

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

**El pueblo Afrodescendiente en el Ecuador; un análisis a través del
Matriarcado**

Grace Naomi Ayala Espinoza

Antropología

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito
para la obtención del título de
Licenciada en Antropología

Quito, 12 de mayo de 2020

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

**HOJA DE CALIFICACIÓN
DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA**

**El pueblo Afrodescendiente en el Ecuador; un análisis a través del
Matriarcado**

Grace Naomi Ayala Espinoza

Nombre del profesor, Título académico

Florencio Delgado Espinoza, PhD

Quito, 12 de mayo de 2020

DERECHOS DE AUTOR

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

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

Nombres y apellidos: Grace Naomi Ayala Espinoza

Código: 00215564

Cédula de identidad: 1726759044

Lugar y fecha: Quito, mayo de 2020

ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN

Nota: El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETHeses>.

UNPUBLISHED DOCUMENT

Note: The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETHeses>.

RESUMEN

El presente trabajo analiza a través de una mirada decolonial cómo la exclusión y la violencia sistemática han atravesado la historia de la población afrodescendiente desde su llegada a Ecuador a través de la diáspora africana hasta el presente. Se explora la agencia de las comunidades afroecuatorianas como la catalizadora de una ‘cultura de resistencia’ a partir de la cual se generan estrategias que les previenen de ser suprimidas del imaginario nacional. Una de esas estrategias es el matriarcado, fenómeno que encuentra sus raíces en una herencia cultural traída y conservada a pesar de la diáspora. Con el trabajo etnográfico se conceptualiza y traza el campo de acción del matriarcado como un liderazgo informal que permite solventar las ausencias económicas, sociales y políticas del Estado en las comunidades afroecuatorianas. Este matriarcado es contextual, acopla su agenda a las circunstancias de la comunidad afrodescendiente en la que se encuentre y se mantiene vigente a través del legado.

Palabras clave: afroecuatorianos, agencia, colonialidad, diáspora, exclusión, legado, matriarcado, resistencia

ABSTRACT

This study analyzes, by means of a decolonial perspective, how exclusion and systematic violence have affected the history of the Afro-descendant population since their arrival in Ecuador through the African diaspora to the present. The agency of Afro-Ecuadorian communities is explored as the catalyst for a 'culture of resistance' from which strategies are generated to prevent this group from being erased from the national imaginary. One of these strategies is matriarchy, a phenomenon that finds its roots in a cultural heritage brought and preserved despite the diaspora. With the ethnographic work, the field of action of matriarchy is conceptualized and traced as an informal leadership that allows solving the economic, social, and political absences of the State in the Afro-Ecuadorian communities. This matriarchy is context-based, it adapts its agenda to the circumstances of the Afro-descendant community in which it is found and it remains in force through legacy.

Key words: Afro-Ecuadorians, agency, coloniality, diaspora, exclusion, legacy, matriarchy, resistance

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	9
Marco Teórico.....	10
Breve explicación sobre la exclusión	10
Revisión histórica de la situación afroecuatoriana.....	15
Conceptualizando el matriarcado.....	26
Marco Metodológico.....	30
Discusión	37
Conclusiones	49
Referencias bibliográficas	52

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Estación Carchi, Concepción. Provincia del Carchi.....	32
Figura 2. Chumundé, Río Verde. Provincia de Esmeraldas.	32
Figura 3. Ambuquí, Valle del Chota. Provincia de Imbabura.	33

INTRODUCCIÓN

La presente investigación aborda la realidad de la población afrodescendiente en Ecuador en torno a la alienación y violencia sistemática como ejes que han atravesado su historia. A través de un breve revisión acerca de la exclusión bajo una perspectiva decolonial se analiza cómo desde el poder se configura la precariedad de la población afrodescendiente. Con ello, se realiza una discusión acerca del concepto de raza y su potencial para respaldar el sistema de dominación. Con esa base, se observa la situación afrodescendiente desde su llegada al territorio hasta el presente, con el afán de contribuir a la literatura existente sobre esta población. Se examinan momentos trascendentes en la historia afroecuatoriana, como la esclavización, Independencia, Manumisión, Leyes de Reforma Agraria de mitades del siglo XX, los derechos constitucionales de los años noventa y las expectativas hacia el siglo XXI. Todos estos puntos de quiebre son contextualizados dentro de la realidad nacional. De este modo, se busca recoger la historia afroecuatoriana desde la agencia y estrategias utilizadas para para enfrentar la opresión del sistema.

El matriarcado se plantea como un fenómeno producido desde la resistencia afrodescendiente para asegurar el mejoramiento de sus condiciones económicas, sociales, políticas e identitarias. Para esta aproximación, se da forma al concepto del matriarcado afrodescendiente en Ecuador y se lo distingue de otras formas de matriarcado exhaustivamente estudiadas en otros espacios y experiencias geopolíticas. Además, se buscan las raíces de este liderazgo y las formas que permiten que se mantenga en el tiempo. Por medio de la vida de tres matriarcas, se ubica la exploración etnográfica en los asentamientos afrodescendientes Estación Carchi y Ambuquí en la Sierra Norte y Chumundé en la Costa Norte país. De esta forma, se intenta profundizar el análisis de las comunidades

afrodescendientes y dar cuenta del poder de la agencia frente al impacto estructural de la exclusión.

MARCO TEÓRICO

Breve explicación sobre la exclusión

Para entender la situación de la población afrodescendiente en el Ecuador y las estrategias que ha generado a través de su agencia para enfrentarse a la exclusión y violencia estructural es necesario incurrir en una revisión histórica. Con ello, se intenta explicar la alienación y vulnerabilidad sistemática a la que ha sido expuesta este grupo desde su llegada al que se considera hoy territorio ecuatoriano. Esta revisión dará cuenta de la ciudadanía de segunda clase asignada a este grupo y la tardía consignación de derechos claramente tipificados y cómo estas situaciones se basan en el pensamiento colonial de la supuesta inferioridad de los afrodescendientes frente al resto de individuos en la nación. Para este cometido, se aborda la violencia estructural desde la propuesta de la perspectiva decolonial, útil para teorizar sobre una realidad nacional que divide a los individuos entre opresores y oprimidos (Fanon, 1963:47; Hill-Collins, 1993:28; Staszak, 2008:3). De esta forma, se explora el origen del uso de la categoría de raza y su poder para modificar la jerarquía social y respecto a esta, dictar la división de trabajo. Este hecho explica cómo se han ido construyendo las concepciones acerca de la inferioridad y utilitarismo vinculadas a las poblaciones afrodescendientes desde tiempos de la colonia. Es así como, las prácticas resultantes de esa retórica dan cuenta de la importancia de abordar los contextos sociales, políticos y económicos desde la experiencia específica de los sujetos y comunidades que se intentan analizar. Es decir, para este análisis es necesario situar contextualmente la

experiencia de la población afrodescendiente y entender sus particularidades frente a las del resto del país.

La alienación social, económica y política de la población afroecuatoriana se fabrica desde la instauración de la colonia. A partir de la, “(...) violencia que ha gobernado sobre el ordenamiento del mundo colonial, se marcó el ritmo de la destrucción de las formas sociales y rompió sin reservas los sistemas de referencia de la economía, las costumbres (...) y vida” de esta población (Fanon, 1963:40). A partir de ese ordenamiento, en el tiempo colonial se produjeron dos fenómenos que provocaron que se asocien a cuerpos con segmentos específicos dentro de una jerarquía social. El primero fue la “(...) codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba los unos en situación de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2000: 202). Para consolidar el proyecto colonial, se elabora el concepto de raza con el afán de justificar la violencia y la injusticia.

A pesar de la carencia de fundamentos científicos que respaldaran al concepto de raza como una categoría de diferenciación biológica su uso fue crucial para acreditar el sistema de opresión (Martínez 2011:5; Wade, 1997:16; Weber, 1944:320-324). En tanto que, “las identificaciones raciales utilizan diferencias físicas como señales, no solo cualquier diferencia física, sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial” (Wade, 1997:17). Se apuntó a los rasgos fenotípicos como color piel, rasgos faciales, textura del cabello, estatura o contextura, de la población afrodescendiente para asociarla a indicadores de inferioridad y bajo ello sustentar su deshumanización. La colonización, se convierte de esta forma en la estructura que construye “(...) elaborados sistemas de privilegio y opresión basados en insignificantes diferencias genéticas” y falacias biológicas para justificar la estratificación de la sociedad (Barth, 1969; Debertz, 1965; Martínez 2011: 11; Hiebert, 1994, 139).

El afán de marcar la diferencia entre individuos, provoca que la academia se convierta por mucho tiempo en el cómplice articulador del discurso racista, a pesar que "ni en el campo de las potencialidades hereditarias relativas a la inteligencia y la capacidad de desarrollo cultural, ni en el de los rasgos físicos, existe justificación alguna para el concepto de razas 'inferiores' y 'superiores'" (Debertz, 1965: 7). La discriminación y prejuicio en base a los rasgos fenotípicos no tiene otra base que "(...) el odio irracional hacia un grupo por otro [y] el desprecio de los pueblos más fuertes y ricos hacia aquellos a quienes consideran inferiores" (Burns, 1948:16). A pesar de las debilidades científicas y factuales del concepto de raza, en base a este no solo se crea un aparataje de opresión, sino que se articulan diversas justificaciones para que la deshumanización sobre las comunidades afrodescendientes sea legítima.

Bajo la idea de raza se da forma a un imaginario social que ubica a los individuos desde un estatus superior a inferior. En este orden racial se sitúa a los cuerpos (no sujetos, ya que la colonia supone deshumanización de la población afrodescendiente) provenientes de África, en el orden más bajo de la pirámide social. Este primer fenómeno, de clasificar a la población bajo categorías de raza se instituyó como la base fundamental de la estructura de dominación traída por la colonia (Quijano, 2000:202). Con la configuración colonial de las identificaciones raciales se "(...) rearticula la relación entre sujetos y prácticas discursivas", es decir, desde las construidas e impuestas desde el poder (Hall, 1996: 15-18). El concepto de raza se convirtió en la herramienta del poder para categorizar a los oprimidos bajo la diferencia y la otredad. Esta

otredad es el resultado de un proceso discursivo por el cual un grupo dominante ("Nosotros", el Yo) construye uno o varios grupos dominados ("Ellos", el Otro) estigmatizando una diferencia -real o imaginaria- presentada como una negación de la identidad y, por lo tanto, un motivo de discriminación potencial (Staszak, 2008:2).

De esta forma la violencia y la represión pueden ser justificados por las supuestas diferencias del grupo oprimido. Con respaldo en la noción de raza, se justifica tanto el comercio trasatlántico de seres humanos provenientes de África y su esclavización.

El segundo fenómeno generado a raíz de la colonia fue, “(...) la articulación de todas las formas de control de trabajo, de recursos y productos, en torno al capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000:202). La colonización da lugar a la “(...) aparición de marcadores étnicos en los mercados laborales” (Wolf, 2001: 189). Con estos marcadores se condiciona a la producción, procesos y circunstancias de trabajo para cada segmento de la sociedad de acuerdo a las etiquetas de raza (Wolf, 2001: 189). En base a la inferioridad racial de la población afrodescendiente, el poder colonial determina que su participación en el mercado laboral es justificadamente precaria, violenta y por ende le corresponde a este grupo someterse a esclavización.

El concepto de raza cumplió el rol de ‘organizar la sociedad’ en una categorización de jerárquica y con ello, crear espacios y labores específicas para cada segmento. A cada grupo dentro de la estructura de poder colonial se le imponía determinada carga de producción y asimismo un consumo específico de recursos. De esta manera la población de ascendencia africana estaba ordenada a cumplir labores relacionadas con el trabajo forzoso propio del modelo de esclavización establecido, a consumir una escasa porción de los recursos y a no generar capital para sí misma. El grupo afrodescendiente estaba limitado a ser el motor productor y la fuerza laboral dentro del mercado mundial. Sin embargo, su consumo de recursos era duramente restringido y controlado. En el caso de las poblaciones afrodescendientes queda en evidencia cómo,

las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control de trabajo. Así, ambos elementos raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente (Quijano, 2000:203).

Este tándem estratégico entre raza y división del trabajo resultó en que la población afrodescendiente sea, de principio reducida a la esclavitud y la deshumanización que esta institución comprende (Quijano, 2000:205). Es necesario resaltar el poder estructural de la colonia. Como aquel que,

se manifiesta en las relaciones, que no sólo opera dentro de los entornos y dominios, sino que también organiza y orquesta sus propios ajustes, y eso especifica la dirección y distribución de los flujos de energía. Es decir, al poder de desplegar y asignar el trabajo dentro de la sociedad (Wolf, 1999: 5).

Una estructura tan marcada y rígida como la colonial, no ha sido capaz de diluirse rápidamente con el paso de los siglos. Es notable al día de hoy que la “(...)distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo del período colonial” y las nociones resultantes de este sistema continúan influyendo los imaginarios sobre la estructura de la nación (Quijano, 2000:205; Fanon, 1963, 1991). Bajo esta lógica, es posible entender cómo la situación afrodescendiente en Ecuador, aún en el siglo XXI difiere de la del resto de realidades del país, principalmente por efectos de injusticia y alienación.

El orden racial-espacial generado en la colonia afecta particularmente a la población afrodescendiente desde su estatus como seres humanos hasta los espacios y derechos a los que les es posible acceder. Con el esquema racial de la sociedad se fomentan varias formas de violencias y prejuicios que marcan su situación en la nación (Martínez, 2011:5). La colonia deja por establecido que el “(...) vivir, sentir, pensar, hablar y analizar la realidad, difiere, entre sujetos y comunidades, respecto al contexto en el que se habite” (Pérez, 2014:123). Es necesario comprender el ‘*lugar de enunciación*’ de las comunidades afrodescendientes y cómo las experiencias que parten de esa realidad han atravesado su comprensión de sí mismos y del sistema que los absorbe (Du Bois, 1898:18; Hill-Collins, 1993:27; Pérez, 2014:123). Al analizar el lugar de enunciación del pueblo afrodescendiente en Ecuador, se busca abordar su realidad desde dos aristas: a) su ubicación histórica, que implica “el espacio

y el tiempo, los referentes históricos y la configuración del tiempo y del espacio” que han dado forma a su contexto y, b) su agencia en medio de un sistema que los ubica en la periferia (Pérez, 2014:24).

Revisión histórica de la situación afroecuatoriana

Con el objetivo de potenciar la producción de recursos que las colonias en América ofrecían, se recurrió a la extracción de mano de obra africana. Esta actividad deviene uno de los fenómenos económicos más importantes de la historia. El denominado ‘Comercio Transatlántico de Esclavos’ o ‘Comercio Triangular’ tuvo lugar entre el siglo XVI y se extendió tan tarde como el final del siglo XIX (algunos registros señalan que las últimas actividades esclavistas cesaron hasta el inicio del siglo XX) (Moreno, 2017). Esta extracción de seres humanos desde África a las colonias alrededor del mundo resultó en uno de los mayores éxodos en la historia de la humanidad (UNICEF, 2006:19). La creciente demanda y magnitud de las metas de producción en las colonias presionaron la “(...) exportación al por mayor” de africanos para ser esclavizados (Wolf, 2001: 189). Los denominados ‘buques negreros’ fueron ideados para exponenciar la capacidad comercial y traer al continente americano a tantos africanos como fuera posible. Las condiciones fueron por demás deplorables en cuanto a higiene, limitación de espacio, con altos niveles de deshidratación y desnutrición (Moreno, 2017: 72; Mvengou, 2018). Se ha calculado que el índice de mortalidad en estos buques bordeaba el promedio de 30% (Mancke & Shammass, 2005:35). A este traslado forzado de pobladores africanos alrededor del mundo, se lo denomina diáspora africana. El continente americano se convirtió en uno de los destinos más importantes en esta actividad comercial.

En lo que concierne específicamente a Ecuador, las comunidades afrodescendientes se forman alrededor de los puertos de carga y las zonas de producción agrícola y minera. Los

puertos se convirtieron en la zona principal de compra y venta de africanos que luego eran distribuidos por el territorio de acuerdo con la demanda de producción interna. En 1550 uno de los buques negreros en su ruta a Sudamérica, naufraga cerca de las costas de la actual provincia de Esmeraldas. Con este hecho, se constituye una de las comunidades autónomas más fuertes e importantes de africanos en Ecuador (García, 1989: 8). Esta comunidad, se mantiene libre y sus miembros reciben el nombre de cimarrones (Laviña, 1995:255). El resto de comunidades y asentamientos africanos en Ecuador, se forman a partir de la esclavización y trabajo forzoso en haciendas distribuidas entre la Sierra Norte y la región Costa del país (Valencia, 2003:147). Específicamente,

la población afrodescendiente de la Real Audiencia de Quito se concentró en la Sierra Norte, en la zona de los ríos Mira y Chota, que bajo el régimen hacendatario se dedicaron a la agricultura con énfasis en la producción azucarera y de aguardiente (Rueda, 2003:301).

Además, se ubicaron en la Costa, “(...) en Guayaquil y Esmeraldas en la zona cacaotera” (Valencia, 2003: 147). Es importante recalcar que, en cuanto a “(...) la gobernación de Esmeraldas, esta albergó a la población libre y *esclavizada* dedicada a la agricultura, así como a la minería de oro de aluvión que se desarrolló en la cuenca del río Santiago al norte de la costa Pacífica” (Rueda, 2003: 301).

La incorporación de la población africana en América en el contexto de la colonia estuvo marcada por violencia desde su desplazamiento y su distribución dentro del sistema de producción. La campaña de deshumanización de los provenientes de África fue evidente desde las condiciones inhumanas del traslado en los buques negreros hasta el despojo intelectual, social, político y económico una vez en el continente. La mano de obra no fue el único recurso que traían consigo,

Los africanos que llegaron a América iban provistos de sistemas culturales, de tradiciones y lenguas que los amos se preocupaban de extirpar para conseguir dotaciones óptimas para el trabajo. La deculturación pretendió afectar a todos los

ámbitos de la cotidianeidad de los esclavos, desde los hábitos más diarios hasta las estructuras sociales (...) (Laviña, 1995:253).

La violencia tenía el objetivo de generar una sumisión lo suficientemente efectiva para lograr que el sistema colonial sea viable. La división del trabajo en relación a la categoría de raza, justificó la esclavización de africanos. De esta forma, el control ejercido a través del trabajo forzoso significó a su vez la creación de mecanismos de dominio y explotación de las poblaciones africanas (Quijano, 2000:205).

Es importante notar que la violencia logra atravesar el desarrollo de los africanos en América y sus descendientes de manera integral. La colonia significó una estructura de dominación que oprimió a la población afrodescendiente a nivel económico, social y político. La coacción y atraso en cuanto a lo económico tiene su raíz en la estratificación del trabajo, donde "(...) se asoció el trabajo no pagado o no asalariado a las razas dominadas, porque eran razas inferiores" (Quijano, 2000:207; Fanon, 1963:40). A pesar de esto, es evidente que, la participación afrodescendiente fue crucial en la producción de recursos a través de la activación de sectores decisivos como el agrícola, minero y de infraestructura principalmente. Sin embargo, la paga o la retribución por su trabajo fueron nulas.

La clasificación *racial* de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado del trabajo, desarrollo entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los *blancos* (Quijano, 2000:207).

Como resultado de la jerarquización social de la población en la colonia, los africanos y sus descendientes fueron relegados a un estatus indigno de reconocerles una paga por la fuerza de trabajo invertida en la ingeniería comercial y productiva de la época. Las nociones que sustentan aún en pleno siglo XXI la precariedad económica de la población afrodescendiente en el Ecuador, se nutren sutil y explícitamente en esta misma lógica.

Como se remarcó anteriormente, el comercio de africanos no solo trajo consigo población con fuerza física para aprovechar, significó, además, el desplazamiento de millones

de seres humanos cuyo desarrollo cultural, social, y político se enfrentó a un proceso de violencia de casi cinco siglos. La colonia se convirtió en la estructura en la que,

se reprimieron tanto como pudieron, es decir en varias medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad (Quijano, 2000:2010).

Esta represión, respaldada en la posición poco privilegiada en la que se ubicó a la población de origen africano en el orden racial-espacial de la época, tenía el objetivo de desposeer de tantos recursos intelectuales como fuese posible a los esclavizados. Todo esto, con el fin de asegurar que la población destinada al trabajo servil conservará su condición de indefensa frente a un sistema que promovía, respaldaba y justificaba su inferioridad. En su lugar, se les permitió el acceso únicamente al conocimiento que pudiera ser útil para perpetuar la estructura colonial (Quijano, 2000:210). Es decir, existió un acercamiento al adoctrinamiento y al cumplimiento de órdenes, pero se restringió su acceso a educación, alfabetización, o cualquier tipo de producción científica.

Es clara la función utilitaria a la que se había reducido a los afrodescendientes. Al igual que con la mano de obra, el conocimiento traído desde África y que fue tomado para aplicarlo al desarrollo de la colonia no fue retribuido. En su lugar, existió una prohibición reforzada a través de violencia física y psicológica (con amparo religioso y legal) para que este grupo no tenga algún tipo de estímulo intelectual. Quienes adquirirían mano de obra esclavizada “(...) pensaron que compraban animales útiles para el trabajo” (Laviña, 1995: 253). De manera general, para “(...) conseguir los máximos rendimientos de la mano de obra esclavizada los propietarios recurrieron a desarraigar social y culturalmente a los esclavos. Este proceso que se conoce como aculturación buscaba conseguir esclavos sumisos que respondieran a las órdenes de los propietarios” (Laviña et al, 2011:13). Para lograr que la

esclavización funcionara fue necesario reducir a niveles no-humanos a quienes fueron destinados al trabajo forzado.

No es posible sostener éticamente la violencia sin reducir a la otredad a quien se maltrata. Es necesario que el poder se configure en torno a una dinámica de los que ‘pertenecen’ (y/o los que se merecen) y los otros. Los afrodescendientes, devinieron en los ‘otros’ “(...) precisamente porque estaban sujetos a las categorías y prácticas del grupo dominante y porque no podían prescribir sus propias normas” (Staszak, 2008:2). El alejamiento intelectual infringido sobre la población afrodescendiente da cuenta de una de las tantas formas en las que se puede detentar el poder. La otredad provoca que quien explota, produzca estrategias que indiquen al subordinado quien tiene el poder (Jensen, 2011: 64). Asimismo, la inferioridad fue el mecanismo bajo el cual se presentó a “(...) la modernidad y la racionalidad como experiencias y productos que no pertenecían a la población afrodescendiente” (Quijano, 2000:211).

Exponiendo como se previno que la población afrodescendiente tenga un acercamiento a fuentes de crecimiento intelectual científico en la colonia, se explica cómo se siguen configurando prácticas similares actualmente que resultan en atraso social y político. Sin embargo, como lo registra la historia, a pesar de las “(...) circunstancias desfavorables, realmente opresoras y desarticuladoras, los esclavos pudieron y supieron sobrevivir. Crearon rasgos de identidad propios, generaron mecanismos de solidaridad en ciudades y plantaciones, e irrumpieron con fuerza en el momento de las independencias de las colonias” (Laviña, 1997:254). Como desde el inicio de su presencia en el territorio que hoy es Ecuador, la población afrodescendiente por medio de su agencia, orquestó estrategias que mejoraran su condición y que a pesar de las diversas expulsiones les otorgara vigencia dentro del sistema.

Avanzada la colonia, se reafirma que el valor que adquieren dentro del imaginario social los afrodescendientes es meramente material y utilitario. A pesar de su papel sustancial

en la construcción de la nación, no se juzgó conveniente trabajar en el mejoramiento de la realidad de la población afrodescendiente. Durante los procesos de Independencia, la lógica de la pirámide racial instituida en la colonia seguía siendo un referente para las decisiones políticas. Es decir, en la planificación para la formación de Ecuador como república se procuró como aspecto importante que quienes estén al final de la jerarquía social (indígenas y afrodescendientes) no perturben el paisaje sociopolítico. Es así como, “(...) a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política” (Quijano, 2000:233). De manera sistemática la violencia y “(...) racismo despojó a los afrodescendientes como grupo de derechos legales, educación y control sobre sus propias personas” (Hill-Collins, 1993: 30-31).

Hacia mucho tiempo ya que se había consolidado la noción de la supuesta incapacidad intelectual de este sector de la población para participar en estos procesos. A pesar de todos los mecanismos de alienación articulados desde el poder, se promocionó e insertó como verdad la idea de que “(...) los afrodescendientes no compartían la vida nacional plena porque, como masa, no habían alcanzado un grado de cultura suficientemente alto” (Du Bois, 1898: 7). Se propone como natural a la condición de los afrodescendientes su alejamiento de la producción del conocimiento y se niega la responsabilidad de la estructura en generar esta violencia. Adicionalmente, la exclusión política y social, así como la subordinación de los afrodescendientes, “(...) se estableció claramente en la legislación en donde aparecen como sujetos carentes de derechos, sometidos a prácticas degradantes que acentuaban su marginalización social” (Rueda, 2000: 300). Esto muestra que existió una intencionalidad desde la autoridad central (en sus diferentes formas desde la época colonial hasta el presente) en mantener la subordinación de la población afrodescendiente a la dominación y cómo esto es producto de acciones premeditadas. Además, este aspecto es el punto de partida con el que

se sitúa a este grupo étnico a la periferia de la vida política del país y con ello también se le otorga una ciudadanía de segunda clase.

Es necesario mencionar que, desde la llegada a América, la población africana y sus descendientes procuraron estrategias que les permitieran continuar en el imaginario nacional. Sobre todo, las luchas y procesos contestatarios en contra de la esclavización, buscaban reafirmar su condición como seres humanos y su derecho a ser individuos con una vida digna. Desde antes del período republicano los esclavizados buscaron su libertad ya sea través de luchas, huidas o apelaciones a instancias legales (Laviña et al., 2011:3; Rueda, 2000:310; Valencia, 2003:143). En cuanto al momento independentista en Ecuador, es crucial entender que los afrodescendientes veían al proceso libertario como integral y que incluía todos los sectores de la sociedad. Sobre todo, a ellos que habían sido piezas cruciales para alcanzar la libertad del poder colonial (Valencia, 2003:153). Su participación en la Independencia para lograr que Ecuador se constituya en república va desde formar un porcentaje significativo de los pelotones de batalla, “(...) manejar las armas de fuego, transportando cañones, cumplir labores de espías y chasquis intercambiando información, cocinar para la tropa, hasta proveer de refugio a rebeldes en sus propios sitios de cimarronaje”, algunos incluso llegaron a ser líderes de rebeliones independentistas (Rueda, 2000: 304-307).

La libertad debió extenderse hasta la población afrodescendiente no solo por su rol decisivo en la Independencia, pero además por las promesas de otorgarles el fin de su esclavización en recompensa de su participación. Sin embargo, las trabas legales y amenazas (que iban desde robos o emisarios de los amos para quemar sus casas) impidieron la emancipación de esta población (Rueda, 2000: 310). A pesar de la negativa de las autoridades centrales, los pobladores afrodescendientes en Ecuador buscaron aún en la esclavización mejorar sus condiciones de vida. Se registra que en la gobernación de Esmeraldas después de

que se les impidiera a través del miedo y la intimidación tributar para comprar su libertad, “(...) presentaron un documento a las autoridades por medio del Protector General de esclavos, en la que detallan las condiciones de precariedad, abuso sexual, falta de vestimenta apropiada y alimento temporal o espiritual” a la que eran sometidos (Rueda, 2000: 310). Como evidencia escrita de la agencia de la población afrodescendiente frente a la exclusión, en estos documentos se eleva un reclamo colectivo por la incongruencia que resulta de no incluirlos dentro del nuevo estilo de vida republicano. Incluso echaron mano de la persuasión indicando puntualmente los beneficios que pudiera tener el Estado aun manteniéndoles esclavizados, pero comprometiéndose a proveerles seguridades básicas para su trabajo y bienestar físico.

Los pobladores afrodescendientes en Ecuador, al verse fuera de los beneficios de la Independencia, no aceptaron conformarse a la condición decadente propia de la explotación. Presentaron sus demandas a las autoridades “(...) con el fin de preservar lo que consideraban derechos adquiridos, como el territorio que había garantizado su subsistencia colectiva y la construcción de una identidad forjada (...)” a pesar de la opresión (Rueda, 2000: 310-311). El entendimiento y búsqueda de derechos estaba presente a pesar de los esfuerzos del poder central para evitarlo. Es relevante mencionar la inconveniencia política y económica que suponía darles la libertad. Se decidió que la esclavitud era funcional para continuar con la producción económica y la activación del sector agrícola. Con la decisión de negarse a asumir la exclusión, los afrodescendientes después de haber sido invisibilizados de la agenda republicana, para tomar parte de la

ideología libertaria y asegurar una respuesta efectiva del nuevo sistema político a favor de sus propias reivindicaciones etno-sociales, se apoyaron en la retórica liberal puesta en circulación por los líderes de la independencia [como el presidente José María Urbina] en el horizonte político de la nueva república: conceder la libertad, y ciudadanía, una propuesta que suponía terminar con las prácticas coercitivas y serviles de marginación y exclusión social (Rueda, 2000: 311).

Sin duda, la Independencia había provocado cambios ideológicos irreversibles. Para los afrodescendientes había llegado como una comprobación de que sus luchas eran legítimas. Para el gobierno, la élite y el resto de la población no vulnerable (todos excepto indígenas y afrodescendientes) las “(...) transformaciones sociales de la Independencia provocaron que los esclavizados aparecieran como un problema de urgente solución por parte del nuevo Estado republicano” (Du Bois, 1898; Valencia, 2003:144). Desde el interior de las comunidades afrodescendientes no se descartaba que las ideas de libertad e igualdad que habían dado paso a la República resultaran también en su emancipación (Valencia, 2003:152).

La libertad llega tardíamente, más de dos décadas después de la creación del Estado republicano, en 1851 en el gobierno del presidente José María Urbina, en respuesta tanto a la presión internacional como a la participación de afrodescendientes en la revolución que lo llevó al poder (Valencia, 2003:170). Aún en el contexto de la manumisión, la situación para la población afrodescendiente en el Ecuador estaba marcada por violencia sistemática, el Estado no pudo asegurar que los derechos adquiridos con la libertad puedan respetarse plenamente. En adelante, la situación afrodescendiente gira en torno a buscar oportunidades laborales periódicamente en otras ciudades o recibiendo algún tipo de beneficio mínimo en las mismas haciendas en las que habían sido esclavizados (Bouisson, 1997; Villa, 2015). Los logros a nivel legal no aseguraron de manera inmediata un estatus de igualdad dentro de la sociedad. Una vez más, se evidencia que las oportunidades políticas, sociales y económicas tenían que ser perseguidas por los afroecuatorianos mientras la sociedad maduraba en torno a la aplicación efectiva de derechos para todos.

Ya llegado el siglo XX, las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973, intentan mejorar la condición económica y social de quienes habían trabajado la tierra desde su llegada al territorio ecuatoriano. La hacienda fue uno de los espacios estratégicos desde

donde se reprodujo y acentuó la dominación (Wolf, 1999: 244). La hacienda es el arquetipo de institución diseñada para anular económica, social y políticamente a la población afrodescendiente. La imagen del afrodescendiente después de las reformas, con un gran número aun trabajando en el sector agrícola y más de 100 años después de la abolición de la esclavitud reflejaba,

un campesinado pobre, [ahora] propietario de la tierra que trabaja conjuntamente a su familia, para obtener una exigua producción que en mayor o menor proporción es llevada al mercado. Sin embargo, la cantidad y calidad de la tierra de que dispone es insuficiente para absorber la oferta de mano de obra familiar, como para alcanzar un ingreso mínimo que le asegure un precario nivel de subsistencia. En esa medida, se constituye en jornalero que vende su fuerza de trabajo en las haciendas de las inmediaciones, o en las ciudades a las cuales migra temporalmente y en las que se emplea de preferencia en el sector privado o en la industria de la construcción (Caravelle, 1980: 36).

El acceso oportuno y justo a la tierra suponía para la población afrodescendiente alcanzar los primeros pasos de dignidad laboral, como trabajar para sí mismos y alcanzar después de tantos años remuneración tan tarde como el siglo XX avanzada ya la década de los setenta. La asignación de la tierra supone mucho más que la posibilidad de alcanzar autonomía económica, “para un pueblo colonizado el valor más esencial, el más concreto, es ante todo la tierra: la tierra que le traerá el pan y, sobre todo, la dignidad” (Fanon, 1963). A pesar del objetivo de las Leyes de Reforma Agraria de proveer seguridad y justicia a las poblaciones relacionadas a la producción en las haciendas, las élites terratenientes se opusieron de diversas formas a los derechos que debían ya ser garantizados tan tardíamente como el siglo XX. Esto causó un traspie en la que hubiese sido la decisión clave para la garantía de mejoras económicas y sociales, sobre todo respecto al auto sostenimiento de las familias campesinas del pueblo afroecuatoriano (Villa, 2015: 94).

La revisión histórica permite entender cómo desde la conformación de las primeras comunidades afrodescendientes en Ecuador, la autoridad central ha generado mecanismos para relegar a niveles económicos, sociales y políticos precarios a esta población. Como se ha

expuesto, estos mecanismos han sido instaurados y reproducidos tanto en el discurso nacional como en la práctica. La jerarquía social diseñada en la colonia resultó conveniente para lograr que los afrodescendientes se mantuvieran en trabajos forzosos y en condición servil para ahorrar los gastos de lo que hubiese sido su remuneración. Ya sea, por reclamos de quienes temían cambios en el *statu quo* (desde amos que sabotearon la compra de la libertad de sus esclavizados hasta los hacendados que se oponían a las Leyes de Reforma Agraria) o por falta de interés del Estado, los derechos de los afrodescendientes se han dilatado al extremo (Valencia, 2003:170; Villa, 2015: 94).

Bajo presión de agendas de organizaciones internacionales y movimientos sociales, apenas entre los noventas y el inicio del siglo XXI, “(...) el Estado Ecuatoriano otorga visibilidad legal a los afroecuatorianos” (De la Torre, 2002:142). De tal forma que “(...) los afroecuatorianos no fueron objeto de políticas estatales específicas que los identifiquen y señalen como tales hasta los años noventa” (De la Torre, 2002:142). La primera Constitución de la República del Ecuador que otorga derechos a la población afrodescendiente llega en 1998, cinco siglos después de su presencia en el territorio y casi 150 años después de la abolición de la esclavitud. Esto, se presenta de forma escueta, como una ‘copia’ de los derechos asignados y detallados para las comunidades indígenas: “El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el Artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable” (Constitución de la República del Ecuador, 1998: Art. 85).

La población afrodescendiente debió esperar diez años más para que exista un detalle jurídico y legal de sus derechos con la Constitución de 2008 en su Artículo 56. El reconocimiento tipificado de la existencia de los afrodescendientes y sus derechos como miembros de la nación son imperativos para prevenir la ausencia del Estado en proteger su integridad. “Las garantías constitucionales, obligan al Estado a no atropellar, y a no avalar

atropellos, contra las personas que son objetos de prejuicios negativos y de estigmas sociales sólo por pertenecer a un grupo subvalorado o despreciado de manera no justificable” (Rodríguez, 2006: 27).

En este contexto de alienación sistemática, las comunidades afrodescendientes siempre presentaron por medio de sus agencia, estrategias para frenar ser suprimidos del panorama nacional. En su trayectoria histórica de siglos en lo que hoy es Ecuador, este grupo ha pasado de soportar la alienación y la violencia sistemática de la esclavización y todos los desafíos que vienen con una ciudadanía de segunda clase hasta el siglo XXI, y aún en esa posición de vulnerabilidad “(...) adoptaron diversas y creativas formas de acción política o de resistencia en los varios espacios geográficos de explotación (Rueda, 2003:301).

Estas estrategias para responder a la vulnerabilidad de ser relegados a una ciudadanía de segunda categoría, como se ha presentado antes, van desde rebeliones, acuerdos legales, hasta la configuración de autoridades y figuras que puedan ayudar a reducir las carencias sociales, políticas y económicas a las que han sido expuestas las comunidades afrodescendientes en Ecuador. Esta actitud de oponerse a la desaparición implica que,

los afrodescendientes construyen así en las Américas una cultura de la resistencia, donde la autoconciencia y el autorreconocimiento son los valores fundamentales. Por *‘resistencia’* se entiende un proceso de producción de ideas y cosmovisiones que se niegan a asumir el destierro, el mestizaje y la desaparición (Antón, 2011 :163).

En este sentido, se considera al mestizaje como una identidad nacional totalizante, que elimina la diversidad y asume que el contexto de quienes se desarrollan dentro de la nación es el mismo. A este fenómeno, se le acusa de ser el argumento base en Ecuador para negar la desigualdad y evitar tomar acciones estatales al respecto ya que se toma por hecho que las condiciones son de justicia y de derecho para todos.

Conceptualizando el matriarcado

En medio de este contexto de exclusión dentro de las comunidades afrodescendientes en Ecuador, se constituyen figuras que adoptan roles fundamentales para el desarrollo y continuación de las mismas. Estas figuras se instauran en ejes sustanciales para responder a las carencias socioeconómicas, políticas e identitarias de sus pueblos. Las matriarcas afrodescendientes devienen sujetos que poseen la autoridad informal en los aspectos en los que se involucran. Estas mujeres se convierten en parte del proyecto histórico de los afroecuatorianos para “mejorar su condición social, preservar la reproducción material y cultural de sus sociedades en un territorio propio y en medio de la libertad” (Rueda, 2000: 311).

La matriarca afrodescendiente en Ecuador se forma en medio de un contexto duramente definido como en el que “(...) el Estado nunca ha sido aliado de las comunidades afrodescendientes de la Gran Comarca negra del Pacífico, ni un referente central” (García & Walsh, 2015:81). Como se ha revisado, el descuido sistemático sobre el bienestar de las comunidades afrodescendientes en Ecuador ha sido un proceso histórico y premeditado. El desarrollo de esta población en cuanto a lo económico, social y político ha tenido que ser atendido con autonomía y desde adentro (Laviña, 1995:25; Rueda, 2000:311). Los registros históricos, legales y sociales (actitudes de desigualdad, discriminación y racismo) dan cuenta de que la presencia del Estado ha sido momentánea, dilatada y tardía en torno a los pueblos afrodescendientes.

En el Ecuador, tal vez como en otros países de la región, la afro-existencia ha sido moldeada, significada y construida sin y a pesar del Estado; en esencia, a contradecir al Estado mismo. Es decir que la existencia se ha construido en los márgenes, puntos ciegos y “tierras baldías” que existen fuera de los propios marcos de reconocimiento, de los derechos y la ciudadanía constitutivos del Estado (García & Walsh, 2015:81).

La figura matriarcal ha sido moldeada en este contexto, bajo la presión del sistema de la violencia y la vulnerabilidad, para suplir los espacios donde la autoridad central no llega. Partiendo de la *cultura de resistencia*, la matriarca configura su liderazgo para asistir a sus

comunidades en necesidades, económicas, sociales, políticas e identitarias. Esto lo hace dentro de su espacio y recursos inmediatos. El campo de acción de las matriarcas se amplía y aplica de acuerdo con el contexto que las contiene. Se argumenta que las mujeres que adoptan esta posición devienen autoridades dentro de sus comunidades. Es así en tanto, hay desde la comunidad un “(...) acuerdo espontáneo y consensuado en identificarla como tal, además este mismo reconocimiento será el que acompañe su autoridad y le otorgue un poder legítimo” (Oyarzún, 2008:9-10). Este poder está representado en su capacidad de decisión sobre asuntos de su asentamiento, caserío, o comunidad, ser la portadora designada de saberes y conocimientos o ser quien lleve una agenda de acción para el avance del pueblo afroecuatoriano.

Se argumenta, además, que estas mujeres son resultado del proceso diaspórico particular que se produjo en Ecuador, donde los asentamientos de demografía afrodescendiente se formaron en la cercanía de las industrias o haciendas creadas en la época colonial. Por cuestiones de emancipación, la actividad del huasipungo y de las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973 muchas familias se congregaron en caseríos mayoritariamente de ascendencia africana para continuar con sus actividades de subsistencia (Bouisson, 1997; Villa, 2015). En este contexto espacial y cultural, las necesidades respecto a la ausencia del Estado se reconocen como compartidas, al igual que la experiencia de ser ubicados en la periferia del imaginario social del país. Las migraciones hacia la urbe no detienen este fenómeno, ya sea por la formación de *palenques urbanos*, la confluencia en los mismos espacios de interés o el hecho de que en la ciudad existen también expresiones de alienación y desigualdad por las cuales se conectan y emergen comunidades afrodescendientes (Vera, 2016).

Esta figura se aleja del mito de la matriarca afrodescendiente construido en la literatura y academia estadounidense donde las figuras matriarcales surgen y se definen

alrededor de la ausencia de un cónyuge y así toman las riendas de su familia (Biblarz & Raftery, 1999; Dietrich, 1975; Hyman & Sheldon, 1969; Mulligan & Powell, 1980; Staples, 1970; U.S. Department of Labor, 1965:29; Willie, 1981). Las matriarcas afroecuatorianas como se las presenta en este estudio surgen de la presión estructural de la ausencia del Estado, y de la falta de garantías para una vida de derechos. Estas mujeres proyectan un nivel de influencia que trasciende su propio plano familiar, para llegar a ser de impacto para muchos. Es una especie de liderazgo en la comunidad, en las que se han convertido en autoridades informales. La informalidad reside en que no han sido designadas por la autoridad estatal central y no poseen títulos oficiales. Sin embargo, sus comunidades se han encargado de asignarles muchos nombres respecto a su nivel de influencia. El tomar rol protagónico dentro de sus comunidades no elimina la vulnerabilidad de las matriarcas. El matriarcado debe ser explorado bajo las intersecciones particulares que afectan a cada una de estas mujeres. Identidades raciales, de género y clase complejizan su experiencia como sujeto dentro de una nación donde el mestizaje en torno a la clase alta ha sido considerada como la credencial de ciudadanía por excelencia (Antón, 2011:163; Crenshaw, 1989; Crenshaw, 1991; Hill-Collins, 1993).

La existencia del liderazgo matriarcal puede observarse desde un momento pre diaspórico. Existen importantes esbozos académicos que señalan que este fenómeno puede responder de herencia cultural traída a estas comunidades en medio de la diáspora africana a las Américas. Se ha considerado,

Algo interesante para señalar y digno de una consideración mucho más seria, el hecho de que los antepasados de los pueblos africanos del Nuevo Mundo provenían de regiones donde los sistemas políticos de doble sexo [es decir, gobernados o liderados por hombres y mujeres por igual], las asociaciones de mujeres, las mujeres con títulos de alto rango, el mercado, los sistemas dominados por mujeres, etc., eran comunes; en otras palabras, donde la presencia de las mujeres en la esfera pública en roles políticos, económicos y de organización social no era inusual o se consideraba indeseable. Este trasfondo ha sido casi seguramente la base cultural de los papeles

prominentes, políticos, económicos y sociales, que desempeñan las mujeres de ascendencia africana en sus comunidades de toda América (Farrar, 1997: 594).

La toma de decisiones y el destacar político y social de la mujer de ascendencia africana no es inusual incluso desde un contexto precolonial. El fenómeno del matriarcado afrodescendiente no debe ser analizado bajo determinismos, pero sí como una expresión de raíces culturales que pudieron preservarse y translocalizarse con la diáspora africana hacia América. El fenómeno de matriarcado, tal como se lo presenta en este estudio ha sido social y contextualmente construido respecto a la experiencia histórica que atraviesa a la población afrodescendiente en el Ecuador. Una vez más, se lo abarca dentro de la serie de mecanismos propios de la *cultura de resistencia* que ha sido producida por las comunidades afroecuatorianas desde su llegada, en su afán de evitar ser suprimidos del sistema (Antón, 2011 :163; Laviña et al., 2011:22). Su campo de acción responde a una realidad contextual, en armonía con la situación de la población afrodescendiente, que va desde la

lucha por la libertad y la dignidad en el contexto de la esclavitud, a hacer frente al desafío del concertaje, la discriminación y el racismo, producto de una sociedad post esclavista que cuando trató de cimentar a la nación se negó a reconocer el aporte del afroecuatoriano a la consolidación de la república, hasta la etapa contemporánea más crítica: la lucha por el derecho al territorio y la autonomía política y cultural, la cual, se caracteriza por la estructuración de un discurso identitario basado en la consagración de derechos como pueblo: territorio, autonomía y desarrollo (Antón, 2011 :233).

Se recalca que, este matriarcado responde a necesidades inmediatas propias de su contexto, no es estático, por ende, no puede ser aplicado para construir generalizaciones alrededor de la mujer afroecuatoriana. Quienes se han situado en la posición de matriarcas acoplan sus agendas dependiendo al clima sociopolítico, la época y el espacio en el que estén inmersas.

MARCO METODOLÓGICO

Este estudio ubica su análisis etnográfico en asentamientos afrodescendientes en la Sierra Norte y Costa Norte del Ecuador, lugares de nacimiento y donde ejercen su liderazgo tres matriarcas. La primera de las tres matriarcas, Dolores Padilla que ayuda a comprender la situación afrodescendiente en el país en el contexto del siglo XX, nace en el pueblo de Santa Ana, en la provincia del Carchi, pero funda y desarrolla su matriarcado en el pueblo Estación Carchi (Figura 1.) ubicado dentro de las tierras de la que había sido la Hacienda Santa Ana. Este pueblo crece dentro del valle formado en torno a la rivera del Río Mira, una “(...) microrregión de clima tropical-semiárido” y que se habitó principalmente con los trabajadores (antiguos esclavizados) y afrodescendientes de las haciendas de alrededor (Bouisson, 1997: 46). La segunda de las matriarcas, Irma Bautista, nace en el poblado de Chumunde (Figura 2.) en la provincia de Esmeraldas ubicado en las cercanías del Río Verde, cuyos habitantes en su mayoría son afrodescendientes. Con ella, se explora la realidad afrodescendiente a finales del siglo XX en un contexto rural-urbano. La tercera Matriarca, Zoila Espinosa, proviene de la parroquia de Ambuquí (Figura 3.) en el Valle del Chota, a orillas del Río Chota. Este asentamiento es uno de los tantos formados por afrodescendientes a raíz del trabajo hacendatario (Bouisson, 1997: 58). Por medio de esta matriarca que se busca comprender la situación afroecuatoriana y del matriarcado desde finales de los años noventa e inicios del siglo XXI, y su impacto en el discurso nacional de pluriculturalidad.

Esta investigación cualitativa tiene un corte etnográfico y se apoya en entrevistas semiestructuradas, observación participante, grupo focal, y observación. Se consideró necesario recurrir a más de un método que permita acceder a los sujetos y sus contextos, para que la información sea substancial en explicar el fenómeno que interesa a este estudio. El trabajo etnográfico requiere “(...) aplicar un variedad de métodos especiales de recolectar, manejar y aplicar la evidencia” (Malinowski, 1922: 6). Además, la aproximación etnográfica al tema de investigación es crucial para acercarse a la población que se analiza y crear un

contacto real con la misma (Malinowski, 1922:7). Es preciso, buscar una conexión con los sujetos que atraviesan la temática a estudiarse de forma que el conocimiento se genere y construya a partir de vincular la teoría y la práctica. Este trabajo de investigación reconoce que el participante es un agente capaz de dar luces sobre los diferentes matices que puede tomar, desde lo práctico, el fenómeno que se investiga. Sus palabras, expresiones, emociones, tonos de voz, movimientos, son fuentes copadas de información empírica. La metodología de este trabajo va en busca de esas sutilezas.



Figura 1. Estación Carchi, Concepción. Provincia del Carchi.

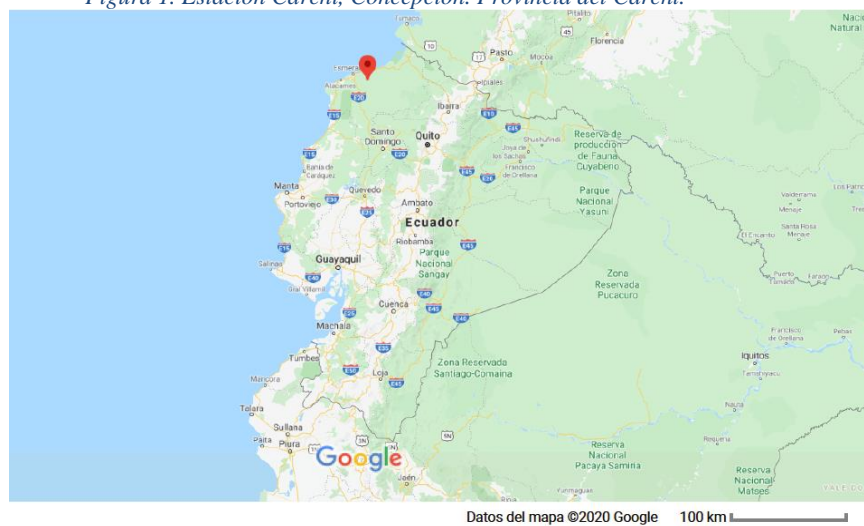


Figura 2. Chumundé, Río Verde. Provincia de Esmeraldas.

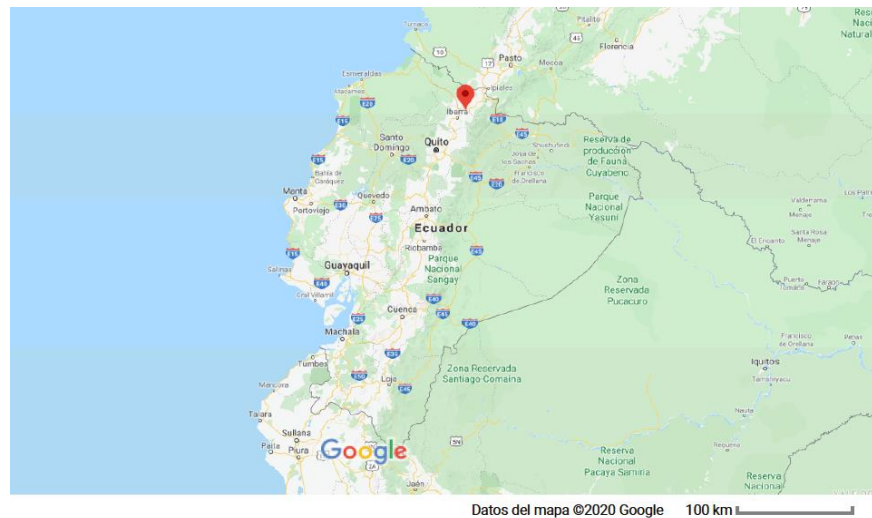


Figura 3. Ambuquí, Valle del Chota. Provincia de Imbabura.

El diálogo y la conversación son estrategias cruciales para conectarse con los participantes, ya que a través de estas es posible “(...) abrir nuevos dominios de entendimiento” que puedan llegar a contrastarse con la literatura y la teoría respecto a la situación de la población afroecuatoriana (Campbell & Lassiter, 2014: 102). En este trabajo se utilizaron dos técnicas para crear comunicación y plática con los miembros de la comunidad: entrevistas y grupos focales. En cuanto a las entrevistas, estas son apropiadas para desarrollar el tema de matriarcado y la situación afrodescendiente en Ecuador en tanto estas ayudan a “(...) evocar y recopilar historia personal y experiencia, historia y opinión, ideas, experiencia y una amplia gama de información” en medio de una interacción directa con los participantes (Campbell & Lassiter, 2014: 87).

Quienes participaron de las entrevistas fueron hijas/os y nietas/os de las matriarcas. A través de las historias de estas mujeres se explora cómo funciona el matriarcado como una forma de liderazgo comunitario que hace frente a necesidades y problemáticas contextuales de las comunidades afrodescendientes. Otro de los objetivos de las entrevistas fue comprender cómo el matriarcado trasciende un contexto rural, para seguir siendo necesario desde lo urbano. Con ello, evidenciar cómo la violencia y la vulnerabilidad siguen operando

y presionando para que la figura matriarcal sea relevante y activa en otros espacios. Con la participación de los descendientes de las matriarcas, se busca comprender los alcances e influencia que han tenido estas mujeres dentro de sus comunidades y como su memoria es entendida por ellos. Como cometido más importante está el reconstruir por medio del relato las vidas e historias de las estas mujeres. En este punto, es relevante entender su carácter, los roles que asumen o asumían (algunas de las matriarcas ya no viven), y cómo la gente a su alrededor interactúa con ellas. Es interesante, asimismo, identificar si este legado, o al menos parte de este, tiene la posibilidad de ser heredado y asumido como una especie de posta por alguien de la descendencia de estas mujeres.

Dos de las entrevistas, se realizaron de forma online. Esto, con el objetivo de aprovechar de participantes estratégicos que solo serán accesibles a través de Internet. El método etnográfico es capaz de adaptarse a esta modalidad en tanto que en la actualidad se han creado “(...) formas de comunicación que han desbordado la presencialidad y lo geográfico, ante la emergencia de universos virtuales donde las relaciones humanas se han enriquecido y diversificado” (Ruiz & Aguirre, 2015: 69). Con una de las entrevistadas, el interés principal es conocer si el matriarcado puede significar un legado que no solo pueda ser llevado de lo rural a lo urbano, pero que además pueda transnacionalizarse. Esto, dentro del escenario en el que una de las hijas de una de las matriarcas se ha mudado a Brasil para continuar con proyectos y estudios relacionados a la cultura afrodescendiente. Por medio de una entrevista virtual, se comprueba que el uso del trabajo etnográfico dentro de un espacio virtual “(...) no es una mera adaptación de un “viejo” método a un nuevo “campo” de estudio, sino una oportunidad de transformar reflexivamente el propio método y replantear los supuestos teóricos y epistemológicos que sustentan la relación con lo técnico” (Ruiz & Aguirre, 2015: 69). En un contexto como el actual, la información que antes pudiera haber sido imposible de acceder, ahora se encuentra al alcance de la mano.

En cuanto al grupo focal se buscó juntar a diferentes generaciones vinculadas a una misma matriarca. Con esta técnica, se procuró entender y aprovechar al relato como una forma de conservar y transmitir generacionalmente historia y tradiciones. Esta técnica es estratégica para acceder a información sustanciosa sobre el contexto en el que nació, creció y ‘ejerció’ una de las matriarcas. La conversación es una dinámica en la que es posible presenciar sentimientos, emociones, gestos e incluso silencios. Es así como, comprender estas expresiones es de vital importancia para entender como las matriarcas llegan a impactar a sus familias y a la gente de su pueblo. Por razones históricas las poblaciones afrodescendientes han desarrollado el uso estratégico de la expresión oral para preservar su origen y trayectoria (Baque, 2018; Campo et, al, 2018; Mendizábal, 2012). Al usar técnicas que inviten a la conversación como las entrevistas o los grupos focales es necesario considerar que la oralidad, especialmente en el contexto afrodescendiente, permite “(...) un acercamiento deliberado a las costumbres, al ser, al habitar, a la cosmovisión de ese sujeto en el contexto social, político, cultural y económico de su época” (Mendizábal, 2012:99). Todos estos son elementos que nutren el análisis de esta investigación.

La observación participante en esta investigación se ha convertido en el método que ha permitido ampliar el entendimiento acerca del matriarcado dentro de las comunidades afrodescendientes en Ecuador y especialmente comprender la influencia que este fenómeno ha tenido en las personas que lo vivieron de cerca. Esta técnica se aplica dentro del contexto de una reunión familiar, de varias generaciones provenientes de la misma matriarca. Este encuentro es relevante para evidenciar cómo las tradiciones son aplicadas y/o recordadas por los miembros de la familia. Además, la observación participante ayuda a evidenciar en qué medida los participantes hacen referencia a la matriarca (o su madre, abuela, bisabuela y tatarabuela dependiendo el caso) en sus conversaciones, ya que la reunión tiene el propósito de recordar sus experiencias de cuando vivían en su pueblo natal.

En este sentido, la observación participante es la técnica que trasciende la conversación para además “(...) buscar otras formas en que las personas se comunican e intercambian conocimientos culturalmente específicos más allá de lo que puede surgir durante una entrevista” (Campbell & Lassiter: 86). De esta forma, la participación observante permite romper con la verticalidad que pudiera establecerse entre quien investiga y la comunidad de interés. Los participantes devienen actores operantes que comunican a través de diversas maneras sus experiencias, percepciones, sentimientos y concepciones acerca de lo que han vivido. Adicionalmente, en este escenario, se pone gran atención a los relatos e historias y de qué maneras las personas remiten sus narraciones y conversaciones a su vida en el pueblo en el que nacieron, sus tradiciones, condiciones de vida y el papel que ocupa la matriarca dentro de esta dinámica. Sirve además, esta técnica para construir la historia de la comunidad y su situación como afrodescendientes.

En cuanto a la observación, el territorio que comprende el pueblo de la Estación Carchi, Concepción, Provincia del Carchi (Coordenadas Geográficas: 0°36'24.5"N 78°08'07.4"O), es el sitio en el que se busca entender el contexto en el que vive una comunidad mayoritariamente afrodescendiente. Se utilizan categorías de observación para guiar la atención una vez en el sitio. Estas categorías de observación permiten aprovechar del lugar al dirigir la atención a los aspectos cruciales para la investigación y evitar pasarlos por alto. Por supuesto, tomando en cuenta que pueden presentarse otros que no se habían considerado antes. Los puntos de observación, intentan que se ponga especial atención a aspectos como: (a) materiales, tamaño y distribución de las viviendas, (b) presencia o ausencia de servicios básicos, (c) presencia o ausencia de dependencias de gobierno regional, (d) presencia o ausencia de una dependencia de autoridad del orden (e) presencia o ausencia de un lugar de servicios de salud instalada por el gobierno, (f) evidencia de obras públicas de reconstrucción o mejoramiento, (g) calidad de vías de conexión hacia otros pueblos, (h)

evidencia de lugares de abastecimiento de productos, (i) división del trabajo (actividades de producción, edad y género de quienes trabajan). El uso de esta técnica tiene el objetivo de dar un acercamiento a la forma de vida que puede darse en un territorio como el visitado. Asimismo, se puede visualizar de primera mano los sitios y espacios en los que se desarrollaba la matriarca y su familia. De igual peso, es el evidenciar el nivel de la presencia del Estado y la calidad de vida posible dentro del pueblo. Técnicas como la observación y la observación participante permite apreciar de primera mano “(...) una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden registrarse mediante cuestionamientos o documentos informáticos, sino que deben observarse en toda su actualidad (Malinowski, 1922 :18)”. Es decir, deben analizarse en relación con su propio contexto.

DISCUSIÓN

El acercamiento a los descendientes de las matriarcas permitió identificar que sus experiencias llegan a generar patrones y sus historias se conectan en áreas que permiten entender su rol y peso dentro de sus comunidades. Por medio del trabajo, etnográfico se buscó comprender cómo el liderazgo matriarcal responde a la *cultura de resistencia* de la población afrodescendiente y se enfrenta a resolver retos económicos, sociales, políticos e identitarios de sus comunidades causados por la exclusión sistemática. El diálogo se presentó como una herramienta provechosa para profundizar no sólo en los relatos, pero también en los sentimientos y memorias de los hijos y nietos que recurrían a sus recuerdos y vivencias para hilar la historia de las matriarcas. Para este estudio ha sido claro el hecho de que, “(...) hoy desde miradas críticas y decolonizadoras, es necesario una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura” (Guerrero et al, 2016:262). En conciencia de aquello, y de la importancia de la oralidad en las comunidades afrodescendientes como un mecanismo crucial para conservar y transmitir

historia, las entrevistas, observación participante y grupo focal se convirtieron en espacios de generación de información valiosa y sustancial para entender la realidad de las comunidades afroecuatorianas y los contextos que abarcan o abarcaron a las matriarcas (Mendizábal, 2012). Las conversaciones permitieron conocer la vida de las matriarcas desde su niñez, los pueblos en los que crecieron, las comunidades que influenciaron y los proyectos de los que se abanderaron.

Las tres mujeres que a través de su historia ayudaron a comprender la realidad de la población afrodescendiente por medio del ejercicio de su liderazgo, provienen de la región Costa y Sierra Norte de Ecuador. Sus contextos espaciales y temporales son útiles para entender el matriarcado desde sus diversos matices y la historia afroecuatoriana desde diversos tiempos y espacios. Con el caso de Dolores Padilla, nacida a inicios del siglo XX, se puede a través de su vida conocer algunos de los detalles en torno al Ecuador en una época de rezagos de esclavitud, pre y post Leyes de Reforma Agraria y la construcción de una de las fases del ferrocarril en su pueblo. Con Zoila Espinosa, es posible entender la importancia de la preservación de las tradiciones de las comunidades afrodescendientes en el tiempo del reconocimiento de derechos constitucionales para pueblos y nacionalidades entre los años noventa y la primera década del siglo XXI. Finalmente, con Irma Bautista, es posible tener un acercamiento al activismo de los años noventa y la configuración de organizaciones sociales afroecuatorianas en lo urbano y lo rural. Estos contextos ayudan a evidenciar cómo opera la *cultura de resistencia* desde el matriarcado y las problemáticas de exclusión que identifican solucionar.

Hacia estas mujeres se ha generado una actitud de respeto y de pertenencia desde sus comunidades. Esto es evidente a través de la forma en la que los entrevistados se refieren a ellas. Además, su autoridad e importancia dentro de sus espacios de acción se demuestra a través de los nombres con los que la gente ha decidido llamarlas. Existe un uso particular de

la palabra ‘*Mama*’ para renombrar a estas mujeres. En los diálogos se refieren a Dolores Padilla como ‘Mama Lola’ y se enfatizó que es llamada así incluso por los ancianos de la comunidad, algunos de ellos usan intercambiamente ‘Tía Lola’, aún con una connotación de autoridad. Lo mismo sucede con Zoila Espinosa, a quien han bautizado como ‘Mama Zoilita’ y por su trayectoria cultural nacionalmente ha sido nombrada como ‘Reina de la Bomba’. Sobre la tercera matriarca (la única de las matriarcas que al momento de este estudio continúa con vida), Irma Bautista, su hija comenta:

“Mi madre ha recibido muchos nombres entre ellos ‘Mariposa Negra’, en referencia a su obra más conocida, porque además ella es escritora. Escuché a los jóvenes llamarla como ‘Mama Irma’, eso me sorprendió mucho...como demostrando esa jerarquía.”

Es importante recalcar que estos nombres y la actitud que asumen las personas del entorno frente a ellas se generaron en medio del trabajo activo de estas mujeres en pro del mejoramiento de la condición de sus comunidades.

Al reconstruir la vida de estas mujeres fue posible a la vez tener un acercamiento a la condición social, económica y política de sus pueblos. Esto, es necesario para situar la historia de las condiciones en las que se conformaron las comunidades afroecuatorianas (sea por el régimen hacendatario o migraciones urbanas). En el caso de las tres matriarcas, se pudo identificar que provenían de comunidades afrodescendientes con grandes carencias económicas, en sitios donde la falta de conectividad genera el aislamiento de la población y los ubica en una condición de periferia. Al hablar del pueblo en el que nació Irma, su hija comparte que al visitarlo notó,

“una falta de acceso muy grave donde se debían utilizar varias formas de transporte para llegar y era evidente el abandono por parte del Estado.”

En la conversación comparte sus impresiones de Esmeraldas a través de los relatos de su madre y a partir de una visita que le pidió hacer para conocer el sitio donde había nacido.

Describe a su pueblo como un lugar en el cual existe una ‘clara’ vulnerabilidad y separación del resto del país. Condición que considera es general en el resto de pueblos afroecuatorianos.

El diálogo permitió conocer además las actividades de subsistencia a las que recurrían la gente de sus comunidades para enfrentar las limitaciones económicas. Como resultado más importante, se logra evidenciar el impacto de la exclusión económica a pesar la participación activa de varios siglos de los afrodescendientes en la construcción de la nación. En el caso del lugar de nacimiento de Irma, debido a la falta de una diversidad de alternativas de sostenimiento, los pobladores se han dedicado al trabajo en la tierra, la pesca en el río o el trabajo doméstico en sitios más dinámicos en Esmeraldas. Respecto a Mama Lola, se compartió que al ser ella un rezago de la esclavización, fundó el pueblo del que luego deviene matriarca mientras trabajaba como mano de obra agrícola en la hacienda Santa Ana. Debía trabajar sin salario (se debe recordar que la remuneración legal por el trabajo agrícola llega apenas en los años setenta a partir de las Reformas Agrarias) para los hacendados desde la madrugada en jornadas prolongadas que iniciaban a las cuatro de la mañana y se extendían hasta el mediodía, y que con esto le permitan labrar un pedazo de tierra que difícilmente apenas alcanzaba para la subsistencia de su familia. Sobre este período en su vida se menciona:

“Ella migró algunos kilómetros hacia la Costa. Ella caminaba todos los días alrededor de 15 kilómetros a su trabajo en la hacienda, le resultaba muy lejos... decidió construir su casa de caña provisional, que el río se llevó muchas veces cuando regresaba trabajando. Luego de una casita se hicieron 54 casas. Mucha gente llegó de Santa Ana, de los alrededores, gente mestiza también y se asentaron allí. Ella lo había hecho habitable.”

En este caso particular, Mama Lola se convierte en la líder del pueblo que llegó a construir para acudir a su trabajo de concertaje. Ni el Estado, ni la hacienda habían participado en proveer de vivienda a esta comunidad y con eso reconocer la fuerza y años de

trabajos sin remuneración invertidos. Mama Lola como matriarca identifica, los beneficios que pueden resultar para quien trabaja en la hacienda y vuelve a casa a labrar su huerto de vivir mucho más cerca y reducir algunos kilómetros de caminata.

Una vez que se construye una de las fases del ferrocarril para conectar a los pueblos de la Sierra Norte con San Lorenzo, también ocupó un rol activo. Sobre ello una de sus nietas comenta:

“Aparte de fundar ella ayudó en la construcción del ferrocarril. Por ejemplo, cuando bajaba el gerente del ferrocarril preguntaba quién era ella. ¡Siempre que venían le tomaban fotografías porque los varones cargaban una piedra donde se asentaban los durmientes, Mama Lola cargaba dos! Era una persona que hacía noticia por su forma de ser.”

Con la llegada del ferrocarril, se dinamiza económicamente el pueblo llamado ‘Estación Carchi’ y se convierte en centro de comercio para los pueblos alrededor. Sin embargo, las actividades se limitan a trabajos en la tierra y para el mantenimiento del ferrocarril. Los asentamientos afrodescendientes a pesar de su papel crucial en la producción económica del país presentan graves retrasos en cuanto a servicios básicos. Situación que ha presionado a las matriarcas para tomar liderazgo en resolver esas necesidades.

“Mama Lola fue de las impulsadoras para que haya luz eléctrica. Ella hacía viajes a la cabecera cantonal que era Tulcán, hacía gestiones con la Prefectura, imponía reclamos y aprovechaba si algún político visitaba el pueblo y les planteaba las necesidades de la población que eran básicamente el agua potable y la luz eléctrica. Hacía estas gestiones tanto como podía, a cuenta y costo propio. Trataba de que su pueblito sobresalga.”

En ausencia del interés estatal en cubrir las necesidades básicas, esta matriarca actúa con agencia para resolver un problema de su comunidad. La figura matriarcal, no se conforma con la precariedad, se mueve de forma recursiva para mejorar la situación del grupo que forma parte de su contexto. La carencia de servicios básicos que aseguren

estándares de vida dignos a esta población profundiza aún más las expulsiones del sistema. Una comunidad, que por mucho tiempo del siglo XX siguió atada al sistema hacendatario por medio del concertaje ahora se enfrenta al reto de incluirse a la vida nacional por su cuenta, mientras el Estado se mantiene distante, negándoles las más mínimas condiciones de bienestar. El matriarcado actúa frente a esas alienaciones.

Como otra muestra más de su liderazgo, frente a la ausencia de servicios de salud inmediatos a los que se pueda recurrir, Mama Lola adquiere a lo largo de los años conocimientos que le permitían asistir a la gente de su comunidad. Principalmente se abandera del rol de matrona del pueblo y a la par interviene en otros temas de salud. Durante su vida acumuló información acerca de métodos de parto y sus riesgos. Cuando consideraba que el embarazo era riesgoso y los recursos que tenía a su mano podían no ser suficientes, recomendaba a las gestantes planificar un viaje a la ciudad para recibir la atención médica a la que no tenían acceso el pueblo. Se compartió en los diálogos que ella asistió a casi todos los partos de la comunidad, contando cientos de niños nacidos con aplicación de su técnicas. La falta de interés estatal en mejorar la situación del pueblo presiona a que aun siendo anciana, tenga que solventar necesidades de la comunidad, como parte de su responsabilidad como matriarca. En su afán de proveer un mejor servicio al pueblo, estando avanzada en edad en los años ochenta se capacitó y obtuvo una licencia del Ministerio de Salud para ampliar su conocimiento gineco-obstetra. Atendía además en la dieta de las mujeres que habían dado a luz por períodos de 45 días con cinco a ocho comidas que asumía la mayoría de las ocasiones a su cuenta. Aplicaba técnicas de tacto y recomendaba a las mujeres a tener espaciamiento entre cada parto. Una de las entrevistadas mencionó que,

“A Mama Lola le interesaba el bienestar del pueblo. La gente siempre acudía donde ella en caso de que tenga alguna hierbita para calmar algún dolor.”

En ausencia de un sitio de salud establecido por el Estado con la capacidad de que responder a las necesidades de la población, Mama Lola se ocupa de acumular conocimientos de medicina natural con los recursos a su alrededor y armar sus propias herramientas como una camilla improvisada para los partos.

También tuvo un papel activo en cuanto a las necesidades políticas y sociales de la comunidad. De esta forma, muchas veces era requerida para decidir sobre problemas y disputas que surgían entre los pobladores. Por la autoridad que había adquirido trabajando varios años por la comunidad, su participación en eventos del pueblo era considerada fundamental. Hizo uso de la oralidad para afirmar su posición y dirigir aspectos culturales del pueblo, al ser la ‘cantora’ principal del grupo de ancianas que lideraban los eventos de religiosidad. Sobre su rol político se expresó que,

“Mi abuela tenía fluidez de palabra, recibía a políticos, como Jaime Roldós Aguilera, Rodrigo Borja y muchos más. Era la fundadora, el pueblo giraba en torno a ella, era la matriarca.”

En estos espacios, cómo se comparte a través de los relatos, no perdía la oportunidad de hacer notar las necesidades urgentes del pueblo y pedir que se mejore las condiciones en las que vivían los pobladores.

De igual forma, la participación activa de Irma en los procesos sociales de los años noventa que buscaban la cohesión y desarrollo de diferentes comunidades afroecuatorianas, demuestra su urgencia en visibilizar la agenda política que el país debía plantearse respecto a las minorías. Su papel como matriarca se refleja en liderar acciones que reduzcan la exclusión política de los afrodescendientes. Con su activismo pudo ser de las precursoras de los primeros grupos y colectivos que trabajaban por promulgación de derechos de los afrodescendientes. La visibilidad y participación política de los afrodescendientes permite articular un discurso propio y darle espacios de agencia a un grupo al que por siglos se le

negó todos sus derechos civiles y políticos. La figura de Mama Irma como matriarca es crucial para instaurar conciencia y organización de varias comunidades afroecuatorianas. Mama Irma se involucra en los grupos que son fundamentales para dar forma a la voz política que los afrodescendientes toman frente al Estado. Además, no queda desapercibida su presencia en la articulación de claros y revisados compendios históricos sobre la población afroecuatoriana en círculos que reunían académicos y pensadores afroecuatorianos. Este punto en particular ataca directamente a la exclusión de producción de conocimiento configurada en contra de la población afrodescendiente. Apenas a finales del siglo XX por acciones de activistas como Irma, se consolida de una vez por todas el derecho a escribir la historia afroecuatoriana, desde voces afroecuatorianas.

De igual importancia es su rol de promulgadora de la cultura y tradición afrodescendiente a través de la instauración de espacios de encuentro en los que se promueven el cuidado y aprendizaje de la herencia africana. Para entender la importancia de su rol, en este aspecto es necesario tomar en cuenta todo el trabajo que debe hacerse para contrarrestar el desarraigo cultural y científico producido desde la colonia hacia la población afroecuatoriana. Asimismo, Mama Irma se convierte en fundadora de organizaciones de mujeres que buscaban entender su realidad y espacio como voceras de la situación afroecuatoriana, en un punto de quiebre para la nación, antes de la estipulación de derechos para pueblos y nacionalidades en la Constitución de 1998. Hace uso además de sus títulos en medicina y sus cargos en el Ministerio de Salud para proponer al Estado proyectos que hagan sentido con la realidad de la población afrodescendiente. Con ello, usa estratégicamente su condición como mujer afrodescendiente instruida académicamente para enfrentar a la exclusión de los afroecuatorianos de la agenda del Estado. Desde allí identifica el trabajo que debe hacerse desde el Estado en cuanto a presupuesto y proyectos de forma que las comunidades afrodescendientes reciban atención en igualdad de condiciones.

Adicionalmente, al ser escritora, sus obras y oralidad son valorados como recursos valiosos para llevar la voz de la comunidad. Esto, ya sea para levantar una voz de protesta o trabajar con académicos en el registro de la tradición afroecuatoriana. Su trabajo es un ejemplo de cómo el matriarcado afrodescendiente no se limita únicamente al ámbito rural, sino que sigue identificando varios campos de acción.

Mama Zoila por su lado se encargó de llevar a nivel nacional la tradición afroecuatoriana por medio de la danza. Esto en tiempos pre y post difusión del discurso nacional de pluriculturalidad. Visibilizar los saberes afroecuatorianos le permitió mostrar a la nación una producción cultural construida a pesar de las restricciones y dificultades del sistema. Se preocupó de enseñar a las generaciones más jóvenes sobre la importancia de las raíces culturales. Su labor se centró en preservar las costumbres de la población afrodescendiente. La conservación del conocimiento producido por una población deshumanizada se convierte una estrategia para demostrarle a la nación el poder que existe detrás de la cultura de resistencia. Al guardar los saberes de toda una comunidad las matriarcas se resisten a que el sistema siga violentando su existencia. ¿Qué queda de un pueblo al que se le prohibió leer, escribir, educarse y además al que se le despoja de su memoria histórica y cultural? Mama Zoila se convirtió en vocera y embajadora de los aportes culturales de su pueblo en todo el país. Con ello, pudo enseñar dentro y fuera de su comunidad el arte afroecuatoriano y exponerlo más allá del folclore. A través del canto y de las coplas uso a la oralidad para conservar y difundir las costumbres de su pueblo. La oralidad fue para los pueblos afroecuatorianos una de las tantas formas alternativas de producción y transmisión de conocimiento usadas para preservar su historia en el tiempo. Con su uso se demuestra a la nación la capacidad de agencia del pueblo afrodescendiente. Las generaciones veían en Mama Zoila a una mujer que se había determinado a difundir y promulgar la identidad afroecuatoriana dentro de un contexto nacional donde el mestizaje se

había convertido en una fuerza totalizante y de supresión de diversidad (Antón, 2011 :163; De la Torre, 2002). Su hija manifiesta que,

“Mi madre se forjó como la portadora y guardiana de la tradición del pueblo afro.”

En todos estos ejemplos vemos cómo opera el ‘lugar de enunciación’ de estas mujeres. Con sus acciones frente a los problemas que se les interponen, las matriarcas se involucran en el “(...) acto de hacer consciente su ubicación geopolítica y con ello convertirse en sujetos que analizan y critican la realidad socio-histórica en la que viven” y actuar al respecto (Pérez, 2014:123). Ocupan el papel de matriarcas hasta muy avanzados sus días en el caso de Mama Lola y Mama Zoila y en el caso de Mama Irma por la ambición de su agenda, parece tener muchos años de activismo por delante. En estas mujeres existe una convicción de ‘deberse a su pueblo’ que evidencia en sus años de trabajo, la disposición de sus propios recursos para resolver necesidades colectivas y la forma en la que sus comunidades las han abrazado. Al respecto, una anécdota con gran peso simbólico fue compartida por una de las hijas de Mama Irma:

“Mi mamá decidió hacer la rural en su pueblo. Una vez que obtuvo su título y volvió, la gente se aglomeraba para poder tocar su título, algunas personas sin saber leer, incluso algunos lo agarraban al revés, solo con el deseo de tenerlo en la mano y ver el título de doctora y felicitarle. De ese episodio, el título de mi madre quedó marcado hasta hoy con las huellas de los dedos de cuando su gente le dio la bienvenida. Si tú ves el título de mi mamá puedes ver las marcas de ese recibimiento.”

Las historias de estas mujeres son preservadas a través de la memoria colectiva de quienes se influenciaron de sus iniciativas. Sus vidas se convierten en capítulos de una historia, de un *Gran Relato* de muchos siglos. Con el tiempo se han convertido en figuras de respeto y reconocimiento. Sobre ello, una de las hijas de Mama Zoila expone que

“Mi mamá me insistía “yo soy muy querida y usted lo va a notar cuando yo me muera”. Efectivamente, hasta ahora mientras más pasa el tiempo la gente más la reconoce, más la recuerda más quieren hacer cosas con su nombre. Recién recibí una llamada que para mí fue muy grata, de un grupo de mujeres que desean inaugurar un centro y me llamaron para primero pedir mi autorización porque querían ponerle el nombre de mi mamá. Entonces por todos esos acontecimientos que se daban cuando mamá estaba viva, pero aún más ahora que ya no está, me llevan a pensar que mamá fue un referente cultural y que en efecto la gente le tenía mucho respeto y mucho cariño, la consideraban una líder.”

Al preguntar a una de la nietas de Mamá Lola si ella forma parte de la historia de su pueblo, responde:

“¿Mama Lola? ¡Mama Lola es el principio del Carchi (Estación Carchi)! Ella inició. Si es que alguien quisiera conversar del Carchi y tuviéramos unos datos escritos, Mama Lola es la primera persona de la que se debe hablar, que habitó ese pueblo y que la historia abrió Mama Lola, no la cerró porque sigue vigente, sigue abierta la historia, pero ella abrió la historia.”

Al recordar su historia, es posible entender muchos de los contextos de toda una comunidad a la vez. Desde la fundación del caserío hasta las diferentes etapas que vivió la gente del pueblo, como los rezagos de la influencia de la haciendas y el concertaje, la activación y abandono que trajo el ferrocarril una vez que se cerró la estación, las peticiones por servicios básicos hasta su adquisición en los años ochenta. Respecto al impacto de Mama Irma se expone que,

“Es necesario conocer historias como las de mi madre para que las nuevas generaciones tengan un punto referencia. Mi madre es parte de la historia del país, ella está haciendo la historia. Es necesario conocer a mujeres que han asumido compromisos con su pueblo.”

El trabajo etnográfico reveló que existe un sentimiento de responsabilidad frente a la continuación de la memoria y los proyectos de esas matriarcas. Se percibe la idea de un legado que debe ser conservado por el bienestar de la población afroecuatoriana y llevado a cabo después del tiempo de estas mujeres. Al hablar de Mama Zoila, su hija comparte:

“yo estoy haciendo una maestría en Gestión y Políticas Culturales y justamente el motivo que me llevó a estudiar esta maestría es porque quiero realizar mi trabajo de investigación sobre la vida de mi mamá y los aportes que ella hizo al pueblo afroecuatoriano y la finalidad de esto justamente es para más adelante a través de la lucha que tenemos algunas organizaciones de fomentar que la etnoeducación también se estudie y capacite sobre los aportes que mi madre hizo a todo el pueblo afro y a todo el pueblo ecuatoriano a través de la cultura.”

En el caso de Mama Zoila, la continuación de su legado se abre a distintas direcciones y incluso de magnitud nacional, como la conservación, el registro y la implementación de información en el currículo escolar. Esta nueva mirada a su legado responde a la interacción y vinculación que Mama Zoila mantuvo con círculos de académicos afrodescendientes. Una de las hijas de Mama Irma involucrada en temas sobre la afrodescendencia que al momento realiza sus estudios de posgrado en Brasil, considera que el legado de su madre puede ser continuado por ella, pero con sus propios giros y desde su propia realidad:

“Cuando vine a Brasil, traje conmigo una agenda formal, pensada desde Ecuador. La presenté (a una organización de afrobrasileños) con un plan de acción para continuar con el trabajo desde otro punto del Sur Global. Brasil tiene un proceso diaspórico diferente.”

En este contexto, continuar con el legado implica buscar un espacio y ser consciente de las jerarquías del nuevo espacio de acción y llevarse consigo lo aprendido en casa con el trabajo de su madre. Requiere además entender la particularidad de Brasil frente a la de Ecuador. Con este caso se comprende que el matriarcado con el camino trabajado y con los

logros alcanzados hasta el presente, tiene la capacidad de trascender el alcance rural-urbano para llegar a transnacionalizarse. Esto, incluso con la posibilidad de tener agendas con más planificación y que respondan a urgencias diferentes a las que tuvieron que enfrentar las matriarcas.

El sello que dejan estas mujeres en las personas a las que influenciaron y en sus familias por medio de su determinación en mejorar la situación afrodescendiente se recoge en este comentario,

“Nos impartía firmeza, sueños, estima propia muy alta, amor al ser mujer y nos infundía mucha pertenencia, siempre nos decía ‘Son mis nietas, nietas de Dolores Padilla’. Ella sabía que era una persona muy particular”

Esto da cuenta de la importancia de figuras como las matriarcas, para trabajar frente a las necesidades económicas, sociales, políticas e identitarias de una población que enfrenta con agencia y resistencia la exclusión.

CONCLUSIONES

Esta investigación permitió profundizar el análisis sobre la realidad afroecuatoriana desde la acción de líderes comunitarios, como las matriarcas y ampliar las voces que participan la construcción de la historia afrodescendiente del Ecuador. Con ello, se pudo entender desde lo individual, como la represión sistemática ha afectado la calidad de vida de los pueblos afrodescendientes y evidenciar que fue necesario construir una cultura de resistencia que resalte la importancia de ejercer la agencia como un mecanismo de supervivencia. Asimismo, se logró comprender que la categoría de raza fue exitosa en su cometido de excluir a la población afrodescendiente de las protecciones del Estado y exponerla a carencias económicas, sociales y políticas.

Además, se conceptualizó el fenómeno del matriarcado situándolo desde la realidad de la población afrodescendiente en Ecuador, y se realizó una exploración académica a esta forma de liderazgo. Por medio del trabajo activo de las matriarcas fue posible visibilizar desde su trayectoria varias opresiones que el sistema impone sobre los afroecuatorianos, ya sea precariedad de servicios, falta de reparaciones efectivas, la discriminatoria articulación del discurso identitario nacional, la tardía asignación de derechos constitucionales y la dilatación del Estado en asistir la quebrantada realidad de esta población. Todo esto, fue visible a través del acercamiento etnográfico a los pueblos de los que provienen estas mujeres. Las acciones de las matriarcas demuestran que para sobrevivir un sistema de exclusión es necesario implementar estrategias que mejoren las condiciones colectivas sobre las individuales. Este trabajo intenta presentar a la población afroecuatoriana desde determinación de alcanzar un estatus de ciudadanía digno. Las matriarcas representan la urgencia de una población históricamente deshumanizada de luchar contra la exclusión del sistema.

Una siguiente aproximación al tema de esta investigación, puede ampliar el alcance etnográfico y trabajar con comunidades y matriarcas de otras localidades que por limitaciones de tiempo y de movilidad no pudieron ser sumadas a esta versión. Incluir las voces de otros asentamientos afroecuatorianos puede ayudar a fortalecer el argumento sobre la exclusión y con ello, detectar efectos de la discriminación que no se encontraron en este estudio. Este trabajo puede ser tomado como punto de partida para nuevas líneas de investigación. Expandir el estudio a más historias, tiempos y espacios será útil para profundizar en el concepto de *cultura de resistencia* e identificar nuevas o inexploradas formas de agencia configuradas por la población afrodescendiente. Otra de las direcciones que puede tomar esta investigación es un análisis del matriarcado enfocado en cómo está siendo preservado. Asimismo, otra dirección puede enfocarse en el matriarcado afrodescendiente en torno a las

nuevas herramientas y retos que trae el siglo XXI, en una época en la ya existen garantías de derechos para la población afrodescendiente en Ecuador y algunas protecciones en contra de la discriminación. De igual interés, será un siguiente estudio con miras a entender el rol que cumplen las matriarcas en la construcción de la memoria e identidad colectiva afroecuatoriana. Incluso, la figura de la matriarca desde el contexto de Ecuador puede ser relevante para estudiar el discurso feminista interseccional desde una perspectiva puntual del Sur Global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adèvol, E., Bertrán M., Callén B., & Pérez C. (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital*, 3, 72-92.
- Aguirre, G., Ruiz, M. (2015). Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Época III*, 41(21), 67-96.
- Antón, J. (2011). Afroecuatorianos: reparaciones y acciones afirmativas. En Claudio, L. & Mosquera, C., (Eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 155-182). Colección CES.
- Barreto, J. (2014). Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad-RELACES*, 16 (6), 24-35.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown and Company.
- Biblarz, T., & Raftery, A. (1999). Family Structure, Educational Attainment, and Socioeconomic Success: Rethinking the “Pathology of Matriarchy”. *American Journal of Sociology*, 105 (2), 321-365.
- Bouisson, E. (1997). Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, (11), 45-67.
- Burns, A. (1948). *Colour Prejudice: With Particular Reference to the Relationship Between Whites and Negroes*. Allen and Unwin.
- Campbell, E & Lassiter, E. (2016). *Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises*. John Wiley & Sons.
- Campo, M., Martínez, R., Muñoz, H. (2018). *Narrativas orales y escritas Afro-regionales y saberes ancestrales como estrategia para la comprensión lectora*. [Tesis No Publicada de Masterado]. Universidad del Cauca.
- Caravelle, M. (1980). La Reforma Agraria en el Ecuador. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (34), 33-56.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, (6), 1241-1299.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), Article 8, 139-167.
- Debetz, G. (1995). Biology looks at race. *The UNESCO Courier*, (18)1, 4-7.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*. Centro Andino de Acción Popular.

- Dietrich, K. (1975). A reexamination of the myth of the black matriarchy. *Journal of Marriage and the Family*, 367-374.
- Du Bois, W. (1898). The Study of the Negro Problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11,1-23.
- Farrar, T. (1997). The Queenmother, Matriarchy, and the question of female political authority in the precolonial West African monarchy. *Journal of Black Studies*, 27(5), 579-597.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.
- Fanon, F. (1991). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- García, J. (1989). *Cimarronaje en el Pacífico Sur: Historia y Tradición*. (AS 10079201) [Tesis de Maestría, John Hopkins University] Blatimore. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/5939>
- García, J., & Walsh, C. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura*, 19(38), 79-98
- Google Maps. (2020). Ambuquí [Imagen]. Recuperado de <https://goo.gl/maps/vqZPFHqdsdLTS6p6>
- Google Maps. (2020). Chumundé [Imagen]. Recuperado de <https://goo.gl/maps/K5CQHCOF6MQCyvTJ7>
- Google Maps. (2020). Estación Carchi [Imagen]. Recuperado de <https://goo.gl/maps/pHsKXvgDehdL8WJ88>
- Guerrero, P., Ferraro, E. & Hermosa, H. (2016). *Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*. Abya Ayala.
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita identidad? En Hall, S. & Du Gay, P. (Eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 13-40). Amorrortu Editores.
- Hiebert, E. (1994). Race and Ethnicity: An Anthropological Perspective. *Race, Sex & Class*, (1) 2, 137-146.
- Hill-Collins, P. (1993). *Race, Sex & Class*, 1,(1), 25-45.
- Hyman, H., & Shelton, J. (1969). 'Black matriarchy' reconsidered: evidence from secondary analysis of sample surveys. *Public Opinion Quarterly*, 33(3), 346-35.
- Jensen, S.Q. (2011). Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*, 2(2), 63-78.
- Laviña, J., Friedemann, N., & Gargallo, F. (2011). *Esclavos rebeldes y cimarrones*. Fundación Ignacio Larramendi.
- Laviña, J. (1995). Resistencias Afroamericanas y otros cimarrones. *IEHS*, 253-265.

- Madrid, T. (2018) La política agraria en Ecuador 1965-2015. *Revista Propuestas para el Desarrollo*, 2(2), 37-48.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. G. Routledge & Sons.
- Mancke, E., & Shammas, C. (2005). *The Creation of the British Atlantic World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Martínez, (2011). El status del concepto de raza en la Antropología biológica contemporánea. *Cuba Arqueológica*, 1-17.
- Melber, H. (2009). The Relevance of African Studies. Stichproben. *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 1, 183-200.
- Mendizábal, I. (2012). La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 120, 93-101.
- Moreno, J. (2017). Hombres y barcos del comercio negrero en España. *Drassana*, 25, 66-89.
- Mulligan, J., & Powell, M. (1980). Black Matriarchy: Transforming a Myth of Racism into a Class Model. *Journal of Comparative Family Studies*, 11(2), 195-217.
- Mvengou, P. (2018). El Barco (negrero) en imagen, palabra y acciónacción. Notas para pensar las memorias de la diáspora afro en Latinoamérica. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*. (73), 211-232.
- Oyarzún, P. (2008). Sobre el concepto de autoridad. *Revista de Humanidades*, (17), 9-34.
- Pérez, G. (2011). Los derechos humanos desde la colonialidad. *Visiones Críticas*, 117-146.
- Quijano, A. (2014). La Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *CLACSO* 778-832.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envió Editores.
- Rodríguez, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. Colección Estudios
- Rueda, Rocío. (2000). Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes durante la independencia. *Afése*, 51, 299-315.
- Shillington, Kevin (2007). Abolition and the Africa Trade. *History Today* 57 (3), 20-27.
- Staples, R. (1970). The myth of the black matriarchy. *The Black Scholar*, 1(3-4), 8-16.
- Staszak, J. (2008). Other/Otherness. *International Encyclopedia of Human Geography*, 1-7.
- Steady, F. C. (1981). *The Black woman cross-culturally*. Schenkman Publishing Company.

- Unicef. (2006). *Manual de los Afrodescendientes de las Américas y el Caribe*. Unicef. <https://www.refworld.org/pdfid/4b0d1a582.pdf>.
- U. S. Department of Labor. (1965). *The Negro family: The case for national action*. Government Printing Office.
- Valencia, A. (2003). Integración de la población negra en las sociedades andinas 1830-1880. En Maiguashca, J. (Ed.), *Creación de las repúblicas y formación de la nación* (pp. 141-172). Libresa.
- Vera, R. (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Revista Mundos Plurales Flacso, 1*, 33-54.
- Villa, M. (2015). Acceso a la tierra de los ex huasipunguero en la hacienda “Carpuela” en el Valle del Chota. [Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador, Quito].
- Wade, P. (2006). Afro-Latin Studies. Reflections on the field. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 1* (1), 105-124.
- Wade, P. (1997). Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Editorial Universidad de Antioquia.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Willie, C. (1981). Dominance in the Family: The Black and White Experience. *The Journal of Black Psychology, 7*(2), 91-97.
- Wolf, E. (1999). *Envisioning power: Ideologies of Dominance and Crisis*. University of California Press.
- Wolf, E. (2001). *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. University of California Press.