

Cuerpo y territorio: Violencias vividas en una mujer afroecuatoriana

Andrea Castillo Sinisterra
FLACSO-Ecuador
andreacastillo91@outlook.com
Ecuador

*“Body and Territory:
Violence experienced by
an Afro-Ecuadorian woman*

Recibido: 30 de septiembre de 2022

Aceptado: 30 de noviembre de 2022

Resumen

La violencia hacia los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y la explotación material de la tierra, son dos categorías epistemológicas para ser repensadas conjuntamente. La tierra y el cuerpo se han convertido en objetos de explotación, expulsión y exclusión a partir de la inserción capitalista sujeta desde el sistema colonial. Este artículo expone la multidimensionalidad de violencias que atraviesa el territorio y el cuerpo de una mujer afroecuatoriana de la provincia de Esmeraldas, en un contexto de industrialización capitalista que ubica al cuerpo racializado como un objeto, que no representa subjetividad, y por tanto es explotado y dominado. El territorio también es reducido a una forma simplista de objeto, mercancía con fines capitalistas. Por medio del análisis de la historia de vida de Sofía Corozo, una mujer afroesmeraldeña, de la tercera edad y lideresa de la comunidad de La Chiquita, ubicada al Norte de la provincia de Esmeraldas, el artículo busca evidenciar las formas de violencia que viven las mujeres afroecuatorianas, así como los procesos de lucha, resistencia y defensa de su cuerpo, entendido éste como “cuerpo-territorio” y el territorio

como “tierra-naturaleza”, desde su posicionamiento en contra de la industrialización de palma aceitera.

Palabras Claves

Mujeres Afroecuatorianas, Violencias, Cuerpo y Territorio.

Abstract

Violence against the bodies of Afro-Ecuadorian women and the material exploitation of land are two epistemological categories to be rethought together. The land and the body have become objects of exploitation, expulsion and exclusion as a result of capitalist insertion subject to the colonial system. This article exposes the multidimensionality of violence that crosses the territory and the body of an Afro-Ecuadorian woman in the province of Esmeraldas, in a context of capitalist industrialization that places the racialized body as an object, which does not represent subjectivity, and therefore is exploited and dominated. The territory is also reduced to a simplistic form of object, a commodity for capitalist purposes. Through the analysis of the life story of Sofia Corozo, an Afro-Ecuadorian woman, elderly and leader of the community of La Chiquita, located in the north of the province of Esmeraldas, the article seeks to show the forms of violence experienced by Afro-Ecuadorian women, as well as the processes of struggle, resistance and defense of their bodies, understood as “body-territory” and territory as “land-nature”, from their position against the industrialization of oil palm.

Keywords

Afro-Ecuadorian, Women, Violence, Body and Territory.

Introducción

Este trabajo ha sido parte de un proceso de investigación que inicié en el año 2020 en los territorios afroecuatorianos del norte de la provincia de Esmeraldas. En esos contextos, evidencié las formas de violencias en el que las mujeres son sometidas no solo desde el sistema patriarcal en el ámbito privado y público, sino también a partir de la industrialización y puesta en marcha de megaproyectos, como las empresas de palma aceitera que ingresaron al territorio y contaminaron el río en el año 2.002. Además

manifestaron discursos desarrollistas que se establecieron en todo el territorio y que a su vez, reproducen prácticas de exclusión.

A modo de contextualizar el lugar geográfico del estudio, la Chiquita se encuentra ubicada en el cantón de San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas. Es una comunidad afroecuatoriana que pertenece a la parroquia Calderón. Limita con el país vecino, Colombia, y además comparte una cercanía con la comunidad Guadualito, representada por población indígena Awá. Actualmente, en la comunidad de La Chiquita hay aproximadamente 50 familias y la actividad productiva que predomina en la zona, es la siembra y cosecha de cacao y plátano.

Según el resultado del censo de población y vivienda en el Ecuador (2010), el cantón de San Lorenzo registra el 84% de pobreza y 42.5% de pobreza extrema. La tasa de analfabetismo es del 15.28% y étnicamente el 72% de la población se considera afroecuatoriana (INEC 2020). Estos índices evidencian la ausencia del Estado hacia las comunidades del norte de Esmeraldas, siendo una de las regiones del pacífico ecuatoriano mayoritariamente afrodescendientes. “Los afroesmeraldeños representan además el 25,4 % de la población afrodescendiente a escala nacional” (Góngora, Vera y Costa, 2019 p.64). En esta región se evidencian prácticas de desigualdades sociales que se manifiestan en la falta de educación y altos índices de pobreza estructural (Góngora, Vera y Costa, 2019). A pesar de que Esmeraldas es una de las provincias fronterizas que genera crecimientos económicos para el país, el racismo estructural y la precarización de las condiciones de vida de la población afroecuatoriana, son unos de los problemas fundamentales que tiene la provincia. Según Antón (2018), estas prácticas tienen una raíz colonial, que en la actualidad se evidencian en territorios afrodiaspóricos, como en la provincia de Esmeraldas, mediante prácticas que legitiman la exclusión y la apropiación de la tierra.

Antes de que la empresa de palma aceitera comenzara a contaminar el río de la comunidad, en el año 2.002, la población tenía un modo de vida conectada al territorio y a la naturaleza. Para la comunidad, el río es una fuente de vida, de subsistencia y reproducción cultural. En él, los hombres se dedicaba a la pesca y las mujeres a las actividades domésticas, como lavar, cocinar,

¹⁾ Fibras ancestrales extraídas de una planta para la elaboración de tejidos como sombreros, escobas, canastos..

etc. El bosque también configuró un espacio fundamental para la supervivencia. Los hombres cazaban animales silvestres y las mujeres recolectaban frutos y plantas como la Piquigua¹ para la elaboración de productos artesanales y además se dedicaban al cuidado del hogar y a las actividades domésticas.

Con la llegada de la empresa, “Palmera de los Andes”, el territorio y el cuerpo de las mujeres comenzaron a vivir otros tipos de violencias estructurales y directas. El proyecto deforestó ciertas zonas para el sembrío y producción de la palma africana. Esto provocó que gran parte de los animales silvestres huyeran a causa de la ausencia de bosques y por la contaminación auditiva causada de las industrias. Por otro lado, el río está totalmente contaminado por los desperdicios tóxicos que emana la empresa. Producto de esas prácticas, la comunidad no puede realizar actividades cotidianas y de subsistencias.

Como resultado de la contaminación del río, las mujeres de la comunidad son quienes se dedican a recolectar el agua de lluvia en tiempos de invierno, y además a comprar el agua en las afueras de su territorio para realizar las actividades del hogar. Anteriormente la alimentación no tenía un valor monetario, la caza y la pesca eran un modo de alimentación y además una actividad de subsistencia ancestral. Por otro lado, la elaboración artesanal de canastos para recolectar cangrejos, conchas y la fabricación escobas a base de la Piquigua, ya no se realiza en la comunidad por la falta de esta planta, producto de la deforestación. En la actualidad las mujeres y los hombres se dedican a realizar trabajos de agricultura; vender su producto y comprar su alimentación, tal como el pescado y animales silvestres.

Las actividades antes mencionadas tienen una carga patriarcal desde la división social del trabajo. Además, el cuerpo de las mujeres afroesmeraldeñas sigue siendo reducido a objeto, sin subjetividad ni agencia, donde le atraviesan distintas formas de violencias de género. Esta estructura patriarcal construye al género a fin de organizar a la sociedad y pone en desventaja la vida de las mujeres, y además justifica todas las formas de violencias hacia ellas (Espinara y Mateo, 2007). Quiero decir, que a pesar de que en el territorio de La Chiquita, tenían una vida en la cual gozaban de la naturaleza y la tierra, el cuerpo de las mujeres es

explotado, vulnerado y además obligado para la reproducción social de la vida.

La llegada de la empresa a la localidad no solo cambió significativamente las formas de economía de subsistencia, también atraviesa la subjetividad colectiva, intentando transformar, cambiar o destituir la transmisión de saberes ancestrales de la población afrodescendiente. Estos cambios se traducen al “intercambio comercial y no para la supervivencia comunitaria” (Lozano, 2016, p.9).

Las transformaciones hacen parte de un proceso etnofágico, es decir, “el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos” (Díaz-Polanco, 2011, p.47). Tal vez el objetivo de la empresa no era ese, o tal vez sí eran consciente de las consecuencias y cambios en los patrones culturales que podría traer su intervención. Pero si ha habido un cambio significativo, tanto en la subjetividad colectiva e individual de las mujeres, así como en la economía de subsistencia que las conduce a reproducir obligatoriamente prácticas capitalistas.

El territorio ancestral no solo es un espacio físico, sino que en él hay dimensiones y simbologías que los construye. Sin embargo, los modelos de desarrollo, y su afán de crear megaproyectos con discursos salvacionistas, sobre todo en zonas con poblaciones afroecuatorianas, están en desacuerdo o en disputa al considerar que los territorios se construyen a través de la cultura, por lo tanto, anulan estas ideas porque su objetivo es la acumulación del capital, y la explotación de la naturaleza-territorio-tierra y del cuerpo-territorio.

Estas prácticas discursivas que apuntan al desarrollo solo benefician al Estado y grandes empresas multinacionales para la reproducción capitalista. Donde la vida de las mujeres afroecuatorianas no es considerada importe, porque hay una configuración sistémica de violencias de género y racismo estructural insertada en el cuerpo de las mujeres.

En este contexto se evidencia las múltiples violencias que atraviesa la comunidad de La Chiquita, donde existe una estructura que legitima prácticas de desigualdades. Si bien es cierto, la violencia es estructural, es decir, hay una manifestación de desigualdades, donde los recursos económico son manejado y adquiridos por las elites (Galtung, 2016). “La violencia tiene estructura y se

reproduce ya sea a nivel socio-económico o doméstico. Se manifiesta de muchas maneras, en el abandono del Estado, en el racismo, en la inequidad económica y social, en la violencia de género, y demás” (Landázuri, 2020, p.135). Y el aparataje estatal que implementa legislaciones o políticas que excluyen y que buscan expulsar a ciertos grupos sociales con mayores vulneraciones (La Parra y Tortosa, 2003).

En la zona de San Lorenzo, se evidencian prácticas de migración forzada. Bajo la lógica capitalista de la industrialización, la tierra del territorio afroecuatoriano se convirtió en una mercancía (Minda, 2020). Como consecuencia de la llegada de empresas, como la palma aceitera, “las comunidades del norte de Esmeraldas han vendido o entregado miles de hectáreas. Los mecanismos han incluido ventas fraudulentas, amenazas y cooptación de líderes locales” (Moreno, 2019 p.93). Estas prácticas de expulsión legitimadas por el Estado, han obligado a las poblaciones del norte de Esmeraldas a migrar a otros lugares (Antón y García, 2015).

Movilizarse a lugares ajenos a la comunidad, convierte a las poblaciones en un “sujeto nómada que buscan espacios que le permitan regenerar su identidad, que difícilmente en espacios segregados lo van a poder hacer.” (Landázuri, 2020, p.139). Estos lugares donde las poblaciones afroecuatorianas obligatoriamente se movilizan, como las ciudades, las sitúan en esferas de precarización, en sectores periféricos o lugares donde son totalmente invisibilizados, olvidados y discriminados racialmente.

La violencia estructural en la Comunidad La Chiquita también se evidencia en el olvido y ausencia del Estado en la región, falta de servicios públicos, como agua potable, alcantarillado u otros servicios, como escuelas o centros de salud. Y además el servicio de alumbrado eléctrico lo obtuvieron mediante la autogestión y ayuda de la Fundación ALTRÓPICO², en el año de 1975.

² Es una organización comprometida con causas sociales y ambientales en la región binacional de Ecuador y Colombia

Por medio de ayuda y autogestión de la Fundación, la comunidad se organizó en el año 1970 y fundaron La Asociación de Trabajadores Autónomas Agrícolas para iniciar un proceso de lucha por el territorio, con el fin de legalizar las tierras como territorio ancestral, dado que sus derechos como propietarios estaban siendo totalmente vulnerados, incluso en la investigación de campo, uno de los miembros de la asociación, manifestó que antes del proceso para la legalización de las tierras, se dedicaban

a la siembra y cosecha de productos agrícolas, sin embargo, estas prácticas no eran reconocidas como un derecho de la comunidad afroecuatoriana. La asociación tuvo 20 años de lucha para que su territorio sea reconocido como propiedad comunitaria del pueblo afroecuatoriano de la comunidad La Chiquita.

Desde el año 2002, la comunidad ya posee sus títulos de propiedad, tras “la Ley del Desarrollo Agrario del 1994, el Estado ecuatoriano otorgó 127.279,28 ha de tierras para uso colectivo a 37 comunidades afroecuatorianas campesinas, equivalentes al 50,7% para uso colectivo de 31 comunidades del cantones San Lorenzo y Eloy Alfaro” (Antón y García 2015, p.111). A pesar de adquirir el derecho de posesión de tierras, es importante resaltar que “los títulos colectivos no son garantía para precautelar el derecho al territorio ancestral” (Antón y García, 2015, p.122). Ni tampoco garantía de conservar el medio ambiente y evitar la contaminación causada por empresas extractivas.

Retomando lo anterior, la asociación inició con una lucha por el derecho al territorio, en el 2002 se les entregaron los títulos y ese mismo año inicia la lucha por la defensa del medio ambiente en contra de la empresa Palmera de los Andes.

La asociación se organizó para comenzar un proceso legal en contra de la contaminación del río. Estos procesos se han establecido durante años, sin embargo, la estructura judicial no ha ejecutado medidas que amparen y beneficien a las comunidades. La destrucción del medioambiente producto de los procesos agroindustriales y la intervención del Estado en beneficio de la industria capitalista evidencia el olvido estatal y que a su vez administra políticas de dejar morir lentamente a las poblaciones afroesmeraldeñas (Moreno, 2019). Es decir, desde la necropolítica, definida como el poder social y político de dar vida o dejar morir (Mbembe, 2011).

Metodología

Para realizar este artículo utilicé una metodología cualitativa de carácter biográfico. Este método me permitió un acercamiento entre lo subjetivo individualmente y las relaciones sociales, además permite hacer un “análisis de las prácticas sociales de los individuos en cuanto evidencian las formas en que éstos se apropian

y dan respuesta a las situaciones sociales en que se encuentran” (Borderías, 1997, p.181). A partir de este método realicé una historia de vida a Sofía Corozo (su nombre original fue cambiado por este). Ella es una mujer afroesmeraldeña, de 65 años de edad, empobrecida, madre de 15 hijos/as y vive en la comunidad de La Chiquita.

Desde el año 2.000 Sofía junto a la Asociación de Trabajadores Autónomas Agrícolas se encuentra en un proceso de lucha en contra de la empresa Palmera de Los Andes, por la defensa del territorio, la naturaleza y el cuerpo como territorio político. Además, Sofía fue presidenta de la organización, quien acompañaba y lideraba junto a su hermano, los procesos de lucha. En algunas situaciones, viajaron a la capital del país, Quito, con el objetivo de plantear las problemáticas medioambientales que persiste en la comunidad y que el Estado les brinde una solución inmediata, sin embargo no han tenido ninguna respuesta favorable ni remediaciones ambientales que favorezcan a la comunidad.

Hacer una historia de vida requiere de una profunda relación entre el entrevistador y el entrevistado. Según Muratorio (2005), en su estudio de campo, afirma que “es un largo y arduo proceso que sólo pude lograr después de muchos años de continuos regresos” (p.129). Ingresé a la comunidad de La Chiquita en el año 2020, y mantuve un acercamiento con Sofía y su familia no solo desde la investigación académica, sino que, además, compartimos anécdotas y similitudes como mujeres afrodescendientes.

“Hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego. Esto no significa convertirse en un observador neural sino precisamente lo opuesto; ser un buen oyente siempre requiere simpatía” (Muratorio, 2005, p129). La historia de vida con Sofía me permitió no solo analizar el contexto de las violencias que le interpelan, o analizar su subjetividad e identidad como mujer afroesmeraldeña, sino que también hubo una relación dialógica desde nuestras experiencias como mujeres. Además compartimos actividades con ella y su familia, nos acompañamos, incluso, recuerdo que cuando me retiraba del lugar me dijo, “yo tengo que conseguirle un carro en el que usted vaya segura”. Nuestra relación se basó también en la protección de nuestro cuerpo como mujeres expuestas a cualquier tipo de violencias de género y racial.

Además de esta metodología, también realicé una etnografía que me permitió conocer brevemente actividades de la asociación conformada por varios miembros de la comunidad. Utilicé herramientas, como la observación y entrevistas semiestructuradas a uno de los miembros de la asociación.

Discusión y análisis. Cuerpos en resistencias

Hablar de los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y empobrecidas implica comprender que hay una matriz colonial de dominación que intenta controlar el cuerpo de las mujeres (Villarroel, 2018). En la historia de vida de Sofía, se pueden identificar patrones y sistemas de dominación patriarcales y racistas. Fue una mujer víctima de abusos, maltratos físicos, violencia económica y psicológica por su ex conviviente. Esta estructura de dominación patriarcal, parte de un contexto sociocultural que justifican las formas de violencia hacia las mujeres (Espinar y Mateo, 2007). Mientras Sofía trabajaba fuertemente en actividades del manglar de la zona para sustentar la alimentación de su familia, su antigua pareja visitaba los clubes nocturnos en San Lorenzo. Pues en ese tiempo Sofía y su familia residían en la cabecera cantonal.

En la zona norte de Esmeraldas estos espacios de clubes nocturnos se expandieron a partir de la llegada de las industrias extractivas, donde gran parte de las trabajadoras sexuales son de nacionalidad colombiana (Lapierre y Macías, 2018) y actualmente venezolanas.

Sofía no solo fue una sobreviviente de violencia física, económica y psicológica, también sobrevivió a un posible femicidio por parte de su expareja. Según la entrevista:

Con mi primer marido tuve 4 hijos; 3 mujeres y un varón. Pero le digo que yo me separé del señor porque la vida mía era una vida de amargura. Yo me iba a conchar³, llegaba a cocinar, comía y él llegaba y se iba a un Cabaret. Cuando venía a la casa y si yo no había cocinado me venía a pegar y sin dejar nada para la comida. Vinimos a trabajar. Él a partir maderas y yo ayudarle a hilar. El señor se fue al cabaret y toda la plata que habíamos hecho se la tiró con esas mujeres, y cuando llegué y le reclamé mi parte de plata y él

³ Extracción de la concha (parecida a la almeja) en el manglar. Las mujeres se dedican a esta actividad para comercializarlas con intermediarios de la región

me partió la cabeza con un palo, yo me bañé de sangre y dije que con él ya no sigo más (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

Las construcciones sociales que convierte a las mujeres en sujetos inferiores frente a la construcción de superioridad masculina han conllevado a las mujeres a vivir formas de violencias. En este caso, Sofía fue una víctima de violencia física, económica y psicológica, además de los actos de infidelidad, las humillaciones eran constantes por las condiciones socioeconómicas. Estas violencias responden a una estructura de poder que ubica a las mujeres como objetos donde el cuerpo desde el imaginario colectivo se ha construido socialmente como un territorio público con acceso a cualquier tipo de violencia.

Según los datos de la Encuesta Nacional sobre las Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIG-MU, 2019), el 40,8% de las mujeres afroecuatorianas presentan los índices más altos de violencias de género en todo el país en comparación con otras etnias.

El último escalón de esta acumulación de la violencia es el femicidio. Para Lagarde (2008), los femicidios son los crímenes, asesinatos o desapariciones de los cuerpos feminizados, este acto es el final de todas las formas de violencias que han vivido las mujeres.

De acuerdo a datos estadísticos, en el Ecuador, desde el mes de enero hasta septiembre del presente año, se registran 206 muertes violentas de mujeres por razones de género y el 53% de los femicidios han sido perpetrados por sus parejas. Esmeraldas contabiliza 17 femicidios, representando uno de los lugares donde hay mayor prevalencia, después de Guayaquil y Manabí (Informe de la Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo [ALDEA], 2022).

Como resultado de las distintas formas de violencia de género que Sofía vivió incluso el intento de femicidio, ella se defendió ante la agresión y ese mismo día tomó la decisión de alejarse de su ex conviviente. Él se fue de la casa, sin embargo, Sofía no realizó ningún proceso de denuncia ni de protección o restitución de derechos, ya que consideraba importante la figura paterna para sus 5 hijos que tenía con él. Esta situación evidencia una forma de culpabilidad desde la maternidad, que no permite que algunas

mujeres denuncien los casos de violencias o no busquen restituir sus derechos o la reparación de daños.

Al poco tiempo de separarse de su expareja, ella y sus hijos decidieron vivir en La Chiquita, ya que su madre le había otorgado un terreno en la comunidad.

En esta situación, según Sofía, “su vida ha sido una vida de amarguras”, no solo por el intento femicida sino porque ha resistido a 7 muertes. 6 de sus hijos que fallecieron y la séptima es una muerte que considero simbólica. Esta última hago referencia a la ausencia de respuestas frente a las situaciones de dolores vividos, ya que Sofía manifiesta que nunca pudo realizar un proceso de denuncias o investigaciones respecto a las muertes de sus hijos, por su condición socioeconómica y miedo a represalias. Ella consideraba que sus opiniones no eran importantes frente al sistema judicial ya que además de ser una mujer empobrecida, es una mujer campesina afroesmeraldeña.

A continuación, detallo brevemente cada una de las muertes de los hijos/as de Sofía, de acuerdo al relato de historia de vida:

La primera y segunda muerte que narra Sofía, tienen un trasfondo de creencias espirituales: su hijo de un año falleció en el hospital de San Lorenzo. Sofía manifestó que él se hinchaba cada vez que le proporcionaban medicamentos. Desconocían las causas de su enfermedad y a los pocos días falleció. Otro caso muy similar fue hacia una de sus hijas que con apenas 1 año de edad, falleció. Según Sofía, producto de una práctica espiritual. Ella manifiesta que una bruja chupaba la sangre de su hija. Estas manifestaciones son tradiciones y creencias en la población afroecuatoriana. Cuando ocurrían estos sucesos, Sofía realizaba prácticas de sanación ancestral, tales como poner las tijeras sobre la cama en forma de cruz o colocar hojas de la planta de achiote detrás de la puerta de entrada de la casa. Estas prácticas, según sus creencias podían eliminar la presencia de la bruja y salvar a su hija, sin embargo, fue encontrada muerta bajo la cama.

A pesar de todas las formas de resistencias de las mujeres de los territorios afrodescendientes del pacífico, se podría nombrar las prácticas de la partería, los ritos realizados con la naturaleza, la medicina ancestral y los elementos de la cultura oral del pacífico negro (Lozano, 2010). El imaginario colectivo dominante reproduce es-

tereotipos sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas, que las asume como mujeres con poco valor social, o deshonradas, donde estos patrones de poder subjetivo, las excluye de la estructura social e incluso las invisibiliza de proyectos o políticas públicas (Hernández, 2010).

En diversos espacios en el Ecuador, como la religión católica o cristiana, las mujeres quienes realizan prácticas desde la medicina ancestral o cualquier ritual de curación que se aleje de las creencias occidentalizadas, son percibidas como actos impuros o deshonrados lo que también produce la exclusión o miedo hacia estas mujeres.

La tercera muerte, evidencia violencia institucional en una unidad de salud: Su hija de 12 años, quien falleció en el primer hospital de San Lorenzo fue ingresada e internada por un dolor en uno de sus ojos. Sofía manifestó que llegó en buen estado, le inyectaron y falleció. Según su relato, cuando la fue a visitar, la encontró tendida en el piso y desnuda, Sofía manifestaba que por su desesperación y dolor la niña respondía de esa manera, sin embargo la unidad médica justificaron diciéndole a Sofía que era mejor dejarla en el piso. Poco a poco fue perdiendo el conocimiento y luego falleció. Sofía nunca denunció el hecho, porque para ella la falta de recursos económicos influenciaba mucho para ser escuchada por las autoridades competentes. Tampoco hubo procesos de investigación para reconocer las causas de la muerte de su hija.

Este caso expresa la violencia estructural, manifestadas en la discriminación institucional desde el sistema de salud, sobre todo a mujeres empobrecidas, afroecuatorianas y campesinas. Este tipo de violencia institucional da cuenta que la violencia hacia las mujeres con múltiples ejes de opresión, no solo se evidencian en los espacios privados, sino también que existe una estructura de poder pública, institucional necropolítica que decide quien debe vivir y quién no.

La cuarta muerte se trata de su hijo, quien falleció en una empresa minera. Tenía 22 años edad y llevaba 3 años trabajando como obrero para la minera, cabe mencionar que el trabajo era eventual. Según lo envenenaron con un producto tóxico derivado de la minería. A pesar de que Sofía quiso pedir justicia,

reparación y que se realicen investigaciones sobre el caso, no tuvo ninguna respuesta ni indemnización por parte de la empresa. Ella decidió no continuar ni denunciar el caso por temor a represalias. Finalmente la empresa le otorgó 2 mil dólares a la esposa de su hijo.

Los recursos económicos, las diferencias étnicas y de género responden a estructuras de poder que vulneran los derechos de las mujeres afroesmeraldeñas, madres, campesinas y empobrecidas y pone en cuestión que esas vidas no son importantes para la sociedad.

La quinta muerte evidencia violencia de género y un posible femicidio: Su hija, fue hallada muerta en la casa de su conviviente. Según el relato de Sofía, ella tenía problemas y vivía un círculo de violencias de género con su conviviente. Ella decidió separarse y alejarse de su pareja. A los 7 días regresaron a vivir juntos y en ese transcurso, ella fue encontrada muerta en su habitación. A pesar de que la autopsia no encontró rasgos de violencia física o algún otro daño en sus órganos, Sofía hasta en la actualidad tiene sospechas que la muerte estuvo vinculada con la separación de la pareja de su hija, sin embargo decidió no realizar ningún proceso legal investigativo porque para ella es importante que sus nietos tengan una figura paterna y además manifestó que es una mujer sin dinero para contratar a algún abogado para el caso.

Sofía, siendo una mujer de 65 años quedó a cargo de sus tres nietos. El padre no quiso responsabilizarse de ellos ya que él tenía otra familia. Con dificultades económicas para sus estudios, Sofía busca formas de suplir las necesidades de su familia, realizando actividades como agricultora, sembrando y cosechando cacao y otros productos de la zona, además los comercializa y también se dedica a las actividades domésticas del hogar. Ella considera que una alternativa para salir de la pobreza, es que sus nietos/as logren ingresar a una universidad. Por lo tanto, promueve la educación en su hogar y agota todos sus recursos a fin de que asistan regularmente a la escuela, sin embargo, sus condiciones de empobrecimiento le limita en ciertas medidas; como comprar uniformes, alimentación transporte o útiles escolares.

La sexta muerte se trata de un aborto involuntario. Esta muerte se encuentra más adelante de este artículo porque tiene una relación con la llegada de la empresa extractiva. En este campo de violencias y sufrimientos en la vida de Sofía:

Hay una relación entre las emociones y el territorio. Los estudios de la memoria reconocen que el recuerdo está profundamente ligado a los sentidos y el espacio. Esta relación entre memoria y territorio desencadena estados emocionales de los que no es fácil darse cuenta. No solo el territorio-cuerpo está profundamente marcado por la violencia, sino también el territorio-tierra-campo-ciudad (Gómez, 2019, p.88).

Cuando Sofía hablaba sobre el suceso de las muertes de sus hijos, manifestó un profundo dolor. El espacio donde actualmente vive le trae muchos recuerdos dolorosos. Me dijo “a mi hija, la que está en esa foto, yo siempre la recuerdo, no la puedo olvidar” (Entrevista a Sofía Corozo, 2022). A pesar de sus dolores, su recuerdo y su memoria, el territorio, el lugar donde se encuentra, la llena de esperanza para luchar por su espacio y entregarles a sus nietos un territorio con una vida digna.

Pese a su proceso de movilización, Sofía continúa construyendo su identidad como mujer afroecuatoriana. “Estas construcciones de identidad responden a contextos y situaciones específicas, son elaboraciones que realiza el sujeto frente a discursos de interpelación particulares, por tanto, son construcciones nunca fijas, sino negociadas, aceptadas, negadas, y reinterpretadas” (Vera, 2016, p.51). Desde el enfoque comunitario, Paredes (2010) da cuenta que la organización social construye a las comunidades. Sofía no solo reproduce sus prácticas y saberes ancestrales, como la medicina ancestral, la utilización de plantas medicinales, la transmisión oral, los cuentos, los amorfinos, la música, el baile y el sembrío de su propia alimentación, sino que también con la ayuda de la comunidad lograron construir una escuela que permita la educación de los niños y niñas de La Chiquita. Pero que además, la escuela servía como un espacio donde se reunían para realizar oraciones, porque creen en la fe cristiana y en la posibilidad de subsistir y encontrar una mejor calidad de vida por medio de ella.

Sofía en su comunidad no solo realizaba actividades de supervivencia como la caza, la pesca, la agricultura y las actividades domésticas, también reproducían las tradiciones orales y simbólicas en el territorio. Según ella, antes de la llegada de la empresa palmicultora, vivir en este espacio significaba vivir bien:

“Vivir como vivíamos antes, que teníamos de todo con nuestra pobreza, no nos hacía falta la comida ni el agua porque teníamos nuestro río.” (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*).

Esta visión del buen vivir afroecuatoriana pasa por el bienestar colectivo, por los derechos de la comunidad, principalmente por los derechos colectivos al desarrollo, a la identidad, al territorio ancestral, a la educación propia, y sobre todo el derecho a los derechos, principalmente el derecho al desarrollo desde una visión propia, étnica, es decir la propuesta del Etnodesarrollo desde la perspectiva afrodescendiente. (Antón, 2021, p.100).

Considero que el vivir bien en las comunidades afroecuatoriana, el derecho a vivir una libre de violencia en las mujeres, es una categoría importante para considerarla dentro de los derechos colectivos e individuales de todas las mujeres afroecuatorianas. Vivir en un contexto de extractivismo en el norte de Esmeraldas implica considerar que los cuerpos de las mujeres están siendo simplificados a objetos y vulnerabilizados. En estos contextos, “el control de los cuerpos se acentúan, donde la acumulación por desposesión refiere además la explotación sexual, violencia sexual y la desposesión del cuerpo” (Lapierre y Macías, 2018, p.286). Por lo tanto, el buen vivir dentro de las comunidades afroecuatorianas, se debe comprender no solo por las categorías como la identidad étnica, etnodesarrollo, etc., sino también a partir de todas las formas de violencias que habitan en los cuerpos de las mujeres.

El inicio de la contaminación por la empresa, Palmera de los Andes, en el año 2.002 dio un giro acelerado para la comunidad, Sofía y su familia. Las prácticas o el llamado vivir bien, se transformó en gran parte. El sistema moderno, colonial y capitalista se refleja sobre todo donde existen prácticas de vulneraciones de derechos legitimados por todo el aparataje estatal (Lugones, 2019). Desde estos sistemas se han transformado y evolucionado formas de dominación y explotación (Curiel, 2014). Estas formas han sido transformadas en la comunidad, ya que no tiene río como fuente de subsistencia, pues la empresa lo contaminó con los productos y materiales que utilizan para el sembrío de la palma africana, hay poca diversificación de árboles y por tanto la tradición oral y simbólica ya no se realiza con la misma cotidianidad de

antes, dado que el río y el bosque eran una fuente de transmisión de conocimientos de la cultura.

En la comunidad, el territorio no solo es un simple espacio físico, va más allá de la concepción simplista de reducirlo a un lugar de extracción de recursos naturales. “El territorio se refiere a lo físico-biótico de los ecosistemas y a la concepción de la naturaleza construida. El territorio encierra lo geográfico-físico, lo simbólico-imaginario, lo significado; es el espacio construido” (Rincón, 1999, p.215). La Chiquita no solo representa un espacio físico, sino que también ha construido su identidad por medio de lo simbólico, ha hecho un lugar lleno de riquezas culturales donde se reproducen los saberes de la ancestralidad.

Como he mencionado anteriormente, en la actualidad, Sofía se dedica a la agricultura, la siembra y cosecha de cacao y demás frutas del territorio. Su trabajo es vender su producto en la cabecera cantonal, San Lorenzo, a pesar de que intenta comercializar su producto a precio justo, no logra venderlo, por lo tanto, se ajusta a lo que los intermediarios le ofrecen:

Aquí el cacao como sube, baja. El cacao sube a veces hasta 40,00 dólares. Pero cuando uno va al otro día a venderlo, lo compran hasta 25 dólares el quintal de cacao escurrido, entonces le digo que no es un trabajo rentable que uno puede ganar un sucre (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*)

Como parte de la investigación, realicé la actividad de cosechar el cacao junto a Sofía, una hija y sus dos nietos. Pude evidenciar que el trabajo es muy desgastante para ella y su hija. Al terminar la labor, regresamos a su casa y comenzó a preparar el almuerzo para su familia. En este recorrido pude dar cuenta de dos formas de transformación y explotación subjetiva; no existe comercio justo y el pago es muy poco para toda la carga laboral. Y la segunda forma de explotación que evidencié es la reproducción de roles, es decir, a pesar de que su actual pareja trabaja como agricultor en otra finca, el trabajo doméstico le corresponde a Sofía. En este contexto, no solo se reproducen prácticas de apropiación del territorio sino también de los cuerpos de las mujeres que legitiman los estereotipos y la reproducción de roles (Lapierre y Macías, 2018).

Defensa del cuerpo y territorio. La llegada de la palmicultora

A modo de contextualizar una de las grandes luchas de Sofía en el territorio, es la lucha y defensa por recuperar el río. Aquí detallo la sexta muerte que mencioné anteriormente. De acuerdo con la entrevista con Sofía:

Cuando bajo al río me da sed. Agarro un matecito que antes se usaba calabazo. Y agarro agua y me tomo el agua. Por la tarde estuve con frío, fiebre y dolor de cabeza. Cuando vuelvo veo un pescado que se mete a la ropa parece que se está muriendo, me dice mi mama esto es veneno que le han echado al río. Al otro día me fui al hospital, perdí a mi bebé de 8 meses. Uno iba a los doctores y le explicaba que había tomado el agua, pero solo me daban suero. Un domingo me puse un suero que el doctor me mandó y al otro día malogré la niña. La perdí” (*Entrevista a Sofía, 2022*).

A pesar de que Sofía manifestó que podría haber sido a causa de la contaminación del río, no tuvo ninguna respuesta por las unidades médicas, sus comentarios no tuvieron relevancias. En este aspecto, se evidencia una estructura de poder social y de dominación, no solo por la cuestión de género, también la cuestión racial y de estatus social. Además las prácticas institucionales desde las unidades médicas no tuvieron una respuesta a favor de Sofía, y tampoco se manifestaron las causas de su aborto involuntario.

La violencia hacia las mujeres en las instituciones estatales, la falta de respuestas y ocultar lo que verdaderamente sucede en el cuerpo enfermo de las mujeres, representa la impunidad estatal de los cuerpos feminizados violentados, y a su vez reproducen las desigualdades, violencias y hasta muerte femicida en ciertos espacios institucionales.

En la actualidad, la contaminación y los malos olores que emana el río aún persisten en la comunidad: “Hay un olor fuerte de los peces que hay cuando botan esos tóxicos. Apesta todo eso porque los peces se mueren. Eso por aquí usted ve en fila a los gallinazos para comerse a los peces muertos. Aquí no se puede comer pescado. Se ven todos muertos. Da pena, mucha pena” (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

En el 2017, La Chiquita junto con otras organizaciones de la sociedad civil, realizaron un proceso de demandas judiciales. Lograron obtener una acción de protección. Una sentencia por daños ambientales, reparaciones y compensaciones. Resumo una de las demandas presentadas en la acción de protección: estipulan la construcción de una planta de agua potable para proveer a toda la comunidad; construcción de una Unidad Educativa, un Centro de Salud y la reforestación del bosque. Sin embargo, la comunidad no estuvo a favor de la demanda. Sofía manifiesta que no le beneficia ni a la comunidad afroesmeraldeña de La Chiquita, ni a la comunidad indígena Awá quien también se encuentra cerca de la empresa.

Por tanto, no la aceptan. Se dispone que se construirá la infraestructura, antes mencionada a los alrededores de la empresa. Las distancias son largas y se les dificultaría llevar a los niños a la unidad educativa e incluso a la unidad de salud. A pesar de que esta demanda inició hace 5 años, aún no han construido la planta de agua potable:

Usted ve esa palmera, está desde la ribera del río y usted si va no la dejan pasar. Están los tubos que salen de la piscina y caen al río. La acción de protección era de hacer una escuela milenio, poner el agua, pero cómo nos sale las cosas así, las cosas salieron allá. En medio de la palmera quieren hacer un centro de salud en medio de la palmera. Nosotros nos toca hacer vigilancia a san Lorenzo. Son distancias de media hora caminando a la escuela. Queremos que las cosas nos salga aquí en la comunidad porque. Desde que pusieron eso no han hecho nada (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

Esta situación refleja la ausencia estatal frente a las demandas de la población afroecuatorianas. Estos proyectos con discursos desarrollistas, convierte a la comunidad en un obstáculos para el crecimiento económico del país (Lozano, 2016). En La Chiquita, además del abandono estatal y segregación, se evidencian prácticas de exclusión e incluso el intento de expulsarlos de su territorio ancestral, partiendo de una estructura dicotómica sociopolítica que ubica a lo afro como inferior. Si bien es cierto, estos proyectos sitúan al territorio en una segregación espacial imaginada desde la inferiorización de la raza que sigue conectada a la historia de colonización.

Esta historia de colonización ha construido el racismo a fin de justificar las relaciones de poder entre dominados y dominantes para reproducir desigualdades sociopolíticas y económicas (Quijano, 2019). En la actualidad y en el contexto de las comunidades afroecuatorianas del norte de Esmeraldas, confluyen dinámicas sociales, que pueden ser analizadas en el triángulo de la violencia propuesto por Galtung (2016); violencias estructurales (pobreza, desigualdades, olvido estatal, políticas excluyentes); la violencias directas (grupos criminales, tasas altas de asesinatos, trata de personas, racismo, xenofobia, machismo) y la violencia cultural (es decir, todos los aspectos de la cultura afroecuatorianas que han sido utilizado para legitimar la violencia estructural y directa). Además y como menciona Hernández (2010), las poblaciones afro y sobre todo las mujeres que han sido construida por el imaginario dominante como mujeres malas o hacedoras de actos impuros, son excluidas e invisibilizadas en la construcción de proyectos nacionales y reproducir las violencias.

La raíz de la estructura racial se origina con el sistema patriarcal el colonialismo, estos sistemas transformaron violentamente la subjetividad y formas culturales de los pueblos indígenas y africanos en Abya Yala a fin de explotarlos y dominarlos (Cabnal, 2010). Las dinámicas de poder, de exclusión, invisibilización y prácticas de expulsión, responden a una estructura racista que beneficia al capitalismo y afecta a las poblaciones afroecuatorianos con territorios ricos en recursos naturales, y que además, afecta significativamente la subjetividad de las mujeres, ya que estos nuevos sistemas políticos colonialistas, tienen estructuras patriarcales, que violenta sobre todo a las mujeres racializadas.

Si bien es cierto, una de las formas de resistencia contra el sistema patriarcal y capitalista que han utilizado las mujeres afro es a partir de mecanismos o prácticas ancestrales para la defensa del territorio y el medio ambiente (Santanna, 2021). Sin embargo, en este contexto de disputas, enfrentamientos, sicariatos y nuevas bandas criminales, se ha desarrollado el miedo. Por lo tanto cuidar del cuerpo y de la vida se convierte en un acto político, de resistencia que el Estado no protege. Las mujeres como Sofía, quienes son parte de los movimientos y además lideresas en aras de promover la igualdad tienen la probabilidad de ser víctimas de muerte por activismo ambiental. Según Moreno (2019). “Urge en

el actual contexto nombrar el racismo de manera explícita pues la violencia directa desde el Estado u otros actores contra defensores de la naturaleza apuntan de manera desproporcionada a activistas y miembros de comunidades indígenas y afrodescendientes” (p.105, 106).

A demás, en las zonas fronterizas se han activado nuevos grupos criminales que intentan apoderarse de los territorios por medio del narco y microtráfico. Sofía, como mujer lideresa del proceso decidió desistir de la lucha por su derecho al buen vivir en el territorio y a la demanda de acción de protección. Manifiesta lo siguiente:

Yo le estoy diciendo a mi hermano que deje eso así, pero él dice que la gente tiene que seguir luchando para ver si consiguen algo. Tengo miedo porque eso hace tiempo, ahorita usted va ahí y le matan, está dañado, dañado, entonces tanto que uno está luchando después nos vayan a matar. (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*).

Desde esta situación, al ser La Chiquita una comunidad con múltiples violencias, ausencia estatal, despojo, contaminación y patrones de transformación. la protección del territorio, la naturaleza e incluso el cuerpo de las mujeres quedan en completo estado de vulneración. La lucha y la defensa no solo deben simplificarse al territorio, sino también a la defensa del cuerpo como territorio político (Cabnal, 2010). Defenderlo de las violencias vividas por el género, el patriarcado; defenderlo por las violencias extractivas, capitalistas, de la violencia estructural, institucional e incluso de la violencia delincuencia que actualmente está atravesando el cantón de San Lorenzo y sus comunidades. Además, como mujer afrodescendiente comparto una idea expuesta por Lozano y Peñaranda (2007) quienes afirman que:

Para que las mujeres negras podamos ser reparadas, compensadas, restauradas; para que la justicia sea una realidad que transforme nuestra vida de mujeres negras debemos apropiarnos de nuestros cuerpos, pues el cuerpo es nuestro territorio, el ámbito de nuestras vidas y de nuestro mundo. (p.421)

Reconocer y aceptar el cuerpo construido como mujeres, como afroecuatorianas y campesinas también implica un acto político y esta politización implica estar en resistencia contra las opresiones.

Quienes nos mantenemos firmes fuera del círculo de lo que esta sociedad define como mujeres aceptables; quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos Negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. (Lorde, 2003, p.118)

Esto implica que a pesar de la naturalización de la violencia y la invisibilización del reconocimiento como mujeres afroecuatorianas, en la actualidad la lucha y resistencia se sustentan en nuestros propios reconocimientos a fin de dismantelar las estructuras de poder político, económico y sociocultural contra nuestros cuerpos y territorios.

Sofía, reconoce que los procesos de intervención desarrollista y el olvido estatal responden a una estructura de racismo, sin embargo y a pesar del miedo e incertidumbre que generan las luchas, la pérdida de los recursos naturales y las violencias en su cuerpo, considera fundamental la reproducción de saberes ancestrales en el territorio como un mecanismo de supervivencia.

Reflexiones finales

La historia de vida de Sofía nos permite evidenciar los patrones de las violencias vividas en su cuerpo. Muestra que la violencia hacia las mujeres afroecuatorianas es estructural e histórica y que el sistema sigue reproduciendo procesos de exclusión, discriminación y desigualdades sociales, políticas, culturales y económicas.

Esta investigación permitió evidenciar la relación subjetiva entre el cuerpo como territorio político de una mujer afroecuatoriana y el territorio como construcción simbólica y reproductora de saberes ancestrales. La defensa del territorio no solo debe tener una mirada reduccionista a la materialidad de la tierra como un espacio físico, hay elementos culturales que se transitan, por lo tanto, el territorio debe ser entendido como un elemento de la cultura afroecuatoriana. El cuerpo conforma un rol importante en esta lucha, ya que en él atraviesan intersecciones de discriminaciones, de género, racial, clase social y condiciones etarias, por lo tanto, defender la tierra, también involucra defender el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas desde lo privado hasta lo público.

Desde el Estado que legitima prácticas de poder a las poblaciones dominadas, hasta la estructura familiar que reproduce roles y violencias machistas. En este sentido, el cuerpo se convierte en un campo de batallas, que desde la dicotomía del género, ubica a las mujeres en una estructura de inferioridad que sitúa sus cuerpos como objetos de explotación, dominación y subordinación.

La categoría racial, también convierte el cuerpo de Sofía como mujer afroecuatoriana en un campo de disputa. Para este caso, el racismo y el clasismo estructural en el Ecuador se evidencian también en los proyectos extractivos ubicados en territorios con mayor población afroecuatoriana, donde predomina la discriminación, segregación y explotación corporal feminizada y racializada. Desde nuestro reconocimiento, defendernos comunitariamente de estas prácticas de dominación, es politizar el cuerpo y comprender que hay una matriz de dominación que busca invisibilizarnos y excluirnos de la esfera social. Poder enfrentarnos, a estas prácticas de poder, como lo ha hecho Sofía, es un acto político para la reivindicación de los derechos colectivos e individuales de las mujeres afroecuatorianas.

En nuestros cuerpos es donde recaen todos los patrones de violencias y aquí mismo es donde también las naturalizamos, pero defenderlo y desnaturalizar estos patrones de dominación implica una emancipación subjetiva que se convierte en un símbolo de resistencia y de defensa en contra del sistema patriarcal, nuevas prácticas coloniales y extractivas. Así, para defender al territorio, a la tierra, la naturaleza se debe pensar en el cuerpo, mismo que debe ser sanado y restaurado. Si bien es cierto, hay una gran preocupación por defender el territorio ancestral y los recursos naturales, pero, luchar y defender solo al territorio, obviando a las mujeres, significa que nuestros cuerpos aún no están siendo politizados ni visibilizados. La tierra es explotada por el sistema capitalista y patriarcal al igual que el cuerpo de las mujeres, por esta razón, es importante apuntar a las manifestaciones de las violencias vividas, a fin de descolonizar estos patrones violentos que atravesamos como mujeres afroecuatorianas hasta los discursos desarrollistas y salvacionistas que atentan contra los territorios ancestrales.

Referencias

- Antón, J. (2021). Buen vivir, vivir bien o UBUNTU vs. Mal vivir desde una visión afrodesdendiente en Ecuador. *Nullius*, 2(1), 84-103. doi: <https://doi.org/10.33936/revistaderechos.v2i1.3527>
- Antón, J., & García, F. (2015). La presión sobre el derecho al territorio ancestral del pueblo afroecuatoriano. El caso de la Federeación de las Comunidades Negras del Alto San Lorenzo. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(1), 107-144. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v86n0.817>
- Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo. (2022). *Mapas y cartografía social del Ecuador*. Recuperado de <http://www.fundacionaldea.org/mapas>.
- Borderías, C. (1997). Subjetividad y cambio social en las historias de vida de mujeres: notas sobre el método biográfico. *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 4(2), 177-195.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya yala. 10-25.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo decolonial: Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 63-82). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- Díaz-Polanco, H. (2011). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortíz, & M. T. Sierra (Ed). *En Justicia y Diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización* (págs. 37-61). Quito, Ecuador: CIESAS
- Encuesta de Violencia Contra las Mujeres. (2019). *Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres-ENVIMUG*. Recuperado de https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/webinec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019.
- Espinar Ruiz, E., & Mateo Pérez, M. Á. (2007). Violencia de género: reflexiones conceptuales, derivaciones prácticas. *Revista de Sociología*, 86(21), 189-201. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v86n0.817>

- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategias*, (183), 147-168.
- Gómez, C. (2019). Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista. En AA.VV, *Otras formas de (des) aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (págs. 77-90). Bilbao: HEGOA.
- Hernandez, B. (2010). *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. (Tesis de maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Quito, Ecuador.
- Góngora Mera, M., Vera Santos, R., & Costa, S. (2019). *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro. Afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica*. España: Iberoamericana. Vervuert.
- Instituto Nacional de Estadística (INEC). (2010). *Fascículo Provincial de Esmeraldas y Resultado del Censo de Población y Vivienda en el Ecuador*.
- La Parra, D., & Tortosa, J. M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación social*, (131), 57-72.
- Lagarde, M. (2008). "Antropología, feminismo y política: Violencia femicida y derechos humanos de las mujeres. En M. Bullen y Diez Carmen. (Coor). *En Retos teóricos y nuevas prácticas* (págs. 209-239). Donostia, España: Ankulegi.
- Landázuri, G. (2020). El margen del margen. La multidimensionalidad de la violencia en una mujer y su familia afrodescendiente que ahita en el basurero de un barrio periférico del sur de Quito. En T. Uribe , & F. Aguilar Rodríguez , *Etnografías, procesos, experiencias y resistencias sociales* (págs. 133-144). Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Lapierre, M., & Macías M, A. (2018). *Extractivismo, (Neo) colonialismo y crimen organizado en el norte de Esmeraldas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid, España: Horas y Horas.

- Lozano, B. R., & Peñaranda, B. (2007). Memoria y reparación. ¿y de ser mujeres negras qué? En R.-L. Mosquera, & L. Barcelos (Ed). *En Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para* (págs. 715-724). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- Lozano, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La Manzana de la Discordia*, 2(5), 7-24. doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i2.1516>.
- Lozano, B. R. (2016). Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 11(1), 7-17. doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadela-discordia.v11i1.1630>
- Lozano, B. R. (2019). Insurgencias epistémicas de las mujeres negras afrocolombianas. Feminismo y apuestas decoloniales. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo descolonial. Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 173-198). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Lugones, M. (2019). Pasos hacia un feminismo decolonial. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo descolonial: Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 25-38). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid, España: Melusina.
- Minda, P. (2020). *Hacia una historia ambiental de Esmeraldas. El impacto de las economías extractivas* (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar Quito, Ecuador
- Moreno, M. (2019). Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 23(64), 89-109. doi: DOI: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3686>
- Muratorio, B. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Iconos*.

- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Cooperativa El Rebozo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, 28(1), 225-301. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12262976015>.
- Rincón, M. (1999). Impacto y reconstrucción simbólica del territorio y del cuerpo: Construcción simbólica leída desde lo ambiental. En M. Viveros Vigoya, & G. Garay Ariza. (Comp.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (pp. 213-237). Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Sociales, CES.
- Santanna dos Santos, I. C. (2021). *La resistencia de mujeres organizadas contra el extractivismo en América Latina Dimensiones de raza, clase y género en las luchas territoriales de las mujeres negras en la región norte del Cauca* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Vera Santos, R. (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana De Políticas y Acción Pública*, 3 (1). 33-54. doi: <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2016.2317>
- Villarreal, Y. (2018). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*. (39). 103-119. doi: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006>

