

Northumbria Research Link

Citation: Francis, Hilary, Boudewijn, Inge, Carcelén-Estrada, Antonia, Francis Bone, Juana, Jenkins, Katy and Zaragocin, Sofia (2021) Descolonizando la historia oral: una conversación. *History*, 106 (370). E1-E17. ISSN 0018-2648

Published by: Wiley-Blackwell

URL: <https://doi.org/10.1111/1468-229X.13179> <<https://doi.org/10.1111/1468-229X.13179>>

This version was downloaded from Northumbria Research Link:
<http://nrl.northumbria.ac.uk/id/eprint/46567/>

Northumbria University has developed Northumbria Research Link (NRL) to enable users to access the University's research output. Copyright © and moral rights for items on NRL are retained by the individual author(s) and/or other copyright owners. Single copies of full items can be reproduced, displayed or performed, and given to third parties in any format or medium for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes without prior permission or charge, provided the authors, title and full bibliographic details are given, as well as a hyperlink and/or URL to the original metadata page. The content must not be changed in any way. Full items must not be sold commercially in any format or medium without formal permission of the copyright holder. The full policy is available online: <http://nrl.northumbria.ac.uk/policies.html>

This document may differ from the final, published version of the research and has been made available online in accordance with publisher policies. To read and/or cite from the published version of the research, please visit the publisher's website (a subscription may be required.)

Descolonizando la historia oral: una conversación

INTRODUCCIÓN

¿Es la historia oral una herramienta útil para descolonizar nuestra disciplina? Muchos de los signos son auspiciosos, dada la larga asociación de la historia oral con cuestiones de desigualdad y autoridad. Pero, a pesar de estos fundamentos prometedores, esta conversación sugiere que la descolonización podría alterar algunas de nuestras suposiciones centrales sobre el poder y la historia oral, y revisar el enfoque individualista que sustenta gran parte de nuestro trabajo como investigadoras. Las contribuyentes a la discusión, tanto académicos como activistas, forman un equipo de investigación transnacional con doble base en Ecuador y en el Reino Unido. Entre ellas hay mujeres que se autodeterminan afrodescendientes, blancas, montubias y mestizas. Nuestro proyecto tiene como base una metodología de historia oral desarrollada específicamente para y desde la experiencia de las mujeres afrodescendientes de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador. La pandemia nos obligó a replantearnos la metodología, pero también creó un espacio valioso para reflexionar sobre la constitución eurocéntrica de la ética. A medida que los efectos del coronavirus en Ecuador y el Reino Unido se volvieron cada vez más espantosos, nos dedicamos a discutir sobre la literatura y el método de investigación; nos pusimos a pensar minuciosamente sobre nuestras diferencias.¹ Este intercambio intercultural les da una idea de estas discusiones, demostrando las complejas y laboriosas negociaciones que son necesarias para crear una práctica de la investigación verdaderamente descolonial y feminista cuando se hace trabajo transnacional de historia oral.

HILARY FRANCIS, NORTHUMBRIA UNIVERSITY

El equipo de la revista *History* nos pidió empezar con un resumen del campo de la historia oral para los lectores menos familiarizados con este

[Correction added after first online publication on 31 July 2021: This article has been added to the March 2021 online issue of *History*.]

Este proyecto de investigación está apoyado por la British Academy/GCRF, subvención número HDV190111.

¹ BBC, 'Coronavirus: Ecuador Struggles to Bury its Victims', 12 abril 2020, <https://www.bbc.co.uk/news/av/world-latin-america-52234127>

© 2021 The Author(s). *History* published by The Historical Association and John Wiley & Sons Ltd
This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

trabajo, pero por las éticas y metas descoloniales del proyecto hasta esta tarea aparentemente sencilla resulta mucho más compleja. La mayoría del trabajo en el campo que conozco, se les atribuye a estudiosos con orígenes y universidades en el norte global, aún si las investigaciones se llevan a cabo en todo el mundo. Dejaré a mis colegas la discusión más minuciosa de la literatura sobre este tema desde una perspectiva latinoamericana, y me conformo con provincializar nuestro trabajo, las que estamos en el norte, tratando la historia oral anglófona del norte global (en adelante ESOHSN, por sus siglas en inglés), como tan solo un elemento en un panorama mundial mucho más complejo.²

ESOHSN surgió de raíces positivistas y de un compromiso (superficial, nunca muy sentido) con la objetividad a principios de la década de los 1970s, cuando las historiadoras orales feministas promovían la historia oral como herramienta para el empoderamiento y la exploración intersubjetiva de los pensamientos y sentimientos de las mujeres.³ Para entonces, se hacía énfasis en lo que las mujeres tenían en común, a expensas de la diferencia, la que las críticas posteriores al feminismo de la segunda ola sí cuestionaron. Pero también había un compromiso político arraigado además en una feroz sintonía con la vida e historias de las narradoras (la terminología habitualmente aceptada para las personas entrevistadas).⁴ Sin embargo, para fines de la década de los 1980s, historiadores orales comenzaron a sentirse incómodos con su incapacidad de darse cuenta de sus diferencias, y de los desequilibrios de poder en la relación en la entrevista. Asimismo, *Shared Authority* de Michael Frisch sugería el respeto mutuo entre el conocimiento del historiador y del narrador, como una forma de superar este dilema.⁵ El trabajo de Frisch sigue siendo un punto referencial estándar para ESOHSN, y aunque Frisch ha señalado que su intención fue destacar asuntos de autoría en la entrevista misma, muchas investigaciones posteriores, inspiradas por Frisch, han pensado en los desafíos más amplios que implica el organizar proyectos de colaboración para la historia oral.⁶ Independientemente de cómo se defina la autoría compartida, ESOHSN mantiene su preocupación con la necesidad de encontrar un equilibrio entre las metas de los historiadores y las perspectivas y deseos de los narradores.⁷

Cuando nos embarcamos en este proyecto, nos quedó claro que las participantes del equipo ecuatoriano tenían algo muy diferente en

² Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ, 2008); claro que con 'norte global' incluyo Australia y Nueva Zelanda, ambos sitios importantes para la literatura EHSN.

³ Anna Sheftel and Stacey Zembrzycki, 'Who's Afraid of Oral History? Fifty years of Debates and Anxiety about Ethics,' *The Oral History Review* 43/2 (2016), pp. 338-366; Alistair Thomson, 'Four Paradigm Transformations in Oral History,' *The Oral History Review* 34/1 (2007), pp. 49-70.

⁴ Sherna Berger Gluck, 'What's So Special about Women? Women's Oral History,' *Frontiers: A Journal of Women's Studies* 2/2 (1977), pp. 3-13, at p. 5.

⁵ Michael Frisch, *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History* (Albany, NY, 1990).

⁶ Michael Frisch, 'Commentary - Sharing Authority: Oral History and the Collaborative Process,' *The Oral History Review* 30/1 (2003), pp. 111-113.

⁷ Lorraine Sitzia, 'A Shared Authority: An Impossible Goal?' *The Oral History Review* 30/1 (2003), pp. 87-101.

mente cuando hablábamos de historia oral colaborativa. Su referente era la historiadora oral boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, por lo que nuestras colegas consideraban que el éxito del proyecto requería que las investigadoras del norte global estuvieran dispuestas a ‘sujetarse al control de la colectividad “investigada”’: este control se refiere no sólo al destino que tendrá el producto final de la investigación, sino al compartir los avalares de todo el proceso, desde la selección de temas, el diseño de las entrevistas, el sistema de trabajo, la devolución sistemática de transcripciones y las finalidades o usos de los materiales entregables’.⁸ Las participantes del equipo con base en el Reino Unido debemos facilitar la recopilación de historias orales al servicio de la comunidad afrodescendiente en Esmeraldas, pero las metas y metodología de la investigación se definen por la comunidad. Nos relacionamos, ante todo, para servir a una comunidad, no para privilegiar a las narradoras como individuos. Reconocemos a la comunidad como autoras intelectuales del trabajo realizado, no simplemente como expertas de su experiencia de vida.

Este enfoque interpela a ESOHSN de varias formas, algunas bastante alentadoras. Liderar un proyecto como este es una tarea considerable para la comunidad involucrada, y para las colegas en Esmeraldas que están priorizando el trabajo de historia oral porque creen que tiene una considerable importancia política, educativa y material. Para los eruditos de ESOHSN que a menudo se preguntan si los narradores se benefician del proceso, la fuerza de esta convicción es una revelación. La diferencia proviene, en parte, de ideas divergentes sobre lo que es la historia oral. En nuestra declaración de principios éticos que elaboramos conjuntamente, nuestras colegas ecuatorianas comenzaron señalando que ‘el objetivo de la historia oral es documentar la memoria oral’, lo que sugiere una conmensurabilidad entre ambos, haciendo eco con el reciente trabajo del erudito maorí Nepia Mahuika.⁹ Para Mahuika, toda la reflexividad y la agonía metodológica que asociamos con la historia oral también está presente en las tradiciones orales indígenas, aunque la tendencia del norte global es separar el campo de la historia oral del conocimiento inherente a las tradiciones orales. El eurocentrismo de la historia oral incapacita el poder apreciar el conocimiento intelectual que se desarrolla dentro de las culturas orales. Dado que pocos de nosotros dudamos de la importancia de la oralidad entre los grupos marginados, urge volver a conectar la historia oral con la oralidad de la cultura y así renovar el valor de la historia oral en sí.

Por otra parte, el choque de tradiciones intelectuales es abrumador. La ESOHSN recientemente se ha preocupado cada vez más por proyectos en crisis, y las principales iniciativas se relacionan al 11 de septiembre

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, ‘El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia,’ in *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI* (Porto Alegre, 2008), at p. 172.

⁹ Nepia Mahuika, *Rethinking Oral History and Tradition: An Indigenous Perspective* (Oxford, 2019).

E4 DESCOLONIZANDO LA HISTORIA ORAL

o Katrina y hoy se reflejan en una serie de proyectos en marcha de historia oral en contextos de COVID. Este trabajo se ha visto fuertemente influenciado por el psicoanálisis y un compromiso hipocrático de ‘primero no hacer daño’ ha surgido como tema unificador.¹⁰ Para nuestras colegas ecuatorianas, este enfoque en el trauma es a veces frustrante, pues les recuerda a lo que desde su experiencia denominan la narrativa de los ‘manglares sangrientos’: un relato externo, generalmente desde la visión del hombre blanco, de la cultura afrodescendiente que enfatiza el sufrimiento y la victimización de las mujeres negras. En cambio, nuestras colegas insisten en la necesidad de crear un espacio para la alegría y la felicidad, viendo la alegría como un componente crucial de la resistencia (o *reexistencia*, un concepto clave que se explicará más adelante). La literatura de ESOHSN tiene relativamente poco que ofrecer en relación con la alegría, y podríamos preguntarnos si nuestra preocupación por el trauma es, en parte, el resultado de nuestra tendencia, como investigadores del norte global, a fijarnos en nuestro propio miedo a equivocarnos.¹¹ Descentrar nuestras emociones y cambiar el enfoque de manera más auténtica a las necesidades de las narradoras podría impulsar un enfoque diferente, pero es también desalentador, dado que gran parte de lo que sabemos sobre la ética del cuidado como académicos de ESOHSN se basa en una relación entre dos personas - historiador y narrador - y las percepciones proporcionadas por la literatura igualmente individualista sobre el trauma.¹²

La contribución que sigue, de Juana Francis Bone, sugiere un camino a seguir, en su integración de lo vivencial y lo teórico, lo traumático y lo alegre, lo individual y lo colectivo. Por el momento, por supuesto, no tenemos idea de cómo haremos que esto funcione en la práctica. Pero esta pausa impuesta nos ha dado la oportunidad de pensar sobre nuestras diferencias de una manera sin precedentes, y estas discusiones han sido extremadamente productivas para nosotras. Esperamos que sean de interés para quienes se enfrentan a los múltiples desafíos de descolonizar la historia, la historia oral y mucho más.

JUANA FRANCIS BONE, MUJERES DE ASFALTO

A los catorce años me tocó salir de Esmeraldas hacia la ciudad de Guayaquil. Era tartamuda, con problemas para relacionarme con otras personas. La recomendación era estudiar teatro para mejorar la dicción.

¹⁰ Jennifer A Cramer, “‘First, Do No Harm’: Tread Carefully Where Oral History, Trauma, and Current Crises Intersect”, *The Oral History Review* 47/2 (2020), pp. 203-213; Mark Cave and Stephen M Sloan, *Listening on the Edge: Oral History in the Aftermath of Crisis* (Oxford, 2014).

¹¹ El trabajo de Alistair Thomson es una excepción reciente, ‘Indexing and Interpreting Emotion: Joy and Shame in Oral History’, *Oral History Australia Journal* 41 (2019), pp. 1-11. Erin Jessee ha señalado que el prisma de los traumas es a veces limitante: Erin Jessee, *Negotiating Genocide in Rwanda: The Politics of History* (London, 2019).

¹² Graham Smith y Sherna Berger Gluck han notado este ‘individualismo extremo’: Sherna Berger Gluck, ‘Has Feminist Oral History Lost its Radical/Subversive Edge?’ *Oral History* 39/2 (2011), pp. 63-72, at p. 67.

Nunca antes me había sentido negra en un espacio y, obviamente migrar, aunque sea dentro de mí mismo país era – o es en la actualidad – razón para hacerme sentir siempre extranjera. Entre terminar el colegio y empezar a estudiar en la universidad fueron más de 10 años muy duros porque obviamente estaba sin mi papá, sin mi mamá. Además, tenía que estudiar e ir a la academia para estudiar teatro. Entre esas cosas, empecé un proceso con una organización que trabaja temas de defensa de derechos humanos y la lucha anticorrupción. Era la primera vez que participé en una organización. Desde entonces sigo siendo la única negra en ciertos espacios. Más que analizar el privilegio, era analizar siempre que era un espacio de soledad, porque no había más y no fue porque no estuviera, sino que quizás no para todo el mundo estaban todas las oportunidades. Siempre había mujeres. Pero no éramos visibles. No nos dieron el micrófono ni el espacio ni nada para poder hablar. Era solamente para hacer logística.

Ecuador es un país muy conservador, racista, xenofóbico. Alguien me decía ‘pero estas tú, allí estás’. No es suficiente con que esté yo, no. Es incómodo y doloroso que sólo esté uno. Y lo otro es que siempre necesitas ser sobrecalificada para estar. Es el famoso ‘pase blanco’. Es algo que aquí en Ecuador pasa mucho, lo que es la necesidad del pase blanco para las mujeres negras. ¿Hasta qué punto eres una aliada o eres un problema? Porque siempre necesitas estar legitimada en un espacio político o social. Siempre necesitas estar legitimada por una tercera persona (blanco-mestiza) que valide tu voz, ¿no? Los espacios de incidencia que se llama social y feministas necesitamos estar porque nuestra ausencia es como legitimar que ese espacio está bien.

No es que hoy amanecí y estoy interpelada y mañana las prácticas van a ser diferentes. En ese momento, cuando que yo estaba era más joven, el problema era mi juventud; y después era la falta de títulos; y después era el que me reía mucho; y después, es que estaba muy negra para la foto. Siempre para las mujeres y sobre todo para las mujeres de pueblos y nacionalidades, hay un pero, ¿no? Es necesario salir de quién eres tú para poder encajar en un patrón, en un molde social y político establecido por la blanquitud hegemónica. Están tan naturalizadas algunas formas de relacionarnos que se han transformado en prácticas dentro del imaginario colectivo.

El colectivo ‘Mujeres de Asfalto’ se creó hace once años. Nació un colectivo con mujeres migrantes sobrevivientes de violencia e hicimos espacios de construcción colectiva con arte, círculos de poesías colectivas. Ya luego empezamos a hacer un poco más de temas de incidencia política sobre temas de violencia y visibilizar a las mujeres negras e indígenas. Algo que pasa en Ecuador es que no hay grupos de lucha antirracista: son poquitos. Y no es por ausencia de ganas, sino porque hay un temor al decir que tu lucha es antirracista. Después empezamos a hacer mucha asesoría legal gratuita para mujeres que sobreviven violencia. Hace dos años nos asesinaron a Gavis Moreno B., funcionaria pública. La asesinaron saliendo de su trabajo. No contaba con las protecciones ni las garantías

que por su cargo le correspondían según los protocolos. Decidimos no llevar casos directos porque, como el caso está en la impunidad, nos daba un poco de miedo el riesgo que podía significar para nosotras. El Estado le quitó toda la protección a Gavis. Ha sido directora de la cárcel de las mujeres. Cuando fue asesinada, le habían quitada el carro blindado. No tenía chaleco antibalas. Te indigna. ¿Que significa ser una mujer negra en función pública, en cargo de alto riesgo, sin un mínimo de garantías laborales, ni protección adecuada? Es que, como eres mujer negra y de zonas populares, no necesitas seguridad. Ese sería el pensar del Estado. Nunca la pusieron la seguridad necesaria. Por eso decimos que el caso de Gavis es un femicidio de estado y paramos de hacer algunas cosas. Dejamos de atender casos directos y decidimos observar otras narrativas para denunciar lo que está sucediendo con las mujeres.

Compartimos una memoria de dolor que se repite y yo no sé si la sanaremos entre 100 o 400 años. Es una carga que no nos ha permitido crecer como deberíamos. Estamos en medio de un decenio que duele por las muertes, por las negligencias del Estado. En estos momentos, yo diría que la memoria colectiva es como un sostén. Estoy aquí en Esmeraldas y ayer recorrimos casi todos los cantones. El nivel de pobreza: la gente no tiene oportunidades y ese déficit también es una carga de dolor, de exclusión. Pero al menos tienes la memoria de resistencia, saber que se pueden liberar, porque la historia en Esmeraldas no es que los negros fueron esclavizados, sino que fue justamente un territorio de gente libre. Allí está el motor para pensarnos en una sociedad distinta. Desgraciadamente, continuamos sosteniendo esa memoria de dolor, pero también debería haber el desafío de tener una memoria para sanar, construir. También creo que agarrar nuestra historia en estos momentos es la única forma de proyectarte un futuro mejor. Siempre nos han negado nuestra historia y creo que contarla es también resignificarla, para que nos volvamos las narradoras y protagonistas de nuestra propia historia.

Entre nosotras hay un sostén de memoria, sobre todo de algunos elementos colectivos. Al tratar de encajar en un mundo de mestizaje empiezas a dudar cuál es tu memoria colectiva, pues ¿cuál es tu memoria principal? Te desarraigan. Entonces empiezas a negar la existencia de otros saberes, porque los ruidos te hacen negar que allí hay cocimiento, que allí hay tecnología, que allí hay espiritualidad. Aquí hay todo. Entonces creo que también la academia sí es un poco cruel, porque esas construcciones no lo han hecho de allí sino de una cultura hegemónica que busca ser el centro o estar arriba, que siempre es blanco-mestiza, que siempre es colonizadora. Entonces desconstruir esa parte de la academia hace también que haya una resistencia, en que tú digas que sabes. Que no quiero estar en esa caja, porque, desgraciadamente, no me dejan ser y el territorio necesita ser, para que puedas explorar el conocimiento desde la otra orilla.

También es necesario que los demás conozcan lo que hacemos. Porque una de las cosas que yo creo que alimenta cualquier acción racista, xenofóbica y discriminatoria es la estupidez ciudadana. No queremos

andar con marcador, educando a todo el mundo, pero sí creo que tenemos la oportunidad para que la gente sepa de qué se trata lo que hacemos y por qué. Los recursos [de historia oral] que se han creado a través de otros medios terminó siendo una apropiación cultural, lo que también es cruel. Dentro de un territorio, sacas la información, y te vas del lugar sin devolver lo explorado. Es lo que ha pasado mucho aquí en Esmeraldas. Por eso, creo es importante dejar las herramientas también en la comunidad, cómo poder hacer, qué poder hacer, o sea es fundamental porque así les permite a otras generaciones poder tener algo de cómo sostener esa memoria colectiva.

Para que un proyecto sea realmente decolonial, debe haber transparencia en la información, lo qué vamos a hacer con la información, cómo estamos llevando los datos, qué dejamos y cómo salimos de la comunidad. Siempre hay la mirada hegemónica sobre el territorio, pero se debe apostar por hacer una práctica de investigación responsable. ¡Eso es lamentable! Creo que la única forma en estos momentos de generar un proceso diferente es ubicándonos como iguales. Hay que reconocer que entre todos tenemos conocimientos diversos y esos conocimientos diversos van a permitir realizar una construcción diferente en los espacios. De allí, todo va a fluir en una forma diferente porque al verte entre iguales ni siquiera va a haber silencios innecesarios, sino más bien va a haber preguntas y repuestas necesarias. Se debe hacer del *Ubuntu* una metodología práctica.

Cabe cuestionarse si se transforma nuestra lucha en una lucha internacional, si los temas que nos atraviesan son temas globalizados. Con relación al fascismo ambiental, por ejemplo, la contaminación de nuestros espacios, nos quedamos sin territorio porque la extracción minera transformó en desierto nuestras áreas verdes. Cuando se hizo mirar el tema de George Floyd, en Esmeraldas empezaron a pasar otras cosas. En Ecuador, estábamos manejando una pandemia militarizada en las zonas más pobres y más ennegrecidas. Eso no es accidental, sino que desde el estado continúan viendo los cuerpos negros como representación de la inseguridad. Esmeraldas continúa con una crisis de agua potable. En medio de la pandemia, las familias se quedaron hasta más de tres semanas sin acceso al agua potable. Desde una pandemia que tiene que ver con sanidad, en cambio nos mandaron militares, golpearon a los negros en los barrios. Entonces pasaban esas cosas y la gente del mismo Ecuador, los mestizos blancos, hablaban de la violencia de George Floyd, pero aquí en Ecuador están pasando otras cosas que eran igual de violentas, igual de racistas, igual de sobredosis de seguridad. Y claro te interpela ¿no? Te afecta. Ecuador tiene todavía unas cargas colonialistas muy pesadas.

Algo que pasa ahorita [en Esmeraldas], y a mí me alegra, es que la gente joven tiene mucha necesidad de saber qué decían los abuelos. Hay una generación mayor que se está dando cuenta que es necesario contar. Creo que, si compaginamos ese equilibrio, podríamos hacer que funcione este proyecto. Yo insisto mucho en algo. Darle el poder que tiene la memoria colectiva como conocimiento de liberación. La única forma de

conectar con un presente y un futuro mejor es teniendo las memorias colectivas y darles el valor de ciencia, ¿no? Darles el valor que se merecen. Creo que es importante siempre tener presente la posibilidad de construir mirándonos, reconociéndonos, como dice la construcción del *Ubuntu*. Es también permitirnos construir desde el ver del otro y el ver de la otra, pero desde condiciones iguales y, para eso, tenemos que tener la predisposición de ser.

SOFÍA ZARAGOCÍN, UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO

¿Cómo hacer dialogar la teoría de la historia y memoria oral con la historia vivida entre las personas que conforman nuestro grupo de investigación? Este grupo de investigación parte desde una reflexividad aguda, donde intentamos ir más allá de un ejercicio de posicionalidad y reflexividad débil. Cada paso de este proceso de investigación ha sido debatido, conversado y consensuado. A pesar de los cuidados que hemos llevado a cabo, las relaciones de poder inherentes en la investigación siguen estando presentes en las estructuras de la academia y lo que se considera como conocimiento legítimo. Es dentro de este contexto que comenzamos este trabajo en colectivo desarrollando un documento que lo hemos titulado entre nosotras la ética de investigación. Este documento evidencia nuestras reflexiones sobre cómo crear relaciones equitativas de trabajo dentro de un contexto de colonialidad persistente en procesos transnacionales de investigación. Hay muchos elementos de desigualdad al hacer un trabajo de investigación a escala transnacional y entre personas de diferentes trayectos de vida. Esto demandó que hiciéramos un ejercicio colectivo de reflexión sobre nuestra interacción en este proyecto desde el feminismo, la descolonialidad y el antirracismo.

Parte de nuestro objetivo colectivo es comprender cómo se entrelazan estas diferentes perspectivas desde la teoría y la praxis en relación con la historia oral. Para ello partimos de que la historia oral de las poblaciones afrodescendientes-negras es territorializada y relacionada con la re-existencia que es pensamiento latinoamericano descolonial para mostrar formas de vida que surgen a partir de múltiples formas de lucha por la tierra.¹³ En términos epistémicos y metodológicos, nos alejamos de la historia oral como etnografía y nos acercamos a lo que vendría a ser una relación entre historia oral y procesos de re-existencia. Para comenzar estas reflexiones, una de las preguntas para este escrito es qué hacemos entre la teoría, la praxis y la reflexión. No todas en el proyecto somos académicas, ni tampoco tienen el deseo de serlo. Venimos de territorios distintos y en algunos casos territorialidades antagónicas evidenciadas, por ejemplo, entre norte y sur, centro y periferia, rural y urbano. ¿Cómo

¹³ Carlos Walter Porto-Gonçalves, 'Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades', in Ana Esther Ceceña y Emir Sader (eds) *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (Buenos Aires, 2002).

comprender procesos territorializados de re-existencia entre nosotras y su relación con la historial oral?

Hemos optado por posicionarnos epistemológicamente desde un lugar que no solo privilegia el enfoque de género, sino también y por igual los temas de raza y colonialidad. Esto significa que la manera en que construimos conocimientos reconoce que nuestras experiencias, aunque distintas, valen por igual. De tal manera, lo escrito hasta este momento entre la teoría de Hilary y la praxis de Juanita no se debe comprender como una diferencia marcada entre teoría, por un lado, y práctica, por otro. Existen reflexiones desde la teoría indígena en EEUU que muestran que, desde la descolonialidad, la diferencia entre teoría y práctica no es ni evidente ni necesaria.¹⁴ Además, estamos en contra del extractivismo del conocimiento desde donde se hace teoría en base a la experiencia vivida de ciertas poblaciones, por lo que este escrito se debe leer como un tejido de reflexiones donde el conocimiento de cada una tiene el mismo peso epistémico. Así lo hemos decidido en colectivo, siguiendo las reflexiones recientes sobre las formas de construir conocimiento desde el feminismo descolonial del Abya Yala.

Las críticas epistémicas desde el feminismo descolonial de Abya Yala cuestionan las propuestas de epistemología y metodología feminista que solo priorizan el enfoque de género desde una racionalidad feminista eurocéntrica.¹⁵ La epistemología y metodología feminista también debe ser descolonializada según el feminismo descolonial del Abya Yala porque la construcción de conocimiento feminista no solo debe priorizar el enfoque de género. La re-existencia de las mujeres afrodescendientes-negras no se puede comprender sólo desde el género. La construcción de conocimiento desde la historia oral necesita ser territorializada en clave feminista, antirracista y descolonial. La crítica descolonial a la construcción de conocimiento feminista significa que ni el conocimiento situado ni la objetividad fuerte, propuestas clásicas desde epistemologías y metodologías feministas, es suficiente si vamos a analizar el género sin la raza o la colonialidad. Ponernos en el mismo plano analítico entre nosotras no es suficiente desde el enfoque de género, los elementos de raza y colonialidad profundizan el tipo de análisis que podemos realizar y el potencial feminista entre nosotras.

INGE BOUDEWIJN, NORTHUMBRIA UNIVERSITY

Los comentarios hasta ahora muestran el compromiso del equipo investigador por centralizar el potencial descolonizante de las historias orales para la resistencia y la educación. Al hacerlo, desafiamos narrativas dominantes y relaciones de poder dentro de la academia y la sociedad. Esto, como lo ha señalado Hilary, significó que el concepto de ‘historia

¹⁴ Audra Simpson and Andrea Smith (eds), *Theorizing Native Studies* (Durham, NC, 2014).

¹⁵ Yunderkys Espinosa-Miñoso, ‘Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica’, *El Cotidiano*, 184 (2014), pp. 7-12.

oral' en sí tuviera que ser examinado en profundidad por el equipo que, más allá de sus otras diferencias explicadas por Juana y Sofía, trabaja atravesando disciplinas, de la historia a la sociología, de la geografía humana al activismo; así como idiomas (los problemas del inglés como lengua franca académica se han señalado desde hace tiempo y estamos trabajando en español como lengua prioritaria).¹⁶ Como mencionaron Hilary y Sofía, en el contexto de las restricciones del COVID-19, encontramos un espacio para compartir discusiones profundas sobre las visiones, metodologías y filosofías en la base de este proyecto, lo que culminó en nuestro documento sobre acuerdos éticos internos. Este documento, basado en el trabajo reflexivo, establece acuerdos y objetivos para abordar la investigación y la recopilación de datos de manera descolonial. Reconocemos que la práctica de descolonizar la investigación comienza mucho antes de la recopilación de datos; es un proceso continuo, comunitario y personal. Sin embargo, a medida que seguimos sujetas a protocolos, burocracias y procedimientos vinculados a las expectativas institucionales de lo que significa 'hacer investigación', se pueden producir choques.

¿Cómo reconciliar, por ejemplo, los requisitos de los comités de ética de dos universidades diferentes con los compromisos asumidos en el documento interno del equipo? Si bien el proceso de autorización ética de las universidades cumple una función importante, las estructuras existentes no apoyan necesariamente el trabajo descolonial.¹⁷ Exley, Whatman y Singh, por ejemplo, describen los problemas que encontraron al equilibrar los procesos éticos de sus universidades australianas con las necesidades, prioridades y deseos de las comunidades indígenas. No se pudo consultar a estas comunidades sobre el diseño de la investigación hasta después de la aprobación ética, que ya había requerido un plan de acción profunda. Los miembros de la comunidad indígena expresaron que deberían haberseles involucrado mucho antes, para asegurarse de que el plan de investigación los beneficiara. Además, varios formularios estándar requeridos por la universidad no tenían sentido en la realidad de la investigación. Aquí encontramos otro ejemplo de procedimientos éticos estándar que no necesariamente apoyan una agenda de investigación descolonial: la noción de consentimiento informado ha sido criticada por tomar su posición de partida de 'el individuo', reproduciendo y normalizando así la hegemonía de las formas de pensar occidentales.¹⁸ De hecho, a lo largo de este artículo, se ha comentado tanto sobre

¹⁶ Caroline Desbiens and Sue Ruddick, 'Speaking of Geography: Language, Power, and the Spaces of Anglo-Saxon 'Hegemony'', *Environment and Planning D: Society and Space*, 24 (2006), pp. 1-8.

¹⁷ Beryl Exley, Susan Whatman and Parlo Singh, 'Postcolonial, Decolonial Research Dilemmas: Fieldwork in Australian Indigenous Contexts', *Qualitative Research*, 18/5 (2018), pp. 526-537.

¹⁸ Tina Miller and Mary Boulton, 'Changing Constructions of Informed Consent: Qualitative Research and Complex Social Worlds', *Social Science and Medicine*, 65/11 (2007), pp. 2199-2211. Anne O'Connell, 'My Entire Life is Online: Informed Consent, Big Data, and Decolonial Knowledge', *Intersectionalities: A Global Journal of Social Work Analysis, Research, Policy, and Practice*, 5/1, (2016), pp. 68-93.

la importancia de lo comunal como de desafiar nociones jerárquicas normalizadas dentro de la academia. A pesar de eso, pasamos mucho tiempo escribiendo y revisando nuestras hojas de información, la base del consentimiento informado individual, para asegurarnos de que cumplieran con los diversos requisitos de ambas universidades y de las investigadoras comunitarias.

Reconozco la aparente paradoja de seguir tales regulaciones y burocracias institucionales con acento colonial, a fin de continuar nuestro trabajo de manera descolonial. Aun así, estamos tomando todas las medidas posibles para ampliar los límites de lo posible en nuestras prácticas para la recolección e investigación de historias orales. Compartimos nuestro documento interno de ética con las universidades como apéndice de nuestras aplicaciones éticas, que cubren discusiones sobre la propiedad individual frente al conocimiento comunitario o sobre la necesidad de priorizar los deseos, visiones y prácticas de las historias orales de las comunidades afrodescendientes esmeraldeñas. Estamos recopilando el consentimiento oral en vez del consentimiento escrito, ya que se considera más apropiado para el contexto, a pesar de que sea poco común, en particular en una de nuestras universidades. Si bien nombrar sus fuentes es el tropo común de los historiadores, los científicos sociales generalmente anonimizan a sus participantes, destacando este detalle ante los comités de ética como una forma de proteger a las informantes.¹⁹ Sin embargo, la importancia de la propiedad de las historias orales se está debatiendo cada vez más, y las científicas sociales entre nosotras se están apartando del supuesto de que el anonimato siempre es lo mejor para las participantes.²⁰ En cambio, el equipo decidió darles a las participantes la opción de ser nombradas o no en relación a sus historias orales y contribuciones, un técnica ya utilizada en un proyecto anterior.²¹ Las grabaciones de historia oral recopiladas se colocarán en un archivo permanente, propiedad de Mujeres de Asfalto en nombre de la comunidad afrodescendiente de Esmeraldas, lo que garantizará el acceso comunitario continuo a estas historias. Las participantes pueden optar por que el equipo de investigación no use su historia oral para cualquier propósito académico (o de otro tipo), en cuyo caso se archivará solamente para su uso dentro de la comunidad. También estamos planeando publicar en línea podcasts de entrevistas seleccionadas, por supuesto con el permiso explícito de cada participante. Estas acciones representan una desviación adicional del anonimato, y más bien reflejan la noción de historias orales como un recurso comunitario, explorado por Juanita y Antonia, y el derecho a que las historias se compartan tal y como fueron contadas,

¹⁹ Sherna Berger Gluck and Daphne Patai, *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (London, 1991).

²⁰ Kate Mukungu, "How Can You Write about a Person who Does Not Exist?" Rethinking Pseudonymity and Informed Consent in Life History Research", *Social Sciences*, 6/3/86 (2017), pp. 1-9.

²¹ Katy Jenkins and Inge Boudewijn, 'Negotiating access, ethics and agendas', *Women's Studies International Forum*, 82, (2020), 102407.

en lugar de ser interpretadas, lo que es importante en la recolección de historias orales afroecuatorianas.²²

Esperamos que compartir algunas de estas consideraciones y reflexiones prácticas contribuya a la discusión sobre cómo descolonizar no solo la recopilación de datos, sino todos los pasos y aspectos prácticos involucrados en los proyectos de investigación que implican la recopilación de historia oral. Las metodologías no estandarizadas deben ser reconocidas y accesibles para incrementar la igualdad en el proceso de investigación y para apreciar profundamente las diferentes formas de conocimiento.

ANTONIA CARCELÉN-ESTRADA, UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO

La historiografía comunitaria en los Andes se ha expropiado tanto desde las prácticas epistémicas del estado como de los actores de la izquierda marxista, lo que produce una interlocución que silencia los significados fronterizos para favorecer a la historia oficial. Pero en la frontera los significados operan desde los lugares de la resistencia, corporales y sentipensantes, y produce pensamiento desde el corazón: todo intento por traducir estos significados es entrar en juego con la parodia y con 'este mundo de espejos deformantes que de alguna manera constituye el colonialismo'.²³ Este espacio de lucha semántica, espacio intermedio, espacio *ch'ixi* de encuentro les habita a las mujeres otras mientras transitan entre la memoria local y la nacional.²⁴ A pesar de ser percibidas como otras, estas mujeres logran desafiar la lógica instrumental que subyace el trabajo etnográfico, utilizando la traducción en los espacios intermedios de encuentro.

Una ética descolonial de la historia parte del reconocimiento de la existencia de los pueblos afrodescendientes-negros e indígenas y de la sostenibilidad de la vida desde el territorio racializado.²⁵ Juan García Salazar concibe Esmeraldas como una nación-territorio autónoma, donde los conceptos pasan de generación en generación la herencia cultural ancestral que debe considerarse 'filosofías y doctrinas para la vida y la muerte'. Utilizando al personaje epítome del Abuelo Zenón, García Salazar enfatiza que esta acumulación de prácticas diarias se almacena en los corazones y almas del pueblo que habita los palenques

²² Catherine Walsh y Juan García Salazar, 'Memoria colectiva, escritura y Estado: Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana', *Cuadernos de Literatura*, XIX, 38, (2015), 79-98.

²³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente encrisis* (Buenos Aires, 2018), p. 121.

²⁴ Rivera Cusicanqui define *ch'ixi* como la duplicidad ontológica de aquellos en Bolivia que habitan dos mundos contradictorios, el Aymara y el blanco-mestizo, así que es un espacio multidimensional donde mundos otros se encuentran, *ibid.* p. 34.

²⁵ Carlos Walter Porto-Goncalves, 'De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana', *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, 8/22 (2009), pp. 121-136; Adolfo Albán Achinte, 'Comida y Colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar', *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte* 4/5 pp. 10-23, p.20.

libertarios. Están gravadas en ‘las almas del pueblo negro’, como decía W.E.B. DuBois en otro tiempo-espacio de la resistencia, durante Jim Crow.²⁶ Entonces, García Salazar concluye que ‘esta rica cultura nace de la resistencia, de la memoria y de la palabra [...] mediante la música, la poesía, los remedios caseros, las prácticas agrícolas y otros mil secretos sobre la vida y la muerte, los guardianes de la tradición vuelven a ser *una y otra vez* [...] naciendo la diáspora en la tierra de Esmeraldas’.²⁷ Toma esta idea de ser una y otra vez de Adolfo Albán Achinte, quien concibe estas prácticas cotidianas de re-existencia como una praxis descolonial en un sistema ‘donde los negros, indígenas, palenqueros y rom [...] adoptan comportamientos de un proyecto que los asimila en condiciones de estigmatización y como minorías’²⁸. La re-existencia, por el contrario, es una estrategia cotidiana que trae vida a todos los aspectos de la experiencia y que desafía la constante premisa de la no-existencia de lo negro en todos los espacios²⁹. La oralidad protege la integridad física y simbólica del territorio contra la amenaza de la extracción minera y el despojo colonial que ‘devora’ a Esmeraldas y su memoria.

La historia oral como re-existencia, y no como etnografía, la cual inevitablemente reproduce estereotipos eurocentrados de la otredad, recentra la vida, alineándola hoy con el *Sumak Kawsay*, el vivir bien, en comunidad, y no mejor (que otros).³⁰ Este concepto constitucional indígena—literalmente, la gran vida—se ha expandido como un incendio entre las comunidades que defienden su tierra y los derechos de la Naturaleza en Ecuador. En un contexto donde el concepto de la vida se ha politizado, y hasta fetichizado, la sustentabilidad de la vida en sí depende de la memoria larga en el corazón de las comunidades y en la re-existencia de los pueblos como una praxis descolonial cotidiana. No es de sorprenderse que Diana Taylor afirme que, en los Andes, en el repertorio oral, y no en los archivos históricos, se encuentran ‘las historias de la supervivencia’, que es re-existencia.³¹ Mediante las diarias prácticas de re-existencia, las mujeres renacientes desafían la sedimentación histórica de aquellos patriarcados que impiden el desarrollo de la vida desde los derechos y significados de los pueblos.³² La experiencia de vida de las

²⁶ W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (New York, 2018).

²⁷ Juan García Salazar, ‘La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas’, *VR Afro*, 1 junio 2011, <https://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1492-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximacion>.

²⁸ Adolfo Albán Achinte, ‘¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia’, en Wilmer Villa y Arturo Grueso (eds.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad* (Bogotá, 2008), pp. 64-96, p. 71.

²⁹ *ibid.* p. 85.

³⁰ Antonia Carcelén-Estrada ‘What Does Sumak Kawsay Mean for Women in the Andes Today? Unsettling Patriarchal Sedimentations in Two Inca Writers’, en Juan Ramos and Tara Daly (eds) *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures* (New York, 2016), pp. 57- 75, en p. 59; Albán Achinte, *Prácticas Creativas de Re-existencia. Más allá del arte ...el mundo de lo sensible* (Barcelona, 2018); Sofía Zaragocin, ‘Feminismo Decolonial y Buen Vivir’ in Sofía Zaragocin and Soledad Varea (eds) *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales* (Cuenca, 2017), pp. 17-25.

³¹ Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire* (Durham, NC, 2003), p. 193.

³² Carcelén-Estrada, ‘What Does Sumak Kawsay Mean for Women in the Andes Today?’ pp. 57-58.

mujeres negras tiene género y raza, por lo que una historia oral descolonial debe ser despatriarcal.

La mayoría de las voces reconocidas de la oralidad afroecuatoriana son masculinas, como el gran maestro Juan García (1944-2017), quien en su tesis de maestría por Johns Hopkins habló del Pacífico Sur como territorio cimarrón y acuñó la memoria colectiva en prosa académica.³³ O el bambero mayor y guardián de la palabra, Juan Montaña, obrero del proceso de autodeterminación afrodescendiente, quien ofrecía un cimarronaje crítico del valor capitalista del trabajo y quien desarrolló una visión de territorio como fuga y resistencia.³⁴ La memoria oral en Esmeraldas les sobrepasa porque engloba una visión-mundo que supera a cualquier persona; donde la oralidad entrelaza los territorios con las prácticas mágico-religiosas y las luchas por los derechos.³⁵ En el caso de Esmeraldas, las renacientes usan la palabra-magia, como diría el Abuelo Zenón, para transmitir su herencia. La Gran Comarca del Pacífico, como se denomina al territorio del Gran Chocó, ‘es para las negras continuar y dejar la herencia desde adentro’, como dice Ma. Isabel Padilla al reflexionar sobre la etnoeducación.³⁶

Un claro ejemplo de la palabra-magia es la décima, poesía de 44 versos, 4 versos en una primera estrofa que abre el parlamento y 4 estrofas de 10 versos cada una, y que se han recogido y estudiado.³⁷ Pero hay oralidad para la sanación, el cultivo, la música de marimba o en los *arrullos*, en cada práctica renaciente de las parteras, cada hojita de avispa que neutraliza la ponzoña, cada lunes que no vamos al manglar o cuando ponemos en rumbo la canoa, cada almáxico de semillas para sembrar, cada aparición de *la Tunda* o de un duende.³⁸ La oralidad sirve *para conductar*, heredar los mitos que preservan la vida de las especies y la gente negra, dice Lindberg Valencia, marimbero de raíz. ¡La palabra suelta es etnoeducación!

Las mujeres cumplen un rol fundamental en pasar la herencia de los códigos ancestrales. Los conocimientos colectivos los transmitimos desde el vientre, en cartillas, cantando. Las mujeres enraízan el repertorio de los guardianes de la tradición, y le regalan a una nueva generación la larga *oraliteratura* de Esmeraldas.³⁹ Por eso, este trabajo se nutre de los

³³ Juan García Salazar, ‘Cimarronaje en el Pacífico Sur: Historia y tradición. El caso de Esmeraldas, Ecuador’, Tesis de Máster, Johns Hopkins University, 1989.

³⁴ ‘460 años de cimarronaje’ *El Telégrafo*, 26 May 2013. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/carton/1/460-anos-de-cimarronismo>

³⁵ Yaima Lorenzo Hernández, ‘Imaginario cimarrones. Orígenes de la cosmovisión y prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños’, *Revista de el Colegio San Luis Potosí* 6/12 (2016) pp. 258-275.

³⁶ Comunicación personal.

³⁷ Laura Hidalgo Alzamora, *Décimas esmeraldeñas: recopilación y análisis socio-literario* (Madrid, 1990).

³⁸ Lindberg Valencia Zamora, ‘El patrimonio musical y poético afro-esmeraldeño’, en Ferran Cabrero (ed) *I Congreso Ecuatoriano de Gestión Cultural: Hacia un diálogo de saberes para el buen vivir y el ejercicio de los derechos culturales* (Quito, 2013), pp. 223-233, at p. 224.

³⁹ ‘Cuentos afroecuatorianos’, *Letras del Ecuador*, 184 (2002), pp. 40-51.

conocimientos y experiencias de las mujeres afrodescendientes-negras, mientras documenta su herencia y el repertorio de Esmeraldas.

Finalmente, diferenciamos entre la oralidad, memoria y narrativas. La oralidad 'organiza la memoria ancestral y el caos universal detrás de la fundación de cada sociedad y de su migración'.⁴⁰ La memoria, por su parte, se manifiesta como écfrasis, la manifestación de lo visual en la palabra mediante la cual nos conectamos con el origen mismo del lenguaje y de la vida.⁴¹ La memoria cultural se repasa en las tablas de la oralidad; las narrativas van transmutándose, trashumantes, de generación en generación, de desplazamiento en desplazamiento, dándoles vida a los muertos y a la memoria que contiene los pasados que se rehúsan a morir.⁴² Las mujeres afrodescendientes de Esmeraldas resignifican la negritud desde el activismo comunitario. Como Mujeres de Asfalto, estas mujeres hablan desde su propia experiencia, con la lengua creolizada, *entundada*, lengua *ch'ixi* tal vez, que habita el espacio epistémico de los ríos y manglares de Esmeraldas, una nación-territorio fluvial. En esta década de los pueblos afrodescendientes de las Naciones Unidas (2015-2024), marcada por el retorno del fascismo a la región y al continente, insisto en movilizar esa memoria que es negra y femenina.

KATY JENKINS, NORTHUMBRIA UNIVERSITY

Para mí, el proceso de descolonización de nuestra investigación tiene lugar en un espacio productivo de tensión, contradicción e incomodidad, y es un proceso profundamente personal y siempre incompleto e imperfecto.⁴³ Es una conversación en desarrollo, un desaprendizaje, un viaje en el que me siento privilegiada de contar con la paciencia de un grupo de colaboradoras feministas comprometidas y colegiadas. Como mis colegas han discutido anteriormente, la redacción colectiva de un acuerdo de ética constituyó un primer paso concreto para facilitar estas conversaciones a veces incómodas entre disciplinas, países e identidades: ¿qué significa realmente en la práctica reconocer las ideas colectivas de las mujeres afroecuatorianas y cómo se puede lograr esto dentro de los límites y requisitos de un proyecto de investigación académica? ¿Cómo imaginamos que la población afroecuatoriana de Esmeraldas se beneficiará de este proyecto y qué debemos hacer para asegurarnos de que así sea? Las cuestiones de autoría, voz y propiedad han sido cruciales aquí, y negociar estas cuestiones rara vez es sencillo. Como investigadora principal del proyecto, quizás he sentido estas tensiones de

⁴⁰ Antonia Carcelén-Estrada, 'Oral Literature', in Kelly Washbourne and Ben Van Wyke (eds) *Routledge Handbook of Literary Translation* (New York, 2018), pp.131-145, at p. 132.

⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴² Walter Benjamin, 'On the Concept of History', *Gesammelte Schriften* 2/1 (1974), <http://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>

⁴³ Anjana Raghavan, *Towards Corporeal Cosmopolitanism: Performing Decolonial Solidarities* (London, 2017); Amber Murrey, 'Constant Questioning on-and-off the Page: Race, Decolonial Ethics and Women Researching in Africa', in Max Kelly and Ruth Jackson (eds), *Women Researching in Africa*, (London, 2019), pp. 171-192.

manera particularmente aguda, luchando por unir nuestros compromisos fuertemente sentidos como equipo de investigación, con las burocracias a menudo inflexibles de las prácticas institucionales. Mientras escribíamos el acuerdo ético, también estábamos finalizando el contrato del proyecto entre nuestras instituciones. A menudo sentía que estaba tratando de cuadrar el círculo, encontrando formas de mantener nuestro compromiso con la descolonización de la investigación sin comprometerme con algo que contradecía los acuerdos institucionales formales o corría el riesgo de crear futuros malentendidos.

Reconociendo la larga historia que menciona Juana, de extracción de información, datos e ideas de comunidades indígenas y negras en el Sur global (Tuck y Yang 2014; Tuhiwai Smith 2012), estamos comprometidos a asegurar que los beneficios generados por el proyecto se acumulen a las participantes afroecuatorianas cuyas historias de vida sientan las bases del proyecto. Si bien parece extremadamente improbable que haya algún beneficio comercial de un proyecto como el nuestro, considero importante incluir un compromiso con esto en nuestro acuerdo de ética. Sin embargo, esto contrastaba directamente con el acuerdo de colaboración legal que establecía que, como institución líder, Northumbria se beneficiaría de cualquier propiedad intelectual generada. Acordamos que nos acercaríamos al equipo legal de Northumbria para negociar una enmienda al contrato para reflejar mejor el espíritu y las intenciones del proyecto. Esto se sintió como un paso importante en la descolonización no solo de nuestra investigación sino también de nuestras instituciones, haciendo visibles las desigualdades de poder y las lógicas coloniales incrustadas en las formas burocráticas de trabajo. Aunque no pudimos llevar esto tan lejos como nos hubiera gustado, negociamos una nueva cláusula en el contrato que acordó 'discutir e intentar acordar una forma de trabajar juntos' para explotar comercialmente la investigación, en caso de que hubiera una oportunidad surgir, con todas las partes acordando términos de 'buena fe'. Asimismo, acordamos que todos los datos serían almacenados de forma permanente por Mujeres de Asfalto, como un recurso para la comunidad, y solo temporalmente por las dos instituciones académicas.

Discutimos extensamente temas en torno a la autoría y la voz, y la importancia vital de reconocer y atribuir las contribuciones de las mujeres afroecuatorianas con cuyas historias de vida esperamos trabajar. En nuestras discusiones, encontré un matiz que no se traducía fácilmente: mis colegas ecuatorianas utilizaban la idea de autoría (authorship en inglés), que suelo asociar con publicaciones escritas, en relación con las historias orales. Para mí, esto se refería más a la atribución, aunque quizás esto refleja mis propios prejuicios del Norte hacia la producción de conocimiento escrito versus la oralidad. También fue importante reconocer la autoría colectiva en relación con el conocimiento de las mujeres afroecuatorianas, y al final acordamos distinguir entre la atribución de las historias orales, ya sea a personas nombradas o anónimas según corresponda, como Inge analiza anteriormente, y la

autoría de resultados de la investigación (que siempre serán colectivos entre todo el equipo de investigación), además de reconocer que a veces sería apropiado hacer referencia a ‘el pensamiento de mujeres afrodescendientes que habitan el territorio de Esmeraldas’. Estar abierto a discutir tales desconexiones en el significado, a través de idiomas y contextos, y las implicaciones prácticas e intelectuales que se derivan de ellas, ha sido clave a medida que establecemos el proyecto, y sin duda será fundamental a medida que se desarrolle la investigación.

La necesidad de este cuidadoso trabajo de traducción se ve amplificada por la naturaleza completamente virtual de nuestras interacciones como equipo de investigación en el contexto de la pandemia Covid-19 en curso, y es importante reflexionar sobre esto en términos de pensar en nuestro compromiso con las formas descoloniales de trabajo. Especialmente como geógrafa, encuentro profundamente inquietante estar dirigiendo un proyecto de investigación en y sobre un lugar que aún no he visitado. Se siente como la última mirada colonial incorpórea, que, como investigadora blanca residente en el Reino Unido, tal vez nunca viaje a Esmeraldas durante la investigación. Para sentarse y escuchar a nuestras investigadoras de par; sentir, oler y experimentar Esmeraldas; estar y aprender con colegas, en persona y como iguales, me parece fundamental para las formas descoloniales de trabajar, pero fuera de alcance en este momento actual. Pero la ventaja potencial es la oportunidad de alterar las formas de trabajo establecidas, de obligarme como investigadora principal a ceder el control, de abrir espacios donde mi ausencia, como una académica blanca del norte global, es necesaria y fundamental para el éxito del proyecto. A la luz de esto, nuestro acuerdo de ética también establece que los miembros del equipo del Reino Unido ‘darán deferencia al conocimiento y cercanía del equipo ecuatoriano en cualquiera decisión’. Sin embargo, este es un acto de equilibrio complicado: como investigadora principal, sigo siendo responsable de entregar el proyecto, y responsable ante el financiador del Reino Unido, con todos los requisitos de informes asociados. No debemos subestimar, especialmente en el contexto virtual, el tiempo que se requiere de todas nosotras para hacer que este trabajo funcione: el compromiso de trabajar en colaboración, en inglés y español, viene con la necesidad de traducir, explicar, reflexionar, revisar y repasar, cometer errores y, sobre todo, escuchar. Como reconoce Murrey, ‘Hacer un trabajo descolonial - *tratar* de hacer un trabajo descolonial - significa pensar, repensar, hacer una pausa y avanzar resueltamente en los momentos del encuentro y durante los mismos’.⁴⁴ Relaciones de confianza están al centro de este esfuerzo, y espero que las demoras forzadas de Covid nos hayan dado tiempo y espacio para comenzar a generar confianza y formas de trabajo que nos permitan emprender el proyecto de historia oral de una manera íntegra y alineada con las prioridades de la organización de Juanita y las mujeres afroecuatorianas con las que trabaja en Esmeraldas.

⁴⁴ *ibid.*, p. 188.