



**UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Historia de vida de Barbarita Lara Calderón lideresa Afro ecuatoriana:**

*Reflexiones en torno a su vida, procesos de liderazgo y luchas.*

**Victoria Maldonado Bautista**

**Angélica Ordoñez, Dra., Directora de Tesis**

Tesis de grado presentado como requisito para la obtención del título de Licenciada en Artes Liberales, con sub-especialización en Antropología

Quito, mayo de 2015

**Universidad San Francisco de Quito**  
**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**HOJA DE APROBACIÓN DE TESIS**

**Historia de vida de Barbarita Lara Calderón lideresa Afro  
ecuatoriana:**  
***Reflexiones en torno a su vida, procesos de liderazgo y luchas.***

**Victoria Maldonado Bautista**

Angélica Ordoñez, Doctora,

Directora de Tesis

.....

María Amelia Viteri, Ph.D.,

Miembro del Comité de Tesis

.....

Álvaro Alemán, Ph.D.,

Miembro del Comité de Tesis

.....

Carmen Fernández- Salvador, Ph.D.,

Decana del Colegio de Ciencias Sociales

y Humanidades

Quito, mayo de 2015

## © DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído la Política de Propiedad Intelectual de la Universidad San Francisco de Quito y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo de investigación quedan sujetos a lo dispuesto en la Política.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de investigación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma: \_\_\_\_\_

Nombre: Victoria Alexandra Maldonado Bautista.

C. I.: 1723554091

Fecha: Quito, mayo de 2015

## DEDICATORIA

A María Victoria Nazareno e Irma Bautista Nazareno.

La sangre rego su semilla, creció un árbol palenque a la luz de luna.

Palo de fruta, árbol de ujte´

## AGRADECIMIENTO

Mis profundos agradecimientos para quienes fueron parte de este proceso. A Barbarita por permitirme que su voz y mi voz se expresen a lo largo del presente texto.

A Angélica Ordoñez por guiar mi trabajo y su infinita paciencia. A Álvaro Alemán por su detallada lectura y motivación al encuentro con mi raíz desde lo complejo, hacia la palabra sencilla.

A Ana María, Mateo, Sergio Muntu, por sus diálogos, palabras, tiempo y sentires que se mezclan entre estas letras. Grandes compañeros de camino.

## **Resumen**

La intención de esta investigación es reconocer el trabajo de liderazgo activo realizado por varias mujeres afroecuatorianas a lo largo de la segunda mitad siglo XX y principios del XXI, ejercicio que se refleja a través de la historia de vida de una de sus actrices: Barbarita Lara Calderón. Su vida, sus procesos y su labor política, serán la fuente de información sobre un movimiento social que se ha venido articulando en las últimas tres décadas.

**Abstract**

This paper recognizes the work and active leadership of several Afroecuadorian women in the second half of the XX century and the beginning of the XXI. By means this approach I will look at the life story of Barbarita Lara Calderón, her life, processes and political work will be the source for understanding a social movement that has been built the last three decades.



## Contenido

Resumen .....	7
Abstract.....	8
Presentación.....	10
Metodología.....	11
Capítulo I.....	17
Afroecuatorianos.....	18
Movimientos históricos sociales de los Afroecuatorianos.....	23
Capítulo II.....	24
Historia de vida.....	24
Mascarilla Ancestral .....	24
Escuela y colegio .....	27
Liderazgo en su juventud.....	29
Migración Universidad- Militancia en MAEC (Movimiento Afroecuatoriano Conciencia).....	32
Capítulo III .....	38
Formas de liderazgo y discurso. ....	38
El Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA).....	39
Etnoeducación.....	47
Capítulo IV .....	51
Mujeres Afroecuatorianas y su organización política .....	51
Capítulo V .....	59
Conclusiones.....	59
Bibliografía.....	63

## Presentación



**Ofelita Lara, Barbarita Lara, Gina Anangono. Foto de CONAMUNE IMBABURA 2014**

“Las mujeres somos la esencia de las comunidades.

Ella es la que carga la leña, ella es la que carga las frutas, carga a los guaguas.

¡Es ella!”

(Barbarita Lara Calderón, entrevista en la Concepción. 2012)

Durante toda mi vida he sido testigo de la lucha social, política y étnica liderada por distintas mujeres negras en el Ecuador, porque entre ellas está mi madre. Durante décadas, han trabajado en conjunto por la defensa de los Derechos Humanos y Colectivos, por espacios de inclusión, por reconocimiento y respeto étnico para el pueblo afroecuatoriano. Ellas también activan diversos proyectos de empoderamiento cultural, de desarrollo local y social; además de ser firmes luchadoras en contra del racismo y la discriminación en todas sus formas. Ahora me mueve la admiración por sus vidas, sus luchas, la intención que le añaden en cada proyección para mejorar la situación de nuestra comunidad.

Escribir la historia de vida de una de las protagonistas de este movimiento es brindar un testimonio que refleja las historias de mujeres que han forjado su camino hacia el liderazgo, historias de mujeres negras que, con una gran fuerza de voluntad, sentido de la humanidad y autonomía en cada uno de sus proyectos, sueños y saberes, han labrado para nosotros mejores días de aceptación profunda al ser humano, a lo diverso y complejo que lo compone; sobre todo, el orgullo y el valor de ser afrodescendiente. Ellas continúan con sus luchas, cada una desde sus “trincheras”, espacios donde su paso y trabajo está marcado por ese sentir y vivir como mujer negra consciente que despierta ante su realidad: la de su pueblo.

## **Metodología**

La metodología utilizada en esta investigación es la etnografía, herramienta de recolección de información en la indagación antropológica que permite hacer reflexiones y

análisis de contenido a través de una historia de vida. La etnografía es el proceso metodológico que caracteriza a la antropología y el trabajo de campo es la fase central de este proceso (Téllez 2007, 65).

El testimonio de la entrevistada relata a profundidad el proceso y la labor de María Barbarita Lara Calderon como líder, a la vez que refleja su condición de mujer afroecuatoriana. Las entrevistas realizadas a María Barbarita Lara Calderón se hicieron en diciembre del 2012 y febrero del 2013 en la Parroquia la Concepción, cantón Mira, provincia del Carchi. Las entrevistas fueron transcritas en su totalidad. La historia de vida responde a la validez que tiene el discurso, la memoria de quien mira hacia el pasado y nos da paso a la reconstrucción de hechos, eventos históricos, imaginarios y realidades que surgen a través del diálogo etnográfico.

Por otro lado, también rescato el sentido de este ejercicio intelectual y lo confronto como una manifestación de tradición oral, ya que a medida de que se iban desarrollando las entrevistas, entré a un amplio universo de saberes y sentires que no estaban alejados de mi realidad como mujer afroecuatoriana. Esto tal vez pondría en duda la mirada objetiva que se plantea o espera del investigador, pero considero una ventaja poder leer ciertos aspectos en estos testimonios que no son ajenos a una realidad en que yo también me reconozco. Marcus plantea que “el sujeto reflexivo comprometido no puede ser un mero informante o un sujeto de investigación, sino que debe estar, en cierto modo, involucrado en su trabajo y perspectiva intelectual” (2007, 34).

Iván Pabón exterioriza lo que significa la tradición oral y cómo se determina en el sentir de los Afroecuatorianos.

La tradición oral es un sistema de transmisión de conocimientos y saberes, heredado de nuestros ancestros africanos y practicado en el pueblo Afroecuatoriano y en otros de América. Es un auténtico museo viviente, es verbo histórico, el hilo que atraviesa el tiempo; sus portadores son los ancianos, cada vez que desaparece una o uno de ellos o ellas, se rompe una fibra del hilo. La tradición oral es la fuente más íntima que refresca la vida y la historia de un pueblo, es nutrida con la savia de la autenticidad. (...). La palabra es un mandato, en ella radica el orden, la autoridad y la luz que guiará a la familia y al pueblo, en la palabra y en el respeto a ella se instituyen y se consolidan todos los valores. En este sentido, la tradición oral no se limita a una serie de cuentos, leyendas, historias o relatos míticos. La tradición oral va mucho más allá, es historia de vida, religiosidad, medicina ancestral, saberes curativos, fiestas tradicionales; en síntesis, es la gran escuela de la vida. (Diario el Norte, 11 febrero 2011)

Por esta razón es de gran importancia para mí reconocer dentro de un espacio académico los saberes del pueblo afro, que son tan válidos como cualquier método científico antropológico, porque las mismas raíces de la intelectualidad eurooccidental desacreditan el valor de la sabiduría de origen africano.

El fin de ver esta investigación como una práctica de oralidad sirve para plantear una relación de intercambio de conocimientos y saberes. De esta manera:

cuando se plantea una investigación participativa y colaborativa la relación central que se establece es el rompimiento de la relación sujeto-objeto, a cambio se propone una relación sujeto(s)-sujeto(s) donde los sujetos de la investigación son activos en la producción de conocimientos, por tanto la comunidad [o la entrevistada] no es considerada como un objeto donde se encuentran unos conocimientos esperando que llegue el investigador y los “descubra”, “organice” e interprete y donde se supone que estos conocimientos deben tener su autoría, porque pasan a ser propiedad intelectual del investigador. (Fondo documental Afro andino, 2007).

De esta forma manifiesto mi lugar de enunciación como mujer afroecuatoriana, que recibe a través de la oralidad conocimientos e historia local de una lideresa portadora de un legado de sabiduría y herencia ancestral. Es decir, un comunicar de “sujeto-sujeto”. Un

diálogo horizontal que tiene como objetivo desplegar una visión distinta del aprendizaje para visibilizar una realidad poco contada a través de la escritura “académica”. Juan García, habla de la oralidad como un discurso que está vigente en muchas comunidades en que se narran eventos históricos, comunitarios, historias de vida, saberes. Esto está, según él, dentro de lo que la comunidad afro llama *tradición*. De esta manera, también habla de la tradición oral como un mecanismo de resistencia ya que en el pasado se negó a la población afrodescendiente el derecho a la escritura debido a la colonización. (Fondo documental Afroandino, 2007).

A lo largo del estudio me encontré con algunas dificultades respecto a los postulados teóricos y bibliográficos utilizados para abordar la vida de Barbarita. Tengo que advertir que existen espacios de silencio alrededor de la investigación académica sobre la mujer afrodescendiente en Ecuador, por ello el material bibliográfico y las principales fuentes de información vienen desde las mismas mujeres y hombres afros que han posicionado sus pensamientos y voces en espacios donde la apertura es mínima pero valiosa. El silencio en la historia oficial, sobre los diferentes roles y aportes de la población afroecuatoriana, el silencio en el racismo y las vidas de las mujeres afrodescendientes se rompe en la presente historia de vida a través del relato del proceso político, individual y colectivo de Barbarita. Se puede entender al silencio desde lo que Trouillot plantea cuando habla de que cualquier narrativa histórica es un “atado de silencios, el resultado de un proceso único, y que la requerida operación hará deconstruir estos silencios” (1997, 26). En los siguientes capítulos se verá cómo el proyecto de etnoeducación “desmantela silencios” y trata de descolonizar la historia a través del pensamiento crítico.

El eje de estudio de la presente historia de vida es el liderazgo que ejerce una mujer Afroecuatoriana. En el primer capítulo se hará contextualización histórica sobre el afrodescendiente en América y Ecuador con el objetivo de ubicarnos en espacio y tiempo en el estudio de caso.

Seguimos en el segundo capítulo con la voz de Barbarita Lara Calderón haciendo un recorrido cronológico a través del relato de su vida, en el que encontramos un rico testimonio que refleja su bagaje cultural ancestral, sus primeras militancias dentro de la comunidad, la migración hacia la ciudad y el encuentro con una identidad militante afroecuatoriana de la cual es parte desde hace 30 años atrás.

El tercer capítulo contiene reflexiones sobre dos espacios que influyen en la forma de liderazgo y discurso de Barbarita. Por un lado Juan García<sup>1</sup> y el proyecto etnoeducativo. Por el otro, el Centro Cultural Afroecuatoriano y su papel en la captación de liderazgos Afroecuatoriano. Además se detallará en este capítulo a través de una síntesis el trabajo que hace el Centro Cultural Afroecuatoriano, la razón de su creación y misión. Los textos e información que hay sobre el Centro Cultural Afroecuatoriano apuntan a que su creación se dio en un momento donde la Iglesia se estaba modificando, reflexionando sobre su papel como institución evangelizadora, por lo que se prescribe una nueva forma de hacer religión y acción política. Una visión distinta, llamada la teología de la liberación. Representantes de la Iglesia enfocan su labor hacia los más necesitados, pobres, marginados y minorías étnicas que no habían sido tomados en cuenta por la Iglesia en su proyecto de evangelización. La creación de parroquias eclesiásticas, que atiendan y entiendan de manera específica las

---

<sup>1</sup> Documentalista, investigador, escritor, activista y guardián de los saberes de la tradición Afroecuatoriana

necesidades que enfrentan estos grupos humanos en Sudamérica se constituye en una de las estrategias utilizadas para este fin.

En el cuarto capítulo se hará una reseña sobre la consolidación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras. Diversos procesos de organización y movilización social-étnica permiten a las mujeres afroecuatorianas establecer un diálogo entre ellas, conscientes de su realidad unen sus luchas y se articulan regionalmente para hacer frente a la problemática social que atraviesa el pueblo afroecuatoriano y en especial sus mujeres.

Finalmente en el quinto capítulo a modo de conclusiones se hará una reflexión crítica y personal sobre el presente trabajo de investigación.



## Capítulo I

Contexto histórico

Afrodescendientes

La trata esclavista transoceánica África- América como empresa europea se dio con intensidad durante 3 siglos. Esta diáspora forzada de los pueblos africanos toma fuerza y se consolida en territorio americano desde el siglo XVI. Según los historiadores y cronistas de la historia oficial de América los pueblos originarios se estaban extinguiendo por el proceso sanguinario de conquista, colonización, trabajos forzados y explotación. Por ello era importante compensar esta tasa de mortalidad con esclavos africanos. Juan Montaña intelectual Afroecuatoriano hace un estudio más amplio de este hecho sosteniendo que:

el análisis [histórico] con génesis eurocéntrica insiste en la tradición de la fuerza de trabajo y solo en ello, cuando lo que se quería era más y mejor manufacturas; había un mercado que satisfacer y una plusvalía a alcanzar. Nacía el capitalismo y más que por brazos se desespera por cerebros productivos. (Montaña, 2012)

Siguiendo a Jesús García en su libro *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe* (2013) escribe que la llamada trata negra “cosificó a millones de africanos subsaharianos transformándoles en “negros” (...) porque la mercancía deshumanizada de color negro se revalorizaba como un “mueble negro” suprimiéndoles el nombre y cambiándoselo para masificar como “negros” (7, 2013). Por eso es importante para Montaña clarificar que:

los africanos esclavizados, mujeres y hombres, a más de jornaleros, también se embarcaron encadenados a doctores del pensamiento, médicos, navegantes, agrimensores, agrónomos, mineralogistas, gobernantes, *griots*<sup>2</sup>, artesanos, etc., pero en la crueldad de la adversidad todos se volvieron guerreros, contando las jornadas para la oportunidad del cimarronaje. Hay que repetirlo: el naciente capitalismo más que de brazos fuertes necesitó cerebros afinados. . . (Montaña, 2012)

---

<sup>2</sup> Guardián de la memoria.

Europa se establece en América con un fuerte poder político y económico sostenido a través de la expropiación de tierras de los indígenas y el trabajo impuesto a los esclavizados africanos.

Sin embargo la acumulación de riquezas no se da en un vacío político e ideológico. Es de vital importancia crear un contexto que en el cual pueda mantenerse la explotación. Es en ese contexto que el crecimiento de la opulencia capitalista construyó la ideología del racismo [...] una ideología blanca europea de explotación y opresión racial (I Congreso continental de los pueblos Negro de la Américas, 1995).

Cartagena de Indias, Veracruz, La Habana, Portobello, Bahía y Buenos Aires fueron los principales puertos de tráfico y venta del “ébano vivo” en América del Sur. Se estima que se transportaba alrededor de 100.000 esclavizados como cifra media por año, por lo que se ha llegado a calcular en 15 millones el total de africanos introducidos desde 1518 cuando llega el primer barco de trata negrera a América hasta 1873 donde se “suprime” el tráfico humano desde África (León, 1995).

De este modo vemos como el africano esclavizado es secuestrado, oprimido, homogenizado y explotado a través del sistema que la trata esclavista había creado para deshumanizarlo y dar inicio a las categorías, teorías, imaginarios raciales que tenían como propósito inferiorizar las capacidades del ser para justificar la dominación y explotación de un grupo humano a favor de su empresa colonizadora.

### Afroecuatorianos

En el territorio de lo que hoy es Ecuador los africanos en calidad de esclavos se asentaron por una parte en el Valle del Chota y Mira, sirviendo a la compañía de Jesús, en un sistema hacendatario de explotación para el cultivo de caña. Por otro lado, se ubican como cimarrones en las costas del Pacífico. Cimarronaje y cimarrón según Jesús García se define

como “una actitud de reacción violenta de fuga, escape e irreverencia del hombre africano y sus descendientes al igual que los indígenas sometidos a la bestial esclavitud” (2013, 18). Para Montaña el cimarronaje se trató de “una invención política que empezaba con una fuga y se volvía resistencia definitiva”. (Montaña, 2012) Los sitios donde se refugiaban eran llamados palenques o quilombos. El primer palenque en territorio Ecuatoriano se establece en las costas del pacífico donde hoy es Esmeraldas, por el naufragio de un barco de la trata negrera que viajaba de Panamá hacia el virreinato de Lima en 1553. Los africanos esclavizados aprovecharon esta oportunidad y se internan en el bosque tropical donde se enfrentan con los pueblos originarios que según el cronista Miguel Cabello de Balboa, se llamaban indios Pidi. Que después de varias disputas y venganzas “deciden establecer alianzas y acuerdos para dominar juntos un territorio amenazado ya por los españoles [...] [de esta manera logran] conservar la autonomía y la libertad del territorio de Esmeraldas de manos de la Corona Española.” (Antón, 2004).

Este palenque llamado la República de los Negros y los Zambos, es liderado en un principio por el africano Antón y después de muerto por el caudillo Alonso de Illescas. Con respecto al estudio del recorrido histórico-cronológico del asentamiento de africanos en esmeraldas John Antón, sociólogo afrocolombiano manifiesta que “para los historiadores, la presencia de los africanos en la provincia de Esmeraldas desde 1553 a 1793 obedece a un primer corte histórico denominado de asentamiento” (2004) que corresponde a la República de los Zambos y Negros. El segundo corte histórico es a partir de 1793 hasta mediados del siglo XX que se distingue “por fenómenos de movilización demográfica interna y externa, explotación minera y azucarera, la abolición de la esclavización, la comunicación Quito-

Esmeraldas y la instauración de nuevas formas de explotación a los hijos de la diáspora” (Antón, 2004).

### Valle del Chota y Cuenca del Río Mira

En el siglo XVII la compañía de Jesús (sacerdotes Jesuitas) fue el principal comprador de mano de obra esclavizada de personas traídas desde el África al puerto de Cartagena de Indias en Colombia, para trasladarlos a producir sus haciendas ubicadas el Valle del Chota y Cuenca del Río Mira. Estas haciendas están situadas en Changuayacu, Carpuela, Santiaguillo, Cachipamba, Chamanal, La Concepción, Tumbabiro, Cuajara y Pisquer (Bautista, 2010).

El principal producto a cultivar en las haciendas es la caña de azúcar. Con la expulsión de los Jesuitas en 1767 del país, parte de las haciendas pasan a los sacerdotes Dominicos y otras se venden a “familias particulares que se convirtieron en los nuevos terratenientes locales (Hernández 2012, 7). Se estima que para 1780 existen “2615 seres humanos Afro esclavizados de todas las edades, de los cuales 1364 estaban destinados al trabajo pesado en las 1037 cuerdas de caña de estas haciendas” (Coronel, 88 en Chala 2006,77). Estas cifras revelan que la compra de esclavos para sostener la producción de caña de azúcar era intensa. El sistema esclavista estuvo vigente hasta mediados del siglo XIX, cuando José María Urbina decreta la supresión de la esclavitud como institución legal (1851) (Rodríguez, 1994 en Hernández 2012,7). Con este hecho pasan de ser esclavos a ser huasipungueros. Hernández (2012) señala que:

ello no significó, que la población negra haya conquistado su libertad; al contrario, esto implicó una nueva forma de sometimiento mediante nuevas estrategias de explotación, como fue la llamada “política del endeudamiento”, para mantener el control sobre las familias huasipungueras, principal fuerza de trabajo del sistema hacendatario posesclavista (7).

Entre 1930 y 1940 se dieron cambios locales en la tenencia de la tierra (compras-ventas, particiones, herencias) a más de una fuerte crisis económica que sacudía al país, junto con la movilización campesina hizo que los afros en la región del Valle del Chota y Mira se convirtieran en campesinos libres (Hernández, 2012 Espín, 1995 Guerrón, 1995). Este proceso marcó el camino hacia la Reforma Agraria establecida en 1964.

La Reforma Agraria permitió a los trabajadores de las haciendas el ser dueños de su huasipungo (llamado tabla por el campesino negro), y liberó al peón para trabajar donde quisiese. La Reforma Agraria incrementa el número de minifundios, caracterizados por el monocultivo, y la explotación desmesurada de la tierra (Rodríguez, 1994 53 en Guerrón, 88).

Adicionalmente, se crea el ingenio azucarero. Pero esto no significó que se resolvieron todos los problemas de la zona, ya que varias familias se quedaron sin acceso a la tierra y tuvieron que:

[...] depender exclusivamente de la venta de su fuerza de trabajo como peones libres en las haciendas cañeras o como obreros en un ingenio azucarero de la zona para garantizar su reproducción familiar. Con la crisis del ingenio azucarero y la consiguiente caída de la hacienda cañera esta población y otras familias minifundistas se vieron en la necesidad de emigrar –temporal o permanentemente- hacia las grandes ciudades del país, entre ellas Quito (Hernández 2012, 8).

La migración a Quito hizo que se formaran asentamientos, “invasiones” en las periferias de la ciudad, barrios ahora considerados urbanos marginales.

Con este resumen histórico entendemos el fin de la hacienda en la zona del Valle del Chota y Cuenca del Río Mira, además de los cambios de relaciones sociales que este hecho tuvo, los procesos alrededor de la posesión de tierra que tuvieron como resultado la migración de los afrochoteños hacia las grandes ciudades.

Afroecuatorianos en la actualidad

Actualmente los afroecuatorianos se encuentran en las 22 provincias del país. Según el último censo de Población del 2010, los Afroecuatoriano representan el 7,2% de la población. Es decir son 1´041.559 afroecuatorianos de un total de 14´483.499 habitantes que tiene el Ecuador (Censo de Población y Vivienda 2010, INEC).

Del 1´041.559 pobladores autodefinidos como afroecuatorianos, podemos afirmar que el 50,7% son hombres, siendo un número ligeramente mayor al de mujeres que representan el 49,3% de los habitantes. El pueblo afroecuatoriano se encuentra extendido particularmente en la región Costa, el mayor porcentaje de la población afroecuatoriana se distribuye en las provincias de Esmeraldas, Guayas y Manabí con un 64,2%; en la Sierra, le sigue Pichincha, con un 11,2%.

Del total de 1´041.559 pobladores afroecuatorianos que hay en el país, 774.486 habitan áreas urbanas (74 de cada 100), por lo tanto 26 de cada 100 viven en zonas rurales, lo que corresponde a 267.073 habitantes.

La provincia con mayor población afroecuatoriana urbana es Guayas con 319.531 habitantes afroecuatorianos, le sigue Esmeraldas con una población de 135.190 habitantes afroecuatorianos. Las provincias de Pichincha y Manabí muestran un promedio superior a 58.000 e inferior a 83.000 habitantes afroecuatorianos en áreas urbanas.

De otro lado, la provincia con mayor población afroecuatoriana en áreas rurales es Esmeraldas con 99.321 habitantes, seguida de Manabí, Guayas y Pichincha con 23.524, 32.546 y 33.941 respectivamente. El análisis de este indicador permite visualizar el rostro rural de la realidad afroecuatoriana que expresa en su condición social la vulnerabilidad, la discriminación, la marginación y pobreza estructural que les afecta. Marginalidad que tiene

sus raíces en las relaciones históricas de colonización y subordinación perpetuadas en el tiempo y el espacio.

Indicadores tomados de: El atlas “Las Cifras del Pueblo Afroecuatoriano: una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010”

### Movimientos históricos sociales de los Afroecuatorianos

El sociólogo John Antón (2009) en su texto *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009* insiste que para hablar de un proceso organizativo, luchas reivindicatorias y movilización social desde los afroecuatorianos, se debe hacer desde un enfoque histórico de larga duración al que Nibert Elias (2001) llama socio-genético. Bajo esta visión las movilizaciones sociales y luchas de los afroecuatorianos “cuya raíz principal ha sido la búsqueda de la Conciencia de Seres Humanos Libres y Ciudadanos” (Antón 2007) tiene 3 períodos históricos estructurales de larga duración que los plantea en el siguiente orden: el primer período es **la lucha ancestral por la vida y la libertad** que se da del siglo XVI al XIX que corresponde a los cimarrones y su resistencia en los palenques tanto de Esmeraldas como del Valle del Chota, las sublevaciones y participaciones en las gestas libertarias bolivarianas. El segundo período es **la lucha revolucionaria en contra de la exclusión y la negación como ecuatorianos de 1854**, cuando se declara la abolición de la esclavitud, hasta 1964 cuando se promulga la reforma agraria y se termina con “la última forma de explotación colonial: el huasipungo. Durante estos cien años los afroecuatorianos lucharon contra el racismo científico de las élites que creaban imágenes salvajes y racializadas de los afrodescendientes” (85) El tercer período lo denomina: **La lucha contemporánea contra el racismo y los derechos culturales que se desarrolla desde 1960** y “estuvo marcada por

grandes movilizaciones de la diáspora africana en el mundo. La lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, el Movimiento de la Negritud y el Panafricanismo en Europa y el proceso de descolonización africana lograron que los afrodescendientes de todo el mundo desarrollaran un discurso global en contra de la discriminación racial y el colonialismo” (Antón 2009, 85). En Ecuador desde los años sesenta aterriza en la “estructuración política de un movimiento social de connotación étnica cuya plataforma ideológica se basa en la consagración de derechos como pueblo: territorio, autonomía y desarrollo” (Antón 2009, 85). Estos derechos fueron promulgados en la Constitución de 1998 y son llamados “Derechos colectivos”.

Partiendo de estos contextos históricos y procesos de larga duración que nos permiten ver la acción y condición de la población afrodescendiente en Ecuador, desde distintos escenarios que se les ha impuesto y otros que han creado para su supervivencia, podemos ubicarnos en la historia de vida de Barbarita.

## **Capítulo II**

### **Historia de vida**

#### Mascarilla Ancestral

Barbarita Lara Calderón, mujer afroecuatoriana, nació en Mascarilla, provincia del Carchi<sup>3</sup>. Ella nos habla sobre las raíces del liderazgo que se han cimentado en su vida desde sus ancestros. Ella nace en el seno de una familia donde sus padres y *ancestros* (como llama

---

<sup>3</sup> Reconocido hoy como parte del Territorio ancestral de Imbabura y Carchi.



a los miembros de las generaciones pasadas que construyen su árbol genealógico) eran líderes innatos. La diáspora africana se define en su testimonio cuando ella habla de su ancestro, un negro que vino desde Tumaco-Colombia, quien fue el referente para sus abuelos y padres en la lucha por la libertad y la igualdad. Barbarita recuerda a través de las historias que le contaba su abuela sobre su ancestro a un hombre luchador que trabajaba para sus amos y para sí mismo. En el legado que dejan sus ancestros y ancestras se ve el ejercicio de la tradición oral cuando ésta traspasa saberes. Su abuela hereda de su ancestra conocimientos sobre el parto. Para Barbarita, esta labor consiste en un ejercicio de liderazgo ya que considera que la partera ofrece un servicio a la comunidad como guía y consejera<sup>4</sup>. Ella recuerda que su madre, como partera, atendió miles de alumbramientos en su comunidad y otras cercanas.

*Mi abuela, al ser partera, con ese servicio a los demás también era una líder; entonces vengo de unas mamás parteras de la cual mi mamita aprendió de ella, donde hizo parir a miles de niños. Hasta que se murió a los ochenta años nunca se le murió un niño ni la madre (...) ella era la partera, no sólo de su comunidad, venían a llevarle de otras comunidades cercanas porque era una buena partera (...) ella gozaba y se divertía y disfrutaba sirviendo a las parturientas. Más allá vos sabes que una partera no es solamente aquella que ayuda a nacer, sino que es aquella que aconseja. Con sus sugerencias ella ayuda a estructurar la familia. Que la partera no es sólo la que ayuda a nacer, ella les decía a sus maridos ‘¡venga venga!’’. En el proceso de embarazo la partera siempre está pendiente desde que se embaraza, hasta después de que nace cuando el niño ya bota el ombligo; entonces en ese proceso ella era la consejera de la familia.*

Con estas palabras vemos la importancia para Barbarita de su tradición familiar afro que es compartida de mujer a mujer. Si bien ella no fue parte de esta herencia de partera como

---

<sup>4</sup> En las comunidades Afroecuatorianas la partera hace un compromiso con la mujer desde que está embarazada, hasta cumplir la dieta y que sigue de por vida. La partera acompaña a la embarazada, se visitan, conversan, hacen los preparativos del parto; es decir, es un vivir-actuar partera-embarazada donde al parecer lo más importante es garantizar el derecho a la vida de la embarazada y la criatura (Las parteras Afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visones y propuestas para un “buen nacer” pág. 111, CECOMET 2011).

su madre y su abuela, guarda estos conocimientos sobre el tema. Así, también se puede ver en este rol la visión de cómo una familia debe construirse.

Otro factor que influyó en Barbarita en su interés por el liderazgo y la educación fue el hecho de que su abuela era letrada. Además de su labor como partera y los conocimientos alrededor de este oficio, su abuela poseía conocimientos académicos, era una buena lectora. Asumimos que para ella es importante rescatar esto porque para la época de su abuela, las probabilidades de tener educación, aprender a leer y escribir eran limitadas. Así, Barbarita reconoce que su abuela transgrede y se educa.

Las palabras de Alexandra Ocles<sup>5</sup>, expuestas en una ponencia sobre la espiritualidad de la mujer negra en América, explican el rol de la mujer en la cultura afroecuatoriana cuando dice:

En el contexto de la comunidad afroecuatoriana la mujer negra es el eje de la familia extendida. Ella maneja muy bien las relaciones con los hijos, los familiares y la comunidad. Se encarga de formar, transmitir y guiar las normas internas y los controles característicos de las comunidades. En torno a la mujer se estructura la etnia, la simbología y el ser como pueblo. La mujer es el centro del aspecto ideológico de su pueblo. Es quien reza, canta, observa, es la mensajera cultural (Chala, Ocles A. 2003 175, 176).

La explicación de Alexandra invita a reflexionar sobre cómo Barbarita ejerce su liderazgo. A continuación, su voz explicará algunos de estos roles como un proceso individual y también como un proceso colectivo y político. Esto se expondrá a través de agentes transgresores en su vida. El primero es su formación académica y acción política. Luego, se puede decir que existen otros agentes importantes como el Padre Rafael del Centro Cultural

---

<sup>5</sup> Actual asambleísta nacional en funciones.

Afroecuatoriano, Juan García y sus propios padre y madre que le apoyan para que estudie la primaria, secundaria y universidad.

### Escuela y colegio

Barbarita aprende a leer, escribir y avanza en la escolaridad hasta tercer grado, dentro del plan de alfabetización que el gobierno de Guillermo Rodríguez Lara ofrece en los años sesenta a las comunidades rurales. Más adelante, ella aprovecha un plan de escolaridad y estudios libres en el Colegio Valle del Chota para terminar la primaria. Fue autodidacta: *solita me preparé, claro que me ayudó una profesora en la Escuela de Mascarilla... pero me preparé sola porque me gustaba mucho, porque era mi sueño no quedarme garrotuda en la primaria (risas)*. Aprobó los exámenes requeridos para la escolaridad<sup>6</sup> y así pudo ingresar al Colegio Técnico Valle del Chota, donde era la única mujer, además de ser una de las fundadoras del Colegio.

*Yo fui de las primeras mujeres de mi comunidad de Mascarilla cuando fui al colegio. Era la única en el Colegio del Valle del Chota, entonces fue un espacio para que motivaran a las mujeres porque les mandaban sólo a los hombres. Ahí la obligación era que estudiaran sólo los hombres, ellos sí tenían derecho a estudiar. Decían mujeres no, porque mujeres es a mantener (tener) a marido (risas). Así era el concepto de la gente de los padres también. Yo estudie, rompí ese paradigma.*

El bachillerato lo termina en el Colegio Nacional de Señoritas Ibarra, donde se encuentra con un contraste de costumbres, pronunciadas manifestaciones de racismo, y el “desgaste” que sentía por ser Afroecuatoriana. Algo que han vivido en carne propia todas las mujeres y hombres afro que han migrado a la urbe, en este caso a la vecina ciudad de Ibarra,

---

<sup>6</sup> La dirección de educación del área pedía una solicitud para rendir exámenes en las materias básicas: castellano, sociales, ciencias naturales y matemáticas, de esta manera se aprobaba hasta séptimo grado de primaria.

donde hasta ahora hay una fuerte migración afroecuatoriana por cuestiones de educación, trabajo, etc.

*El colegio de Ibarra sí fue duro, duro, duro. Claro que sí, había muchas afrodescendientes ya estudiando que migraban ya para estudiar, pero fue duro enfrentar esa situación. Tenía que estudiar el doble o el triple para que la mancha no aparezca. Mi abuelito sabía decir “de la tela negra solo ves la mancha”. Por lo tanto tenía que ser mejor, entonces ese era el ‘desgaste’ porque había que tratar de ser mejor que los demás como mujer, como afro. Es un “desgaste” yo siempre digo. Si no nos hicieran desgastar de esa manera, nosotros fuéramos mejores, contribuiríamos mejor para que este pueblo y esta patria fuera más grande; si no dejaran vivir en paz, estar tranquilamente no ve que uno tiene que estar preparándose para defenderse de lado y lado, ¡por favor! Porque acá me atacan como mujer, acá me atacan como afrodescendiente, acá me atacan como rural, entonces a qué hora pues ¡mujer! Es un ‘desgaste’.*

El testimonio de Barbarita devela la realidad a la que las mujeres afroecuatorianas están expuestas, según Isabel Padilla (1993) se trata de “la triple marginación a la que debe enfrentarse la mujer: por mujer, por negra y por pobre. Entendemos que la situación de la mujer negra proviene de la secular explotación sufrida en todo el proceso histórico” (23, 1993) Las feministas negras estadounidense quienes han hecho valiosos aportes al teorizar la situación de la mujer afrodescendiente coinciden con esta lectura y expresan que la triple discriminación por raza, sexo y clase son factores de opresión (Mc Can & Segung Kyung 2003, 170) creados por sistemas de dominación y explotación que recaen todavía sobre la mujer afro descendiente.

Barbarita reconoce el esfuerzo que hacía su padre por darles a su familia una vida digna con todo lo necesario para sus estudios y a la vez para elevar su autoestima. El

abastecimiento de los útiles necesarios para estudiar, significaba también un apoyo para que esos ataques y manifestaciones de discriminación no le afecten tanto en su estancia en Ibarra durante la secundaria.

*(...) él [Padre] decía así -¡se van, se van! Porque la educación para él era primordial. Él sabía gastarse los mejores uniformes en la escuela. Los mejores uniformes teníamos nosotras (hermanas), las mejores mochilas, los mejores carriel porque en ese tiempo nuestras mochilas eran el carriel. Nos compraba nuestros cuadernos con unas pastas lindas de unos colores bien bonitos. Le encantaba que estudiáramos porque él decía 'son mujercitas y quiero que estudien. No sufran lo que ya sufrí' Era el alma de él, por lo tanto, cuando nosotros estábamos en la escuela, yo en el colegio en Ibarra, nos daba lo mejor. Yo sé que se sacrificaba la última guayaba que él cosechaba, no se compraba un sombrero ni una media, pero era lo mejor para mí y mis hermanas.*

El reconocimiento a su padre, a la figura masculina, entonces denota el respeto y la complementariedad con las mujeres en las labores de crianza en las comunidades afro andinas.

### Liderazgo en su juventud

Su inicio como líder empieza en su propia comunidad incursionando en grupos religiosos como catequista, ella pertenecía al coro de la iglesia.<sup>7</sup> Participaba también en los encuentros deportivos que organizaban las comunidades. Este era un tipo de organización zonal en el Valle del Chota y Mira con el fin de fortalecer las relaciones de amistad, de compañerismo colaboración y solidaridad a través del deporte. Es decir la tendencia organizativa entre comunidades era alrededor del deporte y la iglesia.

---

<sup>7</sup> Las comunidades afrochoteñas eran eminentemente religiosas debido a la presencia de jesuitas y otras órdenes religiosas durante la colonia y la república.

En su juventud (28 años) Barbarita forma parte del Movimiento Juventud en Acción y Progreso (JAP), una organización que enfocaba sus esfuerzos al desarrollo de infraestructura para servicios básicos en la comunidad de Mascarilla. Los jóvenes de la comunidad tenían una visión más política de lucha y gestión para conseguir mejoras en la calidad de vida del pueblo. La misión de esta organización era lograr que llegaran los servicios básicos (luz, agua y alcantarillado) a su comunidad. En el JAP, los jóvenes se delegaban distintas funciones como recolectar cuotas de casa en casa para financiar parte de las obras de servicios básicos y acudir a la prefectura de Tulcán para gestionar los proyectos. Barbarita reconoce que el trabajo de gestión siempre estuvo guiado por la gente mayor de la comunidad. Así, el trabajo comunitario, desde su juventud no es solo una opción voluntaria, sino una lucha heredada por la sobrevivencia y el desarrollo colectivo.

*El Apoyo de los mayores porque siempre estaban tras nosotros. Los mayores apoyando, dando sugerencias. Ellos eran los contactos con las autoridades. Ellos eran quienes tenían una relación con las autoridades. Los mayores ponían la ruta y la calma porque como jóvenes queríamos transformar el mundo con las manos. En ese quehacer no sólo hacíamos propuestas. Lo que aprendimos de ellos más allá de ver las necesidades, fue buscar soluciones. Aprendimos también a ser buenos negociantes con la palabra; aprendimos de ellos que los mayores eran la ruta, la brújula, la guía para nosotros también seguir trabajando, porque sin ellos... nada. Entonces ahí se combinaba nuestra energía de juventud y la sabiduría de los mayores. Eso sí nunca desconocimos [...] era un proceso de aprendizaje de cómo ser cabildadores y cómo ser mediadores de nuestras necesidades con las autoridades que en ese momento no había, ese servicio político hacia la comunidad.*

Por otro lado, existen dos hitos históricos que Barbarita recalca entorno al desarrollo de las comunidades afrodescendientes del Valle del Chota y Mira qué, a la vez, marcaron también su vida: la reforma agraria seguida del auge petrolero.

*(...) sobretodo unos de los pilares para fortalecer esa dinámica de nuestra añorada libertad fue la reforma agraria .Vengo de una dinámica que para poder lograrlo mi padre dejó de ser el servidor de la hacienda. Cuando se terminó la hacienda con la reforma agraria, él ya logró ser libre, y aunque sea poco en su huasipungo, él trabajaba para la familia.*

*Con ese contexto económico es que logramos estudiar. (...) con ese empujón ya migramos a Quito. Él (padre) trabajaba para la hacienda hasta la década de los sesenta, ellos eran parte de la hacienda en los sesenta en el siglo pasado; y él trabajaba para la hacienda hasta la reforma agraria que se dio en los años de 1963-64. (...)*

*Nuestro país tenía una esperanza de vida en las comunidades porque era el boom petrolero. Estamos hablando de la época de los setenta, donde ese chorrillo de petróleo llegó a las comunidades, donde se abrió los núcleos educacionales y se fortalecieron las instituciones educativas. Y en salud se fortaleció el seguro social del núcleo campesino, se construyeron centros de salud y en fin, estamos hablando de un momento donde se construyó la panamericana norte, llegó la energía eléctrica, se creó el ingenio [azucarero] que dio trabajo a mucha gente.*

*Llegó todo en ese momento. Fue como una ruptura, fue un salto, pero un salto de los que caían al fondo se quedaban en el fondo, pero los que lograban saltar con toda esa movilidad estructural llamada ese armatoste político fue el resultado de los que avanzábamos en Quito estudiando”.*

El contexto del testimonio nos sitúa en varios aspectos históricos que reflejan un proceso de transición y transformación política, socioeconómica que se daban en Ecuador y que afectan directamente a las comunidades del Valle del Chota y Mira. La claridad del testimonio, refleja la importancia del discurso oral, cada palabra cuenta, especialmente, si sirven para ejemplificar una realidad vivida, que se quiere transmitir a las próximas generaciones.

Barbarita también señala en su testimonio la llegada de un “estado de libertad” añorado por su familia, la explicación a esta acotación se debe a la condición de esclavitud y vasallaje en la que vivieron varias generaciones de afrodescendientes en el Valle del Chota y de Mira hasta la llegada de la Reforma Agraria donde se rompe esta organización social cuando los pobladores locales reciben sus propios terrenos. En otras palabras, el proceso de la Reforma Agraria en las comunidades afro del Valle del Chota Mira tiene un significado

diferente que tiene en las comunidades indígenas, campesinas. La organización social iba más allá de hacendado- huasipunguero, como cuenta el testimonio de Barbarita, ella explica cómo este proceso logra una “añorada libertada” además este argumento rompe con la uniformidad, con la versión más popular de la Reforma Agraria.

#### Migración Universidad- Militancia en MAEC (Movimiento Afroecuatoriano Conciencia)

Barbarita decide ir a Quito para continuar con su proceso de formación académica en la Universidad Central, en los años ochenta.

Uno de los personajes que influenció claramente la vida de Barbarita fue el maestro Juan García, investigador e intelectual afroecuatoriano, que en la época de los ochenta se encontraba recopilando información sobre la tradición oral y sabiduría ancestral de los mayores de las comunidades negras de la Costa del Pacífico y los Andes. El contenido de esta recolección de sabidurías memorias, Juan García lo devuelve a las comunidades treinta años después proponiendo un proyecto de etnoeducación, tema que se ampliará en el capítulo IV.

En su paso por el Valle del Chota, ella pudo observar el trabajo de campo que realizaba Juan García recogiendo los saberes de los mayores de su pueblo. Estas visitas le generaban preguntas y reflexiones internas sobre su origen. Con la presencia de Juan, ella se informa que en Quito existían grupos de estudiantes afroecuatorianos migrantes que se reunían a discutir y compartir su situación atravesada por el racismo y la discriminación que vivían en la capital. Estos grupos eran movimientos culturales, sociales, religiosos donde se hacía un trabajo de investigación y reflexión sobre la identidad y los orígenes del afroecuatoriano y que a la vez estaban formando líderes que consolidarían más adelante el



proceso organizativo afroecuatoriano. Este antecedente la motiva a enrolarse al proceso de liderazgo afro en Quito.

Cuando llega a Quito para iniciar sus estudios universitarios, Barbarita forma parte del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) y el Centro Cultural Afroecuatoriano liderado por el Padre Rafael Savoia, misionero comboniano, quien hacía un trabajo enfocado a la identidad, conciencia social, liderazgo y cultura bajo líneas de pensamiento cristiano. Mientras Barbarita tenía un proceso de adaptación y confrontación con la realidad de vivir en la gran ciudad, participaba con el padre Rafael Savoia.

*Yo decía 'Qué bueno pertenecer a algo así mucho más grande, que tenga más incidencia', de ahí yo tenía ansias de irme a la Universidad para enrolarme en alguno de esos movimientos. Por intermedio de una amiga monja nos contactamos con Rafael Savoia. Nos invitaron. Llegamos. Ya tenía estructurado el Centro Cultural con la Biblioteca que ya era un espacio físico y por ende el movimiento MAEC, el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia.*

Parte de los ejercicios de liderazgo e identidad que el MAEC impulsaba era compartir y difundir información sobre la historia del afro en Ecuador, en barrios urbanos marginales de Quito donde habitaba una población migrante afrochoteña y afroesmeraldeña. Estos encuentros, además del intercambio de experiencias, eran un espacio para cultivar las expresiones culturales de las comunidades que se sostenían en la vida de aquellos migrantes.

*(...) Trabajábamos en los barrios focalizándonos donde estaban los grupos afrodecendientes en los barrios marginales de Quito, entonces ahí ya a cada uno se le dio una comisión y cada uno tenía un barrio que fortalecía. Con la gente íbamos a hacer conversatorio, a conocer porque se habían ido, a conocer de sus raíces, porqué venían. Eso era el tipo de conversación y a motivarles que éramos parte de un gran grupo, que ellos no estaban solos, que estábamos por acá en la universidad, que estábamos a nivel nacional (...) discutíamos de dónde veníamos más allá de las comunidades, de donde era nuestro origen porque muchos no conocíamos.*

*Así comenzamos con el tema de la identidad étnica cultural, ese era también el mensaje que teníamos (...) Ellos, contentos, felices y gustosos de conocer que universitarios estamos preocupados por ellos y afro, afro porque por lo general ellos estaban acostumbrados a ver que llegaba gente no afro con la mochila, la cámara, la grabadora solamente a tomarles fotografías como gente rara.*

*Ya cuando ellos miraron que simplemente llegábamos a compartir porque no cargábamos cámara, no cargábamos grabadora ni lápiz, solamente íbamos a compartir. Ellos nos invitaban: 'vendrá el próximo domingo, va a ser la misa, vendrá el próximo domingo, va a ser comuniones, confirmaciones'.*

*Íbamos a bailar con ellos, entonces nosotros íbamos con la misma dinámica transportando nuestra cultura, nuestra ancestralidad a Quito, y allá a nutrirlo con ellos. Pero siempre nos acompañaban, como el grupo estaba regentado por los padres combonianos, Rafael Savoia a la cabeza entonces, nos acompañaban las monjitas en formación que de paso nos querían convencer que nos hiciéramos monjitas.*

Para Barbarita este fue un espacio de enriquecimiento de identidad, ancestralidad espiritualidad, conciencia social y cultural durante su estancia en Quito.

A la par de su participación como miembro de MAEC en Quito. Barbarita trabajaba como empleada doméstica por las tardes, con esto podía ocupar una vivienda y así terminar sus estudios universitarios. Barbarita obtiene su título como Licenciada en Pedagogía con especialización en Historia y Geografía. Encontrar trabajo fue para ella difícil, durante tres años estuvo sin empleo, tuvo que afiliarse a un partido político para conseguir trabajo, con esto la enviaron al Colegio Nacional Los Andes (Los Andes, Bolívar-Carchi) lugar en el que dictaba clases de estudios sociales a estudiantes de secundaria.

Nuevamente encontramos la *triple marginación*, en su vida personal, al confrontar la estructura discriminatoria, buscando mejoras en su educación y vida laboral.

En el Colegio Los Andes ella es marcada por las vivencias y experiencias en un nuevo espacio donde la cultura y formas sociales son distintas a las de ella. Esta situación a la que se enfrenta la vive con más seguridad, por su previa experiencia en la ciudad y su aprendizaje

en el valor de la igualdad, el respeto y el trato horizontal. Su interesada participación en la vida de la comunidad de Los Andes le permite acercarse y establecer fuertes lazos afectivos y de comunión.

*(...) Fui a trabajar en un pueblo mestizo pero guardo la mejor experiencia. Quiero hacer un comentario en ese sentido,- dicen que cuando las personas nos conocemos casa adentro<sup>8</sup> entre los diferentes, cuando uno se conoce ahí nace el respeto, entonces eso pasó cuando yo fui a conocer esa comunidad que se llama Los Andes (..) y tengo el mejor recuerdo, sobre todo el respeto, el cariño y la consideración que profesaban hacia mí... porque yo fui con ese temor, (...) nunca me ponía a la defensiva pero sí iba a la retaguardia y ellos hicieron que bajara la retaguardia. Y bienvenida, abrieron las puertas de su casa, de su comunidad, de su familia y su gente (...) qué buena era esa gente. Yo me quedaba allá llorando con ellos y disfrutando con ellos, o sea, en las comunidades que trabajé con mestizos, huy... yo me iba a sacar las papas con ellos, me iba a enterrar sus muertos con ellos... sí entonces eso sirve.*

*Luego, la segunda experiencia como profesora y profesional la hice en el Colegio Julio Andrade que pertenecía al cantón Tulcán, provincia del Carchi. La segunda experiencia fue rica; sobre todo en el crecimiento del respeto al diferente. Entonces desde ahí en mí nace la perspectiva de que si tú conoces al otro no hay problema, crece todo, crece el cariño, crece el respeto, la aceptación de lado y lado.*

Su trabajo como profesora en Carchi fue por 7 años. Barbarita contrae matrimonio y se traslada a vivir a la Parroquia La Concepción, en el cantón Mira provincia de Carchi. En este lugar continuó trabajando como rectora durante nueve años y es profesora en la Colegio Nacional “19 de Noviembre” hasta la actualidad. Aquí ella tiene la experiencia de ser educadora para jóvenes afroecuatorianos. En el testimonio se evidencia la familiaridad con la que se desarrolló en un sitio donde ella se identificaba con la cultura y el entorno.

*Era más rico porque era la primera vez que venía a trabajar con una comunidad afro los estudiantes al 100% afro, entonces me decían- huy no vaya no vaya allá si nadie es profeta en*

---

<sup>8</sup> El término “casa adentro” lo utiliza haciendo referencia al conocimiento de los valores, tradiciones, y formas sociales y culturales que existen dentro de una comunidad. Con respecto a este término habrá una explicación más amplia y detallada en el capítulo posterior.

*su propia tierra- conmigo se rompió ese paradigma, que no es profeta... sí es profeta en su propia tierra cuando usted sabe convivir con el otro.*

*Entonces acá ya se convirtió mi experiencia casa adentro, si había los muertos ya sabía cómo lloraban, si veía como bailaban ya sabía cómo era el baile, de comida ya sabía. Entonces eso ya no era problema para mí la otra cosa era romper con ese ideario de que nadie es profeta en su propia tierra [...] entonces llegue acá compartiendo con los muchachos porque a mí me encanta trabajar con los adolescentes, me gusta sus travesuras, me gustan sus enamoramientos, me gusta cuando me hacen tener iras porque no se bañan a los 12 años, me gusta todo de los jóvenes... me dan vida. Pero era otra vida diferente a las comunidades mestizas porque yo ya venía a vivir la vida acá, era más suave.*

En La Concepción forma parte de una organización de mujeres que trabajan con el fin de recuperar sus tradiciones y mantener la memoria viva de sus ancestros, el Centro de investigación de Piel Africana. En el año 2006, es elegida presidenta de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, CONAMUNE; movimiento social orientado a la lucha de derechos y reivindicaciones de las mujeres afro de país. La manera en que se compone este movimiento de mujeres lo explicaré más adelante.

Es importante resaltar el trabajo de etno-educación que ha hecho Barbarita durante estos últimos años, en el 2012 se publican una serie de textos etno-educativos sobre la historia del Afroecuatoriano para incorporar a la malla educativa de los colegios e instituciones educativas del Valle del Chota y Carchi. En la elaboración de este material educativo Barbarita participó conjuntamente con un grupo de investigadores, docentes y líderes afrodescendientes de la zona quienes son parte de la Comisión de Etno-educación Afroecuatoriana, de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC). Creada en 1997 es una de las organizaciones afro más significativa y de mayor impacto a nivel de pertenencia étnica en las dos provincias de Imbabura y Carchi, ya que representa alrededor de 38 comunidades afroserranas. Su principal

Este nuevo proyecto es una propuesta de reivindicación del pueblo afro, que permite fortalecer su identidad, autonomía y solidaridad a nivel local, regional y nacional. Logrando que las personas Afroecuatorianos conozcan sus raíces, sus costumbres, sus tradiciones, su historia y que los demás conozcan de la historia del pueblo afro. La etno-educación parte de la base de formar al ser humano de manera integral, partiendo de los conocimientos y saberes ancestrales (Redacción *La Hora* “La etno-educación está de moda”, 2013).

Estos textos llamados “Orígenes. Módulos de etno-educación afro ecuatoriana” están siendo enseñados y aplicados en las instituciones educativas 19 de Noviembre y el Colegio Valle del Chota. Dichos módulos fueron diseñados para grados de educación básica y bachillerato, y cuentan con una excelente acogida por parte de profesores y alumnos. También hay que contar que por la entrega a este trabajo el pueblo afroecuatoriano reconoce su labor como pedagoga y líder, otorgándole el premio Alonso de Illescas<sup>10</sup> a Barbarita como promotora de la etno-educación en las comunidades afrodescendientes andinas.

En febrero del 2014 Barbarita gana las elecciones como concejala rural de la parroquial de La Concepción, puesto en el que se acerca a un liderazgo formal frente al Estado y que está marcado por su forma de concebir un liderazgo encaminado hacia la identidad y ancestralidad.

---

objetivo ha sido desde su comienzo “trabajar por el desarrollo integral sustentable con la identidad del pueblo negro Chota-Mira-Salinas” (D’Agostino, 66).

<sup>10</sup> Premio en reconocimiento a líderes e intelectuales Afroecuatorianos, que hacen una labor a favor del desarrollo su pueblo.

## Capítulo III

### Formas de liderazgo y discurso.

En los espacios para aprender “casa adentro” como los guardianes de la tradición prefieren llamar, al ejercicio de reafirmar la cultura de nuestro pueblo; la palabra es herramienta de vital importancia. Juan García.

“La palabra es la voz de los mayores, de los ancestros, de ellos tenemos que aprender, para seguir siendo lo que necesitamos ser y no ser lo que el otro nos dice que somos.”

Abuelo Zenón<sup>11</sup>.

Al revisar, indagar y dilucidar la presente historia de vida surgieron varias interrogantes alrededor de la forma de liderazgo de Barbarita. ¿Por qué ella milita desde el discurso de la ancestralidad? ¿Qué significa vivir el proceso casa adentro? ¿Dónde aprende esta forma de discurso y acción? ¿Qué es la ancestralidad y cómo se recrea en los afroecuatorianos como una postura para la identidad política?

Como antecedente leímos sobre la presencia de Juan García en su juventud y su toma de conciencia sobre los saberes de los mayores, al igual que su posterior enrolamiento en el proceso de fortalecimientos de liderazgos afroecuatorianos que era guiado por el Centro Cultural Afroecuatoriano en Quito, en estos dos momentos de su vida es donde encuentro las respuestas a los cuestionamientos que surgen sobre su forma de liderar.

---

<sup>11</sup> El abuelo Zenón es un personaje ficticio usado por el historiador afroecuatoriano esmeraldeño Juan García en sus escritos y relatos, recogidos de la tradición oral negra (García, J. 2004).

### El Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA)

El Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA) fue creado en los ochenta por los misioneros combonianos que venían haciendo un trabajo de evangelización y creación de parroquias eclesiásticas en comunidades urbanas y rurales de afrodescendientes en Esmeraldas desde la década de los años cincuenta<sup>12</sup>.

Los antecedentes de la creación de este espacio se deben a varios factores; primero, se derivan como una respuesta a la crítica del trabajo y servicio de evangelización que la iglesia católica venía haciendo durante el último siglo en América Latina. Se plantea la necesidad de cambiar la visión y misión de la iglesia frente a los cambios globales y los nuevos retos que como institución se estaban proyectando. La iglesia desarrollaba nuevas formas de servicio pastoral hacia sus creyentes; es decir que “las iglesias locales del continente se dieron cuenta de sus problemas comunes y se unieron en sus opciones y en sus propósitos bajo la conducción del CELAM, de las conferencias episcopales nacionales y de otros organismos Eclesiásticos a nivel continental” (Doneda 2002, 186). Estas reflexiones sobre la condición, cambios y nuevas rutas que la iglesia debía tomar se desarrollan en el Concilio Vaticano II y las reuniones de Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM en Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992 (De la Torre 2002, 113).

De estas convocatorias se empieza a elaborar formas de cómo la iglesia tiene que plantearse y verse. Estos planteamientos diversos sugieren la elaboración de una teología

---

<sup>12</sup> Los Misioneros Combonianos iniciaron su trabajo de servicio y evangelización en África en el siglo IX. El servicio de evangelización instauración de la iglesia en África la empieza Daniel Comboni. A mediados del siglo XX los misioneros llegan en América Latina a las poblaciones afrodescendientes de Colombia y Ecuador, profesando su modo de trabajo “los combonianos deben dedicarse totalmente a la causa misionera... que es la primera evangelización y la implantación de la iglesia en los pueblos o grupos humanos donde no ha arraigado todavía” (Doneda, 170).

enfocada a la liberación. La Teología de la Liberación propone darle a la Iglesia un enfoque preferencial por los pobres, entonces se concibe de la siguiente manera:

Hoy se emplaza a la iglesia a asumir la conversión a la pobreza, se la convoca a dejarse domesticar por los pobres esto significa que la iglesia debe revisar cuidadosamente sus estructuras, sus puntos de vista, sus prácticas y la vida real de sus miembros. Todo ello con la intención de asegurar que los pobres encuentren en la iglesia su verdadero hogar como pueblo oprimido y creyente que es; que encuentren en ella expectativas a sus esperanzas y la expresión de sus ansias de libertad, comunidad y participación (Muñoz 1981,154 en Smith 45, 1994).

De esta manera la teología de la liberación es vista como “una reflexión y una actitud crítica” (Smith 45, 1994) y su movimiento “consiste en algo más que ideas. Es organización. Es acción. Es cambio social” (Smith 1994, 45).

La teología de la liberación intenta reflejar las experiencia y el significado de una fe cimentada en la lucha por abolir la injusticias y construir una sociedad nueva; esta teología ha de ser verificada por la práctica de un compromiso que han asumido las clases explotadas contra sus opresores, a través de una activa y eficaz participación en esa lucha (Gutiérrez 1973, 307 en Smith 45, 1994).

Bajo este nuevo planteamiento de Iglesia se abre la discusión alrededor de la problemática afrodescendiente. A continuación se citan algunas de las reflexiones y discursos que se desarrollaron en encuentros en donde la iglesia manifiesta su necesidad de intervenir en la realidad del pueblo afrodescendiente.

Por una parte, Orobio explica claramente el papel de la iglesia: “Conscientes del problema de marginación y racismo que pesa sobre la población negra, la iglesia, en su misión evangelizadora, quiere participar de sus sufrimientos y acompañarlos en sus legítimas aspiraciones en busca de una vida más justa y digna para todos” (2012, 113). Doneda agrega la importancia de la creación de instituciones específicas para transformar la realidad en la que viven los afroamericanos: “La iglesia reconoció la existencia del universo cultural negro



en América y la necesidad de brindarle una pastoral específica, en línea con la opción preferencial por los pobres” (2002, 160).

Por otra parte, se reconoce falta de preocupación de la iglesia hacia la población negra: “Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla expresaron su convencimiento de que, a lo largo de la historia de América Latina el problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente la suficiente atención evangelizadora y liberadora de la iglesia” (Savioa 2012, 134).

De este hecho se determinan acciones concretas, como la creación de conferencias episcopales, pastorales y centros de investigación de identidad y espiritualidad, para lograr una transformación de la realidad de los considerados como grupos olvidados y oprimidos, entre ellos los afroamericanos. Los combonianos, con su presencia misionera en Esmeraldas, asumen estos nuevos retos que la iglesia se plantea y deciden ampliar su línea de acción evangelizadora al resto del país “para integrarse activamente a las nuevas orientaciones de Medellín, Puebla y Santo Domingo” (Doneda 2002, 186). Toman una nueva forma de hacer Iglesia para los afrodescendientes, planteando desde su realidad la Teología Afroamericana.

Para esta misión progresista de la iglesia envían al sacerdote Rafael Savioa, misionero comboniano, quien estuvo al frente de la creación del CCA en Quito, Guayaquil y Esmeraldas (obras realizadas entre 1981-1983). El espacio físico que ofrecía el CCA servía “como lugar de encuentro para los grupos, centro de documentación e investigación y difusión de la cultura y pastoral afro, y sede de una biblioteca especializada sobre negros del Ecuador, América y África, siendo la única en su género en el país y tal vez de América Hispana” (Doneda 2002, 161). Además de ello, el sacerdote organiza los grupos del Movimiento

Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) como una red que se articula en Guayaquil, Quito y Esmeraldas. Estos grupos estaban conformados por “negras y negros que estaban involucrados en sus parroquias como catequistas, estudiantes universitarios negros y en general negros y negras que puedan ser formados como líderes e intelectuales” (De la Torre 2002, 116).

Sobre el trabajo delegado a Rafael Savoia en Ecuador, Doneda menciona lo siguiente:

Después de un discernimiento a nivel personal, comunitario y a nivel provincial, la Dirección general, solicitó al P. Savoia para este servicio y aprobó el documento *Possibili linee di una pastorale con la popolazione nera dell'Ecuador* (Posibles líneas de una pastoral con la población negra del Ecuador). También pidió que la Conferencia Episcopal diera su orientación. Mons. José Mario Ruiz Navas, presidente del área de evangelización, se manifestó agradecido por la iniciativa, ya que los obispos no habían encontrado personal apto para esta tarea, y propuso la creación del Departamento de pastoral Afroecuatoriana (1981), que ha sido el primero en América Latina ( 2002, 161).

De esta manera vemos como la iglesia en Ecuador se organiza para evangelizar y atender las necesidades de la población afroecuatoriana de una forma más directa y especializada a través del servicio a desarrollarse por parte de Rafael Savoia y la creación de la Pastoral negra en Ecuador; incluso, remplazando al Estado, históricamente ausente en las regiones más alejadas de las principales urbes del país. En estos contextos la iglesia, entonces detiene su poder, aun cuando este sea más participativo. La misión de la iglesia que se estaba reestructurando bajo las formas ideológicas de la Teología de la Liberación tenía dos tareas primordiales: “simbolizar y luchar por la liberación” (Smith 1994, 68), tareas que los misioneros combonianos asumieron para expandir su misión y acompañar a los afroecuatorianos.

El Centro Cultural Afroecuatoriano define su trabajo de la siguiente manera:

El CCA está al servicio de las comunidades y organizaciones Afroecuatorianas. Contribuye al fortalecimiento de su identidad y cultura, valoriza su aporte histórico, apoya sus luchas para que se reconozcan sus derechos a fin de promover su participación plena en la sociedad, colaborando por el enaltecimiento de los valores del pueblo ecuatoriano multiétnico y pluricultural. El objetivo desde su finalidad específica y partiendo de la realidad del pueblo negro, se propone colaborar con los afroecuatorianos a la toma de conciencia de su identidad, a través de dos ejes complementarios: el análisis socio – económico – político – cultural y la profundización Bíblico – Teológica Afroamericana, proporcionando a su organización en unión con otros grupos étnicos y sectores populares, para avanzar en el construcción de una sociedad más justa y humana (CCA.org)

Carlos de la Torre en su libro *Identidades afroquiteñas* menciona lo siguiente con respecto a la presencia de combonianos en Quito.

“Los sacerdotes y monjas combonianos jugaron un papel fundamental en la generación de identidades negras en Quito y en los primeros pasos organizativos de los negros y negras como grupo étnico con características demandas específicas [...] Los religiosos combonianos han formado a toda una generación de líderes negros.” (2002,111)

Retomando el testimonio de Barbarita, ella describe su experiencia como parte del MAEC y del Centro Cultural Afroecuatoriano, además de diferentes dimensiones de trabajo con la identidad, espiritualidad y ancestralidad que el espacio les otorgaba para su formación como líderes afroecuatorianos.

*Fue un gran espacio de formación cultural, étnica también académica porque de todas maneras había una gran relación a nivel de América porque el Centro Cultural era el único referente para los afros [...] Porque ahí fue un espacio de formación recuerdo que tuve la oportunidad de viajar, viajábamos a las provincias donde habían las reuniones del MAEC (Movimiento Afroecuatoriano Consciencia) nacional inclusive como era focalizado por las ONG, el Centro Cultural. Las propuestas para viajar también llegaban, viajábamos a Colombia yo también tuve la oportunidad de irme a los Estados Unidos. Fueron momentos de formación y también tener otra visión del mundo. Entonces, estamos haciendo una comparación de salir de la comunidad a la gran ciudad y también de ahí tener una conexión con el mundo y ver la mirada globalizante de la organización. Fue riquísimo ese espacio con Rafael Savoia que nosotros no desconocemos. Personalmente, no desconozco [...]*

El proceso de captación y formación de liderazgos de la forma comboniana es evidente en Barbarita. Se cumple según Carlos de la Torre:

El objetivo fundamental de MAEC que es la constitución de una organización y la formación de líderes negros. Para esto se establece que los miembros deben cumplir un proceso de formación que parte del conocimiento de la historia, la cultura y la realidad de los negros ecuatorianos, al estudio de la realidad negra a nivel latinoamericano y posteriormente de la historia de África y de los afroamericanos. Otro objetivo es estar junto a los sectores populares, en particular junto a los miembros de las comunidades de base constituidas como organizaciones negras. Para esto se propone “gran sensibilidad para hablar con la gente, hablar su idioma, sus necesidades, sus problemas, no resolverlos sino hacerles descubrir una solución...debemos ayudar a la gente a descubrirse, a ubicarse, a reconocerse como personas y a buscar soluciones prácticas (2002,117).

Siguiendo con el testimonio:

*Empezó a fortalecerse también como visibilizar nuestra comida de cada una, nos reuníamos hacer la comida del Valle, la comida de la costa como hacían en Guayaquil como hacían en Esmeraldas. Comenzamos primeramente nutriéndonos de la identidad “casa adentro” porque nosotros no conocíamos la comida de Esmeraldas, ni Esmeraldas no nos conocían a nosotros (Imbabura y Carchi), Guayaquil no conocía de Esmeraldas ¡A pesar de que eran migrantes! Era un eslabón que se rompía, que la migración era en ese momento. Como no había los medios de comunicación y difícil de ir, de venir y regresar, se rompía ahí porque después de cuarenta o cincuenta años no volvían nunca más a la comunidad y se rompía la ancestralidad. Entonces, fue el Centro Cultural ese espacio de construir esa cadena ya no de esclavitud sino de relación de las comunidades rurales con las zonas urbanas.*

*Para construir ello era recuperando las comidas en Quito, ¡Uy mamita! Hacíamos unos bailes, **hacíamos nuestra propia identidad**. ¡Por eso nos mandaban sacando de esos barrios los alborotos! [...] **Ese ejercicio de libertad en la gran ciudad**. Sí, ahora es difícil vivir en la gran ciudad. Hace treinta años, ¡por Dios! era un desgaste vivir en la ciudad. Por el racismo ¡Uy mamita! ¡Qué feo era vivir! (Subrayado de la autora).*

*Nosotros decíamos no se dé que nos nutrieron nuestros ancestros pa’ soportar esto, en la universidad [...] Sobre todo, hacer ese ejercicio de no responder violencia con violencia era mucho más duro. Porque en cambio en la comunidad a tí te molestan, tú te resuelves a golpes a gritos si es necesario. En cambio ahí tenías que restringirte, para que me permitan vivir: es ponerse en una actitud negociadora con el poder. ¡Uyuyuy! Eso, hermana, era difícil. No sé cómo sobrevivimos.*

*Por eso con la organización del MAEC y nutridas con la espiritualidad, eso sirvió para que nosotros pudiéramos vivir allá. Por eso, siempre yo reconozco que fue muy importante relacionarnos con esa organización, sobre todo regentada por los curas, dejando de lado lo*

*negativo que tengan las organizaciones religiosas. Entonces, nosotros sosteníamos esa religiosidad otra, eso nos permitía. Rafael Savoia eran un gran motivador en ese sentido. Decía: “Oren cuando puedan pero cuando sea de cerrar la mano, cierren y den”.*

Es interesante resaltar en el testimonio de Barbarita la figura de la migración como “la ruptura de un eslabón”. La migración del campo hacia la ciudad entendida como la ruptura y pérdida de símbolos culturales, de representaciones y prácticas que componen una pertenencia étnica al romperse la relación con la comunidad de origen. Esta distancia era superada a través de la recreación de sus expresiones culturales: la comida, el baile, la espiritualidad que el espacio de MAEC les motivaba a continuar.

Con respecto a la espiritualidad afro y sus expresiones Mwangi (2012) explica que:

Las expresiones religiosas afro, en sus circunstancias históricas y sobre todo el fenómeno de la trata de esclavos, tuvieron que ir más allá del cometido litúrgico. Ante el desarraigo geográfico, el maltrato físico y moral; el afro:-esclavizado- encontró en su religiosidad no solo una fuente inagotable de espiritualidad, sino también un refugio y una herramienta de resistencia antes las intenciones dañinas del esclavizador (Mwangi 2012, 48).

Por otro lado, la estructura de poder con la que Barbarita establece una posición negociadora lo explica Katty Hernández a través de una lectura sobre la condición étnica.

Con respecto a esta situación señala que:

la condición étnica” (al igual que la de género y otras más) está marcada por procesos históricos, sociales, económicos y políticos, definidos por relaciones de poder y de dominación de un sector social —en este caso el blanco mestizo- respecto de los catalogados como “los otros” (Negros/as e Indígenas, en el caso de la sociedad ecuatoriana). Esos “otros” que, como resultado de tales relaciones de poder, ocupan la posición más baja dentro de la jerarquía social del país (2012).

Por su parte Barbarita tiene claro el origen de las relaciones desiguales que el poder ha perpetuado a través de las categorías raciales.

*El proceso colonial esclavista no solo fue un proceso donde se esquilmo la economía. Para lograr esa economía acá hubo un lavado de cerebro total, tanto de los que tenían poder para seguir perpetuando ese poder saqueando a los otros, como de los que perdieron ese poder. Acá se inventó la categoría de negro esclavo para seguir teniendo su poder, lo negro es sinónimo de oscuro de malo. ¿Cómo construimos el poder? Haciéndoles pensar que son inferiores, que no tienen alma.*

Para Barbarita son valiosos y emotivos estos recuerdos de manifestaciones y ejercicios de libertad celebrados en nombre de una identidad y ancestralidad que compartía con los grupos de las comunidades eclesiales que surgían en los barrios quiteños donde la presencia de población afro era notable. De esta manera lograban hacerle frente al racismo y la discriminación. Además, el testimonio de Barbarita evidencia que la obra del Centro Cultural hacia las poblaciones afroecuatorianas tuvo éxito. La formación de líderes como agentes de cambio enfocados a la reconstrucción de la historia, con una identidad y ancestralidad militante, había cumplido su misión.

Barbarita tuvo la oportunidad al enrolarse en el MAEC de vivir un proceso “casa adentro” o etno educativo en Quito. De aquí parto para dar una explicación más amplia del proyecto etnoeducativo que se mencionó en el segundo capítulo y del cual Barbarita forma parte. Explicaré el uso de los términos “casa adentro” y “casa afuera”.

## Etnoeducación

La segunda influencia que se refleja en el discurso de Barbarita fue Juan García, quien como mencioné anteriormente estuvo en las comunidades afroandinas registrando la memoria de los mayores. Es él quien motiva a Barbarita a pensar desde su ancestralidad. Un segundo encuentro se da en 1999 cuando Juan García acude nuevamente a las comunidades a impartir talleres sobre etnoeducación, con el objetivo de devolver las memorias de sus registros y documentaciones. Invita a los líderes y profesores a ser parte del proyecto de etnoeducación para descolonizar la educación y hablar e impartir conocimientos desde la cosmovisión afroecuatoriana.

Juan García define la etno educación como el proceso de enseñar y aprender “casa adentro”, para fortalecer lo propio de lo que nos hablan los ancestros. Por tanto –afirma García-, etno educar es igual a lo que nuestros ancianos llamaban: el aprender casa adentro. Así “la etno educación tiene que ser entendida como un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume” (García 2002).

Juan García establece a la etnoeducación como un proyecto de resistencia cultural (en Abad 2012, 90) donde se “ejerce un puente entre la tradición oral, portadora de valores éticos ancestrales, y una cultura letrada, portadora de autoridad intelectual, con el fin de sumar fuerzas en la lucha por la conservación de ese territorio y ese legado cultural” (en Abad 2012, 91). Así, se constituye un proyecto político educativo que intenta “subvertir” los valores impuestos rescatando los valores culturales tradicionales cuando cada individuo y las colectividades afro transforman su cotidianeidad (en Abad 2012, 92). Catherine Walsh,

coincide en que la etnoeducación es “una práctica que ayuda a enfrentar los legados coloniales, la exclusión y subalternización que sigue orientando el sistema educativo nacional” (2009,131), abriendo espacios a “otras formas de ser, estar, hacer y pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos, que podrían accionar sobre sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar el conocimiento no solo en los textos escritos sino también en la memoria colectiva de las comunidades y en las enseñanzas de los ancianos” (Walsh 2009, 131).

La etnoeducación se convierte en parte del proyecto político que los afroecuatorianos elaboran a raíz de su reconocimiento como pueblo ancestral que empieza a gozar de los derechos colectivos promulgados en la constitución de 1998. Este evento es un hito para la historia del afrodescendiente en Ecuador, ya que por primera vez el afro es visto y reconocido como ciudadano con su propia identidad étnica por la estructura estatal.

Las organizaciones, líderes e intelectuales afro crean la plataforma política, como el manifiesto del pueblo afroecuatoriano, para consolidar un discurso desde el cual se pudiera hacer que este reconocimiento pase a la acción como ciudadano participativo con una identidad étnico militante.

Los afroecuatorianos en su plataforma política reconocen estas formas de recrearse culturalmente en otro espacio y configurar la ancestralidad-identidad, que expresa Barbarita como una forma de vivir y resistir.

Lo ancestral debemos entenderlo como una herramienta política. Es el cimiento del accionar conjunto, permite clarificar ideas y posicionarse en los planos de lo ideológico y operativo, para de este modo transformar las inequidades. Lo ancestral nos permite asumirnos como sujetos sociales concretos e históricos, con una identidad étnica y cultural específica. Lo ancestral encierra el ser y el saber



histórico y cultural. Esa constancia y unidad (diacronía y síncrona) deja salir y elevar la voz de los ancestros, una voz que se resignifica y se reelabora constantemente y que se ajusta y recrea desde las vivencias propias, los saberes y los conocimientos. Esa voz, para nosotros, los afros, se convierte en un mandato a la hora de demandar nuestros derechos individuales y colectivos [...] La ancestralidad es un proceso de construcción consciente de nuestro imaginario sociopolítico, sobre la base de ser y saber hacer. Hacerse afro significa formarse un sujeto histórico, identificado y simbólico. Nuestros mayores vivían los mandatos ancestrales como un conjunto de filosofías nacidas desde nuestro ser interior, una serie de normas no escritas que se tienen que respetar para garantizar la continuidad del ser y del saber afro como un proyecto de vida. (Plataforma política del pueblo Afroecuatoriano 2008, 61).

La identidad desde la voz de los ancestros invita al pueblo afro a asumir una identidad étnica que está en constante dinámica y transformación.

D'Agostino (2013) nos ofrece una reflexión con respecto a las dimensiones que puede tener la identidad y el estado dinámico de esta:

La identidad de una persona contiene elementos compartidos socialmente por ser parte de un grupo humano, y elementos propios de su individualidad; los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan la diferencia pero ambos se conjuntan para constituir la identidad unida aunque multidimensional, del sujeto individual (2013, 13).

Para Bari (2002) las diferenciaciones también están transformándose y responden al espacio donde se encuentran relacionándose.

Los aspectos diacríticos de la identidad se crean, se recrean y se actualizan con relación a los fenómenos sociales globales, fundamentalmente aquellos agenciados desde la estatalidad. Las fronteras étnicas no son un espacio de separación sino de inter-agregación de relaciones y experiencias, de ideas y de conocimiento, de sujeción, de resistencia y de lucha [...] Lo que Trincherro denomina identidades políticamente estigmatizadas. Considerar que la identidad se construye a partir de la diferencia, implica reconocer que no es el aislamiento lo que crea la conciencia de pertenencia, sino que es la historicidad de las relaciones de los grupos minoritarios con la estructura de la sociedad global, de donde surge lo distintivo de lo étnico (Bari 2002,157).

Este proyecto educativo, trata de romper con la invisibilidad histórica de la población afrodescendiente para que así las nuevas generaciones re-construyan su identidad. Ahora, se puede decir que uno de los logros del proyecto de etnoeducación del cual Barbarita es parte, en palabras de Trouillot, es romper con la historia como fruto del poder exponiendo las raíces de ésta (2007,118). Se puede ver que se propone y se crea una nueva narrativa histórica.

Se podría decir que Juan García, Barbarita Lara y el resto de participantes del proceso al reconocer y proponer la práctica de sus valores culturales en la educación están siendo actores, narradores y agentes de la historia. El eje transversal de este proceso es la tradición oral. Como se puede ver los textos de etnoeducación son producto de una larga investigación de la oralidad afroecuatoriana. Es así como la tradición oral se consolida para ser un mecanismo de resistencia y reafirmación identitaria. Cuenta lo que los mayores quieren que escuchemos y que nos identifiquemos. Además hay que recordar que Barbarita, como pedagoga ha hecho una labor significativa dentro del desarrollo de textos etnoeducativo para los colegios del Valle del Chota y Mira. Desde su posición como educadora ella interviene e innova en el sistema educativo dentro de la comunidad. La experiencia hizo que quiera transformar los textos educativos realizados por el Estado, donde las representaciones e ilustraciones por un lado siguen estigmatizando la figura del afro: no son representativas de la realidad y no cuentan su historia local.

En síntesis, la continuación de la tradición oral y cultura afro, se da no sólo desde espacios locales y comunitarios (ambos profundamente espirituales, como nos dice Barbarita). También hay una especie de institucionalización local, regional y nacional que hace las veces de una base, para la perduración y trasmisión cultural. La voz de los ancestros es una guía

identitaria, una estrategia de lucha, frente a la discriminación urbana y estatal (esta última desde el abandono histórico). De esta manera, entendemos algunos de los elementos que atraviesan la memoria de Barbarita y se reflejan en su testimonio, discurso, forma de vivir y educar. Y que responden a los cuestionamientos planteados en este capítulo.

## **Capítulo IV**

### **Mujeres Afroecuatorianas y su organización política**

El movimiento social afroecuatoriano o proceso organizativo está compuesto por liderazgos comunitarios, barriales, rurales, organizaciones con diversas tendencias, culturales, intelectuales, deportivas, agrícolas, religiosas, territoriales etc. en todo el territorio ecuatoriano. Se reconocen jurídicamente frente al Estado dependiendo de su tendencia organizativa y número de miembros como organizaciones de primero, segundo o tercer grado (local, regional y nacional). En estos espacios se generan distintas dinámicas que van acorde a los intereses y búsquedas por las que cada comunidad se organiza. Lo cierto es que las organizaciones, buscan fortalecer su identidad cultural como primera instancia, para poder luchar contra la discriminación y el racismo presente en todas las esferas y estructuras de la sociedad ecuatoriana, además de exigir los derechos que les corresponden por ser parte de la nación. Gran parte de las organizaciones tienen participación tanto de hombres como de mujeres, es decir son mixtas. En estas organizaciones mixtas se va visto que el liderazgo muchas veces es llevado por mujeres. También existen organizaciones conformadas solo con la presencia de mujeres, y es en ellas donde se centra mi investigación, en el liderazgo femenino. Las mujeres afroecuatorianas están representadas a nivel nacional por una

organización de tercer grado que las agrupa, esta es la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE).

El objetivo de este capítulo es dar una breve reseña de lo que es la CONAMUNE, y a la vez destacar otra de las labores de liderazgo en la que nuestra protagonista está inmersa. Barbarita es fundadora y miembro activo de la CONAMUNE. Además de haber asumido la presidencia de la Coordinadora en el 2006.

Es difícil señalar un tiempo que determine el inicio del liderazgo de la mujeres negras en Ecuador ya que “la lucha por los derechos humanos y una vida digna se da en las mujeres afroecuatorianas, desde las primeras africanas esclavizadas; se da en las luchas de resistencia, en el apoyo moral y material a los hombres negros, en la recreación de las tradiciones y en la búsqueda del bien del pueblo negro” (Tercer Encuentro de Mujeres Afro Latinoamericanas y Afrocaribeñas, 14). La realidad de una mujer negra es variada y compleja dependiendo de dónde se ubica territorialmente: depende de su descendencia, depende de su historia. No es lo mismo la historia de una mujer negra que ha sido víctima de los procesos de esclavitud y la colonización, que una mujer africana que no lo ha sido. Por otro lado, el mismo mestizaje introduce en las mujeres negras otros elementos culturales que ya le son propios y que además están en proceso constante de transformación (Mujeres afroecuatorianas 2003, 9).

Katherine Chalá y Alexandra Ocles, ambas lideresas y activistas afroecuatorianas representativas, quienes participan activamente dentro del movimiento social afroecuatoriano, manifiestan que hace solo unas décadas se viene denunciando la situación de la mujer negra. Las mujeres negras continúan trabajando en condiciones de inseguridad y son mal remuneradas; tienen escasa instrucción académica. Hay un índice alto de analfabetismo, son

víctimas del racismo presente en la conciencia colectiva de la sociedad. El racismo limita y ubica a las mujeres negras en espacios en los cuales sus posibilidades de realización son mínimas. Ellas soportan también las consecuencias de la violencia de género, violencia doméstica, sexual y psicológica, en todos los ámbitos social, económico, político y hasta religioso (2003, 177).

Una participación más política y formal es mencionada por Jhon Antón en su libro “Proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009”. El autor manifiesta que la capacidad de organización y acciones colectivas de las mujeres afroecuatorianas empieza hacerse evidente en los años ochenta con la participación y representación de lideresas en eventos como: La conferencia “Papel de la mujer negra en las Américas” realizado en Esmeraldas 1984 y en el “Segundo Encuentro Feminista” que tuvo lugar en Ballenita en 1987. (2011, 121). En los noventa la organización social de las mujeres se consolida a través de convocatorias a nivel nacional donde las mujeres afroecuatorianas de diferentes organizaciones empiezan a discutir temas específicos que atraviesan su realidad como mujeres afro. En 1995 en Esmeraldas se realiza el “Primer Encuentro Nacional Mujer Negra, Identidad y Derechos Humanos en las Comunidades Afroecuatorianas”, que reúne a representantes de más de treinta organizaciones de Esmeraldas, Guayas, Carchi, Imbabura y Pichincha” (Antón 2011, 122). En 1998 las mujeres afro quiteñas organizan el primer encuentro de “Mujeres Negras de Quito” (Antón 2011, 122).

Más adelante, en septiembre de 1999 en el Valle del Chota se lleva a cabo el Primer Congreso de Mujeres Negras donde participaron:

[...] más de 140 mujeres provenientes de 8 provincias [...] producto de este encuentro se crea la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), con cobertura nacional y varias filiaciones en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana, Pastaza, Sucumbíos y el Oro. La coordinadora busca incorporar a la mujer en un cúmulo de reivindicaciones de los derechos colectivos de los afrodescendientes, en especial, de acuerdo a lo suscrito en su agenda política, las principales líneas de acción tiene que ver con la capacitación, formación y participación, y la capacidad de desarrollo en distintas aéreas de la producción, la cultura y las tradiciones sociales (Agenda política de las Mujeres Negras del Ecuador 2000, 10).

Los objetivos de la CONAMUNE se centran en:

- Organizar a las mujeres negras para contribuir al mejoramiento del entorno familiar y el estatus social y con ello incrementar la autoestima para lograr mayor participación social
- Contribuir a la integración de las mujeres negras en la sociedad ecuatoriana
- Disminuir la pobreza y la marginación
- Fortalecer las organizaciones de base en su trabajo de género y etnia y conseguir su desarrollo socioeconómico, político y cultural.
- Promover la lucha contra el racismo y la discriminación.
- Ser la voz que anuncia los avances de las mujeres negras. (Cartilla CONAMUNE)

### ¿Frente a que luchan las mujeres afroecuatorianas?

Por un lado, “marginalidad social, racismo, pobreza, invisibilización y exclusión que se manifiestan en los distintos discursos y prácticas, continúan siendo expresiones de una cultura dominante [blanca, elitista, masculina], cuyo resultado es la violencia cultural y [estructural]. [Las mismas que] afectan directamente al pueblo afro descendiente”. (Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano, 2008).

Por el otro, las problemáticas específicas por las que atraviesan las mujeres negras mencionadas anteriormente por Katherine Chalá y Alexandra Ocles.

Frente a esta realidad:

el movimiento de mujeres negras que ha asumido una doble lucha, la étnica cultural y la de género, desde una perspectiva política. La reconstrucción de un discurso y prácticas en relación a la comprensión de las relaciones entre mujeres y hombres, desde categorías propias de la cultura afro, en lugar de asumir aquellas que maneja la sociedad occidental blanco mestiza (Plataforma Política del pueblo Afroecuatoriano 2011).

Erika Silva, en su libro de “Identidad y Ciudadanía de las Mujeres: Experiencia de cinco proyectos de mujeres” reconoce el éxito que tiene la propuesta de hacer política desde el reconocimiento de una identidad étnica, ya que esta se desarrolla como factor de cohesión política, de formulación de propuestas estratégicas alternativas por parte de comunidades étnicas y, ciertamente, de democratización del poder local. (Silva, 47). Soliz (2010) nos manifiesta la importancia de los movimientos sociales ya que “son fuerzas cruciales para democratizar las relaciones autoritarias” (108).

Por ende, históricamente se da una simbiosis entre la lucha política desde lo cotidiano y la tradición de la mujer afroecuatoriana, especialmente en la ciudad, frente a la discriminación racial y, paralelamente, se crean espacios de reflexión y de compartir comunales e institucionales. Ambos pilares sostienen la lucha histórica y reciente de los afroecuatorianos por mayores espacios de inclusión, participación, toma de decisión y desarrollo ciudadano.

Durante estos quince años la CONAMUNE ha llevado a la acción las propuestas que figuran en su agenda política, contando también con el apoyo de organizaciones internacionales y aliados estratégicos como la Unión Europea y la Cooperazione Internazionale (COOPI). Además la CONAMUNE es parte de la Red de Mujeres Afroamericanas y Afrocaribeñas<sup>13</sup>. Organización que integra regionalmente a las mujeres Afrodescendientes en el continente americano.

Retomando el relato de Barbarita, como mencioné previamente ella participa en una organización de primer grado en Carchi: “Centro de investigación de la Piel Africana”, el que a la vez forma parte como una de las organizaciones que se articulan en la CONAMUNE. Ella asume la presidencia de la Coordinadora Nacional en el 2006 y nos cuenta su experiencia de liderazgo desde la filial de CONAMUNE en Carchi.

*Seguimos militando en la CONAMUNE como coordinadora en el área Carchi y, por ende, vocera en la nacional. Ahí avanzamos hasta el 2006. Con el apoyo de la Unión Europea se aprobó un proyecto macro para las provincias del Norte y uno de los ejes era el fortalecimiento de la red nacional. Estamos hablando del proyecto de la Unión Europea para las provincias del norte que son Esmeraldas, Imbabura, Carchi, Sucumbíos, Orellana. Dentro de ese espacio había un eje de fortalecimiento organizacional donde se tenía que construir unas casas para que sea el espacio físico en donde se fortalezca la red. Se construyeron las casas en las provincias de la zona norte y en Quito la Casa Yemayá, la casa matriz.*

*Estas casas tienen la función de dar asistencia legal, psicológica y apoyo organizativo a las mujeres. En ese momento entro yo, fue en ese contexto de ese proyecto cuando fui nombrada como coordinadora nacional. Yo trabajé del 2006 al 2008. Prácticamente, me tocó manejar ese proyecto que era un proyecto grande con muchas actividades: Habían actividades para el fortalecimiento educativo en etnoeducación, habían actividades en la salud, para despertar a*

---

<sup>13</sup> La Red de Mujeres Afroamericanas y Afrocaribeñas nace en 1992 como resultado del “Primer Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe”. El objetivo de la red es el de convertirse en un espacio de articulación del movimiento de mujeres negras de la región y a la vez ser un instrumento político, de reflexión, intercambio, denuncia y propuesta ([www.movimientos.org/mujerafro](http://www.movimientos.org/mujerafro)).



*las mujeres en la salud preventiva, salud sexual y reproductiva. Habían proyectos de capacitación de cómo ellas pueden enfrentar la violencia. Capacitación en pequeños proyectos económicos, productivos en artesanía, panadería, costura. Me tocó manejar todo ese contexto en todas las provincias, lo cual me permitió conocer más de cerca la realidad, la cultura de las mujeres y el pueblo afrodescendiente*

El proyecto mencionado por Barbarita llamado “Mirada Negra” (MN), buscaba la consolidación de liderazgos y empoderamiento de mujeres Negras Organizadas en Ecuador. El proyecto fue cofinanciado por la Unión Europea (EU) y ejecutado por Cooperazione Internazionale (COOPI), el Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA) y la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) (Memorias de los encuentros nacionales, 2008, 25). El objetivo específico de dicho proyecto apuntaba:

al mejoramiento de las condiciones de vida de 3000 mujeres afroecuatorianas pertenecientes a 110 organizaciones de base. Las principales actividades ejecutadas fueron la promoción de talleres de capacitación, liderazgo y autoestima, el apoyo a micro actividades productivas con identidad negra, la denuncia de la discriminación hacia las mujeres negras y el fortalecimiento institucional de la CONAMUNE a nivel nacional y en las cinco provincias de la frontera norte (*Memorias de los Encuentros Nacionales 2008, 25*).

Según el informe de evaluación hecho por las organizaciones financieras conjuntamente con las mujeres afroecuatorianas, el impacto y eficacia del proyecto “Mirada Negra” “favoreció a la visibilización de la CONAMUNE a nivel nacional y facilitó la búsqueda de nuevos socios y financiadores” (Memorias de los Encuentros Nacionales 2008, 29). Por otro lado, con respecto al proceso y fortalecimiento organizativo, “el proyecto favoreció al aumento de lideresas y ha creado ocasiones de encuentro e intercambio entre las coordinadoras nacionales” (*Memorias de los Encuentros Nacionales 2008, 29*).

De igual manera se consolida su incidencia política en los espacios construidos para las mujeres afroecuatorianas en distintas provincias. “Las casas de las mujeres negras facilitan

los convenios con otros entes porque brindan una contrapartida nacional, además de ser un punto de referencia fija, formal y oficial” (*Memorias de los Encuentros Nacionales* 2008, 40).

Las capacitaciones tuvieron como resultado la reflexión de la realidad en la que vive la mujer afro en Ecuador y la determinación de ejes para hacer una acción conjunta con el fin de erradicar los factores que hacen que las mujeres sean vulnerables a todo tipo de violencia. Los servicios sociales brindados por la CONAMUNE responden a las necesidades de las mujeres negras. El proyecto “Mirada Negra” es un claro ejemplo de empoderamiento ya que “es un proceso mediante el cual las mujeres se liberan del poder estructural ejercido sobre ellas al ir consiguiendo una mayor capacidad y derecho para decidir, actuar y controlar aquellos asuntos que les son propios” (Fernández, 4).

Una vez más, el testimonio de Barbarita corrobora que su labor y entrega como líder es ardua. Vemos a una mujer con una honda conciencia y sentido crítico, que nunca deja de aprender y aportar. Sus lecturas profundas sobre su realidad y la de las mujeres que le rodean, le permiten actuar y estar al frente de proyectos que transforman las condiciones en las que viven las mujeres afro en el país. Barbarita es una evidente agente de desarrollo local. De esta manera, conocemos la capacidad de gestión y organización de las mujeres afroecuatorianas. Su proyecto político social y étnico sostenido a lo largo de estos años tiene gran impacto en la población afrodescendiente de Ecuador. La capacidad de incidencia y gestión de las mujeres afroecuatorianas se ve reflejada en el trabajo articulado con las ONG internacionales que apostaron por este escenario social en Ecuador para contribuir al desarrollo social de las poblaciones vulnerables.

## Capítulo V

### Conclusiones

A través de la vida y experiencia de Barbarita Lara Calderón logramos entender varios procesos históricos y sociales que atraviesan a una mujer afroecuatoriana. Como hemos visto, sus procesos, influencias en su liderazgo y su compromiso con las mujeres y la etnoeducación reflejan la responsabilidad que Barbarita Lara ha asumido con su pueblo.

La visión política de Barbarita está formada desde la tradición y la cotidianidad; su ejemplo es entonces colectivo y su lucha atañe a toda su comunidad. De ahí, su fuerza que parece no decaer nunca. Sus reivindicaciones, son las de toda una nacionalidad marginal, donde rescatamos la claridad, participación e institucionalidad democrática, pues los cambios son forjados desde las bases y la tradición. Esto es algo que el poder excluye o más sencillamente no quiere reconocer, por su carácter general, y poca disposición a escuchar.

La vida de Barbarita es la vida de todas las mujeres juntas, incluyendo la mía. Y su lucha también. Su fuerza se nutre de una ancestralidad que la escritura no podrá definir o encasillar, pues tiene su nacimiento en la oralidad, tan característica en los procesos de enseñanza afro, que se basa en lo vivido.

Hay que reconocer la constante reafirmación de Barbarita en su identidad como mujer afrodescendiente, el profundo valor que le da a los mandatos ancestrales, a la voz de los mayores. Barbarita rescata los valores y resistencias de la herencia ancestral, de la cual ella es portadora. Me atrevo a afirmar que ella es una guardiana de sabiduría. Su forma de liderazgo

e identidad militante se fundamenta en esta herencia y ella reconoce que la lucha empieza por reivindicar el legado ancestral. Esto involucra el rescate de la memoria viva. Siguiendo las líneas de acción e identidad propuestas en la plataforma política de pueblo afroecuatoriano, la ancestralidad es un elemento de vital importancia a la hora de accionar como sujetos políticos:

Reapropiarnos de la sabiduría de los ancestros nos tiene que dar un sentido de articulación con el presente, que nos conduzca a enfrentar las nuevas realidades. De este modo, lograr una negociación política y en igualdad de condiciones con el Estado y con los otros, rompiendo el viejo estereotipos de “*negociar con el patrón*” o con el “*Estado paternal*” debemos estar dispuestos a reconocer, valorar y respetar la “otredad”, y a demandar, de esa diversidad que conforman todos los otros, el respeto y cumplimiento de ese nuevo contrato social propuesto por los afroecuatorianos (*Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*, 21).

Las conversaciones con Barbarita pueden ser vistas como un ejercicio de tradición oral, como las que tenía con mi abuela y hasta ahora mantengo y vivo con mi madre. La tradición oral puede ser vista como el eje principal de todo el proceso, ya que es por medio de ésta que Barbarita puede recordar la historia de sus ancestros. Es ésta, como dice Juan García, un mecanismo de resistencia, ya que sobrevive a los procesos violentos de colonización, transculturación que se dan desde la esclavización (D’ Agostino 2013, 40). Hay que recordar que los esclavizados africanos y sus descendientes durante siglos resistieron y vivieron en condiciones limitadas y desiguales que el mismo sistema hegemónico se encargó de sostener para deshumanizarlos y explotarlos. Por tanto, hay que entender y reconocer a la tradición oral como un mecanismo de resistencia y defensa de sus valores, tradición y espiritualidad; pero también en la posibilidad permanente de su pérdida. Según Aimée Cesaire la filosofía de algunos pueblos africanos se funda en la palabra:

Toda obra de hombre o mujer, todo movimiento de la naturaleza de basa en la palabra. La naturaleza se basa en la palabra. La palabra es agua, brasa, semilla, semen, fuerza de vida y la jerarquía de los hombres y mujeres se establece según la fuerza de la palabra. El ser humano ejerce su dominio de las cosas de este mundo por la magia de la palabra y, toda magia es la magia de la palabra (en *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano* 2008, 24)

Barbarita además de una agente de desarrollo local, en sus diversas gestiones y funciones, como el de educadora, lideresa, es portadora de una historia local. Sus aportes como profesora y su compromiso con la etnoeducación, nos invita a repensar la forma en la que la educación se desarrolla y se propone en el país, en especial en las comunidades rurales. La lucha de Barbarita dentro de la etnoeducación es una lucha que transforma desde el conocimiento, desde la aceptación de la diversidad de pensamientos, conocimientos y formas de saber.

Sin duda la labor de los misioneros combonianos hacia la población afroecuatoriana fue un gran aporte y sigue siendo para el desarrollo del pueblo afroecuatoriano. Su compromiso con el reconocimiento de la dignidad de los afrodescendientes ratifica su misión. Además, el Centro Cultural Afroecuatoriano, producto de la labor de los combonianos, es un espacio físico donde se guarda el material con el que formaron agentes de cambio y la información de su proceso político, social y cultural.

A través de la vida de Barbarita se reconoce el proceso organizativo o movimiento social de las mujeres afroecuatorianas. Pudimos conocer parte del trabajo político, lucha social y cultural que vienen realizando las mujeres afroecuatorianas organizadas en CONAMUNE, a favor de mejores condiciones y mayor bienestar para el pueblo afroecuatoriano. Este empoderamiento y liderazgo se traduce en las palabras de Fernández, quien manifiesta que el empoderamiento “es una estrategia dirigida a cambiar la distribución

del poder establecido y conseguir para las mujeres la capacidad de decidir directamente sobre los asuntos que las compete a nivel individual y colectivo, así como participar también en los asuntos comunes”. (Fernández, 4). De la misma manera, tal como plantea Soliz, podemos hacer una lectura de la CONAMUNE como un movimiento social ya que “expresa la heterogeneidad y diversidad local. Frecuentemente se constituyen en un catalizador de malestares sociales hacia el Estado y hacia la propia sociedad” (Soliz 101, 2010).

Finalmente, el aporte que hace la historia de vida de Barbarita Lara Calderón como voz y representante de las mujeres afroecuatorianas es de gran valor para el contexto académico. Como ya lo hemos dicho anteriormente, la voz de la mujer afro ha sido relegada históricamente y en la actualidad sigue excluida en muchos espacios. Ahora a través de esta historia de vida logramos difundir una realidad poco contada y que ahora no quiere ser llamada. Queda por reconocer e investigar los aportes de las mujeres afrodescendientes en el territorio ecuatoriano, de igual manera los escenarios en los que ellas viven su cotidianidad y accionan propuestas que buscan un cambio social en la realidad que atraviesa el pueblo afroecuatoriano.

El presente trabajo de reflexión sobre la vida de Barbarita, despertó en mí ser con fuerza la necesidad del encuentro con la ancestralidad, la memoria viva, el sentido de identidad que nace y resuena a través de su voz, la voz de mis ancestros. Ella alimento a través de su historia el palenque que vive en mí, la resistencia que marca muchas de mis acciones con sed de justicia. La mujer que se empodera de su raíz y camina despierta, sensible y orgullosa de su herencia ancestral.

## Bibliografía

- Abad, Gustavo. (2012). Juan García y Juan Montaña: territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente (Ensayos). *En Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación. Comunicación política y pueblos indígenas*, Quito: CIESPAL, (no. 120, diciembre 2012): pp.88-92.
- Antón, John. (2009). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. (Tesis doctoral). Quito: Flacso.
- Antón, John. (2004). *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias*.
- Antón, John. (2007). *Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador*.
- Chalá, José. (2006). *Chota Profundo. Antropología de los Afrotocheños*. CIFANE. Quito: Abya Yala.
- Bautista, Irma. (2010). “Los afroecuatorianos” Ensayo ponencia.
- Bari, María. (2002). La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. En *Cuadernos de Antropología Social* N° 16, pp. 149-163.
- CECOMET. (2011). *Las parteras Afro ecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un “buen nacer”* pág. 111.
- Doneda, Alberto. (2002). *Los primeros 45 años de los misioneros Combonianos en Ecuador y Colombia*. Quito: Sin fronteras.
- De la Torre, Carlos. (2002). *Afroquiteños, ciudadanía y racismos*. Quito.
- D’ Agostino, Antonio. (2013). *Educación cimarrona, memorias, reflexiones y metodologías*. Quito: Abya Yala.
- D’ Agostino, Antonio. (2013). *Identidad cultura y Cimarronaje en la insurgencia/emergencia del pueblo Afroecuatoriano 1980-2011*. (Tesis). Universidad Salesiana.

- Espín, Jaime. (1995). “Sobrevivencia y continuidad de la población negra”. En: *Memoria. MARKA*. Instituto de Historia y Antropología Andinas. Quito.
- Fernández, Ixone. (s/f) “Mujeres adquiriendo poder “para”: un ejemplo etnográfico” en *Autonomía y participación política de las mujeres*.
- Guerrón, Carla. (1995). *El color de la panela. Estudio antropológico de la esfera femenina en la comunidad de El Chota (Imbabura)*. (Tesis). PUCE. Quito.
- García, Jesús. (2013). *AFROdescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas: Editorial Trinchera.
- Hernández, Katty. (2012). *Migración, organización e identidades afroserranas*. Ponencia. Consultada 28/11/2014.
- Lara, Barbarita. (2012. 15 de Noviembre. 2013. 20 de Febrero). Entrevista personal. (Victoria M., Entrevistador)
- Lara, M. & Tenorio S. (1995). Las cimarronas. La mujer negra en la historia de América latina. *Afroamericanos: Buscando raíces, afirmando identidad*. Quito. Pág. 22.
- Las memorias de encuentro nacionales. (2008). *Mujeres Negras*. Quito: CONAMUNE.
- Líneas pastorales Afro ecuatorianas. (2000). *Conferencia episcopal afro ecuatoriana*.
- La Etno-educación Afroecuatoriana, una propuesta que está de moda. (2013.09 de Octubre) *La Hora*. Repositorio digital.
- George, Marcus. (2007) *El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco*. Departamento de Antropología. University of California, Irvine.
- Mujeres afro ecuatorianas. (2003). *Guía de organizaciones afro ecuatorianas y Mujeres Negras profesionales, técnicas y lideresas*. Asociación de mujeres negras Quito-MOMUNE YEMAYA.



- Mujeres afro ecuatorianas. (2004). *Hacia el III encuentro de mujeres Afro latinoamericanas y afro caribeñas*. Cartilla de preparación. Quito.
- Mwangi, Venanzio. (2012). Liturgia y expresiones religiosas afro: *Ayer, hoy y perspectivas*. *Katanga Revista de teología afrolatinoamericana* n°1. Bogotá. Pág. 48.
- Montaño, Juan. (2012). *460 años de Cimarronaje*. Ensayo.
- Sylva Charvet, Erika. (2005). *Identidad y ciudadanía de las mujeres: experiencia 5 proyectos de mujeres auspiciado por el Fondo para la igualdad de género*. Quito: Abya Yala.
- Soliz, Doris. (2010). Los movimientos sociales. *Los movimientos sociales el sujeto histórico*. *Secretaría de pueblos, movimientos sociales y participación ciudadana*. Pág. 99.
- Padilla, Isabel. (1993) *Mujer Negra y Pobre*. *Revista de Opinión VAMOS*.
- Plataforma política del pueblo Afroecuatoriano. (2008). *Construcción plural y colectiva promovida por especialistas Afroecuatorianos, líderes y lideresas de organizaciones provinciales*.
- Ocles, A. & Chala, C. (2003). *Aportes de la Mujer Negra a la Cultura y Espiritualidad en las Américas*. Ponencia en 1er encuentro continental de obispos comprometidos con las pastorales afro.
- Orobio, Ayda. (2012). *Eclesiología desde las Comunidades Afro: Ayer, hoy y perspectivas*. En *Teología Afroamericana hoy*. *Katanga Revista de teología afrolatinoamericana* n°1. Bogotá.
- Programa de Desarrollo Afroecuatoriano Quito. (2008). *Diagnostico socio demográfico, socioeconómico y cultural de la ciudadanía afro quiteña*. Quito.
- Rodas, Raquel. (2002). *Muchas voces, demasiados silencios*. *Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*. Quito: Fondo para la Igualdad de Género de ACIDI Documento de Trabajo N°4.

Savoia, Rafael. (2012). Comunidades afroesmeraldeñas y misioneros: De la primera evangelización al Vaticano II. En Teología Afroamericana hoy. *Katanga Revista de teología afrolatinoamericana* n°1. Bogotá.

Téllez, Anastasia. (2007). *La investigación antropológica*. Editorial Club Universitario.

Trouillot, Michel-Rolph. (1997) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press: 216 pag.

Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Abya Yala.

Smith, Christian. (1994). *La teología de la liberación Radicalismo religioso y compromiso social*. Buenos Aires: Paidós

Pabón, Iván (2011.11 de febrero). ¿Qué es la tradición oral?.*Diario el Norte*.