas racistas que pueden aparecer en ese contexto.

Podría entonces afirmar que el marianismo, el machismo y el racismo se constituyen, entre otras, fuentes ideológicas de normalización de la vida y actividades de las mujeres afroecuatorianas de La Concepción, a través de ellas se pretende garantizar que adopten comportamientos que atiendan la moral, la cultura y los valores socialmente establecidos. Esas fuentes regularización son promovidas por los agentes de la iglesia católica, pero se mantienen y perviven gracias a la aquiescencia y ausencia de cuestionamiento de la mayoría de las personas que conforman estas comunidades.

A través de esas normas se pretende también disminuir o eliminar la agencia de las mujeres, pero lo cierto es que ellas, de múltiples maneras, se encargan de estrategizarlas para subvertirlas efectivamente, logrando matizar, disminuir, y en muchos casos, incluso eliminar el impacto personal y social de esos ejercicio de control. Ellas actúan con base en sus propias convicciones, intentan generar sus propias reglas de comportamiento negociando y sorteando el cumplimiento de todo aquello que pretenden imponerles. Un ejemplo de esto es el relato de la señora María Bercelia Hermencia Chalá, quien en la entrevista que me concedió explicaba ampliamente cómo fue su proceso de acercamiento, y al mismo tiempo de rebeldía, cuando participó en la iglesia como catequista:

[...] yo me metí aquí de catequista porque cuando yo vivía en Ibarra me gustaba mucho irme a las misas de mañana y pertenecía a un grupo de la legión de María donde nos reuníamos los jueves, [...] cuando yo vine a acá me vine con una tiendita a vivir aquí a mi tierra, y de ahí quise seguir lo mismo, formar un grupito y seguir ya lo mismo que seguía en Ibarra, vino el padre que venía cada mes, un padrecito que no teníamos párroco ahí, entonces yo me acerqué y le dije pues que yo quisiera que me ayude, que me gustaría hacer un grupito para seguir esto de la legión de maría que he sabido vivir en Ibarra, entonces él, no sé, mucha gente me veía con cara de monjita, porque en Ibarra también me estaban conquistando y casi que estaba, y fue por ellas que fui también a dar a la escuela fe y alegría, porque me veían con cara de monjita y querían todos que me haga eso, entonces bueno que estaba siguiendo, siguiendo, había mucha gente que me animaba que me haga monjita y otra gente, las otras vuelta que no, entonces por ahí me dijo una señora, que ya estaba no más ya adentro. Yo, me dijo una señora que tenía así mismo muy amiga, casi puedo decir que fue como una segunda madre para mí, entonces ella me dice vea Hermencia yo

le conozco a usted bastante, usted trabaja para usted, no solamente para usted sino que usted trabaja también para su mamá, dice así, ayuda mucho a su mamá, verá dice, no se meta a ese convento porque con la acción que hace usted es muy buena, porque si usted se va a ese convento ya quien va a trabajar, porque eso si hacía yo de trabajar para mí y para ayudar aquí, porque ya le digo, era bastante escaso, entonces si usted se va a ese convento, dice, no va a haber quien le ayude a su mamá, y otra, usted no sabe lo terribles que son las monjas, no les va a aguantar Hermencia, usted como es buena, también tiene su carácter y no les va a aguantar, y sabe que, dice así: más mejor, dice que usted busque, si le gusta mismo ayudar a Dios al servicio, búsquese un número de niños y haga catecismo, porque dice si es feo que usted ya de monjita se salga, [...] que Dios me perdone o que Dios me castigue por lo que yo le desanimo pero no se meta de monja, es decir, verá dice así, yo le voy a dar un libro de la Santa Marianita a donde usted va a ver que Santa Marianita de Jesús no entró en ningún convento y fue monja, pero yo le presto no más para que vea porque es un recuerdo de mi abuelita me dijo, me prestó el libro de Santa Marianita de Jesús, me lo leí todo y en verdad nunca fue a un convento y ahí fue cuando en verdad tomé la decisión, y mejor acá me vine [...]Entonces de eso se fue todo el entusiasmo por ser monja, entonces me fui donde el padrecito, le digo: padre Pedro se llamaba en ese entonces, le digo padre yo quiero que usted me ayude porque he vivido así, asá, y yo quiero seguir lo mismo, y dice, pero por qué no se hace monjita, dice a mí me gustaría que se haga monja, no, le digo padre, y por qué no, porque no le digo, y cuando ya le conté algo de que porque no quería, me dice pero porque entonces no pensar en el matrimonio Hermencia, le digo: no tampoco porque no éramos conocidos con Gilberto, éramos de aquí pero no teníamos ningún compromiso, tampoco he pensado en casarme, verá dice así: ya que tanto no me conquistó para monjita dice: le voy a enseñar esta oración que hasta hoy me acuerdo, porque la mujer dice, verá si no se casa tiene que hacerse monjita, me dice así, debe hacerse monjita porque no es permitido, no es bueno que se quede así, verá y no es lo que usted dice, va a rezar esta oración todas las mañanas que usted se levante va a rezar esto que yo le voy a enseñar, póngase de rodillas la mañana que se levante y lo primero que va a decir es: señor hazme conocer cuál es tu santísima voluntad, tres veces, y todos los días, entonces ahí va a ver el camino que el señor le va a dar, bueno y hasta que, parece que fue así. Entonces el padre ahí fue que me hizo la invitación, me dice ya que no quiere entonces hacerse monjita, entonces yo le hago otra invitación, aquí si hay un grupo de señoritas que nos siguen en la legión de María pero si son catequistas, yo le invitaría a que usted se haga una catequista ya que quiere también tener esta buena relación con Dios y con la virgen santísima, hágase catequista, entonces ahí si me gustó la idea porque fue la que me dio también mi amiguita, entonces le acepté, desde entonces el mismo me dió, dice verá yo le voy a poner a las ordenes con las catequistas, hizo una reunión me dio el sexto grado él mismo, preparaba a niños de confirmación (María Bercelia Hermencia Chalá, marzo 2013, entrevista)

En este relato puede notarse que estas mujeres tejieron alianzas y estrategias basadas en sus realidades, necesidades e incluso en sus sueños, brindándose apoyo en la toma de decisiones, en el enfrentamiento de realidades y en la forma de capotear las políticas de disciplinamiento que enfrentan, ellas se encargan de transforman sus roles cotidianos como madres y esposa para poder participar de las actividades de ayuda a la comunidad. La

señora Chalá, por ejemplo, demuestra una firme convicción de que está en capacidad de generar buenas acciones y servir a Dios actuando por fuera de la iglesia pero cercana a ella atendiendo a su convicción religiosa desprovista de una idealización de la institución religiosa. Desde sus firmes creencias y seguridad también logra trasgredir la autoridad que el sacerdote creía tener sobre su vida.

El combate al racismo y a las otras formas de dominación que son impuestas a las mujeres en la Concepción son las llamadas *loas*, estas pueden ser entendidas como estrategias discursivas que surgen de la creación epistemológica propia del pensamiento afroecuatoriano<sup>18</sup>, a través de ellas se genera una confrontación y/o respuesta a las prácticas racistas y discriminatorias. Un ejemplo es:

El ser negro no es vergüenza  
ni es color que quita fama  
porque un zapatito negro  
le sirve a la mejor dama

Negro fue San Benedito  
porque negro es su pintura  
en la sagrada escritura  
letra blanca nunca han visto

Negros los clavos de Cristo  
que en la santa cruz murió  
entonces vino Jesús por el negro a aparecer  
y le dio a comprender si el color blanco es virtud

(Dolores Padilla (Loa), Centro Documental Afroandino, entrevista)

Estas mujeres cotidianamente confrontan un rígido pero mutante sistema de regularización que durante mucho tiempo las ha tenido subordinadas e intenta de diversas formas que continúen de esa manera. Hacen uso de los recursos más próximos, generan estrategias y entretejen una elaborada serie de redes que les posibilitan la consecución de los objetivos que las congregan.

---

<sup>18</sup> Cuando hablo de epistemología propia del pensamiento afroecuatoriano aquellos planteamientos que ha esgrimido el Antropólogo José Chala (2013) denominándolo sabiduría cimarrona [...] *es el vaso comunicante con la vida*. Al (re) encontrarnos con nuestros conocimientos, hablamos con voz propia, sobre la base de la revitalización de nuestra memoria histórica colectiva mediados por nuestros cuentos, mitos, creencias, música, por las expresiones corporales de la danza, las prácticas religiosas y rituales y la relación salud-enfermedad-naturaleza, es decir, nos estamos encontrando con nuestra herencia cultural ancestral que otorga sentido a nuestras vidas, en el presente, con proyección al futuro próximo y lejano.

En última instancia es fundamental explicar cuáles son los mecanismos que usan quienes hacen parte del mercado para aprovechar las actividades y los esfuerzos económicos que realizan las mujeres de La Concepción.

### **Regularización del mercado**

El denominado “capitalismo de los pobres” parece insinuar que, lo único que le hace falta a ese sistema económico para triunfar, y que efectivamente se cumplan las promesas hechas por los modelos de desarrollo, es la vinculación de los actores que hasta ahora han estado excluidos o han sido marginales a las dinámicas que ese sistema exige. Esta declaración induce a preguntar si ¿la monumental tarea de salvar al capitalismo y, consecuentemente, a los modelos de desarrollo universalizantes, está ahora en cabeza de los que durante mucho tiempo han sido catalogados como pobres?. Es paradójico pensar que según este enfoque, ahora le corresponde realizar ingentes esfuerzos para lograr que se vuelva a consolidar el capitalismo, justamente con aquellas personas que durante años han sido ignoradas y relegadas por los indicadores de crecimiento y progreso.

Todas las mutaciones y variaciones que han tenido las políticas de desarrollo pasando por el desarrollo sostenible, desarrollo sustentable, etnodesarrollo, la vinculación de las mujeres a través de programas como el MED (Mujeres en el Desarrollo) y posteriormente el GED (Género en el Desarrollo); no hacen más que poner en evidencia el profundo interés que tienen los organismos internacionales de financiación y los diferentes gobiernos en revertir las profundas fracturas que la crisis económica mundial está generando en el sistema-mundo capitalista moderno. El usufructo y consecuente destrucción de los recursos naturales que han sido vistos como mercancías y la vinculación de las mujeres que son convertidas sujetos dentro de la economía de mercado, son muestra irrefutable de la gran necesidad que tienen los centros económicos de poder global para mantener su hegemonía.

En esta línea de pensamiento, es posible ubicar la postura teórica de autores como Hernando de Soto, quien expresa que para resolver las problemáticas que pueden existir en la economía solo es necesario vincular formalmente (entendiendo por formalidad la

legalización) los bienes, especialmente bienes inmuebles, con los que según él, los pobres cuentan en su haber, al mercado económico y financiero global. Para este autor, basta con que los pobres hagan una incursión en los mercados de capitales para que sea posible, o mejor aún, se haga tangible, la posibilidad de separarse de los lastres que impone la pobreza. El mencionado autor lo describe de la siguiente manera:

[...] los occidentales dan tan por sentado este mecanismo que han perdido toda conciencia de que existe. Es inmenso, pero nadie lo ve, ni siquiera los estadounidenses, europeos y japoneses, que han logrado ser ricos gracias a saber usarlo. Se trata de una infraestructura legal oculta en las profundidades de sus sistemas de propiedad, donde ser dueño de un activo no es sino el umbral de los efectos de la propiedad. El resto del fenómeno es un intrincado proceso creado por el hombre para transformar activos y trabajo en capital. Este proceso no fue a partir de un plano y no lo describe un folleto satinado. Sus orígenes son oscuros y su relevancia está enterrada en el subconsciente económico de las naciones capitalistas occidentales. (Soto, 2002)

En la anterior afirmación el autor desconoce que quienes han logrado obtener éxito en proyectos de acumulación, lo han hecho gracias a la vinculación de conocimientos económicos y pericia financiera al momento de participar de los mercados globales, este autor deliberadamente ignora la especialidad cognitiva y experticia transaccional que debe tener cualquier agente de mercado, que pretenda obtener ganancias que puedan representar un ascenso en la escala económica. Las personas catalogadas como pobres, que en muchos casos se encuentran sumidos en sus prácticas de subsistencia, no están calificados para enfrentar la voracidad que exige la participación activa en los mercados, sean estos del orden local, nacional o internacional.

Lo cierto es que a pesar de no ser protagonistas en las dinámicas de los mercados globales, las personas “pobres”, aprovechando los medios que les brinda su entorno y los conocimientos empíricos que tienen de la realidad, desarrollan actividades que pueden llegar a ser catalogadas como trasgresoras del mercado y las imposiciones que el mismo hace a través de los gobiernos y/o agencias de cooperación internacional. La pregunta que surge en este punto sería: ¿las actuales iniciativas de los pobres, pueden catalogarse como antisistémicas, o solamente son versiones diferentes del mismo capitalismo hegemónico?

Para dar respuesta a esta pregunta, es útil analizar los discursos y prácticas que frente al capitalismo y sus formas han desarrollado las mujeres afrodescendientes de esta zona rural de la sierra ecuatoriana. Sin olvidar en este análisis que, lo que se ha denominado

“pobreza”, se aferra de manera más profunda a los miembros de algunos sectores de la sociedad por sus características fenotípicas, socioeconómicas, históricas y étnico-raciales.

Las mujeres de La Concepción a diario deben enfrentar su ubicación en posición de subalternidad, por aspectos como el género, su condición étnico-racial, su posición geoespacial, lejos del centro urbano más grande del país, y las imposiciones que aún perviven por procesos históricos. Estas mujeres vieron que sus supuestas deficiencias socioeconómicas, podían constituirse en una oportunidad para organizarse y, de manera conjunta, crear una agenda común que les permitiera la interlocución directa tanto con otras organizaciones de carácter regional y nacional, como con los gobiernos cantonales, provinciales e incluso nacionales.

La forma de asociación comunitaria de préstamos emergentes, que han denominado “el Banco” tiene particularidades que sorprenden como: la ausencia de documentos firmados para garantizar el pago de las obligaciones contraídas; el cumplimiento de las obligaciones adquiridas tanto en la organización administrativa, como de las deudas adquiridas, a partir de normas de tipo moral definidas de manera colectiva al interior de las organizaciones; el cobro de altas tasas de interés que son aceptadas de manera gustosa por las participantes del banco pues se constituyen en las ganancias que al final del año serán repartidas entre todas las asociadas. Gibson-Graham explican esta forma de organización de la siguiente manera:

Ya hay, por supuesto, discursos en la economía comunitaria y una serie de prácticas existentes para el desarrollo económico comunitario. Muchos de estos discursos abogan por la confianza de las comunidades en sí mismas mediante la reducción de la dependencia de los lazos económicos nacionales y globales y la influencia destructiva del capital móvil [...]

[...] Los movimientos que están resocializando las relaciones económicas nos brindan muchas oportunidades para identificar los sitios en donde pueden tomar decisiones económicas éticas sobre reconocidas formas de interdependencia y, además, en donde podemos empezar a poner en escena la economía de nuevas maneras. [...](Gibson-Graham, 2011:209-210)

Otro de los aspectos relevantes es la eficaz comunicación oral a través de la cual se dan a conocer los aspectos tanto positivos como negativos de las usuarias de los bancos, pues cualquier forma de incumplimiento es sancionada con la expulsión y la imposibilidad de pertenecer a cualquiera de los bancos que existen en la zona, siendo esta solo una del conjunto de sanciones morales que se impone a quienes incumplen con el valor que en esa

comunidad se le sigue otorgando a la palabra. Estas particulares son muy similares a las planteadas por Susana Narotzky, quien evocando a Putnam las describe de la siguiente manera:

Es un retorno a las teorías clásicas del contrato social, pero aquí el pacto no instituye el Estado y unas normas universales de Derecho, sino que representa las múltiples asociaciones de interés propias de una comunidad compleja, cuyo orden de obligaciones y sanciones es sobre todo moral: “el contrato social que sostiene esta colaboración en la comunidad cívica no es legal sino moral. La sanción por violarlo no es penal, sino la exclusión de la red de solidaridad y cooperación” (Narotzky,1993:83)

Podría decir entonces que el banco de las mujeres afroecuatorianas de La Concepción si tiene carácter subversivo, contradictorio y opuesto a los condicionamientos globales; tal vez no cuenta con la fuerza suficiente para desmontar las rígidas y a veces mutantes formas en que el capitalismo se mueve, pero hace un importante aporte a las nuevas miradas a través de las cuales se da sentido a otras formas de concebir el mundo. Al abandonar la competitividad establecida desde el pensamiento del liberalismo clásico y reforzada por el neoliberalismo, al ser solidarias en asuntos económicos que trascienden a la vida cotidiana entre ellas y con las demás personas que conforman su comunidad, es posible ubicarlas en un lugar de controversia, cuestionamiento y reconfiguración de muchas de las relaciones de tipo económico que las atraviesan.

[...] así no hacemos conocer nuestras necesidades en otras partes digamos y más a veces ni nos dan tan siquiera aunque tenga nos dice no tengo y ya. En el banco no necesitan ningún tipo de garantía, nuestra garantía somos nosotras mismas (Lorena Lara, 2013, entrevista)

Esta cita muestra que prefieren dialogar entre ellas de los problemas económicos que las aquejan y no tener que exponer sus necesidades ante personas desconocidas que no les inspiran confianza y que casi siempre se muestran indolentes ante las situaciones que las aquejan. Puede notarse también el orgullo que sienten al ubicarse como personas económicamente autónomas que aunque contraen deudas, pueden ocuparse de resolver por sí mismas todas esas situaciones económicas en las que se ven involucradas.

### **Vestigios del régimen hacendatario**

El señor Jaime Vergara propietario de la hacienda el Trapiche que se ubica en la comunidad de Santa Ana goza de gran prestigio y reconocimiento en la comunidad,

participa activamente de los espacios más representativos de la parroquia en donde tanto las autoridades parroquiales, como el sacerdote y demás miembros de la comunidad lo buscan, quieren tener buenas relaciones con él y se interesan por exaltar la colaboración económica que brinda tanto a las actividades que programa la junta parroquial, como a aquellas que son emprendidas por la iglesia. El sacerdote Alí Denis Mojica afirma que el cariño que las personas de esa comunidad le profesan al hacendado no es sincero, según él, este obedece al interés que todas esas personas tienen en que el hacendado continúe brindando su apoyo económico.

Respecto al papel y la posición social que el señor Vergara ostenta en la parroquia Ivan Pabon, apoyándose en entrevistas realizadas en la zona afirma que

[...] Además Gualbo, como así le llama la mayoría de la gente que le conoce, está muy preocupado por el futuro de su comunidad, sostiene que no hay un líder que conduzca a la comunidad y que todos hacen la voluntad del patrón de la hacienda de Santa Ana, el Doctor Jaime Vergara. El líder está del lado del patrón sostiene, es una persona muy inteligente pero es el administrador de la hacienda; se refiere a Don Aniceto Espinoza.

El patrón, yo le llamo patrón porque así le llaman, no porque yo quiera llamarle, tiene la habilidad de ganarse a las autoridades” y redacta que en una reunión reciente realizada para discutir sobre una aspiración que tiene la juventud -la construcción del estadio- en vista que el que tenían le hicieron parque. Manifiesta que había invitado a delegados de la Universidad, a delegados del ejército, al Defensor del Pueblo, al delegado de la Curia, en donde él había tenido sus puntos a tratar, que eran: la seguridad, la terminación del puente y el asunto del terreno del estadio. Entonces él, continua Espinoza-“tiene la habilidad, como le digo, de poner a las autoridades de su parte, y a estas alturas parece que habíamos tres personas que él nos considera sus oponentes: mi persona, Freddy Congo y el señor que en segunda instancia solicitó la tierra Wilson León”. En este sentido, resalta que la comunidad no tiene control, “está a merced de cualquier persona que quiera hacer de ella lo que le de la gana, entonces en esas condiciones no podemos decir que la comunidad está mejor.

Algunas personas de Santa Ana, todavía trabajan en la hacienda; no solo aquí dice Gualbo, lo mismo sucede en La Loma, son las dos únicas comunidades negras en las cuales todavía existe hacienda. Sin embargo, el trabajo es diferente, porque la misma hacienda ha cambiado su forma de producir. [...] (Pabón, 2006:34)

Estos testimonios demuestran las relaciones verticales que estableció el régimen de hacienda continúan vigentes todavía en la parroquia La Concepción, con el agravante de que en este momento las formas de dominación son mucho más sutiles que las que existían en el periodo en que la servidumbre y la hacienda sustentaban el modelo económico de este país, ahora la injerencia del señor Vergara en las dinámicas de la parroquia son interpretadas como un interés legítimo de participación y apoyo a la comunidad y con la intención de proveer fuentes de trabajo a las personas que habitan en esa zona.

El aumento en la producción de caña de azúcar y el convenio que tiene con el ingenio de Tababuela hizo que la hacienda desarrolle una importancia tal, que se encuentra ubicada en el PDOT de La Concepción como un lugar de explotación industrial, que al mismo tiempo se constituye en uno de los atractivos turísticos promovido como un centro de interculturalidad. De esta manera se demuestra la aceptación, incluso institucional que el señor Vergara y su hacienda tienen en la zona.

Las mujeres de La Concepción no asumen un claro cuestionamiento a la intervención que tiene el señor Vergara en la comunidad, por el contrario es frecuente ver que solicitan su apoyo en algunas de las actividades que se realizan en la parroquia, por ejemplo, la señorita Yanela Fernanda León expresaba que para la elaboración del centro cultural que existe en la comunidad fue necesaria la participación activa de las personas que viven ahí a través de la compra de los primeros materiales que se requerían para la edificación de la estructura, a pesar de ello no contaban con un terreno en donde pudiera materializarse ese proyecto, fue entonces el señor Vergara quien se encargó de donar el lote de terreno donde hoy se encuentra ubicado el tan anhelado espacio para el esparcimiento y el crecimiento cultural.

De esta manera es posible entonces afirmar que en la parroquia no existe una clara resistencia a la presencia y la permanencia del señor Vergara como hacendatario en la comunidad, todo lo contrario, las personas que allí habitan, incluidas las mujeres aprovechan sus recursos, sus relaciones sociales y políticas, y su posición económica para solventar muchas de las necesidades aún existen en la comunidad. Hacen un uso estratégico de su posición privilegiada en la sociedad ecuatoriana para alcanzar sus metas y procurar beneficios comunes.

Puede entonces verse que las mujeres afroconcepcioneñas con el mercado tienen dos tipos de relaciones diferentes, la que tienen con las instituciones bancarias se desenvuelve desde las tensiones, negaciones mutuas, exclusiones y la separación de intereses; y la que han desarrollado con el empresario-hacendatario, señor Jaime Vergara, con quien cohabitan, interlocutan y se producen acercamientos que finalmente pueden llegar a producir beneficios para la comunidad.

En síntesis las mujeres afroecuatorianas de La Concepción enfrentan y combaten el sistema de regularización que se erige sobre tres pilares fundamentales: el Estado, la iglesia

y el mercado, como lo explicaba en la parte introductoria de este capítulo. Ellas de manera individual redefinen sus existencias, reconfiguran sus sentimientos, pensamientos y acciones que les permiten sortear las imposiciones familiares y comunitarias, pero además, de manera colectiva, diseñan y tejen redes de solidaridad, apoyo, sustento y seguridad; desde donde responden, la mayoría de las veces de manera efectiva, a las elaboradas formas de normalización que las mencionadas instituciones les imponen.

Las formas organizativas para las mujeres de La Concepción se constituyen en lugares de enunciación, desde donde se posicionan frente a un mundo que pretende ubicarlas en un preconcebido molde. Ellas tienen claridad argumentativa respecto de cada uno de los elementos que las construyen y constituyen como sujetas, y han definido con solidez un discurso político que, a pesar de no siempre ser esgrimido en la palestra pública, se convierte en la columna vertebral de la interlocución y la interacción con las instituciones regularizadoras.

## Conclusiones

En conclusión la legitimidad de los espacios organizativos constituidos por mujeres afroecuatorianas surge de la trayectoria histórica que estas han tenido en los procesos de lucha, demanda, argumentación y generación de cambios en las realidades de vida de todas las personas que conforman el pueblo afroecuatoriano, como se ha intentado dejar establecido en el presente trabajo, la presencia de las mujeres afroecuatoriana en la esfera pública data desde el periodo de la esclavización, y desde ese entonces esas mujeres han promovido y afianzado todas las formas de reivindicación de los derechos de las personas de ascendencia africana. La legitimidad de esos espacios se origina también en todas las problematizaciones que han generado y siguen generando, a través de la confrontación de las estructuras económica, social, política y organizativa que sustentan y mantienen la sociedad ecuatoriana.

Es posible afirmar entonces que las mujeres afroecuatorianas han logrado posicionar y mantener los espacios que hasta ahora han constituido, y que se han ganado a pulso el lugar de protagonismo social y político que actualmente ostenta tanto en la sociedad ecuatoriana como en el ámbito internacional. La presencia de estas mujeres en muchos de los debates de temas o políticas de importancia nacional y transnacional obedece en gran parte a sus posiciones políticas y claridad en objetivos. Pero es necesario aclarar que han esas actuaciones han estado vinculadas e influenciadas por reclamaciones de carácter global que se han generado desde las diferentes formas de los movimientos sociales, en donde puede observarse la profunda relevancia del movimiento feminista; y a las modificaciones normativas producidas a nivel nacional e internacional en relación con temas como el reconocimiento, los derechos humanos, la igualdad, la eliminación de la discriminación, el racismo, y más recientemente, la plurinacionalidad y la interculturalidad.

No es posible afirmar que todas las formas organizativas de mujeres afroecuatorianas contempladas en este trabajo hagan parte de una elaborada agenda estratégica del proceso organizativo, algunas de ellas han surgido por el interés conjunto de satisfacer necesidades comunes, que pueden ser de tipo económico como los bancos, o pueden relacionarse con la necesidad de estabilidad y libertad como lo ocurrido con las miembros de la organización Esperanzas del Mañana. Otras en cambio, aparecen como resultado de la participación y cuestionamiento de rígidas estructuras verticales que no les

permite aparecer en la esfera pública con un discurso de tipo político, como lo ocurrido con el surgimiento de la CONAMUNE.

También es posible decir que las mujeres afroecuatorianas pertenecientes a las formas organizativas con las que tuve la oportunidad de vincularme para la elaboración del presente estudio no actúan con base en la improvisación, todas ellas tienen metas, objetivos, demandas y prácticas políticas bien definidas. Todas ellas tienen claro cuáles son los actores sociales con los que deben interlocutar para la consecución de sus fines; cuales son los beneficios que obtendrán con la realización de sus actividades, cuales son los impactos comunitarios, familiares y personales que se generan con su participación en estos espacios y cuáles son los aportes con los que ellas deben contribuir para alcanzar sus objetivos.

A pesar de que no existe una agenda sistémica única en la que estén vinculadas todas las formas organizativas de mujeres afroecuatorianas, es preciso decir que se han planteado objetivos comunes como el mejoramiento de los accesos, participación y posicionamiento de las mujeres afroecuatorianas tanto en la esfera pública como en la esfera privada. Dentro de esos objetivos también está generar cambios en las realidades socioeconómicas de todas y cada una de las personas que conforman el pueblo afroecuatoriano, incluyendo el respeto por todos los elementos que conforman el acervo cultural, la cosmovisión y las particularidades que caracterizan a los hombres y mujeres que conforman el pueblo afroecuatoriano.

Este trabajo me permitió observar que las prácticas de cooptación, instrumentalización y regularización que los poderes hegemónicos local y global intentan imponer sobre las formas organizativas de las mujeres afroecuatorianas, en muchos casos, son estratégicamente redimensionadas convirtiéndolas en fuentes de recursos para la consecución de sus objetivos. A pesar de las fluctuantes y móviles políticas que los agentes del mercado, la iglesia y el Estado pretenden imponer para capturar y capitalizar los discursos, las acciones y los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas organizadas, estas desarrollan ingeniosos mecanismos que les permiten escapar de esas imposiciones y al mismo tiempo fisurar irremediabilmente la estructura e ideología que el sistema capitalista moderno pretende sustentar.

La institucionalización y ONGización del discurso de género y del discurso étnico-identitario en las políticas multiculturalistas de la década de los noventa, y en las que se

imponen actualmente desde un enfoque posneoliberalista en el Ecuador, generan complejos escenarios de participación de las mujeres afroecuatorianas organizadas, pues esos conjuntos de políticas que abogan por la inclusión, la diversidad y el empoderamiento; se encargan de promover las disputas y tensiones por los recursos que otorgan, al interior de muchas de estas formas organizativas y en las relaciones que estas sostienen con otras formas organizativas de reivindicación, adscritas a los movimientos sociales ecuatorianos.

Esto explica el por qué los discursos que recogen y promulgan temas como la pluriétnicidad, la multiculturalidad, la plurinacionalidad y la interculturalidad, en lugar de convertirse en el medio para la reparación de las exclusiones sociales y la satisfacción de las necesidades de los grupos poblacionales históricamente excluidos, se han convertido en las estrategias usadas como expresiones del movimiento social, como algunas de las formas organizativas de mujeres afroecuatorianas, para mantener una sólida y permanente relación con las instituciones del Estado ecuatoriano y con los organismos de cooperación internacional.

Es válido decir que la implementación de esas políticas y la adopción de esos discursos también ha permitido que se posicione en los escenarios globales temas relacionados con las mujeres, que no son ajenos a las mujeres afroecuatorianas. A través de las convenciones, declaraciones, convenios, pactos internacionales, exhortación a los Estados y normas con fuerza vinculante, ha sido posible incluir un enfoque de género en muchas decisiones gubernamentales que impactan, así sea tangencialmente, las vidas de muchas mujeres; constituir conductas que en algún momento tuvieron el carácter de cotidianas y privadas en tipos penales de interés público y el posicionamiento de algunas mujeres feministas o interesadas en los temas relacionados con las mujeres en espacios de interlocución y toma de decisión en los ámbitos nacional e internacional.

A pesar de ese posicionamiento e incidencia que el feminismo como corriente política ha alcanzado en el Ecuador, y pese a los aportes que el feminismo negro/afrodescendiente ha tenido en la esfera global, las mujeres afroecuatorianas organizadas continúan ubicando su lugar de enunciación política desde un posicionamiento como organizaciones de mujeres, ellas continúan encontrado reparos en el pensamiento feminista por las posiciones subalternizadas en las que fueron ubicadas por las feministas

de este país, pero en particular, por la estrecha cercanía que continúan teniendo con el movimiento social afroecuatoriano que califican como de carácter mixto.

Los planteamientos del pensamiento feminista, en especial en zonas rurales como la parroquia La Concepción, no han tenido acogida por ser considerados como un conjunto de argumentos que las separarían o generarían enemistades tanto con los hombres pertenecientes al movimiento social afroecuatoriano, como con aquellos que hacen parte de su grupo familiar y de su comunidad. Es por eso que están poco interesadas en vincular esta corriente teórica en su agenda política. Por el contrario, la Declaración y el Plan de acción de Durban constituye una herramienta de utilidad permanente para el análisis del posicionamiento de una identidad étnica que cuestiona el uso de elementos raciales para definir a las personas de ascendencia africana.

Analizar en este trabajo la mencionada norma y la Ley de Economía Popular y Solidaria (LEPS) resulto pertinente pues tenía el cuestionamiento del papel que el ordenamiento jurídico cumple al momento de garantizar el ejercicio de los derechos, la resolución de conflictos en las relaciones y la materialización de garantías, cuestionando también el poder que estas pueden llegar a tener en las emancipaciones sociales. De ahí fue posible establecer la ambigua relación que las mujeres afroecuatorianas organizadas tienen con las normas jurídicas, pues para ellas, por un lado pueden ser herramientas de lucha y reivindicación, pero por otro, pueden constituirse en instrumentos de vigilancia y control de sus actividades. Aquellas que tienen mayores accesos al análisis y conocimiento pormenorizado de las normas jurídicas y sus repercusiones, intentan sacar el mayor provecho de aquellas que las benefician y sortear las implicaciones negativas de las que resultan perjudiciales.

Es claro que entre las normas jurídicas y/o institucionales que expiden las autoridades estatales en el Ecuador no necesariamente corresponden con la realidad que viven cotidianamente las mujeres afroecuatorianas, un ejemplo de ello, es la declaración que les hacen como personas vulnerables, necesitadas de la condescendencia estatal para poder mejorar sus condiciones de vida. Estas mujeres se asumen, actúan y se proyectan como mujeres fuertes, luchadoras, trabajadoras, y generadoras de todas y cada una de las condiciones económicas, sociales y políticas que se requieren para cambiar sus realidades y las de su entorno.

Algunas de las mujeres afroecuatorianas de La Concepción demuestran que, desde su enfoque rural, conservando el arraigo con su cosmovisión, existen diferentes formas de trasgredir, subvertir, resistir y re-existir; ellas logran desestabilizar algunas de las bisagras que refuerzan la estructura del sistema capitalista global moderno, profundizando las fisuras que quedan en el sistema gracias a la adopción del individualismo y la competencia como principios, ellas han logrado transformar la solidaridad en un principio de vida.

Las mujeres de La Concepción actúan como madres, esposas, compañeras, cuestionando y luchando diariamente en contra de la ubicación sexo-genérica que su sociedad les impone, combatiendo el machismo, el racismo, el sexismo y un sistema patriarcal que todavía pervive. Ellas desde las organizaciones que se encuentran formalmente constituidas y desde aquellas que se cohesionan solamente desde inmenso el valor le siguen otorgando a la palabra resuelven o intentan resolver los embates que la vida y la sociedad les plantea diariamente.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Agenda política de Mujeres Negras del Ecuador: las Mujeres negras también somos país luchemos por nuestra identidad*. Quito: CONAMU. 2000. 96 p., il
- Ajo Lázaro, Clara Luz. (2008) “Jesús y María bailan con los *Orishas*: Elementos teológicos en diálogo interreligioso, en Aquino, María Pilar and Maria José Rosado-Nunes, eds. *Teología Feminista Intercultural: exploraciones latinas para un mundo justo*. México: Ediciones Dabar.
- Althaus-Reid, Marcella. (2000) *La Teología Indecente: Perversiones Teológicas en Sexo, Género y Política*. Barcelona, España: Edicions BellaTerra. (*Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge.
- Álvarez, Manuela. (2000) *La mujer negra en la historia de América Latina*.
- Antón Jhon, (2011) *Proceso Organizativo Afroecuatoriano: 1979 – 2009*, Flacso sede Ecuador, Atrio.
- Bautista Nazareno, Irma. (2010), *Participación de los afroecuatorianos por su derecho a la salud En: Salud, interculturalidad y derechos: claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir* Quito: Ministerio de Salud Pública: UNFPA : AECID : FIODM : Ministerio Coordinador de Patrimonio. p- 179-187
- Carneiro, Sueli (2001), *Ennegrecer al Feminismo; Brasil*. Ponencia presentada en el seminario. *La situación de la Mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género*. Lola Press, No. 13 Uruguay
- Castro-Gómez, Santiago. (2011) *Geopolíticas y biopolíticas imperiales en el siglo XVIII*  
En: *La integración de América Latina y El Caribe: filosofía, geopolítica y cultura* Bogotá: Universidad Santo Tomás.. p. 77 – 100
- Chalá José (2006), *Chota profundo Antropología de los afrochoteños*, Quito, Centro de Investigaciones Familia Negra – CIFANE
- Chalá, Katherine. (2010) *La mujer negra en procesos políticos, sociales, culturales en el Ecuador*. Ministerio de Salud, Quito.

- Hale, Charles R (2002). *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala. Journal of Latin American Studies.* 34(3), 485-524.
- Constitución República del Ecuador (2008): Asamblea Nacional del Ecuador, Quito, 223 p.
- De la Torre Carlos (2006), “Los misioneros Combonianos y la Creación de Identidades Negras en Ecuador” Afro-Asia, 34
- De Soto, Hernando (2002). *El Misterio del Capital: ¿Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo?.* Buenos Aires: Editorial: Sudamericana.
- Flórez – Flórez Juliana, (2004b) “Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género en Eduardo Restrepo y Rojas Axel (Editor) *Conflicto e (in) visibilidad Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Editorial Universidad del Cauca* citado en Doris Lamus Canavate, El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano, revista reflexión política, Bucaramanga, Colombia, 2008
- Fuller, Norma, (1995) En torno a la polaridad marianismo – machismo en género e identidad, Tercer mundo editores, Bogotá.
- García, Fernando (2012), La Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular y Solidario ecuatoriana: un análisis crítico.
- Gerlero, Mario, (2008) “Sociología jurídica y administración pública” en *Los silencios del derecho*, David Grinberg Libros Jurídicos, Buenos Aires.
- Guerrón Carla, (2000) *El color de la panela*, Centro Cultural Afroamericano Ediciones Afroamérica, Quito.
- Hector Diaz-Polanco (2006). *Elogio de la Diversidad: globalización, multiculturalismo, y etnofagia.* México, D.F.: Siglo XXI Editores. 224 p.
- Herbert S. Klein, (1986) *African slavery in latin america and the caribbean* Oxford: Oxford University. 311p.
- Hill Collins, Patricia, (1991) “The politics of black feminist thought” en *Black Feminist Thought*, Cambridge
- Jaramillo, Isabel Cristina, (2009) La crítica feminista al derecho. En *El género en el*

- derecho ensayos críticos, Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, UNIFEM. P 103 – 133
- Kabeer, Naila. (1998) *Realidades trastocadas: las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México. Ediciones Paidós.
  - Lao-Montes Agustín, *Hacia una Análítica de Formaciones Étnico-Raciales, Racismos y Política Racial*, texto inédito
  - Lind, Amy, (2005) *Gendered paradoxes: women's movements, state restructuring, and global development in Ecuador*, University Park: The Pennsylvania State University..
  - Lorde, Audre, (1978) “The Uses of Erotic: The erotic as Power” fue una conferencia pronunciada el 25 de agosto de 1978 en Mount Holyoke College. Incluida en Lorde 1984
  - Medina Henry, *Comunidad Negra y Cambio Social*, Ediciones Afroamérica, Quito, 1996
  - Molineux Maxime, (2003) *Movimientos de mujeres en América Latina*, Institute of Latin American Studies, Madrid.
  - Monal, Isabel. *Sociedad civil y hegemonía en Gramsci En: Gramsci los intelectuales y la sociedad actual* La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. 2006. p. 35 – 46
  - Narotzky, Susana (2010). "Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticos de desarrollo, economías alternativas: Una perspectiva antropológica". en *Saturno devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Víctor Bretón Solo de Zaldívar (ed)
  - Pabón Ivan, (2006) *Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes*, tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
  - Pateman, Carole, (2009) “Críticas feministas a la dicotomía publico/privado” en *El género en el derecho*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
  - Pérez, Nicole, (2008) *Hacia un nuevo modelo de desarrollo en Constitución del 2008 en el contexto andino análisis de la doctrina y el derecho comparado*, Ministerio de Justicia, Quito,

- Periódico parroquial, abril 2013, No. 6, pag 4
- Quijano, Anibal. (2007b) “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (1999) ¡Qué tal Raza! En: América Latina en Movimiento Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información. - Año 2000 n.320 p. 12
- Quintero Rafael (2008), *La constitución del 2008 un análisis político*, Ediciones Abya Yala, Quito,
- Rahier, Jean. (1999). “Mami ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo 1957-1991”. En *Ecuador racista: imágenes e identidades* Emma. Cervone y Freddy Rivera (Eds.): (73-109). Quito: FLACSO.
- Rocha, Gerldo da. (1994) ¿Es posible hablar de teología negra? En: Búsquedas de espacios para la vida. Quito: Comisión Coordinadora Internacional : Abya Yala. p. 232-238
- Saletti Cuesta, Lorena (2008) "Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad". *Clepsydra* 7: 169-183.
- Santos, Boaventura de Sousa, (2009) *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común del derecho*, Editorial Trotta/ Ilsa, Madrid.
- Sasso, Jimena. (2012). “Debates sobre la ley de economía popular y solidaria. Avances y caminos por construir”, en *Boletín Actuar en Mundos Plurales*, No. 8. Junio 2013, FLACSO Ecuador, pp. 2-6.
- Stolowicz, Beatriz. (2009) “El “Posneoliberalismo” y la reconfiguración del capitalismo en América Latina En: *América Latina en disputa* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.. p. 21-39
- Van Dijk, Teun. (1994) *Prensa, racismo y poder*, Universidad Iberoamericana, Mexico, D.F.
- Viveros Vigoya, Mara. (2006) El machismo latinoamericano En: *De mujeres, hombres y otras ficciones....: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales.

## ENTREVISTAS

- Alexandra Ocles 2013
- Ángel Chalá 2013
- Barbarita Lara 2012
- Barbarita Lara 2013
- Carlota Chalá 2013
- Grupo focal Madres jefas de hogar 2013
- José Chalá Cruz 2013
- Katherine Chala (programa de radio UBUNTU) 2013
- María Bercelia Hermencia Chalá
- Piedad María Socorro Espinosa Sánchez, 2012
- Programa radial Ubuntu, 2013
- Reunión de Mujeres jefas de hogar, gobierno parroquial, MAGAP, La Concepción Abril de 2013
- Reunión de Mujeres jefas de hogar, gobierno parroquial, MAGAP, Santa Ana, Abril de 2013
- Sacerdote Alí Denis Calderón Mojica, 2013
- Sacerdote Tito Chalá, 2013
- Sonia Viveros
- Yinela Fernanda León, 2013

## PAGINAS WEB

- Web Asociación de Gobiernos Parroquiales de la Provincia de Carchi [http://www.laconcepcion.gob.ec/index.php?option=com\\_content&view=article&id=68&Itemid=216](http://www.laconcepcion.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=68&Itemid=216)
- Web CONAMUNE <http://www.conamune.org/>
- Web MAGAP <http://servicios.agricultura.gob.ec/mag01/index.php/prensa-boletinesprensa/3285-magap-presenta-programa-del-buen-vivir-en-territorios-rurales-y-proyecto-de-desarrollo-territorial-del-corredor-ibarra-san-lorenzo>
- [http://www.lppbuenosaires.net/olped/acoesafirmativas/boletim\\_ppcor/boletim\\_anteriores/noticias/protagonistas%20do%20multiculturalismo.htm](http://www.lppbuenosaires.net/olped/acoesafirmativas/boletim_ppcor/boletim_anteriores/noticias/protagonistas%20do%20multiculturalismo.htm)