



«Cimarrona soy»: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas

Praxis Arqueológica
Volumen 2
Número 1
Septiembre 2021
Pp. 70-85
DOI 10.53689/pa.v2i1.19

«I am a Maroon Woman»: Learnings from Historical Strategies of Resistance of Afro-Ecuadorian Women

Daniela Balanzátegui
Ana María Morales
Bárbara Lara

University of Massachusetts, daniela.balanzategui@umb.edu
Universidad Nacional San Martín, anamoralest@gmail.com
Coordinadora Nacional de Mujeres Negras-Capítulo Carchi,
mabalaca@yahoo.es

RESUMEN

Este artículo explora las estrategias históricas a partir de los procesos de memoria en base a las luchas de cimarronas, mujeres afrodescendientes del Valle del Chota-Mira (Ecuador), en el trabajo de CONAMUNE (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador)-Capítulo Carchi. Este proceso nace desde el aprendizaje sobre Barbarita Lara, una de las gestoras y líderes de CONAMUNE y su aplicación en el trabajo emprendido con dos investigadoras en arqueología y antropología cultural, principalmente en el proyecto de colaboración arqueológica y antropológica Jardín de la Memoria Martina Carrillo, en el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira (provincia del Carchi, Ecuador). La articulación teórica y metodología de este trabajo se teje a partir de prácticas gestadas en conversaciones y propuestas de reparación histórica y transmisión de la palabra. Las acciones de las cimarronas explican la epistemología sobre la cual se desarrolla una memoria política a través de la tradición oral y las actividades cotidianas, en la lógica de procesos de sanación, fortalecimiento identitario de las mujeres afrodescendientes, defensa de sus derechos humanos y resistencia al legado colonial del racismo y la violencia de género.

PALABRAS CLAVE: cimarronas, Barbarita Lara, CONAMUNE-Capítulo Carchi, reparación histórica, arqueología colaborativa, Jardín de la Memoria Martina Carrillo.

ABSTRACT

This article explores, based on the process of collective memories, historical strategies on the struggles of maroons, Afro-descendant women from the Chota Mira Valley (Ecuador), in the work of CONAMUNE (National Coordinator of Black Women of Ecuador)-Carchi Chapter. This process was born from learning about Barbarita Lara, one of the representatives and leaders of CONAMUNE and the application of her learning in the work undertaken with two researchers in archeology and cultural anthropology, mainly in the archaeological and anthropological collaborative project Garden of Memory Martina Carrillo, in the Afro-Ecuadorian Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi Province, Ecuador). The theoretical and methodology articulation of this work is interwoven from practices developed in conversations and proposals for historical reparation and transmission of the word. The actions of the maroon women explain the epistemology on which a political memory develops through oral tradition and daily activities, in the logic of healing processes, strengthening the identity of Afro-descendant women, defense of their human rights and resistance to violence, colonial legacy of racism and gender violence.

KEYWORDS: maroon women, Barbarita Lara, CONAMUNE-Carchi Chapter, historical reparation, collaborative archaeology, Garden of Memory Martina Carrillo.

Introducción

Las cimarronas transmitían / mensajes y enseñanza a los pueblos / lo hacían todos los días / con amor y alegría / y sus hijos aprendían / lo que ellas les decían / con cacumen y mamuncia / le cantaban a la vida / y las grandes cimarronas con valentía / no demostraban cobardía.

AMADA CORTEZ

Resulta imposible hacer una recapitulación o bosquejo de los liderazgos y luchas por el cumplimiento de los derechos humanos, dirigidos por mujeres afrodescendientes en América Latina, sin primero recordar que las mismas luchas empezaron desde el desprendimiento de las mujeres, hombres, niñas, niños, jóvenes y adultos de sus hogares en África en el contexto esclavista del colonialismo temprano (Rubiera, 2011). Al llegar a América y a lugares involuntariamente asignados, mujeres y hombres esclavizados desarrollaron estrategias de adaptación, sobrevivencia y ante todo resistencia, lo que les permitiría construir y reconstruir su cultura africana, atlántica (Gilroy, 1987), diaspórica negra y creolizada (Glissant, 2008, p. 81-89). Desde las mujeres, estas estrategias se manifestaban a partir de actividades cotidianas, como tejer entre sus cabellos laberintos o caminos de escape (Comunicación personal Barbarita Lara, 2015), utilizar el canto para transmitir enseñanzas, tradiciones o mensajes y reunirse por las noches para planear su huida a escondidas de los hacendados (Camp, 2004). Por ejemplo, en las haciendas del siglo XIX de los Andes septentrionales ecuatorianos, las mujeres cimarronas escapaban de las haciendas para denunciar el maltrato (Lara et al., 2015). Mujeres afrodescendientes que trabajaban en minas de oro cantaban «aunque mi amo me mate, a la mina no voy...» (Canción popular Ecuador-Colombia). Estos mecanismos del cimarronaje, del escape, de la búsqueda de la libertad y la defensa de los derechos de la población esclavizada han sido primordiales y reiterativos en su transmisión y práctica durante los últimos cinco siglos y son parte de la memoria colectiva de las mujeres afrodescendientes. Sin embargo, el registro histórico de estas estrategias está incompleto y sesgado, como resultado de la imposición de un *patriarcado colonial/moderno* (Segato, 2011) que ignoró las historias de las esclavizadas y cimarronas; negación reproducida hasta la actualidad bajo formas modernas de discriminación discursiva, violencia escrita y otras prácticas racistas y patriarcales (Bay et al., 2015). Un proceso colonialista de deshumanización y cosificación aplicado sobre ciertos grupos sociales para la validación de otros y la imposición a la fuerza de procesos de blanqueamiento. En este sentido, afirma una de las representantes de CONAMUNE, Irma Bautista, que «el antepasado esclavo era negativo (...) su razón de ser era ser esclavo y el Estado insistió en esto». El efecto de este sistema trajo como consecuencia un sentimiento profundo de «autonegación» (Comunicación personal Irma Bautista, 2014).

Este artículo reflexiona sobre la propuesta y las bases conceptuales de reparación histórica desde las estrategias y luchas de las mujeres afroecuatorianas cimarronas, a partir del trabajo de la organización de mujeres afroecuatorianas CONAMUNE (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador)-Capítulo Carchi y el pensamiento de Barbarita Lara, lideresa, intelectual afroecuatoriana y una de las principales

representantes de CONAMUNE a nivel nacional. Barbarita Lara nació en la comunidad de Mascarilla (Valle del Chota-Mira), pero ha vivido en La Concepción por varios años, donde desarrolló el Refugio de Oshún, la sede de CONAMUNE-Capítulo Carchi. Por lo tanto, nos enfocamos en CONAMUNE-Capítulo Carchi y el trabajo emprendido por esta sede en el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira.

A partir de largas y perseverantes conversaciones, a través de una metodología colaborativa con CONAMUNE-Capítulo Carchi, se genera un intercambio que se teje entre conocimientos y prácticas que definen la reflexión e interpretación del pasado afrodescendiente. Este intercambio se plantea como una metodología de aprendizaje sobre la historia de reparación, la memoria colectiva y las acciones diarias de las mujeres afroecuatorianas como espacios de resistencia al legado colonial de la esclavitud, la estructura hacendaria, el racismo sistemático y la violencia de género.

El proyecto de arqueología y antropología colaborativa Jardín de la Memoria Martina Carrillo, realizado en la comunidad de La Concepción, se ha convertido en la plataforma para el desarrollo de este intercambio en la aplicación de bases conceptuales y metodología para la reparación histórica y sanación (Balanzátegui, 2018).

Antecedentes

La población de ascendencia africana llega de forma forzada al territorio de la Real Audiencia de Quito desde la etapa de conquista en el siglo XVI hasta finales del XVIII (Bryant, 2005; Lane, 2000). Se ubican en dos territorios, el primero que se localiza entre el sureste colombiano y noreste ecuatoriano (Tumaco, Colombia y Esmeralda, Ecuador) y el segundo que comprende los valles que se ubican entre el río Mira y Chota (Imbabura y Carchi, Ecuador). Ambos territorios son reconocidos como ancestrales afroecuatorianos¹ (Walsh y García Salazar, 2010).

La Concepción fue una de las ocho haciendas jesuitas productoras de caña de azúcar del Valle del Chota-Mira, donde la población afrodescendiente fue introducida por la orden religiosa para el trabajo en trapiches y plantaciones de azúcar (1582-1767) (Coronel, 1991). La hacienda de la Concepción fue el espacio de construcción de la comunidad afrodescendiente, como ocurrió en diferentes plantaciones con población de descendencia africana esclavizada de América Latina. Por lo tanto, tras la expulsión de los jesuitas, los intentos de desarticulación de sus comunidades fueron resistidos en apelación a sus derechos como personas esclavizadas (Bryant, 2005). En este territorio, la práctica de explotación continuó después de la abolición de la esclavitud (1851) y se articuló con el sistema de huasipungos andinos (Bouisson, 1997). El aislamiento

¹ Vale recalcar que el territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi es una construcción territorial reconocida por las mujeres afroecuatorianas (figura 1). La denominación del territorio presentado en este texto nace de las mujeres afroecuatorianas desde su quehacer político. El objetivo de reconocer el territorio es, por un lado, nombrar las violencias, las migraciones, las historias y, a la par, demostrar cómo está conformado el territorio independientemente de los límites provinciales y cantonales. Así, se busca que en esta delimitación territorial también se consideren los «sentires, amares y pensares» del territorio y de la noción de las comunidades «casa adentro». Con este sentido, también se confrontan nombramientos del territorio que se han impuesto desde espacios de poder y que denotan procesos coloniales (Comunicación personal Barbarita Lara, 2020).

de lugares como el Valle del Chota-Mira constituyó una causa adicional para remarcar el estado de explotación esclavista hasta las décadas de los sesenta con el advenimiento de la Primera Reforma Agraria (1964) que les permite a los campesinos adquirir lotes de tierra que originalmente pertenecían a las haciendas. Las organizaciones campesinas afrodescendientes junto con el campesinado indígena y las uniones de trabajadores mestizos nutrieron el desarrollo de la reforma y su aplicabilidad en el Valle del Chota-Mira.

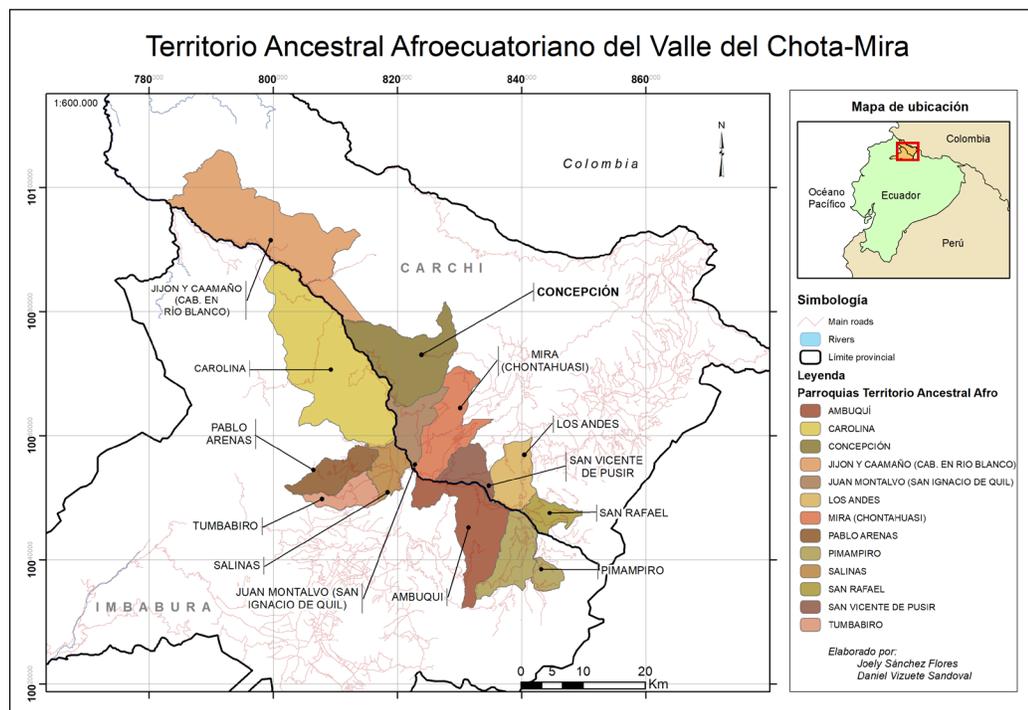


Figura 1. Mapa del territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira, con ubicación de la parroquia La Concepción (provincias de Carchi e Imbabura), Ecuador. Autoría: Sanchez y Vizúete, 2020.

En este contexto, de acuerdo con las fuentes primarias del Valle del Chota-Mira en el siglo XVIII, y la memoria colectiva, las mujeres afrodescendientes protegen activamente sus comunidades y organizan formas de escape y revueltas (Lara et al., 2015). De ahí la denominación de cimarronas en su rol de defensoras de las comunidades tempranas afrodescendientes, además de su participación en los procesos que impulsaron la Primera Reforma Agraria.

Partiendo del legado de las mujeres cimarronas de la época colonial y republicana, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras fue constituida en 1999 por mujeres afrodescendientes de diferentes provincias de Ecuador. Esta organización de base ha tenido por objetivo luchar en contra de la violencia, inequidad, exclusión y falta de oportunidades laborales de las mujeres y hombres afroecuatorianos. Con esta perspectiva, busca lograr el efectivo ejercicio de los derechos humanos y, en especial, de las mujeres afroecuatorianas (CONAMUNE, Imbabura y Carchi, 2015).

La CONAMUNE como fruto de un largo proceso ha ejecutado incansablemente proyectos e incidencia política a nivel nacional y local. Por ejemplo, la elaboración e implementación del programa de etnoeducación

en escuelas y colegios del territorio ancestral afroecuatoriano (Pabón, 2009, p. 5). Proyectos relacionados con procesos de reparación histórica de CONAMUNE-Carchi incluyen la investigación histórica de la cimarrona Martina Carrillo, la creación del museo comunitario Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros, en La Concepción, y publicaciones de la Escuela de Tradición Oral Afroecuatoriana La Voz de los Ancestros (ETOVA), que trabaja localmente, desde el 2006, en la investigación y recuperación escrita de la memoria colectiva afroecuatoriana, entre otros.

Desde el año 2012, se han desarrollado dos proyectos arqueológicos en La Concepción: el «Proyecto colaboración arqueológica y antropológica de la diáspora africana» y el «Proyecto Jardín de La Memoria Martina Carrillo: revitalización de un cementerio del siglo XVIII de los afroecuatorianos», en el contexto de la tesis de disertación de Balanzátegui (2017, 2018), ambos en colaboración con la CONAMUNE-Capítulo Carchi y el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de La Concepción. Desde la arqueología histórica se evidencia el patrimonio arqueológico de la población afrodescendiente en los territorios de la antigua hacienda jesuita de La Concepción (siglos XVI-XVIII). Los espacios que son representativos incluyen la casa de hacienda, trapiches, áreas agrícolas, áreas domésticas y el cementerio de la población esclavizada (siglos XVII-XIX). De la época moderna, se incluyen los vestigios industriales de una estación de tren, parte del circuito del Tren del Norte², entre otros. Estos sitios arqueológicos coloniales están relacionados con procesos de construcción político-identitarias de la población afrodescendiente, quienes desafiaban los límites de la institución esclavista y la lógica de control colonial sobre el paisaje y expresiones materiales de tradiciones europeas andinas. En estos espacios se concluye la existencia de relaciones interétnicas de base en la producción, consumo e intercambio que fortalecen a la población afrodescendiente, como estrategia de control del territorio y construcción de su comunidad (Balanzátegui, 2017, 2018).

Con estos antecedentes se mapea histórica y arqueológicamente el territorio ancestral afroecuatoriano y se sitúa a CONAMUNE-Capítulo Carchi desde sus proyectos locales de reparación histórica. En este sentido, se explican en la siguiente sección las bases conceptuales y metodológicas de la propuesta de reparación.

Bases conceptuales y metodológicas desde el pensamiento de mujeres afroecuatorianas cimarronas

Hablamos de «accionar» como el conjunto de prácticas y experiencias de las mujeres afrodescendientes a partir de la interseccionalidad (Crenshaw, 2017), que sitúa a la mujer afroecuatoriana en una posición donde el liderazgo político es más difícil «por ser mujer, afrodescendiente y rural» (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014). En su particularidad, se incluye un accionar producido a través de la memoria histórica como base de la epistemología del pueblo afroecuatoriano y, en este caso, recuperado y trabajado desde las bases del movimiento de mujeres afroecuatorianas. El accionar se reproduce mediante la palabra

2 La estación de tren mencionada en este texto, llamada Estación Carchi, formó parte del circuito férreo que unió a las provincias de la Sierra Norte (Imbabura y Carchi) con la provincia de la costa norte (Esmeraldas). El circuito férreo se llamaba el Tren del Norte y fue construido en los años cuarenta, permitiendo la conexión de las poblaciones afrodescendiente de los dos territorios ancestrales.

transmitida, que ha permitido desarrollar programas de etnoeducación que se enmarcan en lógicas de fortalecimiento interno de las poblaciones y reconocimiento de su historia a nivel nacional. Ambos accionares se plasman en el proyecto de colaboración Jardín de la Memoria Martina Carrillo, brevemente descrito en este texto.

El accionar y reparación histórica

Para las mujeres afrodescendientes la memoria es un componente base del cual se forjan, se sostienen y se construyen la acción y el discurso político afrodescendiente. Mariana Mora explica el rol de la memoria como «algo sagrado por ser un camino andado que se contempla con absoluto respeto, que ubica lo vivido y recordado en colectivo más allá del cuerpo de un individuo» (Mora, 2014, p. 163). De esta manera, la memoria brinda herramientas y «pinceladas éticas», construyendo un horizonte (Mora, 2014, p. 163). En este sentido, cabe la siguiente reflexión de Barbarita Lara sobre el concepto de «pasado»:

Desde mi perspectiva, el pasado significa el cimiento, la raíz para poder sobrevivir, sobre todo acá en la diáspora, porque trae a colación la palabra... Porque «un pueblo que no conoce su historia es como un árbol sin raíz». Desde esa perspectiva, cae como anillo al dedo para el pueblo afrodescendiente. Porque si no conocemos el pasado estaríamos navegando en el vacío, sobre todo como pueblos dispersos acá en las Américas (Comunicación personal Barbarita Lara, 2015).

Recordar el pasado como un deseo de vivir mejor desde el reconocimiento de las estrategias históricas de resistencia de las mujeres afroecuatorianas retoma el concepto de memoria en tanto «el deseo de un futuro sin ausentes» (Osorio y Rubio, 2006, p. 13). En este acto, se reconfiguran las palabras y se otorgan otros sentidos a lo que se recupera, como señala Barbarita Lara al respecto:

Una historia tiene que contarse pensando en construir valores, construir una forma bonita de vida, construir un espíritu positivo, una historia que construya también lazos de amistad, relaciones positivas frente a la diferencia... que apunte al «buen vivir». Porque a veces se cuenta la historia por contar. Una historia que tenga muchos fundamentos de mejorar, de ser mejores seres humanos (Comunicación personal Barbarita Lara, 2015).

Catherine Walsh y el intelectual afroesmeraldeño Juan García Salazar enfatizan en que «la filosofía y enseñanza de los y las mayores es una práctica decolonial para recuperar, fortalecer, reposicionar y reconstruir la existencia como derecho ancestral» (Walsh y García, 2015). Por lo tanto, la práctica de recuperación de la memoria colectiva es una respuesta a la narrativa histórica oficial en el Ecuador, que subraya la superioridad de la población blanco-mestiza con raíces indígenas prehispánicas y la ausencia total de población afrodescendiente en la construcción de la identidad nacional. La historia del Ecuador bajo esta perspectiva reproduce el orden social actual en el cual se afianzan las inequidades raciales, de género y clase como esenciales y naturales.

En tanto estrategia de resistencia, la reparación histórica, que Barbarita Lara y CONAMUNE- Capítulo Carchi han conceptualizado, es una búsqueda del bienestar humano, una defensa de los derechos humanos y un reconocimiento público de un pasado que destaque la ancestralidad de la población afrodescendiente,

su legado histórico y cultural en el territorio afroecuatoriano y su participación en la construcción nacional. Así lo define Barbarita Lara:

...viene desde la construcción de los derechos colectivos... para los pueblos afrodescendientes y afroecuatorianos en particular. Entonces pensar en conocer el pasado es para fundamentar los derechos que tiene como pueblo, porque el pueblo ha vivido en una permanente negación, en una permanente invisibilización en donde no era considerado ser humano (Comunicación personal Barbarita Lara, 2015).

Desde CONAMUNE y específicamente desde Barbarita Lara, la reparación histórica está enfocada en las mujeres afrodescendientes que históricamente fueron violentadas desde la época colonial. La violencia afectó a las mujeres afrodescendientes de diferente manera, incluyendo violaciones sexuales. Angela Davis, por ejemplo, escribe sobre cómo «el abuso sexual servía para sustentar la esclavitud en la misma medida que el látigo y los azotes» (1981, p. 178). La violación era un arma de dominación, un arma de represión, cuyo objetivo implicaba terminar con cualquier deseo de resistencia de las mujeres. La violación es para el colonialismo y la conquista la forma de recordarles, como indica Davis, su feminidad inalterable, la esencia de una debilidad y pasividad. A pesar de la abolición de la esclavitud, este modelo de abuso sexual a mujeres afrodescendientes se institucionalizó a través de los patrones de hacienda y mayordomos, y tuvo el poder para recomponerse y sobrevivir hasta la actualidad. Las repercusiones de la violencia generada en el sistema esclavista viven hoy en todas las manifestaciones de racismo y violencia de género (patrimonial, sexual, física y psicológica) (Davis, 2011).

El análisis de Angela Davis también puntualiza cómo el sistema colonial esclavista establece una igualdad de género entre mujeres y hombres porque el cuerpo esclavizado tiene por objeto principal su explotación como medio productivo. Por lo tanto, las relaciones sociales que se expresan en este contexto permiten/obligan a que las mujeres y hombres confirmen su igualdad en espacios de trabajo, en el cuidado de los hijos y de la casa, pero también posibilitan que las mujeres esclavizadas formulen su igualdad en actos de resistencia.

Por esta razón, la eliminación de la violencia y el reconocimiento de las acciones de resistencia desde las mujeres conforman un eje importante de trabajo de la CONAMUNE y se busca contribuir a la comprensión de la violencia histórica y estructural que soportan las mujeres hasta la actualidad (Comunicación personal Barbarita Lara, 2012). Con esto dicho, se puede comprender mejor la manera de interceder y trabajar de movimientos como CONAMUNE, desde un proceso de reparación histórica y sanación.

El accionar desde la palabra transmitida

El accionar de la palabra transmitida nos permite retomar el proceso de aprendizaje de la epistemología afroecuatoriana. La convivencia con las mujeres afroecuatorianas «casa adentro» y los diálogos y trabajos elaborados «casa afuera» se volvieron nuestra escuela de formación. Juan García Salazar define el tiempo «casa adentro» como «espacios autónomos para fortalecer lo propio... usando el saber colectivo (cultura) y el derecho de ser autónomos (política)». El tiempo «casa afuera» lo explica como el espacio para compartir

quiénes somos con los otros (Estado-sociedad) (Pabón, 2007). Estos dos conceptos son fundamentales para comprender el accionar político afroecuatoriano practicado por CONAMUNE-Carchi. Las prácticas y diálogos empleados en este proceso develaron además que las pautas generadas desde la academia adquieren un sentido más instrumental que esencial y las estrategias y prácticas se rigen por las aprendidas de «los mayores».

Antes de las reuniones de trabajo a las que asistimos, teníamos largas conversaciones en que analizábamos los temas pertinentes, con anécdotas y experiencias de los dos lados. A estas reuniones las llaman «cochita amorosa». El origen de este nombre fue explicado por Ofelia Lara, miembro de CONAMUNE, quien recuerda que en su niñez, en las noches de luna llena, todos los niños y niñas de la comunidad salían de la casa a hacer «cochita amorosa». Esto significaba sentarse en círculo y contar cuentos entre todos con la luz de la luna. En la actualidad, hacer «cochita amorosa» significa sentarse, conversar y reflexionar sobre las estrategias y acciones políticas del grupo. La cochita amorosa se define en la *Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral afroecuatoriano* como parte de las estrategias empleadas por las mujeres como «espacios de diálogos interculturales, interinstitucionales inclusivos (...). Diálogos instituidos en base del respeto, el optimismo y la franca libertad» (CONAMUNE, 2015, p. 2). Ese momento, la «cochita amorosa», donde «la palabra está suelta», se ha venido desplegando desde la colonia para que no solo los niños y niñas cuenten historias, sino también para que los y las adultas transmitan sus conocimientos, su cultura y tradición a sus hijos e hijas. Al haber sido la educación negada por siglos para las comunidades esclavizadas afrodescendientes, la tradición oral y la palabra en sí tienen un rol emancipador (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014). En este contexto político, los saberes y la tradición oral cobran vida y práctica en las acciones y las luchas por la igualdad, y así ha sido desde el inicio de la organización.

Ante la negación de la educación de las mujeres, una de las luchas que se ha emprendido en el tema de igualdad de género es el derecho a la educación femenina. La mayoría de las mujeres adultas mayores en el Valle Chota-Mira no tuvieron la oportunidad de terminar la primaria o la secundaria. En la *Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral afroecuatoriano*, las mujeres explican cómo los hombres, sus padres, negaban la oportunidad de educar a sus hijas diciendo «para qué si va a parir» (CONAMUNE, 2015, p. 60). Se prefería invertir en la educación masculina argumentando que ellas «iban a conseguir marido» y no a estudiar. Es así que las actividades de las mujeres en las comunidades afrodescendientes son una respuesta organizada y de resistencia a prácticas tradicionales sobre la triple discriminación que viven y que se manifiesta también en el énfasis de CONAMUNE en el desarrollo de proyectos de educación primaria y secundaria de niñas y niños afroecuatorianos. Barbarita Lara expresa al respecto:

En este espacio y en contacto con el río las mujeres desarrollan su vida cotidiana, construyendo la historia y cultura, planificando la economía, su economía, planteando estrategias organizativas, pensando en la educación y cultivando la amistad (CONAMUNE, 2015, pp. 14-15).

Al mismo tiempo, las tradiciones culturales, que son transmitidas «casa adentro» son tomadas como parte de la organización política que han ido tejiendo las mujeres afrodescendientes para su organización colectiva y fortalecimiento identitario. En la *Agenda política de mujeres negras del Ecuador* (CONAMUNE, 2006, pp. 14-15) se explica:

Cabe destacar que dentro de las costumbres, tradiciones o prácticas culturales de las mujeres afrochoteñas, hay conocimientos y prácticas, no visibles que están ocultas, como las creencias, la educación en valores, las formas de pensar sobre la vida, la muerte, los espíritus. Estas prácticas son guardadas celosamente hacia el interior de las comunidades. Prácticas internas que han contribuido para la existencia y permanencia como pueblo.

El mismo accionar se construye del legado ancestral de resistencia y refleja lo que Gargallo explica como una manera de construir una modernidad alternativa al colonialismo europeo, un accionar colectivo donde lo personal no se disocie; a comparación del feminismo blanco que excluyó la realidad social de la mayor parte de las mujeres del mundo (Gargallo, 2014, p. 51). Estas tradiciones y prácticas tienen además como finalidad la exigibilidad de sus derechos, mediante la lógica casa afuera. Entonces, una vez fortalecidas casa adentro, viene un diálogo con el «otro», casa afuera, lo cual se resume en la frase «mi sentido de pertenencia se construye en relación con las otras» (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014). De esta forma, lo que se busca es establecer una relación de respeto mutuo, ante lo cual se señala:

En este sentido, las mujeres negras desarrollan su vida, en constantes luchas, para la sobrevivencia; luchas por una verdadera libertad, el reconocimiento como seres que aportan al desarrollo y la lucha por el respeto, dignidad e igualdad de condiciones para propiciar diálogos interculturales, abriendo espacios para ser escuchadas sus propuestas de cambio y construir un país donde quepamos todos (CONAMUNE, 2006, pp. 14-15).

La descripción de la mujer afroecuatoriana y sus diferentes prácticas y tradiciones muestra cómo se concibe a la mujer misma y cómo se reconoce su labor y agencia diaria, las mismas que se construyen como formas de resistencia, acciones y negociaciones desde la cotidianidad, pero que rige las políticas y lógicas de acción de una organización política como CONAMUNE. Este acercamiento enfatiza la capacidad de agencia de las mujeres a actuar y pensar políticamente en espacios cotidianos (Harrison, 2009, p. 104). Estas acciones son respuestas a un cotidiano donde el machismo y la injusticia social están todavía presentes en los hogares, en las comunidades, en las calles y en otros espacios de interacción (Gargallo, 2014).

Con estos principios y discursos de base, CONAMUNE ha trabajado en la comisión de etnoeducación en la elaboración de material educativo. La labor etnoeducativa tiene como antecedente la Escuela de Tradición Oral Afrodescendiente La Voz de los Ancestros (ETOVA), inicialmente liderada por el afroesmeraldeño Juan García, y en la cual participan miembros de CONAMUNE-Carchi. Esta escuela recogió los testimonios, vivencias, cuentos, poemas, canciones, experiencias y sabidurías de hombres y mujeres de casi todas las comunidades afroecuatorianas.

Como se ha mencionado previamente, la etnoeducación parte primero del fortalecimiento de la población afroecuatoriana desde la tradición oral, casa adentro, y segundo, de la eliminación del racismo al conocer de dónde viene cada persona, casa afuera. Con base en la lógica de interacción casa afuera se ha definido como objetivo que se conozca la historia del «otro» (blanco-mestizo) y este «otro» conozca la historia del pueblo afroecuatoriano (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014). Como lo explica Gloria Anzaldúa (1999, p. 86), «necesitamos conocer la historia de su conflicto y ellos necesitan conocer la nuestra». La etnoeducación se ha definido como programa y propuesta pedagógica que actúa desde lo cultural,

social y político. Su metodología incluye la investigación activa de la memoria oral para un reconocimiento y puesta en acción en la misma población afrodescendiente (Pabón, 2009; Brown, 2012). El programa de etnoeducación ha publicado textos escolares y pedagógicos sobre el pasado, historia y tradición oral del pueblo afroecuatoriano para poblaciones mayoritariamente afrodescendientes. Zambrano Murillo (2010, p. 65) puntualiza que la etnoeducación es una «respuesta directa al racismo estructural que corroe el régimen educativo en el Ecuador y que, por siglos de manera sistemática, ha perjudicado a los afrodescendientes en términos de acceso y representación».

Reparación histórica y arqueología en el Jardín de la Memoria Martina Carrillo

Desde el año 2012, a partir de varias propuestas desde la arqueología histórica y la investigación antropológica, se abrió el espacio para entablar diálogos, construir proyectos y planificar acciones para el estudio del pasado afroecuatoriano bajo un contexto de colaboración e interdisciplinaridad con la comunidad de La Concepción y más tarde con CONAMUNE-Carchi y que formaron parte del «Proyecto Colaboración Arqueológica y Antropológica de la Diáspora Africana en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano» (Balanzátegui y Morales, 2016). En el 2013, el proceso de conversaciones y aprendizajes con CONAMUNE-Carchi, desde la coquita amorosa entre mujeres afroecuatorianas y mestizas, llevó a miembras integrantes del mismo a compartir con nosotras la ubicación de un cementerio del siglo XVIII, en la comunidad de La Concepción, donde están enterrados/as sus ancestros/as.

Como resultado de este llamado, se realiza el primer reconocimiento del cementerio en un proceso de recuperación colaborativa, denominado con el nombre indígena de *minka*, organizado por CONAMUNE-Carchi, con la participación de representantes de gobiernos locales, profesionales en arqueología, antropología y topografía. El reconocimiento incluyó la limpieza del cementerio, un primer alcance etnográfico en las comunidades relacionadas con el cementerio y la localización arqueológica de 192 depresiones rectangulares y cuadradas definidas como tumbas, con o sin lápidas, y otras bajo agrupaciones de rocas (Balanzátegui, 2018). En el año 2015, se desarrolla con CONAMUNE-Carchi la propuesta del proyecto Jardín de la Memoria Martina Carrillo, para recuperar el cementerio (Lara et al., 2015).

En este documento se resalta que el cementerio es el «espacio concebido como Jardín de la Memoria por su sentido dual: Jardín, físico, tangible; Memoria, intangible, espiritual, es el vía de conexión, vínculo directo con los/as ancestros. Espacio tangible de concentración energética de los que se fueron de esta vida humana a la otra vida donde habitan las almas» (Lara et al., 2015). En base a la historia recopilada por CONAMUNE-Carchi se reconoce en este cementerio la figura de Martina Carrillo, una mujer esclavizada que lideró a un grupo de cimarrones que se escaparon de la hacienda La Concepción para demandar el maltrato y atentado a los derechos de la población esclavizada en el siglo XVIII, y que ha sido reconocida como heroína del pueblo afroecuatoriano (Comunicación personal Bautista, 2014).

Barbarita Lara explica los propósitos de revitalizar este antiguo cementerio con las siguientes palabras:

En el panteón hacían el ejercicio de enterrar como les daba la gana, ahí hacían su ejercicio de identidad espiritual. Ahorita estamos luchando por los derechos, y por la exigibilidad de los mismos,

es un desgaste. Nosotros como mujeres afrodescendientes por etnia, por género, por clase, por rurales, somos bien violentadas y por lo tanto el ejercicio del derecho es bastante negado. Entonces para sobrevivir regresamos la mirada a la espiritualidad, pero el ejercicio de la espiritualidad como un momento de sanación en donde nos fortalezca positivamente el alma y así sanadas y limpiadas, así fortalecidas el alma, más allá del cuerpo, seguir enfrentando porque es bien duro... Por esa razón queremos devolverles ese espacio al pueblo y a las mujeres específicamente.

Ante esa lucha que es todavía inequitativa nos hemos encaminado al ejercicio de sanación del alma. Entonces el panteón viejo más allá de recuperarlo a través de la arqueología, es también un espacio para que sea un sitio de conexión, de recogimiento, con sus ancestros y ancestras. Porque hace mucha falta, y nuestros ancestros eran fieles practicadores y practicadoras de la espiritualidad y últimamente por tantas ocupaciones, y la influencia y el mal uso de los medios de comunicación, ya se está olvidando. Ya no se da el tiempo de ser contemplativos con la naturaleza, con el más allá, entonces queremos devolverle ese espacio al pueblo y las mujeres específicamente (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014).

Así, las mujeres intentan sanar las heridas del pasado, heridas que siguen sobreviviendo en la violencia hacia las mujeres en el día a día. Las palabras de Barbarita nos remiten a Gloria Anzaldúa que define el imperativo de Coyolxauhqui como «a struggle to reconstruct oneself and heal the *sustos* resulting from wounding, traumas, racism, and other acts of violation que hechan pedazos nuestras almas, Split us, scatter our energies, and haunt us» (Anzaldúa, 2015, p. 51). El imperativo de Coyolxauhqui y Nepantla tienen por objetivo curar las heridas y conseguir la integración de las mujeres. Anzaldúa retrata a las nepantleras como artistas/activistas que nos ayudan a mediar las transiciones y que nos guían en los procesos de transformación, a tal proceso la autora lo llama conocimiento (2015). Esto nos remite a pensar en las nepantleras que surgen en todo el continente y, en este caso, en el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle Chota-Mira.

Así, las palabras de Gloria Anzaldúa con las de Barbarita Lara se funden en un mismo propósito. Este demuestra una filosofía de acción diferente; la búsqueda se proyecta en la acción, en la acción de sanar e integrar a las mujeres para poder comprenderse con el «otro»:

Casa afuera tengo que fortalecerme pero para entablar el diálogo con el otro. Ese diálogo le llamamos acá diálogo de negociación con el otro o la otra porque si no, no se puede convivir. Porque el fin último es aprender a convivir con el otro, la otra... no estamos aislados en este mundo, regreso a casa afuera y casa adentro. Casa adentro construyó con lo que conozco, con lo que aprendo del otro, para construir y fortalecer mi identidad, mi sentido de pertenencia, ese orgullo de ser y así orgullosa, con ese orgullo poder entablar el diálogo con el otro, la otra, si no esa persona va a seguirme pisoteando. Pero tengo que conocer también de las otras personas. Porque de nada me sirve no conocer, porque ese ha sido el pecado del conocimiento occidental. En que solamente se han basado en conocer lo suyo, pero negando los otros conocimientos o poniéndolos abajo, sin respeto (Comunicación personal Barbarita Lara, 2014).

Este énfasis en fortalecer la/s identidad/es va de la mano del fortalecimiento individual y colectivo que está acompañado por la espiritualidad afroecuatoriana. Gloria Anzaldúa lo plantea como «embodied

practical material spiritual political acts» (2015). Ella habla de estas prácticas como «nuestro legado», estos conocimientos y estrategias de supervivencia que viven en los cuerpos. Este legado-conocimiento decoloniza y revaloriza la cosmología local que, según la autora, ha sido definida como cosmologías «otras» desde espacios occidentales o académicos, basados en la ignorancia (Anzaldúa, 2015, p. 241). Así, hay una descolonización presente en la epistemología que comparten las mujeres afroecuatorianas, en la revitalización del cementerio antiguo.

En base a los parámetros conceptuales y metodológicos planteados desde CONAMUNE-Carchi, y de forma específica desde Barbarita Lara, la propuesta arqueológica histórica de carácter colaborativo y con estándares éticos de interpretación del pasado, en el Jardín de la Memoria Martina Carrillo, propuso resguardar el bienestar de las comunidades y sus creencias para las cuales el cementerio es el espacio sagrado donde habitan los ancestros. Este no es un caso único en el contexto de la arqueología de la diáspora africana, ejemplos relevantes incluyen el African Burial Ground (Cementerio Africano) en Nueva York, Estados Unidos (Blakey, 1997, 1998, 2008) y el Cementerio dos Pretos Novos (Cementerio de los Negros Nuevos) en Río de Janeiro, Brasil (Da Silva Pereira, 2007). Estos proyectos muestran cómo la arqueología ha servido de mediadora entre la comunidad afrodescendiente, el Estado, gobiernos seccionales, proyectos de desarrollo urbano y otros grupos. La arqueología colaborativa y de base comunitaria relacionada con las poblaciones afrodescendientes establecen compromisos de inclusión en todas las etapas de investigación y de garantía sobre intervenciones arqueológicas no intrusivas. Ambos compromisos se han manifestado en la propuesta del Jardín de la Memoria Martina Carrillo.

Se ha propuesto por lo tanto que, para fortalecer la historia e identidad afroecuatoriana, casa adentro, se crearía un espacio que sirva como centro ceremonial, donde se posibilita la contemplación y procesos de sanación espiritual. Adyacente al cementerio se construiría otro espacio como centro de interpretación y consciencia³, como canal de interculturalidad para que grupos de visitantes y que les permita profundizar su sensibilidad y conocimiento sobre la historia de los afrodescendientes en el territorio ancestral afroecuatoriano (casa afuera). El centro de interpretación y el acceso a visitantes promueven el reconocimiento de los aportes al fortalecimiento de la estructura económica, social y cultural de las comunidades del territorio ancestral, en la creación de un espacio de visita respetuoso que promocióne los patrimonios diversos de la población afroecuatoriana (Lara et al., 2015).

Desde una arqueología ética sobre los espacios sagrados de la población de la diáspora africana en América, tras diálogos con CONAMUNE-Carchi, se estableció que los restos humanos que yacen en el cementerio no serían excavados arqueológicamente para recuperación de información bioantropológica. Por este motivo, la investigación sería principalmente etnográfica e histórica y se propuso una prospección arqueológica no intrusiva que incluye el escaneo y registro de información sobre la distribución de los entierros, a partir de la técnica de radar de penetración terrestre. La excepción de salvamento de restos humanos sería

3 A nivel internacional se ha establecido una red internacional para sitios de consciencia, que en conversaciones y propuestas recientes se ha pensado el centro de interpretación del cementerio. La red se denomina Coalición Internacional sobre de Sitios de Consciencia: <https://www.sitesofconscience.org/es/>

una acción requerida en el caso de ser afectados por agentes naturales o antropogénicos y bajo la solicitud de la comunidad (Lara et al., 2015).

Intercambios feministas desde la cochita amorosa y la academia

Las vivencias y conversaciones con Barbarita Lara nos permiten pensar de forma crítica y autocrítica sobre las estrategias históricas de resistencia de las cimarronas. Desde la interlocución aprendida en la construcción intercultural, nos encontramos participando en la reparación histórica, que busca sobre todo la rehumanización de quienes fueron deshumanizadas. De esta forma se hace posible un relato más ético (Osorio y Rubio 2006) con influencia en el estudio del pasado, la narrativa histórica y la práctica arqueológica y antropológica. Así lo ha demostrado el proyecto Jardín de la Memoria Martina Carrillo, donde vemos el aporte a las metodologías de estudio de las expresiones materiales y el patrimonio de las poblaciones afrodescendientes.

Uno de los elementos esenciales de este accionar ha sido «empezar a ver lo encubierto» (Lugones, 2012), empezar por desaprender para volver a aprender (Chalá et al., 2007) y la posibilidad de reconocimiento de saberes que han sido negados, «prácticas distintas, maneras de pasarnos resistencias oral y corporalmente, maneras de resistir» (Lugones, 2012). Bajo una concepción dinámica de tiempo-espacio (Price, 2010), la memoria no solo es una acumulación de discursos históricos, sino que las prácticas cotidianas actuales y de tradición histórica en el accionar de mujeres afroecuatorianas surgen como estrategias políticas y realimentan la memoria colectiva.

Los intercambios entablados con Barbarita están relacionados con lo que María Lugones llama «feminismo decolonial». Ella lo define como un feminismo que «toma conciencia del sistema de género basado en la dicotomía humano-no humano» (2012). En este contexto, según la autora, se debe buscar caminos de acción para luchar contra la desigualdad de género, comprendiendo y reconociendo cómo las mujeres afroecuatorianas han resistido y siguen resistiendo el legado colonial de un sistema que agudiza dicha inequidad. Vale resaltar que las mujeres afrodescendientes no solo están confrontando la estructura patriarcal y racista casa afuera, sino también casa adentro. bell hooks dice que el feminismo blanco ignora esta estructura y la permanente organización de las mujeres negras para confrontar una opresión presente en los propios hogares (2004). Por lo tanto, se deben tomar en cuenta las disputas internas que existen, en la mayoría de las comunidades del Valle del Chota-Mira, signadas en el machismo interno.

El reconocimiento y valor que se da a la palabra y sabiduría de las y los abuelos es una práctica donde la agencia política surge como parte de una decolonización del conocimiento. Gargallo lo explica cuando habla de la necesidad de preguntarnos sobre los pensamientos, la filosofía y la historia que no es recogida y compartida desde la academia (2014). En sus palabras, esto equivale a acercarnos y buscar comprender los conocimientos que fueron producidos, transmitidos y reproducidos en los últimos quinientos años de colonización. Esta transmisión se ve claramente en lo establecido cuando se nos explica el valor y el uso de la palabra, y cuando a la misma la vuelven lúdica.

Así también, en el trabajo generado en este proceso de aprendizaje se confrontan, como lo plantea Gargallo, las «dificultades epistémicas que presenta la diferencia cultural» y se cuestiona la unívoca transmisión de conocimientos que se da en el mundo académico (2014). En este sentido, el intercambio desarrolla un ejercicio de producción del conocimiento intercultural y contestatario donde está inmersa la lucha por la eliminación del racismo, los feminismos y la «franca libertad». Estas acciones y epistemologías de las mujeres afroecuatorianas nos permiten reconocer otras estrategias que han respondido a las particularidades históricas específicas del Ecuador colonial y moderno.

Conclusiones

En el presente texto buscamos visibilizar un diálogo de aprendizaje donde los conocimientos situados (Haraway, 1995) y experiencias de mujeres afroecuatorianas del Valle Chota-Mira conversan con la búsqueda de dos mujeres académicas mestizas. En este entramado, el diálogo busca reflexionar sobre los accionares de mujeres desde la reparación histórica y la acción a partir de la palabra transmitida como elementos de aplicación en la interpretación histórica y estudio del pasado afroecuatoriano.

El ejemplo del proyecto colaborativo del Jardín de la Memoria Martina Carrillo demuestra que la práctica y la interpretación arqueológica incorpora las bases conceptuales y el pensamiento de las mujeres afroecuatorianas. Este proceso ha incluido contextualizar el proyecto desde la mirada de reparación histórica y sanación de las mujeres en un espacio sagrado y en el cual se revitaliza la identidad afroecuatoriana. La estructura «casa adentro/casa afuera» permite explicar la construcción y difusión del proyecto, enfatizando en la relevancia de la tradición oral y el accionar de la palabra transmitida al tomar los testimonios de los mayores como base del estudio. La incorporación de conceptos y prácticas de las cimarronas en la redefinición de la disciplina arqueológica nos permite contribuir en el proceso de decolonizar la arqueología desde una mirada crítica y que promueve el ejercicio intercultural y multivocal del estudio del pasado (González-Tennant, 2014; Wylie, 2015). En términos de la práctica colaborativa, el proyecto mencionado ha permitido, más allá de la inclusión de actores comunitarios en la investigación arqueológica, la construcción de una plataforma de diálogo y una intervención menos intrusiva y respetuosa con las creencias de la comunidad. Esto se ha logrado a partir de un proceso donde mujeres de diferentes contextos sociales, con formas de pensamiento, realidad y conocimientos distintos, se unen con objetivos similares en torno a una narrativa ética, lo cual se reitera en la disrupción de los límites entre el objetivismo y el subjetivismo, entre «casa adentro/casa afuera», y encontrando un «otro espacio» (Kociatkiewicz y Kostera, 1999).

Este tipo de arqueología y antropología requiere un proceso de construcción que no puede limitarse a los recursos tradicionales de etnografía y análisis de la materialidad. Los diálogos francos, la coquita amorosa y todo el tejido de palabras se fusionan no solo para materializarse en proyectos prácticos y con sentido para las comunidades locales, sino que también reflexionan desde las desigualdades y encuentran lugares comunes para ser y comunicarse. Es desde este lugar que se conforman las apuestas epistemológicas y la investigación en sí.

Referencias citadas

- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute Books.
- _____ (2015). *Light in the dark luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Balanzátegui, D. (2017). *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)*. Doctoral dissertation, Environment: Department of Archaeology.
- _____ (2018). Collaborative Archaeology to Revitalize an Afro-Ecuadorian Cemetery. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 7(1), 42-69.
- Balanzátegui, D. y A. Morales. January 2016. Collaborative Afro-descendant Archaeology and Anthropology in La Concepción, Ecuador. *Newsletters Blog, IPinCH Blog*. Recuperado de <http://www.sfu.ca/ipinch/outputs/blog/afro-descendant-archaeology-ecuador>
- Bay, M., F. Griffin, M. Jones y B. Savage (Eds.) (2015). *Toward an Intellectual History of Black Women*. Chapel Hill, Estados Unidos: The University of North Carolina Press.
- Blakey, M. L. (1997). Past Is Present: Comments on In the Realm of Politics: Prospects for Public Participation in African-American Plantation Archaeology. *Historical Archaeology*, 31(3), 140-145.
- _____ (1998). The New York African Burial Ground Project: An Examination of Enslaved Lives, a Construction of Ancestral Ties. *Transforming Anthropology*, 7(1), 53-58.
- _____ (2008). An Ethical Epistemology of Publicly Engaged Biocultural Research. En J. Habu, C. Fawcett y J. M. Matsumaga (Eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* (pp. 17-28). Nueva York, Estados Unidos: Springer.
- Bouisson, E. (1997). Esclavos de la Tierra: los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 1(11), 45-67.
- Camp, S. (2004). *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*. Chapel Hill, Estados Unidos: The University of North Carolina Press.
- Chalá, A., C. Ocles, J. Arce y A. Ocles. (2007). *Plataforma política del pueblo afroecuatoriano. Construcción plural y colectiva promovida por especialistas afroecuatorianos, líderes y lideresas de organizaciones provinciales*. Quito, Ecuador: CEPP Centro de Educación y Promoción Popular.
- CONAMUNE (2006). *Agenda política de mujeres negras del Ecuador*. Quito, Ecuador: World Vision-Ecuador.
- CONAMUNE Imbabura y Carchi (2015). *Agenda política de mujeres afrodescendientes del territorio ancestral de Imbabura y Carchi*. Ecuador, Quito.
- Coronel, R. (1991). *El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- Cortez, A. (2009). *Me llama la Cimarrona*. Quito, Ecuador: CODAE.
- Crenshaw, K. W. (2017). *On intersectionality: Essential writings*. Nueva York, Estados Unidos: The New Press.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Davis, A. (2011). *Women, Race, & Class*. Nueva York, Estados Unidos: Vintage.
- Da Silva Pereira, J. C. (2007). *À Flor da Terra: O Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro, Brasil: Editora Garamond.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, México: Editorial Corte y Confección.
- Gilroy, P. (1987). *There Ain't no Black in the Union Jack: the Cultural Politics of Race and Nation*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Glissant, E. (2008). Creolization in the Making of the Americas. *Caribbean Quarterly* 54(1/2), 81-89.
- González-Tennant, E. (2014). The «Color» of Heritage: Decolonizing Collaborative Archaeology in the Caribbean. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3(1), 26-50.
- Harrison, F. (2009). Reconciling Perspectives on the World's Diverse Women and Culture of Gender: Toward New Synthesis for the 21 Century. En P. Nas y Z. Jijiao (Eds.), *Anthropology Now: Essays by the Scientific Commissions of the UAES*. Beijing, China: Intellectual Property Publishing House.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría deminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Kociatkiewicz, J. y M. Kostera (1999). The anthropology of empty spaces. *Qualitative Sociology*, 22(1), 37-50.
- Lara, B., D. Balanzátegui, O. Maldonado y A. M. Morales (2015). Manuscrito. *Jardín de la Memoria Martina Carrillo, Propuesta para la revitalización del panteón viejo, Cementerio de la Diáspora*

ra Africana, La Concepción (Siglo XVII-XX). CONAMUNE-Carchi y Plataforma AADA, La Concepción.

Lugones, M. (2012). *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*. Rescatado de <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>

Mora, M. (2014). Repensando la política y la decolonización en minúscula: Reflexiones sobre praxis feminista desde el zapatismo. En M. Millán (Ed.), *Más Allá del feminismo. Caminos para andar* (pp. 155-182). Ciudad de México, México: Red de Feminismos Descoloniales.

Osorio, J y G. Rubio (2006). *El deseo de la memoria. Escritura e historia*. Santiago de Chile, Chile: Gráfica Andes.

Pabón, I. (2007). *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota- Mira*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Pabón, I. (2009). La etnoeducación: una propuesta desde los Afroecuatorianos. *Mallki: Revista Pedagógica Bimensual de Educación Intercultural*, 5, 1-11.

Price, R. (2010). *Travels with Tooy: History, Memory, and the African American imagination*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

Rubiera, D. (2011). *Reyita, sencillamente. Testimonio de una negra cubana nonagenaria*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro Prolibros.

Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidasca y V. Laba Vazquez (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 1-15). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.

Walsh, C y J. García (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Revista Cuadernos de Literatura*, 19(38), 79-98.

Wylie, A. (2015). A Plurality of Pluralisms: Collaborative Practice in Archaeology. En F. Padovani, A. Richardson y J. Y. Tsou (Eds), *Objectivity in Science: New Perspectives from Science and Technology Studies* (pp. 189-210). Nueva York, Estados Unidos: Springer.