

IDENTIDAD, CULTURA Y CIMARRONAJE EN LA INSURGENCIA/EMERGENCIA DEL PUEBLO AFROECUATORIANO: 1980-2011

Antonio D'Agostino / José Enrique Juncosa



Universidad Politécnica Salesiana

**IDENTIDAD, CULTURA Y CIMARRONAJE
EN LA INSURGENCIA/EMERGENCIA DEL
PUEBLO AFROECUATORIANO: 1980-2011**





Antonio D'Agostino
José Enrique Juncosa

**IDENTIDAD, CULTURA Y CIMARRONAJE
EN LA INSURGENCIA/EMERGENCIA DEL
PUEBLO AFROECUATORIANO: 1980-2011**



2015

Identidad, cultura y cimarronaje en la insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano: 1980-2011

Antonio D'Agostino
José Enrique Juncosa

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humano
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

Diseño
diagramación,
e impresión:

Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-227-5

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre 2015

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Agradecimiento	11
Presentación	13
Introducción	21
Planteamiento del problema	22
Marco metodológico	23
Las fuentes de información y modos de análisis.....	23
Método de investigación.....	24

CAPÍTULO I

IDENTIDAD Y CULTURA

Distinciones y relaciones desde la perspectiva teórica	29
Qué es cultura.....	30
Qué es identidad	34
¿Qué relación existe entre cultura e identidad?	37
El rol de la identidad en las insurgencias / emergencias sociales.....	38
Los movimientos sociales	40
Enfoques teóricos de los nuevos movimientos sociales.....	43
La memoria social.....	47
Quién es el pueblo afroecuatoriano.....	49
¿Quiénes son los afroecuatorianos como movimiento social?	50

CAPÍTULO II

PROCESOS DE INSURGENCIA/EMERGENCIA DEL PUEBLO AFROECUATORIANO

El significado político del cimarronaje	56
Contexto espacio-temporal de la insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano.....	61
La construcción del Estado-nación.....	62
Contexto histórico, político, cultural y sociodemográfico.....	65
El contexto político.....	66
El contexto cultural.....	72
El contexto sociodemográfico	75
Expresiones institucionales de la insurgencia identitaria y cultural del movimiento afroecuatoriano	83
Mapeo de actores: sociedad civil, iglesias y movimientos religiosos: articulaciones.....	83
El proceso organizativo de las mujeres afroecuatorianas	89
Los actores afroecuatorianos: discursos y propuestas.....	92

CAPÍTULO III

IDENTIDAD Y CULTURA EN EL MOVIMIENTO AFROECUATORIANO

Concepción del afrodescendiente en el curso de la historia.....	103
El mito de la inferioridad de la cultura afrodescendiente.....	105
Estereotipos que estigmatizan	108
Descripción de las fuentes bibliográficas	111
Análisis del discurso en textos de los afroecuatorianos	113

Deconstrucciones y enfrentamientos respecto a los discursos racializados sobre la diferencia.....	127
Organizaciones afroecuatorianas y compromiso político para el buen vivir.....	130
Los centros cimarrones, estrategia de revitalización político-identitaria del pueblo afroecuatoriano	132
El proyecto de los centros de educación cimarrona	136
Conclusiones.....	149
Bibliografía.....	163
Anexos	167
Guía referencial de entrevista 5.....	167
Guía referencial de entrevista 2.....	168
Guía referencial de entrevista 1.....	168

Agradecimiento

Al antropólogo Henry Medina Vallejo por sus sugerencias y colaboración en la estructuración definitiva del texto y a Susana Veloz Gálvez por su cercanía y por el ánimo que supo darme en los momentos más complicados de la elaboración de esta pequeña obra.

¡Que el Señor de la vida les colme de muchas bendiciones!

Presentación

Muy pocas veces se tiene el privilegio de saborear un texto de antropología profunda, impregnado de *sentipensamiento*. Es decir, y esto es una invención mía: la genialidad de expresar aquellas cosas que brotan del mundo de la vida, originadas de forma genuina de lo más profundo del corazón, soportadas por las experiencias día a día, por sensaciones encarnadas, y a su vez concretadas en un texto académico de alta rigurosidad que no le debe pedir permiso a nadie, dada su excelencia.

El texto que el lector tiene en sus manos no es cualquier obra, pues es una obra *sentipensada*, compuesta desde un método investigativo que si bien el autor la escribe utilizando *el* método narrativo que ensayó con certeza Renato Rosaldo cuando estudió el fenómeno de los chicanos en los Estados Unidos, también tiene mucho del método sociológico de Orlando Fals Borda, referido a la investigación acción participativa. Y para que no quede dudas de la calidad académica, también hay resquicios de la etnometodología, como técnica especial de la etnografía.

Solo una persona de la sensibilidad y entrega del Padre Antonio D' Agostino podría escribir este libro sobre la realidad del pueblo afroecuatoriano, el mismo que él describe como “un pueblo de origen africano que está en constante insurgencia/emergencia gracias a su espíritu cimarrón”.

Conocí al Padre Antonio hace ya más de un lustro, cuando de Guayaquil se mudó a Quito a la dirección de la Pastoral Afroecuatoriana. Confieso que siempre había mirado de reojo la acción de algunos sacerdotes católicos y evangélicos en labores pastorales animando al pueblo afrodescendiente, pero al conocer la experiencia del Padre Antonio me di la oportunidad de ver otro horizonte. Entonces descubrí, y espero que no muy tarde, que la evangelización puede indicar liberación, desalienación, descolonización y ¿por qué no?... insurgencias.

Quizá algún día los ancestros me abran el camino para tener la dicha de sellar más la amistad que me une al Padre Antonio cuando pueda concretar la invitación que anualmente me hace para visitar su casa paterna, ubicada en el ‘tacón de la bota’ italiana llamado Leverano (Lecce viene a ser el cantón).

Antonio es el primero de cuatro hermanos (dos enfermeras profesionales y un oficial del ejército de Italia), de una familia fundada por su padre, quien fue pintor de casas, y su madre que desde siempre se ha dedicado a los quehaceres de la casa, y pronto tendré la dicha de conocerla. El Padre Antonio fue ordenado sacerdote misionero comboniano en 1988. Luego estuvo cinco años como misionero en Italia (1988-1993); seguidamente fue enviado a Kenia-África (1993- 2001). Entre 1998-1999 realizó cursos sobre la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), hasta que finalmente la vida lo trajo a Ecuador, en el 2002, donde aún reside.

Al tener acercamientos con la pastoral afroecuatoriana en Quito, mi empatía con el Padre Antonio siempre fue telúrica. Veía con asombro cómo se dedicaba a su labor. Observaba su ímpetu para penetrar los barrios quiteños más humildes y no había hora prohibida por él para su ejercicio pastoral.

Cosas que siempre me llamaron la atención de Antonio era su estilo suave al hablar, con su aun marcado acento italiano se dirigía a las personas con frescura y en lo particular me preocupaba su capacidad de enternecerme. Así fui conociéndolo, hasta que un día me expresó que deseaba estudiar antropología. Y como es obvio le repliqué que para qué más si con ser sacerdote bastaba. Pero en el fondo tanto a él como a mí nos movía el deseo de ser afroamericanista, de modo que la antropología solo era un instrumento. Y producto de este camino, nace este libro que el lector tiene en sus manos, y que a decir del mismo autor, es producto “gracias a este precioso contacto directo con la gente afroecuatoriana, con la cual he aprendido muchísimo y ahora intento recomponer algo vivido de manera un poco más académica, con la sola intención que esto pueda servir al proceso de (re)construcción del movimiento social siempre insurgente de ese pueblo”.

Este libro “Identidad, cultura y cimarronaje en la insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano: 1980-2011” hace parte de un

buen momento de la producción sociológica y antropológica sobre el *ethos* afroecuatoriano, sus problemáticas y estrategias de movilización. en los últimos diez años somos testigos de una fecundidad académica que trata de resolver una pregunta sencilla entorno a la existencia o no de un movimiento social afrodescendiente. Últimamente se observa cómo se publican sendas de investigaciones, tanto de licenciatura, como de maestría y doctorado sobre las acciones colectivas, la etnicidad, la identidad y las condiciones socioeconómicas de los afroecuatorianos.

La contribución de esta obra a las ciencias sociales del país es importante por cuanto desafía a aquellos académicos –incluso afroecuatorianos mismos– que no solo consideran que no existe un movimiento social afroecuatoriano, sino que con un connotado radicalismo, enajenado y enclasado diría yo, subestiman la capacidad de organización, insurgencia y protagonismo del pueblo afroecuatoriano en la esfera pública.

La tesis fundamental del libro gravita en que los afroecuatorianos son un pueblo con identidad y memoria, que en un proceso de larga duración, ha madurado políticamente siendo capaz de pensarse y reconstruirse como movimiento social. Para Antonio un movimiento social se define en las identidades colectivas “que construyen y ponen en escena actores que intervienen en campos de fuerzas, en escenarios sociales, culturales, y políticos determinados por los momentos históricos”. Según el autor estas características se encuentran en los afroecuatorianos y sus organizaciones, sobre todo que el movimiento afroecuatoriano se presenta como “realidades organizadas en torno a una agenda común, unos recursos propios y dirigentes electos internamente al movimiento, y cuenta con gente que se activa por realizar cambios que se proponen”.

A lo largo del libro el lector podrá escudriñar más detalles sobre la naturaleza del movimiento social afroecuatoriano. Un movimiento que tiene sus propios matices, ideologías y demandas, basado en una identidad cultural que se politiza y se reinventa en medios de una etnicidad alimentada por la filosofía cimarrona y por los palenques o quilombos, que desde la historia fueron espacios de insurgencia/resistencia y que hoy en día emergen como una práctica liberadora,

descolonial que busca la desalienación de los afrodescendientes, a toda costa, incluso contra el racismo y la exclusión.

El primer capítulo del libro presenta un marco teórico necesario para comprender la realidad sociopolítica de los afroecuatorianos. Reinterpretando los conceptos de identidad, cultura y memoria, el autor considera que justamente desde estas dimensiones están las claves para entender cómo un pueblo surge y emerge. En el caso específico de los afrodescendientes, es a través de la identidad-etnicidad en que el pueblo se transforma y germina como movimiento social. Desde allí se toma una elección consiente, estratégica, movilizadora que conlleva a que la sociedad se transforme y busque el cambio.

El segundo capítulo relata el proceso de insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano. Un proceso que se da en medio de contextos históricos, políticos, culturales y sociodemográficos, siempre en relación con la histórica política del estado nación. Quizá lo clave aquí sería el concepto de *larga duración* que caracteriza a los procesos civilizatorios de que nos habla Norbert Elías. Y esta noción es importante, porque nos permite comprender que la insurgencia/emergencia del movimiento social afroecuatoriano no se ajusta necesariamente a cuestiones coyunturales, propias de las épocas modernas y contemporáneas. Al contrario, justamente desde la época de la esclavización es que comienza la conciencia de organización, movilización de los africanos y sus descendientes en América: primero por la vida, luego por la libertad, después por la ciudadanía y ahora por la igualdad. De allí que no se puede perder de vista que el cimarronaje y los palenques son los referentes históricos de conciencia, negritud y panafricanismo. En este segundo capítulo el autor presenta una síntesis de los hitos históricos del movimiento social, además de un mapeo muy detallado de lo que hoy son los actores y expresiones organizativas del movimiento afroecuatoriano.

El tercer capítulo precisa algunos elementos referidos a los matices de la cultura y la identidad en el movimiento social afroecuatoriano. Para ello examina el papel del pueblo afroecuatoriano en la historia del estado nación. No sin antes denunciar “la mirada racista y discriminante del colonizador hacia el pueblo de origen africano –desde el inicio de la conquista hasta nuestros días– presentando los estereotipos

culturales que han condicionado la relación con el otro”. Además que en el capítulo se hace un análisis de cómo se reinventa políticamente la identidad afroecuatoriana desde algunos boletines, revistas y periódicos afrocéntricos que se publicaron desde los años 80 hasta el presente.

Al final el autor introduce la propuesta más innovadora del libro que se llama “La educación cimarrona”, impulsada por un nuevo espacio etnoeducativo llamados *Los centros cimarrones*, definidos como escenarios de socialización establecidos en barrios suburbanos de ciudades como Guayaquil, Quito y Lago Agrio, y entendidos como espacios estratégicos de revitalización político identitaria del pueblo afroecuatoriano, aspecto que trata con delicadeza en las conclusiones de la obra.

Quizá el lector tenga que re- leer el libro, no solo para saborearlo de nuevo, sino por desentrañar con más sutileza las claves del porqué el pueblo afroecuatoriano insurge/emerge a partir de la revaloración de su identidad, sus expresiones culturales y sobre todo su memoria. Re-leerlo también es una invitación para imaginar caminar al lado del Padre Antonio, compartir con él visiones sentipensantes de la realidad de los afrodescendientes en el Barrio Las Malvinas en los suburbios de Guayaquil, o en el sector marginal de Caminos a La Libertad o La Bota en Quito, por donde en muchas ocasiones a Antonio le coge la noche por su fatigante labor pastoral. Aunque en el interior del texto pudieran encontrarse algunos detalles que discutir, quizá sea una licencia que Antonio se merece, como una compensación al proceso también de reinventarse personalmente así mismo, pues algo de afrodescendencia también ha de asumir un misionero que nace en Italia, vive en África y extiende su legado en Afroamérica.

John Antón Sánchez
Instituto de Altos Estudios Nacionales –IAEN-





Introducción

En estos últimos diez años, como misionero comboniano, he querido acercarme y acompañar las iniciativas del pueblo afroecuatoriano en sus luchas para alcanzar un espacio dentro de esta sociedad en la que, durante muchos siglos, ha sido sistemáticamente empujado como grupo humano y herido profundamente en su dimensión cultural e identitaria, hasta ser considerado como grupo social “marginal”.

En la actualidad, esto es posible notarlo, entre otras cosas, en el hecho de que la casi totalidad de los afroecuatorianos vive en barrios o lugares definidos marginales, y se encuentra bajo el umbral de la pobreza. La mayoría de personas con las que he podido conversar sostiene que si el pueblo afroecuatoriano no ha sido capaz de avanzar al ritmo de los cambios que se han dado en nuestro país, posiblemente sea por su propia culpa, ya que por lo general viven aislados, no tienen aparentemente inquietudes de tipo socio-político y, en realidad, están acostumbrado a estar sumisos a la autoridad. Por último, se ha llegado a considerarlo un pueblo sin cultura, bueno solo para estar al servicio del hombre blanco-mestizo que sigue considerándose ontológicamente superior.

Sin embargo, mi contacto profundo y constante en estos últimos diez años con muchos afroecuatorianos y afroecuatorianas, me han acercado a un mundo que valora enormemente su cultura, mientras que su historia se colora de múltiples rostros y se fundamenta en la memoria de personas valientes que, animadas por un espíritu cimarrón, han sabido dar su vida por la libertad de su propio pueblo. Desde su llegada en suelo americano, hasta nuestros días, ese pueblo de la diáspora¹ africana ha sabido mantener viva la memoria de su propia herencia cultural.

1 Según los investigadores, estos son los rasgos básicos que caracterizan la diáspora:

- Desplazamiento de personas o de sus antepasados fuera de su lugar de origen
- Conexión con ese espacio, real o imaginado, cuya consecuencia directa es la idealización de esa tierra, su gente y su historia
- Relación con la sociedad receptora

Sus luchas nos revelan que nos encontramos frente a un pueblo orgulloso de lo que es, que no claudica ante el poder hegemónico y los innumerables intentos de despojarlo de su riqueza cultural; antes bien, da vida a formas organizativas como estrategia social y contrahegemónica al fin de mantener viva la llama de su identidad cultural.

Todo esto me hace pensar que la mayoría de los ecuatorianos y ecuatorianas no conoce ese pueblo de origen africano y sus muchas luchas que desde siempre combate con un verdadero espíritu rebelde e insurgente.

Planteamiento del problema

El desarraigo cultural soportado por los afrodescendientes desde su llegada en suelo americano, si bien ha causado profundas heridas, no ha podido anular su espíritu de pertenencia y defensa de su propia identidad. Sus luchas nos revelan que nos encontramos frente a un pueblo orgulloso de lo que es, que no claudica ante el poder hegemónico y los innumerables intentos de despojarlo de su riqueza cultural.

A partir de estas consideraciones preliminares, analizaremos los factores que han permitido a ese pueblo mantenerse “rebelde”, buscando vivir como personas libres y con dignidad, resistiendo y re-existiendo en medio de tanta exclusión, alimentando constantemente su conciencia de pertenencia étnica y su riqueza cultural, social, económica, política y religiosa, en un contexto socio-histórico dominado por la cultura y pensamiento blanco-mestizo.

Desde ese enfoque, se hace, entonces, necesario descubrir, a través de los discursos de las organizaciones y movimientos sociales afroecuatorianos más relevantes, de qué manera el pueblo afroecuatoriano se reconoce como sujeto histórico organizado y cuáles han sido las manifestaciones socio-culturales de insurgencia/emergencia que han hecho posible el reconocimiento de su propia identidad cultural.

-
- Surgimiento y consolidación de una conciencia de identidad del grupo en relación con el lugar de origen y con los miembros de otras comunidades. En Fernández (2008: 30).

En el fondo, nos preguntamos sobre qué entiende el movimiento afroecuatoriano, en tanto actor social, por la cultura y la identidad desde las que soportan su lucha organizada. Esta pregunta incluye, también, el aporte de otros movimientos tanto a nivel continental como también, internacional, en la medida que contribuye a comprender el movimiento local.

La estrategia de investigación se desarrollará a través de la sistematización de los principales rasgos de la cultura afroecuatoriana a partir del discurso de las organizaciones sociales, religiosas y culturales afroecuatorianas. El estudio de cómo el movimiento afroecuatoriano enfrenta el discurso racializado sobre la diferencia y la sistematización del sentido de la espiritualidad, la ancestralidad y la memoria en los procesos de insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano.

En otras palabras, la importancia académica de esta investigación radica en que el autor se propone dar a conocer, de manera ordenada y sistematizada, la identidad cultural de ese pueblo de origen africano, la riqueza y belleza de ser afroecuatoriano, y los procesos organizativos que se han podido desarrollar a lo largo de los siglos, desde su llegada en suelo americano, haciendo referencia a su memoria insurgente, hasta nuestros días, con particular énfasis a su proceso organizativo emergente desde los años 80.

En particular, desde el punto de vista teórico/conceptual, es de gran importancia conocer los discursos identitarios del pueblo de origen africano, como también promover el movimiento afroecuatoriano para que alcance el lugar que le corresponde dentro de la sociedad ecuatoriana con rostro propio y con acciones afirmativas en grado de desestabilizar los proyectos dominantes y hegemónicos. Asimismo, con este estudio espero contribuir a sistematizar las percepciones del pueblo afroecuatoriano sobre la identidad y los diversos campos de la vida sociocultural (memoria, tradición oral, arte, música, economía, etc.).

Finalmente, por medio de esta aportación académica, espero orientar la pastoral afroecuatoriana como espacio de construcción de redes de reconocimiento identitario en vista de la construcción de un país más incluyente e intercultural.

Marco metodológico

Las fuentes de información y modos de análisis

Tres han sido los modos investigativos escogidos: mi propia experiencia con el pueblo afroecuatoriano, una extensa bibliografía respondiente al tema escogido y el diálogo con algunos líderes y lideresas afroecuatorianos.

En primer lugar, como coordinador de la Pastoral Afroquiteña, he hecho mío el paradigma interpretativo, basado ya no sobre la *observación exterior* de una realidad cultural, como se daba anteriormente, sino sobre la *comprensión* del otro cultural, mediante mi participación directa.

En segundo lugar, la extensa bibliografía me ha sido de gran utilidad para la sistematización del camino insurgente/emergente de ese pueblo, desde su llegada en tierra ecuatoriana.

Por último, he considerado oportuno utilizar como técnica antropológica el dialogo con los líderes, lideresas y activistas de organizaciones sociales, los cuales me han proporcionado informaciones de gran importancia.

Método de investigación

En lo referente al método investigativo empleado, he encontrado muy desafiante el método narrativo propuesto por Rosaldo. En su ensayo “Cultura y Verdad” –La construcción del análisis social– el autor sostiene que el método narrativo es importante para la propuesta del análisis social en cuanto nos proporciona el entorno histórico adecuado en que se desarrollará la propuesta del análisis social; de hecho algunos autores perciben la narrativa como su evolución lógica, la posibilidad de establecer el marco adecuado para poder explicar determinados fenómenos sociales que precisan tener en cuenta su historia.

También, Rosaldo analiza el tema de la *subjetividad* como elemento de gran utilidad antropológica. Para él, la objetividad y la pureza de la observación son muy difíciles de alcanzar, cuando no imposibles: “En mi opinión, los cientistas sociales a duras penas pueden convertirse en observadores imparciales, si es que en efecto pueden hacerlo”

(Rosaldo, 2000: 196); y esto, se podría añadir, por el hecho de que el cientista cuenta con una subjetividad y tiene sentimientos. Asimismo, él plantea la necesidad de que el investigador sea más bien *un mediador de cultura*, capaz de respetar la identidad del otro con sus voces e interpretaciones de la realidad investigada.

Rosaldo está convencido de que ha llegado el momento para que se produzca un cambio de los modos clásicos de análisis que en su forma más pura se basan exclusivamente en un observador apartado que utiliza un lenguaje neutral, y propone formas pluralistas de análisis, donde tanto el observador como los sujetos analizadores tengan voz en la construcción de la realidad con su cultura y verdad.

Por lo tanto, la subjetividad humana y los sentimientos se transforman en un importante instrumento de investigación socio-antropológica, y nos hacen caer en cuenta de que todos somos “sujetos posicionados”, es decir, llegamos al análisis social no como una página en blanco, sino con nuestro propio bagaje teórico, conceptual, ético, moral, político, ideológico, etc., el mismo que nos coloca en una posición definida ante el mundo y la realidad.

Por último, inspirado por Scheper-Hughes y su texto “La muerte sin llanto”, he tenido muy presente el contexto espacio-temporal en el trabajo de mi investigación. Esta forma contextualista de la autora es una invitación al lector para que aprenda a leer los eventos y las condiciones de vida de los demás con ojos críticos y atentos, buscando las causas de aquellos problemas que afectan al ser humano (Scheper Hughes, 1992: 41-42). Asimismo, he considerado de gran utilidad el pensamiento de esa autora que de cierta forma nos introduce a un trabajo investigativo que no puede ser neutral, sino que, una vez individuadas las responsabilidades, toma partido a favor de los más débiles dentro de la estructura social.

Otro elemento muy sugerente de esa misma obra de Sheper-Hughes, y que me ha sido de gran utilidad en la realización de mi investigación, es la *cuestión ética*, base fundamental para una acción política cuyo objetivo es la transformación. En efecto, ya es hora que comprendamos que la investigación antropológica sirve no sólo para recoger informaciones y redactar bonitos temas socioculturales, sino también, y especialmente, para invitar a la acción política, cuyo fin último es la transformación de la realidad para un buen vivir común.

panel



FAMILIA Identificación



orgullosamente afroecuatoriano

De los resultados del CENSO 2010 dependerán las políticas públicas orientadas hacia el desarrollo del pueblo afroecuatoriano, de acuerdo con la Constitución y el Plan Nacional del Buen Vivir.

¡abre la puerta al!

28
NOVIEMBRE

censo2010
POBLACIÓN Y VIVIENDA



CAMPAÑA DE AUTOIDENTIFICACION ETNICA AFROE



CODAE
CORPORACIÓN
DE DESARROLLO
AFROECUATORIANO

censo2010
POBLACIÓN Y VIVIENDA
28 de NOVIEMBRE



censo2010
POBLACIÓN Y VIVIENDA



CORPORACIÓN
DE DESARROLLO
AFRECUATORIANO

censo2010
POBLACIÓN Y VIVIENDA
28 de NOVIEMBRE

IA
te!!



ente
anos



futuro!

La Patria ya es de todos!

ECUATORIANA

CAPÍTULO I

Identidad y cultura

Distinciones y relaciones desde la perspectiva teórica

Identidad y cultura son aspectos que atraviesan y moldean al ser humano, desde su nacimiento hasta el último instante de su vida; tanto es así que sería imposible imaginarnos a un ser humano sin identidad ni cultura. Identidad y cultura son realidades humanas estrechamente relacionadas entre sí, ya que la primera se construye a partir de materiales culturales; sin embargo no son la misma cosa. Guerrero (2002: 103) las considera como “representaciones simbólicas socialmente construidas, es decir, no son fenómenos “naturales” ni arbitrarios, sino que son el producto de un proceso socio-histórico de creación constante, de acciones sociales y de sujetos sociales concretos”.

Esto significa que identidad y cultura no son categorías humanas innatas e inherentes al ser humano, sino que necesitan de un espacio social, que produce rasgos culturales, los mismos que las nuevas generaciones adquieren mediante un proceso de endoculturación².

Tampoco, se puede hablar de una misma realidad, sino que, mientras la cultura permite al ser humano llegar a ser lo que es, la identidad es un discurso mediante el cual una persona llega a autodefinirse culturalmente y a afirmar “yo soy”, o “nosotros somos esto” (Guerrero, 2002: 10).

A continuación, presentamos aquellos elementos claves que determinan tanto las diferencias como las relaciones entre cultura e identidad.

2 La endoculturación es el proceso por el cual la generación más antigua transmite sus formas de pensar, conocimientos, costumbres y reglas a la generación más joven. En antropología, la endoculturación es la transmisión de la cultura de generación en generación.

Qué es cultura

Como realidad cambiante, el concepto de cultura ha sufrido muchos cambios a lo largo del tiempo, expresando así diferentes tendencias interpretativas que han marcado la vida de los varios grupos humanos, tanto con su entorno, como también en sus relaciones con los “otros”. Etimológicamente la palabra cultura proviene del latín *colere*, es decir cultivar; inicialmente hacía referencia a la actividad agrícola, pero luego se fue utilizando en el ámbito litúrgico, en rendir *culto* a los dioses.

Con Cicerón se inició a utilizar ese término para hablar sobre “cultura animi”, es decir, cultura del espíritu, entendiendo así la práctica transformadora que da sentido a las cosas (Marafiotti, 1993: 25-26). Este significado, sucesivamente, se agudizó en la Edad Media periodo en que se llegó a vincular la idea de “lo culto a los requerimientos sociales de los centros urbanos en los cuales se ubican los grupos que ostentan el poder (lo clerical, caballeresco, cortés, civilizado, etc.)” (Campo, 2008: 50).

Con la Ilustración, el concepto de cultura asumió otro significado, el de *civilizar*; es decir, la adquisición de refinamiento y orden en oposición a la barbarie y al oscurantismo. La civilización, entonces, pasa a ser “el conjunto de normas y relaciones sociales, técnicas y manifestaciones identitarias que se oponen a las presentadas por los pueblos distintos a los occidentales, es decir ‘los otros’ –bárbaros, salvajes, primitivos, ‘sin historia’” (Campo, 2008: 50).

En tiempos más recientes, el concepto de cultura ha registrado cambios muy importantes, pasando de una concepción culturalista, propia de los años cincuenta, que definía la cultura en términos de “modelos de comportamiento”, a una concepción simbólica de la misma. Uno de los antropólogos que más han contribuido al desarrollo de este concepto ha sido Geertz, que, a partir de los años setenta, ha definido la cultura como “pautas de significados”, una “telaraña de significados’ que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados” (Geertz, 1992: 20).

En efecto, si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos daremos cuenta de que estamos sumergidos en un mar

de significados, imágenes y símbolos. En la actualidad, y desde una visión antropológica, la gran mayoría cree que la cultura es lo que da vida al ser humano, con sus tradiciones, costumbres, conocimiento, creencias, y es el resultado de elementos heredado del pasado, elementos adoptados de otros pueblos y elementos novedosos que surgen desde adentro del mismo pueblo.

A este propósito, Ruth Benedict ha expresado que “la cultura es lo que une a los hombres”, es como “el ‘vaso’ propio en el que cada pueblo bebe la vida” (Guerrero, 2002: 52). Algo muy parecido a lo enunciado por Nietzsche cuando afirma que la cultura es lo que hace posible que un pueblo se vuelva vitalmente uno; y siendo el resultado de un acto de voluntad de un pueblo, la cultura se vuelve elemento indispensable para la vida social y su construcción. Personalmente, creo que la mejor definición de cultura nos viene de la UNESCO cuando afirma que “la cultura es el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales, materiales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. Ella engloba además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, creencias y tradiciones” (UNESCO, 1982).

Por lo tanto, la cultura es una creación del ser humano organizada colectivamente que no se hereda mediante mecanismos genéticos; en este sentido es independiente de su estructura biológica, pero condicionada y limitada por ella. Gracias a su dimensión cultural, los seres humanos imaginan, crean, construyen su entorno social; todos sus hechos, procesos e instituciones socioculturales son una clara evidencia de su vitalidad cultural en la que todo ser humano se encuentra articulado. Nadie viene al mundo con una cultura ya formada, sino que, el grupo cultural en el que nacemos nos integra a una determinada cultura, a través de un proceso de endoculturación y a contacto con nuestros padres y familiares más cercanos.

Eso nos permite actuar, pensar, comunicarnos, sentir, etc., propio del grupo cultural de pertenencia, como también nos pone en la condición de enriquecer y transformar aspectos de la cultura con nuestra propia experiencia cotidiana. Asimismo, es importante señalar que la cultura es un conjunto de prácticas, de símbolos y de significados que dan forma a la vida social; es un concepto dinámico que se refiere

a la concesión de “sentido”, tanto a las relaciones sociales como a la posición y a la acción de los actores dentro de las relaciones sociales.

Veamos, ahora, los elementos principales de la cultura (Wikipedia, 2013).

Formas de pensar: se trata de los esquemas mentales –patrones culturales– con que miramos el mundo, las personas, las cosas; es el mundo de los conceptos y de los saberes. La cultura no está constituida solo por conceptos sino por la manera en que los relacionamos, o por la manera en que los producimos y los comunicamos.

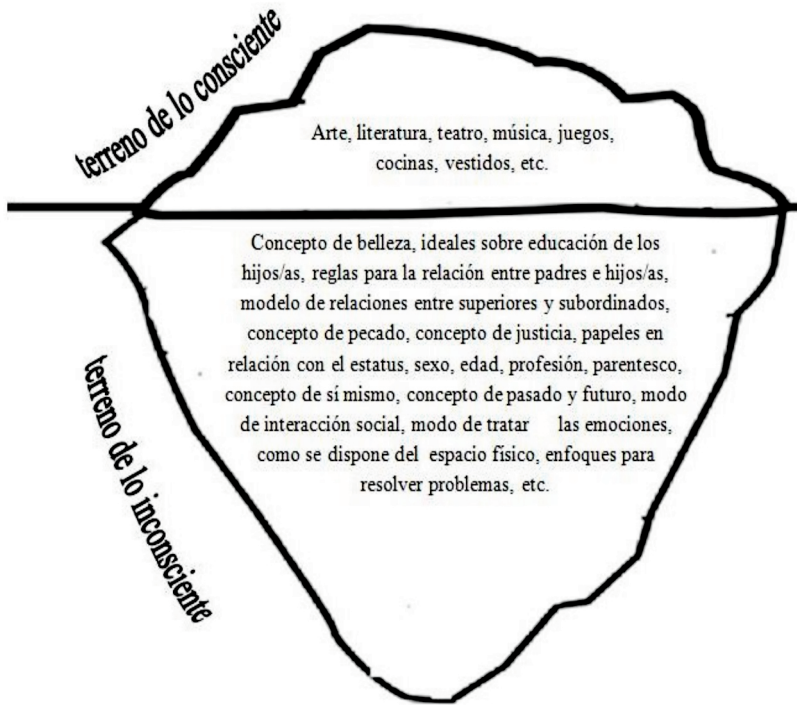
Formas de actuar y de hacer: la cultura recoge las maneras con que un grupo actúa frente a la naturaleza (las técnicas y la producción), frente a otras personas (las formas de organización y de liderazgo), frente a la trascendencia (la religiosidad, los ritos), frente a nuestro mismo cuerpo (la estética corporal, la manera de distinguir los géneros, etc.).

Formas de comunicarse: cada cultura tiene su propia lengua, y si la comparte con otro pueblo, se comunica con ella de manera diferente. Por ello, no hay ninguna lengua mejor o peor que otra, pues todas son igualmente creadas por los pueblos. Cada cultura plantea sus propias estrategias comunicativas según los fines.

Formas de sentir: los sentimientos no son naturales; cada cultura establece maneras de expresar y legitimar emociones y sentimientos; los valores, en relación a las cosas, personas y actitudes que consideramos valiosas, en realidad pertenecen al reino de la emotividad; la cultura produce valores.

Todo esto, entonces, significa que la cultura está formada por muchos componentes distintos, algunos observables, definidos también como “formas culturales” (Thompson, 1998: 202) por ejemplo las obras de arte, los ritos, las danzas, etc., y otros abstractos y de difícil observación, interiorizados en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representación social, lo que Bourdieu (1985: 86) ha llamado las “formas incorporadas” de la cultura, y que provienen de experiencias comunes y compartidas. Autores como García Castaño y Barragán sostienen que la cultura puede contemplarse a manera de *iceberg* (con una parte visible y otra invisible mucho más amplia).

Gráfico 1
Entre lo consciente y lo inconsciente de la cultura



Fuente: (Candau, 1994:10)

Una de las teorías antropológicas actuales sobre la cultura nos dice que esta es entendida como una organización arbitraria, cuyos ingredientes principales son la subjetividad y el simbolismo y que su medio preferente de difusión es la comunicación. Esto nos lleva a la consideración de que los sentimientos, las emociones, las pasiones, etc., definen el comportamiento humano y son una variable que precisa ser tomada en cuenta si queremos llegar a un análisis más completo de la realidad cultural humana. Precursor de esta reflexión ha sido Rosaldo, cuando en su ensayo, titulado “Cultura y Verdad”, habla de la “fuerza cultural de las emociones”. Él nos da a entender que si la sociedad y la cultura no son entes completos y herméticamente cerrados, tampoco entes petrificados

y ajenos a las dinámicas de cambio y ajuste, entonces las variantes subjetivas se revelan de gran utilidad como instrumento analítico.

Otro aspecto que hay que tener presente es el hecho de que cuando se habla de cultura se corre el riesgo de pensar que existe una cultura universal o global; en realidad sería más oportuno hablar de culturas. El proceso de globalización en acto busca uniformarnos y nos empuja a que aceptemos el modelo civilizatorio dominante; su objetivo último es continuar con su proyecto colonizador y así provocar una homogenización cultural planetaria. Sin embargo, en algunos casos se registran resistencia y rechazo a ese intento de homologación cultural; varios grupos humanos están demostrando ser sujetos históricos capaces de mantener viva su riqueza cultural, algo que se va concretizando en la emergencia de los movimientos sociopolíticos cuyo fin es la afirmación de su visión alternativa acerca del quehacer humanos en todos los ámbitos humanos.

Finalmente, podríamos resumir todo lo expuesto acerca de la cultura afirmando que esa es la organización social del sentido, interiorizado de manera relativamente estable por los sujetos y objetivado en formas simbólicas dentro de un determinado contexto espacio-temporal.

Qué es identidad

¿Qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? La respuesta sólo puede ser: la cultura. En efecto, lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestra pertenencia social y el conjunto de rasgos culturales específicos que nos definen como individuos únicos e irrepetibles. Esto significa que los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales, sentidos, vividos y exteriormente reconocidos como diferentes. La identidad tiene que ver con nuestra historia de vida: desde nuestra niñez, tiempo en el que nos inculcan los valores, las costumbres y las ideas propias de la cultura en la que estamos inmersos, hasta el momento en el que nosotros mismos nos vamos identificando,

asumiendo y reconociéndonos en aquellos aspectos más en sintonía con nuestro ser y sentir más profundo.

La identidad cultural es tanto ser como llegar a ser. No es algo definido por siempre que trasciende el espacio, el tiempo, la historia y la cultura; por el contrario, se encuentra en continua transformación, lo que lleva a redefinir el concepto:

Las identidades culturales son los puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura que se hacen en los discursos de la historia y de la cultura. No una esencia sino un posicionamiento. Por lo tanto, siempre hay una política de la identidad, una política de la posición, que no tiene ninguna garantía absoluta en una 'ley' simple, trascendental del origen" (Hall, 2003).

La identidad deja de ser cambiante y en continua transformación. Debe más bien pensarse como una relación dialógica entre dos ejes que operan simultáneamente: el eje de la semejanza, aquel que ofrece continuidad y anclaje en el pasado; y el eje de la diferencia, que recuerda las discontinuidades nacidas de la esclavitud, la colonización y la migración (Fernández, 2008: 317- 318).

En forma de ejemplo, se podría afirmar que todos tenemos una cultura, o somos portadores de elementos de varias culturas, pero no necesariamente somos portadores de la identidad de esa cultura; por ejemplo, muchos ecuatorianos practican costumbres españolas (hablan el español, comen tortilla de huevos, son hinchas del Barcelona o el Real Madrid), pero no son capaces de decir que son españoles. La identidad pasa por dos momentos: un momento negativo, mediante el cual el ser humano rechaza todo aquello que no lo identifica, y un momento positivo, mediante el cual reconoce y asume lo que lo hace diferente. Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos compartido socialmente, por ser parte de un grupo humano, y elementos propios de su individualidad; los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjuntan para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Rivera ha afirmado que la identidad, en cuanto representación simbólica del mundo social, es *esencialmente distintiva o diferencial*;

en otras palabras, la identidad no es más que el lado intersubjetivo de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores (1996: 1-5). En este sentido, se podría afirmar que la identidad está vinculada a la alteridad; es decir, el “yo” se manifiesta con la existencia del “otro”, y esta constatación lleva al ser humano a preguntarse acerca de “quién soy yo” y “quién es el otro” (Campo, 2008: 94); y mientras el “yo” toma consciencia de su existencia, también construye al “otro” etiquetado como diverso y convertido en extraño o extranjero respecto a lo conocido.

La relación entre identidades distintas puede provocar desconfianza, discriminación, rechazo, conflicto y hasta violencia, algo que refuerza la idea de que la identidad, por su carácter relativamente duradero, es una realidad humana en busca, constantemente, de reconocimiento, tanto a nivel individual como también grupal. Otra característica propia de la identidad es ser una construcción discursiva que permite al ser humano decir “soy esto” o “somos esto” (Guerrero, 2002: 106); el autoreconocimiento es una realidad que va construyéndose a partir de un lenguaje común que permite a las personas ubicarse en un espacio socio-cultural bien definido, con sus criterios éticos y normativos que rigen su conducta e integran el pasado con el presente de un grupo humano específico (Campo, 2008: 97).

Finalmente, más que de identidad sería oportuno hablar de identidades ya que cada grupo cultural construye su propio discurso cultural e identitario; dentro de ese proceso, el fenómeno del *reconocimiento* es la operación fundamental en la constitución de las identidades que está caracterizada por una lucha por medio de la cual un determinado grupo exige que sea reconocido tal como quiere ser definido, mientras que los demás tratan de imponer su propia definición.

Guerrero declara que:

La ruptura del concepto unívoco de identidad y la consideración de que estas son múltiples y diferenciadas, nos ayuda a entender mejor fenómenos actuales como los de las identidades mixtas o identidades sincréticas, híbridas, heterogéneas, presentes en un mundo marcado por la globalización y la acción de los medios masivos de información que planetarizan ciertas visiones culturales” (2002: 108).

De tal manera que, la idea de una identidad cultural nacional, desde la reflexión antropológica, es considerada como caduca e irrelevante, si bien en la práctica aun se sigue dándose.

Entre las varias escuelas de antropología existe cierto consenso en definir a las identidades como un sistema de relaciones y representaciones. Desde este punto de vista, la identidad viene a ser procesual y dialógica; es decir, se construye y reconstruye en la praxis social a partir de la relación de alteridad que una entidad social definida tiene con otras entidades análogas, oposición que por lo general se da en torno a recursos tanto materiales como simbólicos que son necesarios para la existencia y continuidad sociocultural de los involucrados (Almeida, 1997: 175).

Concluyendo, las identidades, al igual que las sociedades, son construcciones humanas, imaginadas e imaginarias, que le dan, al ser humano, un sentido respecto a su estar presente en el mundo y la vida, e implican no sólo compartir una memoria y un repertorio de símbolos, sino también establecer fronteras con respecto a una realidad “otra”.

¿Qué relación existe entre cultura e identidad?

Identidad y cultura son realidades íntimamente interconectadas, tanto así que podríamos aseverar que la una no podría subsistir sin la otra. Mientras la cultura influye en el comportamiento humano y le da al ser humano la posibilidad de identificarse con ella mediante la transmisión de sus valores, formas de vivir y de percibir el mundo a su alrededor, la identidad promueve y defiende sus rasgos culturales más profundos.

Por otro lado, si bien es cierto que para la identidad no todos los rasgos culturales son importantes, tanto así que cada identidad escoge qué parte de la cultura es relevante para ella, esa no tendría vida alejada de la cultura. Tampoco hay que confundir cultura con identidad; la pérdida de ciertos rasgos culturales no siempre conlleva pérdida de identidad. Así, es posible que un indígena se sienta tal aunque no use ni poncho ni sombrero, porque es más importante la lengua, la comunidad o el territorio.

La identidad resulta en última instancia de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural (Giménez, 2004: 143)³, pero no culmina en nosotros mismos, o en el grupo que la produce. La identidad es la posibilidad de encuentro y de relación con el otro donde, a partir de una pertenencia cultural, un individuo o grupo humano puede manifestar *lo que es* de manera consciente y según los rasgos de una determinada cultura en la que él se reconoce.

El rol de la identidad en las insurgencias/ emergencias sociales

La sociedad está compuesta de individuos que buscan integrarse en ella con el objetivo último de realizarse como seres humanos, llevando a cumplimiento sus deseos más hondos. El elemento aglutinante de una sociedad determinada es su actividad cultural, la misma que la define y le otorga rasgos identitarios muy propios. Cada grupo humano desarrolla su dimensión cultural con sus rasgos distintivos que se expresan en su manera de interpretar la vida y cuenta con un sistema de valores, creencias y tradiciones que le dan un carácter específico, de tal manera que es posible hablar de sociedades occidentales, amerindias, orientales, etc.

Esto nos indica que, en realidad, no existe una sociedad homogénea culturalmente, sino que esa está constituida de tantos grupos humanos que a nivel cultural son muy diferentes; y cuando la diversidad no es aceptada como riqueza, habitualmente se cae en la exclusión y no aceptación del “otro”, objetivado, minimizado y privado de lo que lo caracteriza como sujeto cultural. En América Latina, por ejemplo, con la conquista española primero y con la creación de los Estados-naciones después, se han promovido políticas de homogenización de las diferencias culturales presentes en todo el territorio; además, el grupo dominante ha impuesto su propia forma cultural de marco

3 www.uca.edu.sv/facultad/.../Globalización_cultura_e_identidad.Samour...

blanco-mestizo como el modelo a seguir para dar vida a un sistema cultural nacional.

A lo largo y ancho de todo este proceso, grupos humanos como los indígenas y afrodescendientes han sido excluidos y subyugados, tachados de primitivos y bárbaros, sin cultura ni capacidad técnica, buenos solo para servir al hombre blanco-mestizo que se consideraba “ontológicamente superior”. Sin embargo, las diferencias persisten y no se han podido anular; antes bien, las identidades culturales que se han sentido profundamente amenazadas, como la indígena y la afro, han sabido reconstruirse, recrearse y resurgir, a partir incluso de las estigmatizaciones sufridas a través de la historia. Su condición infrahumana y oprimida les ha impulsado a organizarse socialmente y así reivindicar su propio derecho a una existencia digna, a ocupar el lugar que les corresponde dentro de la sociedad y a proponer programas de políticas públicas desde sus propias visiones culturales.

Hall ha declarado que: “la identidad es entendida como el punto de sutura entre, de un lado, los discursos y las prácticas que intentan interpelar, hablar por o sumir en una particular locación social a los sujetos y, del otro, los procesos que producen subjetividades que constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas locaciones”⁴.

Personalmente, considero que el rol de la identidad, en los procesos de insurgencia/emergencia social, es prácticamente una *conditio sine qua non*, y es clave en los procesos transformadores emprendidos por los movimientos sociales. En este sentido, la identidad se colora de etnicidad y juega un rol estratégico en situaciones de conflictividad social (Baud et al., 1996: 5), permitiendo a un grupo social constituirse en movimiento organizativo y conseguir sus objetivos sociales y políticos; además, como afirma Guerrero, la etnicidad se convierte en “un instrumento insurgente para la impugnación y superación del poder” (2002: 115), asumiendo un profundo carácter contrahegemónico.

El caso ecuatoriano de la CONAIE es un claro ejemplo del uso de la etnicidad como estrategia al enarbolar el término *indígena* como una elección consciente. Si alguna vez ese término había sido relacionado

4 [http //www.ram-van.net/restrepo/documentos/movimientos social](http://www.ram-van.net/restrepo/documentos/movimientos%20social)

con atraso, explotación y pobreza –todo en el contexto de un proyecto nacional hegemónico construido por las élites políticas mestizas y criollas– ahora el término va adquiriendo una nueva dimensión y sirve de justificativo para legitimar la lucha sociopolítica de los grupos subalternos que se piensan y se sienten indígenas. De esta manera, se va dando cuerpo a un proceso de construcción de un imaginario social que sirve, en último análisis, a los movimientos sociales para que construyan su identidad y avalen su legitimidad.

Finalmente, podríamos afirmar que la identidad es un instrumento insurgente que permite enfrentar el colonialismo cultural y los proyectos globalizadores homogeneizante.

Los movimientos sociales

Cuando hablamos de movimientos sociales nos referimos a identidades colectivas; a la construcción y puesta en escena de actores que intervienen en campos de fuerzas, en escenarios sociales, culturales y políticos determinados por los momentos históricos. Para Neveu, “un movimiento social se define por la identificación de un adversario (...) y pretende responder a un problema o a una reivindicación mediante la movilización pública de los medios de respuesta dentro del grupo” (2000: 22).

Por lo general, los movimientos sociales se presentan como realidades organizadas en torno a una agenda común, con recursos propios y dirigentes electos internamente al movimiento, y cuenta con gente que se activa por realizar el cambio que se propone. Claro está que esos movimientos sociales pueden iniciar de manera espontánea sus manifestaciones reivindicativas; sin embargo, Neveu (2000: 37) y otros expertos analistas, consideran que el suceso de un movimiento social está en su capacidad organizativa, a tal punto que pueden responder a tensiones o contradicciones específicas en la sociedad o constituirse como portadores del sentido de la historia y principales agentes del cambio social.

Otro aspecto digno de consideración es ver cómo, a lo largo de los años, va cambiando el significado mismo que se le da al movimiento

social. Tomando en consideración el siglo XX como punto de partida para este análisis, es oportuno señalar que, en la primera mitad de ese siglo, hicieron su aparición aquellos movimientos sociales llamados clásicos o tradicionales, como los movimientos campesinos, el movimiento obrero y los movimientos políticos, que lucharon contra todo tipo de imperialismo y dictadura. De la misma forma, hay que mencionar los movimientos estudiantiles que jugaron un papel decisivo frente a la movilización política e impulsaron importantes reivindicaciones.

Sin embargo, a partir de la década de los sesenta, el universo de los movimientos comenzó a cambiar con las luchas por los derechos civiles, el ecologismo, el pacifismo, el anti-militarismo, el feminismo, etc., expresando así la exigencia de una democracia más participativa. En nuestra época que se caracteriza por una modernidad capitalista que masifica la cultura, divide y fragmenta las identidades, varios teóricos sociales afirman que los movimientos sociales que van surgiendo, pese a la diversidad presente entre ellos, tienen como su razón fundamental el factor cultural: la importancia de construir, reconstruir y hacer reconocer la riqueza de las distintas identidades contra la globalización y contra el proyecto económico neoliberal desligado de la sociedad.

Estudiosos de los movimientos sociales como Alain Touraine, con su enfoque de la sociología de la acción, argumenta que en la actualidad se puede entender los movimientos sociales como respuesta y alternativa a la crisis de la modernidad con sus limitaciones y contradicciones, junto al malestar provocado por la idea de progreso. En el punto central de su enfoque se encuentran dimensiones como control, poder y dominio; además, él plantea que con el capitalismo se establecieron nuevos tipos de dominación a los cuales se oponen los nuevos movimientos sociales que ya no surgen solamente por conflictos económicos, sino también por cuestiones de poder y dominación: “lo que ellos atacan son los problemas ligados a la modernidad capitalista y a la cultura masificada; son las formas principales de poder lo que se cuestiona” (Touraine, 1999: 77). Tampoco Alberto Melucci (1994: 128) considera la dimensión económica como razón principal para el surgimiento de los movimientos sociales; antes bien, hace énfasis en el factor cultural, en la importancia de construir, reconstruir y hacer reconocer

identidades personales en una época de división y fragmentación de identidades.

Un enfoque un poco diferente ha sido postulado por Claus Offe que le da a los movimientos sociales un rol más político, señalando que estos funcionan como mediadores entre lo privado y el ámbito político. En otras palabras, Offe está convencido que los movimientos sociales reemplazan, de alguna manera, a los partidos políticos que sufren al momento una crisis profunda, y funcionan como mediadores entre lo privado y lo político.

Con todo, aparece evidente que los movimientos actuales se encuentran empeñados a contrarrestar la hegemonía de la globalización y sus agentes políticos “en nombre de sus identidades construidas, afirmando representar los intereses de su país o incluso de la humanidad” (Cucó Giner, 2004: 179); este último aspecto, si bien trabajado, puede constituir un serio desafío al proyecto neoliberal que avizora una economía global, independiente de la sociedad.

De todos modos, considero que es Manuel Castells quien nos proporciona una visión más completa de la realidad de los movimientos sociales actuales. Considerado como uno de los autores de referencia en el campo del estudio de la sociedad de la información y su impacto social, este sociólogo declara que vivimos en un mundo interdependiente, conectado mediante redes de información fundadas en sistemas electrónicos de comunicación. Esa sociedad de la información representa el nuevo paradigma que establece la base de nuestras vidas, nuestras formas de relación, de trabajo, de ocio y de comunicación, constituyendo la sociedad red, que es la sociedad en que vivimos.

En lo referente a los movimientos sociales, no cabe duda que esa sociedad de la información ha provocado una crisis de las organizaciones tradicionales y la emergencia de nuevos actores sociales. Por ejemplo, me parece muy interesante observar la actoría que el movimiento de mujeres ha ido ejerciendo en los últimos años gracias también, como nos comenta Castells, a “la rápida difusión de las ideas en una cultura globalizada y en un mundo interrelacionado, donde la gente y la experiencia viajan y se mezclan, tejiendo un hipertapiz de voces de mujeres a lo largo de la mayor parte del planeta” (1998: 162); en este caso,

estaríamos hablando de redes que promueven cambios significativos y estructurales a nivel cultural, y dan libertad.

Al inicio de su obra *El poder de la identidad*, Castells ha escrito que al momento existe una fuerte oposición entre globalización e identidad, algo que está produciendo “una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entorno” (1998: 23-24); además, en oposición al *espacio de los flujos*, los nuevos movimientos sociales de la era de la información, se organizan en torno a actividades que les puede devolver su identidad colectiva tomando como base importante lo comunal, lo religioso, lo cultural, lo étnico, etc.

Básicamente, ese autor distingue entre *identidades de resistencia*, que se apoyan en valores tradicionales y constituyen frentes de gente que se resiste a la privación de sus derechos, e *identidades-proyecto*, que pretenden la transformación de toda la estructura social, reconstruir potencialmente una nueva sociedad civil y sucesivamente dar vida a un nuevo Estado.

Enfoques teóricos de los nuevos movimientos sociales

En lo referente a los enfoques teóricos nos referimos al estudio de Josepa Cucó Giner quien presenta cuatro grandes etapas que anteceden a la formación teórica de los nuevos movimientos sociales:

En la primera etapa, de acuerdo con Ludger Mees, la autora señala que “la historia de los movimientos sociales nació como historia del movimiento obrero” (Cucó Giner, 2004: 197); es decir, se estudió el fenómeno de los movimientos sociales a partir de una supuesta identificación con el movimiento obrero, enfoque éste que se adoptó hasta finales de los años sesenta.

La segunda etapa comienza con las revueltas de 1968; en ella, digno de nota es, por una parte, las contribuciones teóricas de los norteamericanos, representados por la teoría de la movilización de recursos, y, por otra, la de los europeos y la definición de los nuevos movimientos sociales.

La tercera etapa está caracterizada por el acercamiento de los dos enfoques anteriores que procura, a finales de los años ochenta, el desarrollo de nuevas metodologías (procesos de enmarcamiento, estructura de oportunidad política y redes) para la comprensión de la acción colectiva, y coincide con un aumento y diversificación de los movimientos (Cucó Giner, 2004: 197).

Finalmente, la última etapa tiene que ver con la reflexión y contribución de estas últimas décadas marcadas por la globalización y el debate acerca de la institucionalización/normalización tanto de los movimientos como de la teoría.

Al analizar, entonces, los enfoques teóricos de los nuevos movimientos sociales, Josepa Cucó nos presenta, en primera estancia, la teoría de *la movilización de los recursos* de los estudios estadounidenses que contempla dos claras premisas: las actividades que realizan los movimientos sociales no son espontáneas ni desorganizadas, y los que participan en ellos no son personas irracionales (Cucó Giner, 2004: 200). Como se puede notar, el interés principal está puesto en el estudio de las organizaciones (y no de los individuos): los recursos que manejan y los factores que permiten mantener la estructura organizativa.

En lo referente a los estudios europeos, conocidos como la teoría de *los nuevos movimientos sociales* (o teoría de la construcción de la identidad colectiva), la autora señala que esos estudios se enfocaron en los aspectos culturales, elementos presentes en los movimientos de los años sesenta; en efecto, se dirá que es la identidad colectiva que permite a los movimientos contemporáneos tener la fuerza de aglutinar orientaciones, actores y procesos sociales. El debate en torno a este enfoque, definido por alguno de *novedoso* y leído en clave de discontinuidad, ha dado vida a una polémica que finalmente ha permitido un acercamiento entre los dos enfoques americano y europeo, posibilitando así nuevas interpretaciones sobre los movimientos sociales.

Durante los años ochenta es sorprendente el rol de los movimientos sociales como auténticos canalizadores de la participación colectiva, que, ante la crisis de los partidos políticos, se transformarán en los nuevos interlocutores en la construcción de la cosa pública (*res publica*). Para su comprensión, se verá necesario redefinir conceptualmente y metodológicamente a los nuevos movimientos sociales, para

lo cual tres factores jugarán un rol decisivo; a saber, la estructura de oportunidades, las formas de organización de los participantes y los procesos de interpretación.

Todo esto, como hemos visto, permitirá el desarrollo de nuevos enfoques metodológicos como el análisis de los marcos o procesos de enmarcamiento (*framing process*), las variables de la estructura de oportunidad política (*political opportunity*) y la perspectiva de redes (*network*) (Cucó Giner, 2004: 204).

Con relación al análisis de los procesos de enmarcamiento, hay que subrayar que los estudios correspondientes han enfocado su atención en los factores culturales e ideológicos de los movimientos sociales; de tal manera que la cultura ha asumido un rol muy importante como elemento explicativo de esos movimientos que como afirma McAdam “tienden a convertirse en mundos en sí mismos, caracterizados por sus propias ideologías, identidades colectivas, rutinas de comportamiento y culturas materiales” (Cucó Giner, 2004: 205).

Para Rivas, por procesos de enmarcamiento se entiende “los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas para construir interpretaciones compartidas del mundo y de sí mismo que legitiman y motivan la acción colectiva” (Cucó Giner, 2004: 205). El análisis de estos elementos y los marcos de referencia permiten comprender los mecanismos a través de los cuales un movimiento consigue promover una visión del mundo que legitime y motive la protesta, ya que esos marcos actúan, como sugiere Hunt, Benford y Snow, como base para la atribución de significados. A este propósito, Neveu nos recuerda que una de las condiciones principales de la movilización y de su comprensión es el papel que juegan las creencias, el sentimiento de la injusticia y la convicción de la buena fundamentación de la protesta (2000: 94).

En América Latina, las decepcionantes limitaciones de las democracias y la crisis que en general atraviesa a los partidos explican el creciente papel desempeñado por los movimientos sociales en los procesos democráticos en acto. En efecto, han sido las revueltas populares que han hecho caer los gobiernos de turno, como por ejemplo en Ecuador en 1997, 2000 y 2005; en Bolivia en el 2003 y 2005, año en que ganó la presidencia Evo Morales; en Perú en el año 2000 con la salida forzada

de Fujimori; y en Argentina en el 2001 (Borón, 2006). Todos estos levantamientos populares, demuestran el despertar de grandes sectores de las sociedades latinoamericanas que, durante los últimos treinta años de gobiernos neoliberales, se han sentido excluidos, explotados y privados de sus derechos fundamentales.

Moviendo nuestra mirada hacia Ecuador, diremos que, actualmente, en este país se está viviendo un momento histórico muy importante que podría representar un gran avance hacia una convivencia entre pueblos y nacionalidades más positiva y respetuosa de la diversidad que cada uno representa. El ya consumado refrán del presidente Correa que “la patria ya es de todos” y la nueva Constitución que invita a una acción colectiva e intercultural en vista de la creación de un nuevo país, han sido tomados muy en serio por los movimientos sociales, y ahora demandan más atención y respeto a sus discursos y planteamientos socioculturales, pretenden ser escuchados y tomados en cuenta en el proceso de plasmación de este país que es también su país, en lo que se refiere al cambio de modelo de Estado, la construcción de una sociedad más incluyente, solidaria y equitativa.

De Sousa Santos, impulsor del Foro Mundial de Porto Alegre (2001), y defensor de los movimientos sociales y cívicos como plataformas para la construcción democrática de la sociedad, en el sentido de que “las víctimas de la globalización dominante se transformen en protagonistas de su propia liberación” (De Sousa Santos, s.f.), está convencido que la construcción de Estados plurinacionales e interculturales, pasa por el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas también de los pueblos indígenas y afroamericanos.

Finalmente, luego de haber considerado resumidamente lo que plantean los autores e investigadores mencionados anteriormente en torno al tema de los movimientos sociales, resulta bastante evidente que la acción de los movimientos sociales y su surgimiento siempre están relacionados con situaciones sociales definidas intolerables y que atentan a los intereses de la mayoría de las personas. De tal manera que se podría concluir este apartado aseverando que, por lo general, la insurgencia/emergencia de los movimientos sociales se produce dentro

de contextos histórico-sociales que demandan de una acción que asegure una transformación sociopolítica importante.

La memoria social

Otro elemento importante y necesario de la vida del ser humano es la memoria. Al igual que la identidad, la memoria puede ser individual o colectiva, según que sus portadores o soportes subjetivos sean el individuo o una colectividad social. La memoria colectiva es el conjunto de las representaciones producidas por los miembros de un grupo a propósito de una memoria supuestamente compartida por todos los miembros de este grupo. La recuperación de la memoria colectiva e histórica de un pueblo es necesaria para la construcción de su discurso insurgente/emergente. La pérdida de la memoria, tanto a nivel individual como colectivo, significa la pérdida de la conciencia del ser.

Los antropólogos suelen hacer la distinción entre memorias fuertes y memorias débiles. Según (Candau, 2008: 40) una memoria fuerte es una “memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera sea su dimensión o su talla”. Este tipo de memoria es generadora de identidades igualmente fuertes. Tal suele ser, por ejemplo, la memoria religiosa de las iglesias y de las denominaciones, la memoria étnica, la memoria genealógica y otras más. La memoria débil, en cambio, es “una memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial que difícilmente es compartida por un conjunto de individuos cuya identidad, por este hecho, resulta relativamente inasible” (2008: 40).

Otro aspecto importante de la memoria es ser considerada como un proceso dinámico y flexible en términos de situaciones políticas determinadas, y es entendida como una selección de ciertos rasgos del pasado que son conservados. Por lo general, para el pueblo de descendencia africana, la memoria está estrechamente relacionada a la dimensión ancestral, se manifiesta como un proceso de catarsis social que vuelve al pasado en busca de hechos significantes que incidan en el presente para un futuro mejor. De tal manera que, la memoria es la antítesis del olvido, de la inactividad y el estoicismo ante el presente;

la memoria es un mecanismo transformador que, al utilizar y activar nuevos códigos culturales, vuelve significativos los eventos del pasado.

Desde el aspecto cultural, la memoria promueve la construcción y afirmación de la identidad; un grupo cultural que conserva y cultiva su memoria común seguirá vivo y activo, sin que ninguna fuerza cultural exterior pueda arrebatarse su existencia. Por lo tanto, la presencia o la ausencia, la vida o la decadencia de un pueblo y su dimensión cultural no dependen de la supervivencia biológica de un grupo étnico, sino de la supervivencia de la memoria compartida.

Como bien lo ha afirmado Candau (2008: 14) la memoria es el gran nutriente de la identidad, hasta el punto de que la pérdida de memoria, es decir, el olvido, significa sencillamente pérdida de identidad, y por ende, la muerte del grupo. Esto nos lleva a reflexionar sobre los muchos intentos que se han hecho por parte de los grupos hegemónicos, en particular desde la época moderna con la creación del Estado-nación hasta la actualidad, de imponer una memoria universal. En Ecuador, desde varios años, gracias a las luchas socioculturales de grupos indígenas y afroecuatoriano, hemos comprendido que en el seno de cualquier sociedad existe una pluralidad de memorias que continuamente avivan y fortalecen la identidad y cultura de cada grupo humano.

Esto lo he podido palpar en una entrevista con José Chalá, antropólogo y director ejecutivo de la Corporación de desarrollo afroecuatoriano (CODAE) en transición a Consejo Nacional para el Pueblo Afroecuatoriano, donde subraya la influencia en su proceso temprano de concientización identitaria que en él ha ejercido tanto su abuelo paterno, “que siempre hablaba sobre la fortaleza que tenemos que tener y lo orgullo de ser nosotros mismos” como también su padre, Salomón Chalá “que siempre estuvo hablando de nuestro proceso sociohistórico en la familia y en la escuela donde el profesor era él, y esto lo hacía con frases muy fuertes como ‘la educación nos hace libres’ y ‘la cultura nos hace fuertes e invencibles’...hasta que todo esto me impulsó a estudiar

antropología como un compromiso de poder ir pensando y repensándonos en nuestro quehacer como pueblo”⁵.

Quién es el pueblo afroecuatoriano

El pueblo afroecuatoriano es el conjunto de núcleos familiares de ascendencia africana que forman las comunidades urbanas y rurales, que han mantenido una cultura propia y una historia común, que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones su acervo cultural, que mantienen sus territorios ancestrales como base de su existencia, de acuerdo a sus propios patrones culturales ancestrales, instituciones sociales y sistemas legales⁶ (Afroecuatorianos).

Los datos investigativos a nuestra disposición revelan que el pueblo de descendencia africana hizo su primera aparición en Esmeraldas en 1553 como parte de un barco lleno de mercancías proveniente de Panamá (FECONIC, Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, 2005: 76). Aprovechando de una circunstancia desastrosa, el daño de la tripulación española, los 17 negros y seis negras esclavizados lograron escapar al interior de la selva donde, a partir de ese momento, inició para ellos una nueva vida de lucha en defensa de su propia libertad.

Por lo tanto, si Esmeraldas es considerado como el primer asentamiento ancestral del pueblo de la diáspora africana, el otro igualmente importante será el Valle del Chota y la Cuenca del Río Mira. Allí ellos llegaron en 1575 como esclavos, provenientes en su mayoría desde regiones africanas como Guinea y Angola (FECONIC, 2005: 77).

Actualmente el pueblo afroecuatoriano, que según el último Censo comprende el 7,2% de la población nacional⁷, se encuentra diseminado a lo largo y ancho de todo el país; sin embargo, el Censo

5 Guía referencial de entrevista 1.

6 <http://afros.wordpress.com/quienes-son/>

7 www.mmrree.gob.ec/afrodescendientes/afros.asp

del año 2001 ya revelaba que unas tres cuartas partes de la población afroecuatoriana estaba concentrada entre Guayas (35,9%), Esmeraldas (25,5%) y Pichincha (13,0%).

Desde el punto de vista social, se pueden apreciar grandes logros en estos últimos años, especialmente en lo relacionado a garantía de derechos y ampliación e igualdad de oportunidades. Nieves Méndez, perteneciente al proceso de Pastoral Afroecuatoriana, cree que eso se puede vislumbrar

en algunos aspectos como la educación y la salud, pero aún falta mucho por mejorar y cambiar. En la actualidad vemos a una población afro más urbana, y esto hace que ya dentro de la ciudad los afroecuatorianos tengan más posibilidades de acceder a los derechos que les corresponden como ciudadanos de este país. Los derechos ya están dentro de la Constitución del Ecuador pero ahora toca ver qué mecanismos se usan para que se cumplan⁸.

Sin embargo, es necesario señalar que el camino hacia la plena inserción de ese pueblo en la sociedad es una prioridad en la que todos los días los ecuatorianos debemos comprometernos a trabajar, apuntando a eliminar toda forma de racismo y discriminación.

¿Quiénes son los afroecuatorianos como movimiento social?

Son llamados afroecuatorianos a los descendientes de los esclavos que llegaron a América. Etimológicamente el nombre de afroecuatorianos proviene, de afros, es decir, descendientes de África, y ecuatorianos, es decir, nacidos en Ecuador. Su presencia data, aproximadamente, de hace más de 500 años, cuando aun no existía la República del Ecuador como tal, y era conocida como la Real Audiencia de Quito. Desde entonces, los afroecuatorianos han aportado con su cultura, arte y costumbres heredadas por sus ancestros africanos, tomando matices y adopciones de culturas americanas nativas. De esta manera ayudan a

8 Guía referencial de entrevista 2.

enriquecer la diversidad cultural del Ecuador, un país que se reconoce como multiétnico y pluricultural.

El Censo del 2010 ha confirmado que entre los 14 483 499 habitantes que tiene Ecuador, el número de afroecuatorianos se eleva a 1 042 812, o sea 7,2% de la población (Redacción El Telégrafo). En este porcentaje están incluidos los afrodescendientes residentes en Ecuador y procedentes de diferentes países, particularmente de Brasil, Cuba, Colombia y Perú, que fueron censados, como los que proceden de la actual inmigración a Ecuador desde África.

Si bien es cierto que muchos dudan que se pueda hablar de movimiento social afroecuatoriano, estoy convencido que desde el inicio de la esclavitud hasta la fecha, ese pueblo ha dado prueba de rebeldía y de ser animado por un espíritu cimarrón que le ha permitido avanzar, a lo largo de los siglos, hacia formas organizativas siempre más complejas. En particular, en las últimas décadas asistimos a un esfuerzo de movilización a escala nacional a partir de una pertenencia común individuada en su descendencia africana, donde la identidad se transforma ella misma en estrategia de la acción colectiva (Neveu, 2000: 106), y también de reivindicación social “en torno a temas como participación democrática, derechos colectivos, igualdad racial en la diferencia y aplicación de políticas públicas como instrumento concreto del Estado para combatir el racismo, la exclusión y la pobreza” (Antón, 2011: 13).

El Gobierno nacional ha afirmado a través de la CODAE que:

Los afroecuatorianos son uno de los sectores sociales que menos oportunidades posee para lograr un desarrollo integral. En la sociedad ecuatoriana aun pesan muchas barreras que impiden el pleno goce de sus derechos económicos, sociales y culturales. El prejuicio racial y la discriminación siguen operando como obstáculos para la garantía ciudadana. Esto, pese a los enormes esfuerzos que se han hecho para hacer del Ecuador una sociedad de igualdad en la diferencia, es decir: una nación verdaderamente intercultural (2008: 2).





CAPÍTULO II

Procesos de insurgencia/ emergencia del pueblo afroecuatoriano

En este apartado vamos a considerar el proceso histórico-político desde el panafricanismo; luego investigaremos sobre el significado político del cimarronaje.

Iniciamos con afirmar que la lucha para la libertad que el pueblo afro viene desplegando es muy antigua; por esta razón no es posible referirse a ella sólo como un proceso emergente o coyuntural, sino y especialmente como un proceso histórico insurgente de larga duración. La lucha por la libertad, la igualdad y la ciudadanía ha creado la base ideológica para la movilización de la diáspora africana en el mundo y la conformación de movimientos sociales afro. Muchos intelectuales africanos y afroamericanos, animados por la liberación de África, la descolonización y la lucha contra el racismo, han sido quienes, en el siglo XX, dieron vida a lo que se conoce como panafricanismo. Entre ellos recordamos a los más destacados como Aimée Cesaire y Leopold Sédhar Senghor que dieron vida a la Revista *Presence Africaine* que, como declara el investigador, Rafael Savoia, promovió “el deseo y la voluntad de afirmación de la identidad y cultura afroamericana” (Savoia, 2001).

A partir de los años sesenta, el continente americano fue escenario de grandes movilizaciones del pueblo africano de la diáspora; defensores de los derechos civiles como Malcom X y Martin Luther King en Estados Unidos y Manuel Zapata Olivella, León Damas y Abdías do Nascimento, entre otros, en América Latina, promovieron ese movimiento panafricanista que en Ecuador se reflejará a partir de los años setenta en los grupos que se iban formando y asumían nombres como por ejemplo el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (Savoia, 2001). Sus planteamientos políticos se irán plasmando en los varios congresos organizados en Cali, Panamá y por último en San

Pablo, donde los afrodescendientes expresaron su interés de movilizarse y que en Ecuador se plasmaría con la organización y estructuración de redes sociales.

El significado político del cimarronaje

El cimarronaje es un concepto histórico pero tiene la capacidad de crearse y recrearse en la cotidianidad de la vida, en el relacionamiento, ya que se basa en valores como el amor, la ternura y la solidaridad. El cimarronaje representa la conciencia colectiva de los pueblos afroamericanos, de su protagonismo como constructores de la historia y desarrollo de este continente americano y de su lucha por el derecho a la vida tanto cultural como identitaria hacia una forma propia de participación en el quehacer sociopolítico y económico dentro de cada país de pertenencia; esta forma de participación está inscrita en la sabiduría cimarrona que, como afirma José Chalá, “todos somos parte de un todo, y somos responsables de ese todo”⁹. Conversando con varios pensadores de la diáspora africana presentes en Ecuador, el cimarronaje viene considerado como una visión de la vida por medio de la cual es posible expresar, criticar y crear una nueva visión de la realidad política más consecuente con las angustias, las esperanzas y las reivindicaciones populares del pueblo afrodescendiente.

También, como alternativa ideológica:

Cimarronear nos permite reafirmar nuestras raíces y fundamentos históricos y desarrollar nuestra autoconciencia sobre el enorme papel de los afrodescendientes en la construcción de políticas públicas que sea beneficiosas para todo ciudadano; asimismo, nos consiente afirmar la herencia de nuestros ancestros, asimilando de ellos la fuerza y el espíritu de organización para defender lo que hemos conquistado a lo largo de estos siglos y reivindicar lo que anhelamos para nuestros hijos y nietos. En todo esto, seguiremos aprendiendo de cimarrones que en el pasado fueron estrellas y flechas libertarias como Zumbi

9 Guía referencial de entrevista 1.

de Palmares del Brasil, Benkos Biohó del Palenque de San Basilio en Colombia, Bayano del Palenque de Panamá, y tantos otros¹⁰.

En la actualidad, abrazar el espíritu del cimarrón equivale a resembrar la conciencia de libertad y dignidad que sembraron los antepasados cimarroneando por los caminos de este continente. Aquí en el Ecuador, desde hace unos años, y en particular en los centros urbanos donde vive en la actualidad la gran mayoría del pueblo afroecuatoriano, los afrodescendientes han levantado la cabeza, han retomado la rebeldía que los ha caracterizado durante todo este tiempo de esclavitud, y están diciendo con fuertes gritos, en la calle como desde los planteles universitarios, que ya es hora de que se acabe este gran cáncer que representa el racismo y la exclusión racial, y se dé finalmente paso al reconocimiento de su existencia y participación en todos los ámbitos de la sociedad.

En una entrevista sobre la discriminación racial publicada en el diario El Universo, el Dr. Juan Carlos Ocles, coordinador del Programa de Desarrollo Afroecuatoriano del Municipio de Quito, con relación a la Ordenanza antirracista que fue aprobada en primer debate, a la pregunta ¿La norma busca un cambio en la sociedad quiteña?, responde:

Sí, necesitamos formar una plataforma jurídica que diga que somos ecuatorianos. En Quito somos una especie de ilegales. Nos preguntan si somos de Esmeraldas o del Chota. Yo les digo que los negros también nacemos en las grandes ciudades. Nosotros descubrimos que de los 200 vecinos fundadores de esta ciudad, el 6 de diciembre de 1534, dos eran negros: Antón y Pedro de Salinas. Somos parte de esta ciudad porque también la fundamos (Redacción El Universo, 2007).

Esta toma de posición es muy importante en esta coyuntura actual porque revela todo un espacio de reflexión que existe dentro de los varios movimientos y agrupaciones afro que está generando todo un proceso de participación. En particular, en Quito está bien avanzado todo un movimiento que apunta, a través de normas jurídicas a demandar que las ordenanzas que se aprobaron en Durban, y que Ecuador

10 Reunión con líderes afroecuatorianos en febrero 2011.

subscribió, se vayan concretizando en las políticas y en las normas legales de cada jurisdicción provincial.

En segundo lugar, ha llegado el momento en que el fortalecimiento y la unificación de las varias organizaciones negras se hagan realidad, porque un pueblo dividido no tiene voz. En su libro *Afroecuatorianos: un movimiento social emergente*, los autores Henry Medina y Mary Castro, reconocen que:

...el pueblo negro ha iniciado desde hace aproximadamente 2 décadas un proceso de consolidación de sus organizaciones locales y regionales, en la perspectiva de alcanzar demandas y reivindicaciones sociales que les permitan reconocimiento sin discriminación social y cultural, y mejores niveles de desarrollo social, económico, cultural y político (2006: 77).

A pesar de todo un conjunto de factores que tienen al pueblo afro todavía fragmentado a lo largo y ancho del país, está creciendo la conciencia de que solo unidos pueden lograr ser escuchados en sus derechos fundamentales. También, hay que trabajar duro con relación a la educación que tiene que ser vista como la forma principal de concientización ciudadana; hay que construir un sistema educativo intercultural respetuoso de las identidades, porque “allí seguramente reposa el origen de las contradicciones sociales y de la ingobernabilidad del país”, que por último dan lugar a prácticas de discriminación.

Dentro del sistema educativo nacional habrá que introducir todo lo relacionado al pueblo negro, su historia, sus aportes al desarrollo socioeconómico y cultural del país, su cosmovisión, sus tradiciones culturales, lo cual no solo daría al resto del país la posibilidad de enriquecerse con el conocimiento que esto le brinda, sino que también ocasionaría una mayor cohesión dentro del pueblo negro y este con todo el pueblo ecuatoriano. A este propósito, si bien es cierto cuanto afirman antropólogos como Ruth Benedict sobre las configuraciones culturales, de manera que ciertos aspectos solo se entienden desde dentro, el desafío que se nos presenta para una convivencia mundial y para la desaparición de toda forma de racismo pasa por un aprendizaje cultural mutuo.

Aplicando todo esto al pueblo afroecuatoriano, el reconocerlo por lo que precisamente es, como sujeto y no como objeto, esto per-

mitirá que en ámbitos humanos como lo político, su propia forma de vida y su autodeterminación sean respetadas y tomadas en cuenta a la hora de implementar políticas públicas. Además, Ecuador con la nueva Constitución acaba de reconocer la importancia que reviste el tema de la interculturalidad, considerada como la articulación horizontal entre los diferentes grupos socioculturales que habitan en nuestro país, donde tiene que primar la construcción de una sociedad más justa e incluyente y el reconocimiento de los actores sociales como sujetos y protagonistas de cambio. De tal manera que, el otro no es mi infierno, como creía Jean-Paul Sartre, sino que el otro, con su cosmovisión y distinta mirada acerca de la vida, es mi camino de liberación y salvación, y yo de él, en la medida en que estamos abiertos a la novedad que se comunica a partir de nuestras experiencias cotidianas.

Desde hace unas décadas, una y otra vez se ha venido topando el tema de la interculturalidad que ha surgido gracias a la toma de conciencia de que la diversidad en términos étnico-culturales no solo no es algo malo, sino que es el punto de partida en vista de un diálogo basado sobre el respeto y la dignidad que cada individuo y pueblo gozan; a la vez, la diversidad es la verdadera riqueza de toda la humanidad, siempre y cuando se busque construir una sociedad donde no haya actitudes discriminatorias y las relaciones entre individuos y pueblo distintos estén basadas sobre aspectos como la equidad, igualdad y pluralidad. Países como Ecuador y Bolivia son hasta ahora los únicos que en sus constituciones políticas reconocen la importancia que recubre el tema de la interculturalidad, pero no cabe duda que es un tema complejo y que hasta ahora no tenemos experiencias significativa tanto *ad intra* como *ad extra* de los distintos estados.

Un aspecto a mi juicio fundamental para una convivencia entre culturas es el conocimiento de la cultura de uno mismo y la voluntad de aprender del otro; en particular, es muy urgente que grupos étnicos como los afroecuatorianos conozcan, asuman y entren en el proceso de revitalización de su propia cultura, para no seguir siendo víctimas del blanqueamiento cultural; de esta manera podrán abrirse a la interculturalidad, que, como se puede entender, no es algo natural sino un esfuerzo creativo y constante que todos los pueblos tendrán que estar dispuestos a hacer.

En otras palabras, el tema de la interculturalidad, tiene que ser visto dentro de la realidad ecuatoriana no tanto como punto de partida sino más bien como punto de llegada, mediante un proceso constante de construcción, revitalización y recreación que debe darse “casa adentro” de los varios grupos étnicos, suscitando a la vez este profundo y fraterno respeto que es necesario construir para que la diversidad sea ocasión de riqueza y no de pobreza humana. La exclusión y victimización que el pueblo afro ha tenido que soportar durante todo este tiempo, desde el momento de su esclavización hasta la fecha, considerado como “último otro”, negado como persona, privado de su identidad e historia hasta hoy, es un claro elemento de que el camino hacia la interculturalidad es aún muy largo y pedregoso.

Estoy convencido que para dar vida a una sana y duradera vivencia intercultural aquí en el Ecuador es necesario que cada grupo étnico reafirme su existencia apersonándose de su herencia cultural y abriéndose al encuentro con el otro considerado no como rival ni muchos menos enemigo sino como carne de mi carne y sangre de mi sangre, hermano y compañero en el camino de la vida que tiene que ser plural e intercultural. Desde este punto de vista, y con relación al pueblo afro, es oportuno recoger la invitación de Juan García cuando afirma que “ahora más que nunca, los pueblos negros del Ecuador necesitan ser “diferentes” (Walsh, 2009: 123).

Para esto es imperioso que el pueblo afro defina su espacio de reafirmación cultural, reconozca la riqueza de su diversidad y encuentre mecanismos de socialización amparados en la nueva constitución. Si históricamente los palenques sirvieron para defenderse de la esclavización colonial, hoy estos espacios, y con un espíritu de cimarrón, deben convertirse en lugares de fortalecimiento identitario, para así combatir la colonialidad del poder, del ser y del saber, este pensamiento homogeneizante y globalizante, y promover una mayor y mejor integración de la gente afro en la sociedad ecuatoriana.

En las palabras de Juan García, el palenque, que él llama etnoeducación, sería un espacio cultural urgente “para la construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo

con lo mucho que hemos dado y aportado para la construcción de cada una de las naciones donde nos tocó vivir...” (2009: 132).

El palenque tiene que convertirse en una estrategia del pueblo afro deseoso de ir reconstruyendo y recreando su propia historia, tradiciones, cosmovisión y dimensión espiritual; es imperativo que el pueblo afro comprenda que de él dependerá la revitalización de su identidad y su promoción en un ámbito social más amplio e intercultural; además, es indispensable entender que hoy más que nunca, gracias a la nueva Constitución, que propone como eje central de la sociedad la revolución ciudadana, es posible una participación plena y eficaz desde la pertenencia étnica pero que no debe absolutamente ser exclusiva y excluyente.

Finalmente, recogiendo las palabras de Manuel Zapata Olivella, recogidas por Catherine Walsh, reconocemos que “(...) los acontecimientos históricos recientes nos muestran cómo (la conciencia étnica) va creciendo cada vez más; a través de esa conciencia se llegará a un más profundo conocimiento de la diversidad humana y (a) un más lucido compromiso con la fraternidad universal” (2009: 158).

Contexto espacio-temporal de la insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano

Es importante mostrar el contexto espacio-temporal en el que se desarrolló el proceso de insurgencia/emergencia del pueblo afrodescendiente. Para ello, considero necesario, desde su inicio, referirme a la construcción del Estado-nación en suelo americano, cuyas premisas se revelaron profundamente parciales y discriminatorias respecto de los afros e indígenas. Esa mirada diacrónica nos revelará la dictadura del mestizaje como escenario de la identidad nacional contra la cual tendrá que enfrentarse tanto el pueblo afro como el indígena.

En primer lugar presentamos un relato histórico del desarrollo del movimiento afroecuatoriano en su lucha por la libertad y defensa de su identidad cultural, desde su inicio hasta nuestros días, y su caracterización a nivel político, cultural y sociodemográfico. De manera muy especial, señalamos las formas más explícitas de la insurgencia/emergencia de ese pueblo de la diáspora africana que se han registrado desde

finales de los años setenta hasta la fecha; también es necesario discurrir acerca de sus actores, aquellos que han hecho posible esa lucha en el último cuarto de siglo, y sus discursos que tienen como punto de partida su memoria histórica y colectiva, la misma que le ha permitido al pueblo afro pensarse, reconocerse y recrearse.

La construcción del Estado-nación

El continente americano ha experimentado, en su larga historia colonial, numerosas manifestaciones de tipo étnico, por lo general muy conflictivas, que han venido ocasionando derramamiento de sangre y muerte por todos lados. Con la formación del Estado-nación, se supuso que disminuiría la polarización étnica y se daría vida finalmente a una identidad nacional; es decir se suplantaría la etnicidad en beneficio de la identificación con el Estado-nación. En su libro *Nación y tradición* (Sanders, 1997) presenta los que para ella han sido los elementos claves de orden político-cultural que abrieron el camino en el continente americano a la estructuración del Estado nacional. Entre ellos, Sanders subraya la construcción de una pertenencia y un sentimiento patriótico en grado de establecer un imaginario colectivo, un patrimonio cultural común necesario para el desarrollo de una conciencia nacional.

En América Latina los aspectos fundamentales que constituyeron los cimientos de un sentir hispanoamericano fueron la lengua española y la religión católica, los mismos que a finales del siglo XIX, frente a la amenaza de la hegemonía norteamericana y la derrota definitiva de España, le permitieron a América Latina mantenerse firme en su identidad hispanoamericana.

Lastimosamente, la reflexión de Sanders no parece tener en cuenta la marginación y exclusión de grupos humanos como los indígenas y los afrodescendientes de toda actividad político-cultural latinoamericana en esa época. Grosfoguel (s.f.) sostiene que los afrodescendientes, como sujetos subordinados y sin condición hegemónica, no han sido protagonistas de la historia oficial. Por ello es comprensible su negación e invisibilidad en los discursos institucionales, en las narrativas y en los simbolismos de las identidades nacionales.

Asimismo, cabe destacar que en los libros de historia el pueblo de origen africano está prácticamente ausente; por ejemplo, nada se dice de su participación en la lucha por la independencia, donde muchos de los ancestros afroecuatorianos fueron parte del ejército libertador bolivariano quienes lucharon bajo la promesa no cumplida de la libertad; tampoco, se hace memoria del hecho de que el ejército de los Tauras en Guayas del general Urbina fue compuesto en su mayoría por afroecuatorianos.

Sin embargo, Sanders está convencida de que el aporte de la herencia criolla ha sido determinante para la construcción de la idea de patria. Para defender su tesis, la autora cita al historiador inglés David Branding que, en su ensayo “The First América...” (1991), sostiene que el nacimiento de este espíritu patriótico criollo se debe al rechazo de los criollos a lo que él denomina “tradición imperial”, que consideraba a los hijos de los conquistadores ser víctimas de la influencia enervante del clima y de la geografía. Según esta teoría originada en el siglo XVIII por algunos naturalistas franceses como George Buffon, América era considerada como una tierra donde el proceso evolutivo aun no había concluido; de modo que, la naturaleza americana se presentaba débil física y moralmente, y afectaba tanto a los animales como a la gente americana, incluyendo a los descendientes de los conquistadores nacidos en este continente.

Si bien es cierto que el siglo XIX fue escenario de grandes transformaciones socioculturales en el que los criollos jugaron un papel muy significativo para acabar con estos prejuicios ideológicos occidentales, la doctrina de la inferioridad americana en relación con Europa se agudizó. A este propósito, cabe mencionar a nivel literario, obras muy significativas que dieron un fuerte impulso a la identidad nacional durante la época de los ensayistas; en particular, queremos aquí citar literatos como Ricardo Rojas con “La restauración nacionalista” (1909), los mexicanos Andrés Molina Enríquez con “Los grandes problemas nacionales” y José Vasconcelos con “La raza cósmica” (1939), donde se exalta la raza mestiza.

Por otro lado, nunca se llegó a forjar una conciencia nacional debido a factores de discriminación que se fraguaban en el interior de cada nación. De tal manera que, ni los movimientos socioculturales

como el Liberalismo y la Ilustración, ni el hecho de poder contar con una misma lengua y religión fueron suficientes para dar paso a una conciencia nacional. Por ejemplo, pese a que en Ecuador en 1854 se abolía definitivamente la esclavitud, los recién libertos afroecuatorianos nunca gozaron de este estatus ni pudieron insertarse plenamente en las esferas sociales, pues muchos de ellos no sabían leer, no tenían propiedad y tampoco patrimonio económico; además, el Gobierno, en lugar de reparar a los ex esclavos, prefirió indemnizar a los amos; y frente a la imposibilidad de ser parte del desarrollo de la sociedad ecuatoriana, muchos fueron obligados a nuevas formas de explotación como el concertaje, el huasipungo y la servidumbre doméstica (Antón, 2009).

A todo esto hay que añadir la gran dificultad de poder aviar un proceso de formación de naciones que, más allá de la formación de un Estado soberano que domina una zona determinada, implicaba cierto grado de consenso político y de cohesión social y cultural entre los habitantes de un Estado. Para forjar un Estado con su propia identidad nacional era necesario superar el concepto de cultura criolla, e incluir a todos los demás grupos humanos presentes en el mismo territorio nacional.

Tampoco la antropología en la América Latina de la primera mitad del siglo XX, definida indigenista, será de mucha ayuda, ya que, como afirma Degregori, se enfocará esencialmente en la construcción de un “nosotros homogéneo” (Antón, 2009), a servicio de una política integracionista gubernamental basada sobre la idea de una “comunidad imaginada” nacional que dejaba fuera a las mayorías indígenas. Por ejemplo, la antropología peruana surge en 1946 como disciplina universitaria, pero se caracterizará como hija del indigenismo cultural, según la definición de Laurel, que “más que una propuesta subversiva o negadora de lo criollo, era una buena idea nacionalista cuyo momento parecía haber llegado, un esfuerzo para expandir lo criollo por los bordes” (Anton, 2011). Por lo tanto, los eventos históricos que se han subseguido nos demuestran que es el mismo sistema de Estado-nación que no funciona porque es excluyente y discriminante, usurpador de los bienes culturales y espirituales de los demás grupos humanos reducidos a subalternos.

En la actualidad, el problema fundamental de los países latinoamericanos es la existencia de un concepto de Estado que ya no se

adecua a las nuevas exigencias de esos países, ni expresa los intereses de sus ciudadanos debido a la falta de respeto que se advierte frente a la presencia de instancias socioculturales muy distintas; por ello, urge un replanteamiento explícito donde se considere y se reconozcan las diversidades. A este propósito, la nueva Constitución del Ecuador representa la posibilidad de construir una nueva sociedad ecuatoriana basada sobre la interculturalidad, donde los varios grupos culturales sean considerados pertenecientes a diversas nacionalidades y pueblos, y sean reconocidos como sujetos históricos de cambio.

Contexto histórico, político, cultural y sociodemográfico

Históricamente hablando, el aspecto insurgente/emergente del pueblo de origen africano presente en el continente americano, tiene que ser comprendido dentro de un proceso socio-genético de larga duración, según la propuesta del sociólogo Norbert Elías. En su obra *El proceso de la civilización* (1997), él presenta elementos que son fundamentales para la comprensión de la revitalización cultural de un pueblo y su construcción identitaria.

En nuestro caso específico, el pueblo afrodescendiente, hijo de la diáspora y defensor de su propia dignidad humana, tuvo que enfrentarse, de manera enérgica y con valentía, a la larga noche de la esclavitud, marcada por una mentalidad occidental modernista y excluyente. No cabe duda que ese espíritu cimarrón, que está a la base de todas sus luchas emprendidas desde el momento que tomó consciencia de su estado de esclavizado, es en realidad la razón de su actitud insurgente y la consecuente manifestación y creación de procesos organizativos de resistencia y re-existencia.

De manera muy resumida, y de acuerdo con la periodización propuesta por John Antón (2011: 73-74), podríamos establecer las siguientes fases de insurgencia/emergencia que han caracterizado el proceso organizativo del pueblo de la diáspora africana:

- La lucha ancestral por la vida y la libertad (1553-1853)
- La lucha por la ciudadanía (1854-1925)
- La lucha por la igualdad (1926-1980)

- La lucha contra la exclusión y la pobreza (1981- hasta la fecha)

Pese al silencio de la historiografía oficial, desde siempre dominada por grupos adscritos a la colonialidad, es posible hoy en día intentar escribir la historia, ya no desde la mirada de los vencedores (Fanon, 1963), sino desde los grupos considerados subalternos, por largo tiempo invisibilizados. De esta manera, se quiere producir una transformación, cada vez más urgente y necesaria, de ese hermoso país en el que vivimos, y donde –es mi deseo más hondo– se produzcan actitudes y procesos de interculturalidad.

Vamos ahora a presentar los contextos políticos, culturales y demográficos dentro de los cuales el pueblo afrodescendiente ha ido luchando por la libertad, la igualdad y contra toda forma de exclusión y marginación social.

El contexto político

Décima El Palenque (Símbolo de resistencia)

Del negro en la esclavitud
luchando en su plenitud
por su justa independencia.

Fue el mágico territorio
donde vio la libertad
y vivió en fraternidad

Tuvo glorioso santuario
abandonó el rosario
rezado por exigencia
para ganar indulgencia
y el amo no fuera cruel
negro tenías su cuartel
símbolo de resistencia

Luchó con gran insistencia
y con constante fervor
para olvidar el dolor

que le causó esa potencia
pelear por su independencia
fue su máxima virtud
camino con rectitud
por tierras americanas
aquellas fueron las ganas
del negro en la esclavitud

Territorio soberano de nuestra
africanía demostraron un día
vivir muy bien como hermano
todos fueron africanos de una
y otra latitud negros que en
multitud se concentraron armados
pueblos bien organizados
luchando en su plenitud.

Fue su mayor convicción guerrear
con tenacidad en pro
de su identidad y de la
unificación hay que aprender la
lección y renovar su presencia
pues el palenque es la esencia
de toda la africanía que luchó
con valentía por su justa
independencia.

(Gloria Cabezas)

La vida necesita de personas con un espíritu luchador, siempre aspirando alcanzar nuevas metas, nuevos significados, nuevas liberaciones y nuevo sentido. En esta vida, donde todo está en construcción y el ser humano es el principal responsable de su definición, estamos invitados a desarrollar una actitud de escucha y respeto de lo que el otro, a través de su propia experiencia de vida, puede aportar, para así contribuir a una comprensión más amplia de lo que promueve la vida frente a lo que la amenaza.

Desde este punto de vista, el respeto es el respeto a la diferencia; la historia nos confirma que ahí donde se han absolutizados ciertos saberes y verdades, se han cometido los mayores crímenes y se han justificado actos horribles como la conquista, la dominación y el exterminio

de pueblos enteros. El deseo de suprimir lo que el otro puede pensar, sentir o creer está siempre presente en el ser humano como producto de nuestro entorno cultural con el que tenemos que ser muy críticos para no caer en la ilusión de que vale solo lo que yo o mi grupo cultural piensa, siente o cree. A menudo, lo que se nos presenta como ya definido y verdadero, como nuestra cultura, creencias y costumbres, que son por cierto nuestra grande e incomparable riqueza, corre el riesgo de transformarse en nuestro amo, nuestra cadena y nuestra falsa seguridad.

Si aplicamos este pensamiento a la conformación de una identidad nacional, que apunta a una construcción homogénea de la sociedad, nos daremos cuenta que el deseo de un grupo humano de prevalecer e imponer sus propias ideas estuvo siempre presente. Tanto el indio como el negro, desde siempre considerados como obstáculo en el proyecto civilizatorio de tipo occidental, nunca fueron tomados en cuenta dentro del Estado-nación que nació como un proyecto del grupo blanco-mestizos que desde el primer grito de independencia hasta el presente ha venido impulsando un programa cultural que prevé el blanqueamiento de la sociedad latinoamericana.

En el libro de formación titulado *Sociología afroecuatoriana*, se define blanqueamiento en los siguientes términos:

Algunos negros queremos ser como los blancos, hacemos todo lo posible para ser como ellos, asumimos un comportamiento y modo de pensar que es siempre de aquellos que nos oprimen. La ideología del blanqueamiento provoca que el negro desprecie todas sus raíces, su negritud, y asuma el hecho de querer ser blanco, tanto internamente como externamente. Internamente: actitudes, formas de pensar, modo de hablar; externamente: el alisado del cabello, el caer como presa fácil de la sociedad de consumo, agotando sus últimos recursos para invertirlos en artículos carísimos y de marca (INPA, 1999b: 14).

Norman Whitten, que fue uno de los pioneros en la discusión de la ideología del blanqueamiento, explica este fenómeno de la siguiente manera:

Aquellos que están blanqueándose (las personas clasificadas como mestizos usualmente se refieren a sí mismos como blancos) se refieren a su 'blancura' en términos 'culturales' como haciéndose más civilizados y 'conscientes' que sus conciudadanos más 'oscuros' negros

e indígenas. Clasifican a un individuo, grupo o conglomerado como negro o negreado, implicando falta de civilización y argumentando que son gente a los que les falta la consciencia y que por lo tanto no tienen capacidades reflexivas y son estúpidos (Whitten & Torres, 1998: 13).

Esto significa que el mestizaje se volvió desde su inicio hegemónico; en las palabras de Patricio Guerrero “el mestizaje disciplina la mirada sobre los otros y los construye como objetos de esa mirada, construye formas de ver la realidad y establece jerarquías y clasificaciones sociales de herencia colonial, en las que el blanco-mestizo tiene el rol hegemónico...” (2010: 243).

Sin embargo, a pesar de toda su fuerza y aspiraciones, el mestizaje no ha podido callar los anhelos de libertad de los pueblos subalternizados y todas sus formas de resistencia y re-existencia que han ido forjando su conciencia de pertenencia y su actual insurgencia en todos los ámbitos de la vida social latinoamericana. Muchos pensadores creen que el germen de la idea de la independencia en América Latina se propagó gracias al pueblo afrodescendiente esclavizado que nunca bajó la cabeza, nunca quiso doblegarse, sino que siempre luchó por defender su dignidad humana y su libertad.

Así se expresa Alejo Carpentier en *La cultura de los pueblos que habitan en las tierras del Mar Caribe*, al referirse a las revueltas de los esclavos haitianos en el siglo XVII, precisando que, a diferencia de las concepciones de independencia de los enciclopedistas franceses de mediados del siglo XVIII, referidas básicamente a la libertad individual, “... lo que reclamaban los negros de Haití –precursores en esto de todas nuestras guerras de independencia– era la independencia política, la emancipación total” (León, 1995).

El anhelo de libertad condujo a que estos descendientes de África desarrollen múltiples formas de resistencia y re-existencia. En esta línea nacieron los palenques, los quilombos y otras formas de refugio que levantaron en territorios de difícil acceso quienes lograban escapar de las haciendas y los lugares de esclavitud. De tal manera que, estos primeros territorios libres de América, donde los afroamericanos constituyeron gobiernos autónomos y les fue posible recrear y desarrollar

sus costumbres y valores culturales y religiosos, pasaron a ser el germen de las rebeliones por la libertad y la independencia.

Indudablemente, el cimarronaje fue una de las formas de insurgencia más eficaz contra la esclavitud, y también representó una reacción muy decidida al opresor “a la imposición de nuevas costumbres, a una cultura extraña, a ser comprado y utilizado como cualquier instrumento de trabajo en las tareas domésticas, agrícolas y mineras” (IFA, 2009), mientras que los palenques, formados por los cimarrones, se convertían en espacios de libertad y ejercicio de democracia, para la reconstrucción de su episteme y re-existencia comunitaria.

El palenque encierra una carga simbólica muy profunda en la mente y el corazón del pueblo afro, representa hoy en el imaginario afro la voluntad de ser y de hacer, la comprobación de que los afrodescendientes son actores y agentes de la creación de sociedades libres y autosuficientes, y que cuentan con una cultura propia. El palenque simboliza un espacio de libertad y poder desde el cual la comunidad de la diáspora africana trata de visibilizarse, hacerse conocer y respetar en sus derechos más elementales, y en sus expresiones culturales.

Todo esto, entonces, revela la falacia de ciertos pensamientos que han llegado hasta nuestros días y que pretenden hacernos creer que el afroamericano se entregó en las manos negreras de una manera muy sumisa. A lo largo de los siglos, y como reacción a todo un contexto social excluyente, el pueblo afroamericano ha sabido impulsar programas que le han proporcionado cierta conciencia de pertenencia identitaria; movimientos sociopolíticos como Black Power, Rastafari, etc., y movimientos espirituales como el Vudú, Winti y Candomblé, testimonian el alto grado simbólico de insurgencia de ese pueblo de la diáspora, lo mismo que le ha permitido sobrevivir a la dura y larga opresión colonial.

En el contexto ecuatoriano, desde su llegada en ese país, el pueblo afrodescendiente ha sabido dar vida a formas explícitas de movilización en defensa de su libertad, e identidad cultural. En particular, es importante recordar que, en Ecuador, antes que se diera el primer grito de independencia, los afrodescendientes ya habían impulsado el germen de la libertad; en efecto, en 1553, los primeros africanos que

llegaron a Esmeraldas, fundaron allí la “República de los Zambos”¹¹, una gran Comarca que, con alianzas entre palenques, llegaba hasta Buenaventura en Colombia y duró cerca de cien años.

Los cimarrones Antón y Alonso de Illescas fueron sus primeros líderes que, junto a muchos otros líderes y lideresas, impulsaron la formación de organizaciones y movimientos insurgentes con el único propósito de reivindicar sus derechos y ser respetados como seres humanos; son ellos los primeros héroes y heroínas afroecuatorianos, palenqueros de la primera hora, gente valiente e intrépida, luchadora y militante. Del mismo modo, recordamos que en el valle del Chota y la cuenca del río Mira, entre 1710 y 1820, muchas familias de esclavizados se rebelaron contra sus amos; entre ellos figuran las familias de Fulgencio Congo (Hacienda de Tababuela), Francisco Carrillo y Polonia Méndez (Hacienda de la Concepción), Martina Carrillo (Concepción), Pascual Lucumí y Ambrosio Mondongo (Salinas) (Antón Sánchez, 2009).

Este espíritu rebelde ha acompañado al pueblo afroecuatoriano hasta nuestros días, a pesar de las innumerables formas de discriminación de las que han sido objeto; y es gracias a este alto concepto de su dignidad como persona humana que ha sido posible conseguir logros muy importantes y en varios ámbitos de la vida sociopolítica.

Actualmente, es indiscutible, por ejemplo, la influencia que el reggae y el hip-hop ejercen entre los grupos juveniles en su mayoría afro, y no cabe duda de su expresión política ya que, entre otras cosas, alimentan la pertenencia identitaria y son utilizados como forma de re-existencia en oposición a una ideología totalizante y homogeneizante. Además, esos géneros musicales sirven para darle a la vida otro estilo y otro sentido contrahegemónico, más cercano al sentipensar de los jóvenes afros.

Finalmente, aunque sin el inmenso poder de convocatoria del movimiento indígena, y sin haber aun alcanzado constituirse plenamente en actor social, las organizaciones afroamericanas han iniciado un proceso conducente a reivindicar lo que ellos conciben como los derechos de un pueblo con historia, cultura y necesidades sociales par-

11 “Las negras y negros en el Ecuador”, IFA (2009: 5).

ticulares. Esto nos lleva a afirmar que en la actualidad los movimientos afroecuatorianos ya no están centrados en ser incluidos en el sistema, sino que ya buscan la participación democrática política para la toma de decisiones, y así revertir estas grandes asimetrías sociales dando pie a una redefinición del modelo de sociedad y de desarrollo a partir de una actitud fundamentalmente insurgente; en otras palabras, actualmente las organizaciones sociales afroecuatorianas están decididas a superar la forma contestataria para finalmente dar paso a una actitud propositiva, proponiendo un nuevo modelo de sociedad y de convivencia entre todos los grupos culturales presentes.

El contexto cultural

Para el desarrollo de este apartado, se hace necesario trazar los momentos de cambios que se han ido dando desde unos siglos atrás hasta nuestros días en América Latina y más específicamente en Ecuador, señalando que hemos pasado de un monoculturalismo que ha negado de manera directa las diferencias culturales que existen entre los pueblos y sociedades humanas, a un multiculturalismo neoliberal que reconoce la diversidad, pero como un problema, y busca solucionarlo a través de la inclusión cultural.

En efecto, la cultura se ha venido dando como un concepto unitario en el planteamiento de homogeneidad cultural propio de los Estados nacionales, pues se ha dado por supuesto que el Estado es monocultural, que compartimos una cultura que nos une a todos los ciudadanos de un mismo país; sin embargo, con la toma de conciencia de la multiculturalidad presente en una sociedad nacional, se inicia a reconocer su realidad plural en relación a las culturas, a la diversidad cultural. A esos efectos, el impulso determinante viene de la UNESCO, mediante la Declaración de Principios de la Cooperación Cultural de 1966 (Conferencia General de la UNESCO, 2009) y sucesivas conferencias mundiales que han insistido en dos aspectos básicos del concepto de derecho a la cultura, a saber:

- La formulación de los principios de reconocimiento y respeto de la diversidad cultural como un valor incluso como elemento fundamental del patrimonio común de la humanidad.
- El derecho básico de los pueblos a la afirmación y desarrollo de la propia identidad cultural.

Actualmente, se advierte la necesidad de considerar la diversidad cultural como un recurso enriquecedor de toda una sociedad, y mientras el multiculturalismo señalaba solo la existencia de varias culturas dentro de un Estado, la interculturalidad es el nuevo paradigma que se refiere a la interacción entre culturas para así poder mantener lo más posible su identidad cultural.

Desde hace unas décadas, una y otra vez se ha venido topando el tema de la interculturalidad que ha surgido gracias a la toma de conciencia de que la diversidad en términos culturales no solo no es algo malo, sino que es el punto de partida en vista de un diálogo basado sobre el respeto y la dignidad que cada individuo y pueblo gozan; a la vez, la diversidad es la verdadera riqueza de toda la humanidad, siempre y cuando se busque construir una sociedad donde no haya actitudes discriminatorias y las relaciones entre individuos y pueblos distintos estén basadas sobre aspectos como la equidad, igualdad y pluralidad. Países como Ecuador y Bolivia son hasta ahora los únicos que en sus constituciones políticas reconocen la importancia que recubre el tema de la interculturalidad, pero no cabe duda que es un tema complejo y que hasta ahora no tenemos experiencias significativa tanto *ad intra* como *ad extra* de los distintos estados.

Al referirnos de manera más específica a la realidad ecuatoriana en general y a la realidad afroecuatoriana en particular, es importante tomar conciencia de que, desde siempre, hablar de civilización invariablemente se ha hecho alusión a la cultura occidental, con su cosmovisión, creencias, valores, costumbres, etc., que se impuso a las demás realidades culturales especialmente a partir del siglo XV, es decir durante la época de la conquista. El humanismo occidental consideraba al hombre como el centro de toda realidad, pero no cualquier hombre, sino el hombre occidental, con todo su conocimiento, su cultura, sus invenciones tecnológicas, su arte, etc., mientras que los pueblos “otros” eran considerados primitivos, bárbaros, sin cultura ni capacidades téc-

nicas, buenos solo para servir al hombre occidental que se consideraba “ontológicamente superior”.

En el siglo XIX, aún, había gente que creía que los africanos eran seres sin alma, una visión etnocéntrica que sirvió para justificar la trata esclavista y la colonización promovida por Occidente con el fin de construir y consolidar su poder económico a expensas de la vida de millones de personas que, durante este desdichado capítulo de la historia humana, encontraron la humillación y la muerte. La construcción de la epistemología occidental como superior y las del resto del mundo como inferior forma parte inherente del racismo epistemológico imperante en el sistema-mundo desde hace más de quinientos años.

A la larga y triste noche colonial que desde más de cinco siglos viene sufriendo el pueblo africano de la diáspora en medio de exclusión y marginación, sus dispositivos estratégicos de resistencia, re-existencia e insurgencia han sido la palabra, el pensamiento y la producción de conocimiento. Esos elementos le han servido como símbolos de protesta para su proyecto contra-hegemónico contra la epistemología occidental que desde siempre fue construida como superior a las del resto del mundo considerado como inferior; esta visión de la realidad forma parte del racismo epistemológico imperante aún en la sociedad mundial.

A este respecto, es interesante la reflexión de Mignolo cuando habla de “herida colonial” (2007), queriendo de tal forma evidenciar el esfuerzo enorme de lucha impulsado por los pueblos oprimidos –para nosotros el pueblo afroecuatoriano– que le ha permitido a la larga ir revitalizando su propia memoria, conocimiento y sabiduría, como son los cuentos, las décimas, los conocimientos de la naturaleza, los mitos, la sabiduría de los ancestros, la tradición y la memoria.

En otras palabras, la construcción o reconstrucción de su propia identidad, basada en su conocimiento, en suelo ecuatoriano, inició para el pueblo afroecuatoriano al enfrentar el dolor de su condición de vida con mucha esperanza. En el transcurso del tiempo, ese pueblo tuvo que desaprender y despojarse constantemente de todo lo que se le imponía como forma de conocimiento, para no olvidar, sino ir aprendiendo una y otra vez más lo propio, haciendo atención a los que como los ancianos han sido considerados desde siempre guardianes de la tradición y de la

memoria, verdaderos conocedores de la sabiduría ancestral forjada en la lucha diaria por la vida.

En lo referente a la realidad actual de América Latina asistimos a un desfase sociocultural que tuvo su inicio con la llegada de los conquistadores, quienes impusieron su cosmovisión, su imaginario de la realidad, su propio conocimiento tildando otros saberes y formas de sentir la vida como inferiores. Creo que todo eso está, aun, presente en el subconsciente de la gente y en su vida diaria.

Por lo visto, el ideal antropológico que se ha ido imponiendo aquí en América Latina es el modelo del hombre moderno-occidental en el que se alaba su dimensión individualista, su capacidad para hacer, su fuerza para luchar, competir y someter. En otras palabras, la mente y el corazón de tanta gente de origen africano corre el riesgo de verse atrapados por otros modelos ajenos a su manera de sentir y pensar la vida.

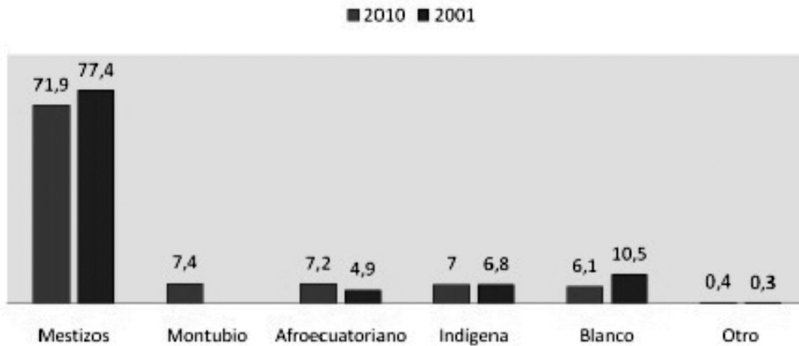
El contexto sociodemográfico

El Censo de Población del 2010 revela que la población ecuatoriana es de 14 483 499 habitantes, mientras que su composición étnica corresponde a los siguientes porcentajes: 71,9% mestizos, 7,4% montubios, 7% indígenas y 7,2% afroecuatorianos; ese último grupo cultural cuenta, entonces, con 1 042 812 personas¹².

De acuerdo con esos datos censales que aparecen en el Gráfico 1, se podría afirmar que el grupo afroecuatoriano es el único que ha registrado un fuerte aumento de autoidentificación –exactamente el 2,3%– respecto al Censo del 2001.

12 Cfr. Censo de Población y Vivienda 2010.

Gráfico 2
Autoidentificación étnica en Ecuador 2001-2010

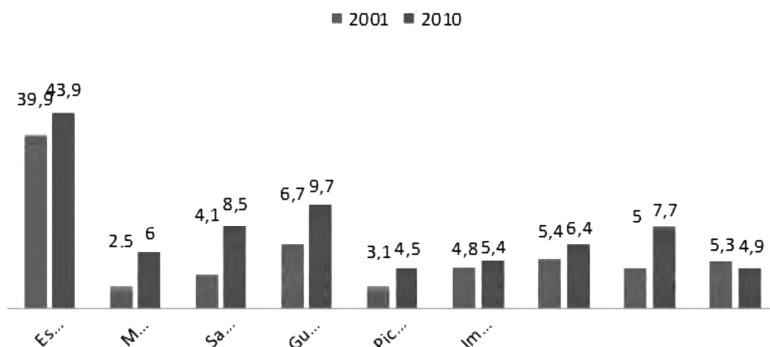


Fuente: Censo 2001, Censo 2010 INEC. Proceso INEC 2011

Esta realidad puede comprobarse en el Gráfico 2 donde se presenta a las varias provincias que registran una significativa presencia de personas de origen africano. Por ejemplo, en Guayas la autoidentificación ha pasado del 6,7% al 9,7%, mientras que en Santo Domingo el 5% de los que se consideraban afroecuatoriano en el 2001 ya han llegado a ser 7,7% en el 2010.

Otros datos interesantes son los de Pichincha, donde los afroecuatorianos han pasado del 3,1% al 4,5%, mientras que en Imbabura del 4,8% han aumentado al 5,4%. En particular, llama mucho la atención el aumento que se registra en Esmeraldas, desde siempre considerada la provincia con más presencia de afrodescendientes, donde la población de la diáspora africana ha pasado del 39,9% al 43,9%.

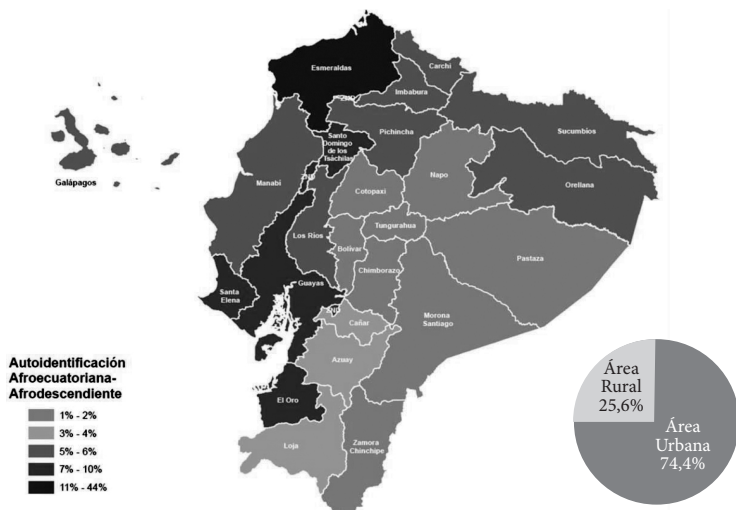
Gráfico 3
Autoidentificación afroecuatoriana en algunas provincias 2010



Fuente: Censo 2001, Censo 2010 INEC. Proceso INEC 2011

A continuación presentamos la ubicación territorial de la población afroecuatoriana a partir de datos obtenidos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos –INEC–.

Mapa 1
Ubicación territorial de la población afroecuatoriana

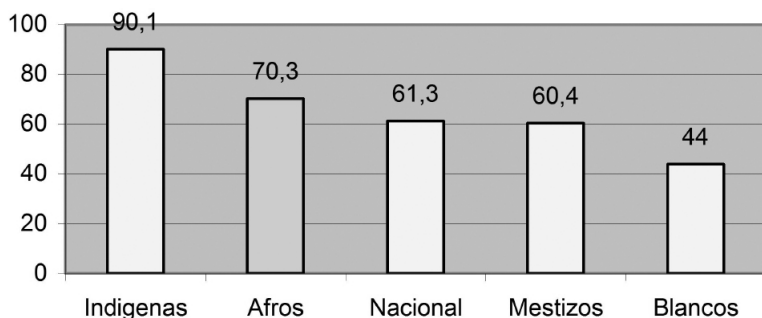


Fuente: Censo 2010 INEC. Proceso INEC 2011

Como se puede apreciar, el Mapa 1 nos revela que hoy en día el 74,4% de la población afroecuatoriana vive en área urbana, respecto al 2001 cuando se registraron alrededor del 68,7% (Antón, 2005).

Con relación a la realidad social del pueblo africano de la diáspora, hasta el 2001, en Ecuador el 70% de los afroecuatorianos eran pobres –algo como 7 de cada 10 afroecuatorianos– una cifra bastante superior al promedio nacional de ese entonces equivalente al 61%. Según el Censo del 2001 la pobreza por NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas) en el Ecuador superó el 61%; sin embargo los grupos indígenas y afroecuatorianos registraron índices de pobreza más altos que el promedio nacional (cfr. Gráfico 4).

Gráfico 4
Pobreza por NBI en Ecuador

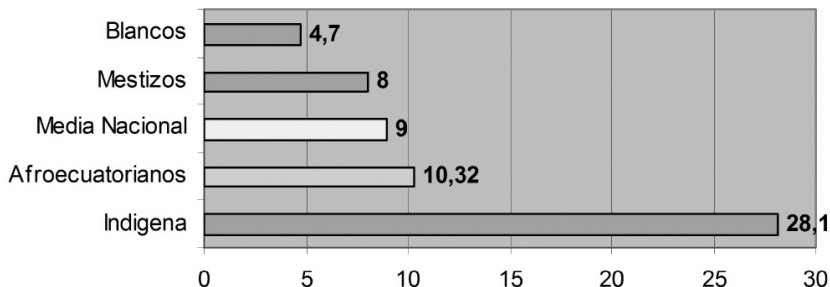


Fuente: Censo 2001. Elaboración: SIISE- SISPAE 2005

En las zonas rurales la situación se presentaba mucho peor. En cantones como Eloy Alfaro y San Lorenzo (provincia de Esmeraldas), existen parroquias donde la pobreza por NBI de los afroecuatorianos llegaba a 99,6%.

Desde el punto educacional, el Ecuador no escapa a la realidad problemática de América Latina; el Censo de 2001 estimó la tasa de analfabetismo de un 9%, pero los grupos históricamente discriminados como los indígenas y afrodescendientes han sido desde siempre los que poseen mayores índices de personas que no saben leer ni escribir (cfr. Gráfico 5).

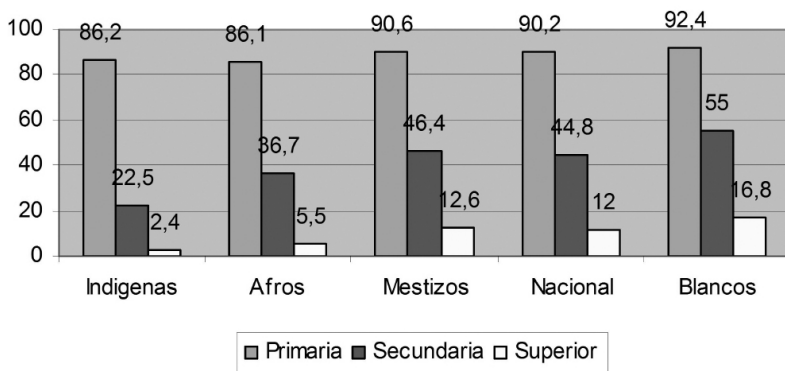
Gráfico 5
Tasa de analfabetismo en el Ecuador



Fuente: Censo 2001. Elaboración: SIISE-SISPAE 2005

La escolaridad promedio de un afrodescendiente ha sido de 6.1 años, mientras que los blancos registraban una media de 9.2 años, siendo el promedio nacional 7.2 años. De la misma manera, los jóvenes afros apenas alcanzaban una tasa de asistencia universitaria neta de 4,7%, muy inferior al promedio nacional de 11,2% y respecto de la tasa de los blancos de 16,5% (Gráfico 6).

Gráfico 6
Tasas netas de escolaridad en Ecuador



Fuente: Fuente Censo 2001. Elaboración: SIISE-SISPAE 2005

Sin embargo, en la última década, según fuentes INEC, las cosas han ido cambiando en el Ecuador.

El Cuadro 1 nos indica que la pobreza ha ido paulatinamente bajando.

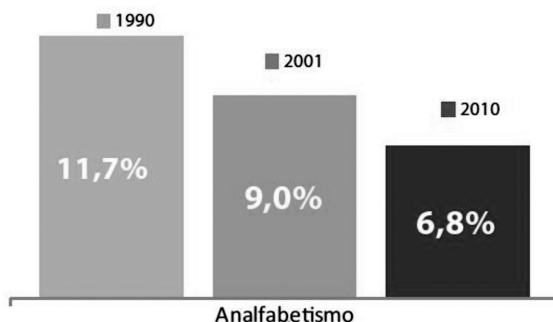
Cuadro 1
Pobreza y Extrema Pobreza por NBI 2001-2010

Grupos de Autoidentificación	Pobreza NBI		Extrema Pobreza	
	2001	2010	2001	2010
Indígenas	94,1	88	74,1	57,2
Montubio		83,6		47,6
Afrodescendiente	80,9	69,8	47,4	33,6
Mestizo	70,8	55,1	38,2	21,8
Blanco	56,2	46,3	35,8	17,1
País	71,4	60,1	39,9	26,8

Fuente: Censos 2001-2010 (INEC)

En general, como nos indica el Gráfico 7, el analfabetismo bajó del 10,8% en 1999 al 9,0% en el 2001 y al 6,8% en el 2010; estos datos incluyen el denominado analfabetismo informático.

Gráfico 7
Analfabetismo 1990-2010



Fuente: Censo de Población y Vivienda 1990 - 2001 - 2010 (INEC)

El Cuadro 2 nos ayuda a considerar la situación de los grupos de auto-identificación.

Cuadro 2
Situación escolar de los grupos de auto-identificación

País - Etnia	Analfabetismo	Años de escolaridad	Educación Superior	Título universitario (1)
Ecuador	6,8	10,4	21,6	12,0
Afroecuatoriano	7,6	9,3	11,2	6,7
Blanco	3,7	11,9	32,1	24,7
Indígena	20,4	7,6	5,5	2,1
Mestizo	5,1	10,8	24,5	13,2
Montubio	12,9	8,3	7,7	1,4

Fuente: Censos 2010 (INEC)

La situación en la que se encuentra en la actualidad el pueblo afroecuatoriano demuestra que en el país aún la condición étnica es una característica de menor acceso a los derechos sociales de los pueblos; también, esa situación es producto de una historia que no siempre ha sido acompañada de episodios constructivos. Los índices de atraso en el acceso a los derechos y los servicios han llevado a la población afroecuatoriana a ser hoy por hoy el grupo, junto con los indígenas, que está en peores condiciones de pobreza respecto al resto de los habitantes del país.

Para Nieves Méndez, secretaria del Centro Cultural Afroecuatoriano, los problemas más importantes que la población afro tiene en la actualidad son la falta de una educación de calidad en los territorios ancestrales como el norte de Esmeraldas, el Valle del Chota y Cuenca del Río Mira, la discriminación estructural muy presente en nuestro país, la falta de vivienda, el desempleo generalizado, las minerías, las empresas de palma africana, el sicariato y la violencia generada por

estas empresas y la contaminación de los ríos presentes en el norte de la provincia de Esmeraldas¹³.

En las grandes ciudades, como Quito y Guayaquil, un gran porcentaje de afroecuatorianos desarrollan trabajos muy humildes, poco remunerados, de mucha exigencia física y jornadas fatigosas; los empleos más característicos de los afroecuatorianos son guardianía de seguridad, albañilería, pintura de paredes, lavado de ropa, servicio doméstico y otros que no tienen buena aceptación social ni una remuneración digna dada la escasa calificación.

Naturalmente, para las mujeres afrodescendientes –nos hace notar Nieves Méndez– es aun más complicado acceder a un empleo porque como afrodescendientes debemos demostrar siempre el doble que estamos preparadas para esos cargos. En la actualidad vemos a varias mujeres trabajando en instituciones públicas porque en ciertas instituciones asumen el Decreto 60 que promulgó las acciones afirmativas para el pueblo afroecuatoriano. Debemos también mirar en qué cargos se encuentran estas mujeres. La discriminación en Quito es muy fuerte y nos podemos dar cuenta que no hay muchas mujeres afros trabajando en empresas, bancos, entre otras instituciones privadas en cargos que tengan relación con su profesión o simplemente no están dentro de ellas.

La condición social del pueblo afroecuatoriano no es muy diferente aún de lo que sus ancestros vivieron en la colonia, cuando los esclavizados tenían que convivir en situación de explotados por sus amos; cabe resaltar que de los más de 50 000 afrodescendientes que viven en Quito, el 26% se dedican al trabajo no calificado, el 19,6% como trabajador de servicios, el 20% como oficial, operario o artesano; mientras que en toda la ciudad solo el 2,3% se desempeñan en la administración pública, el 3,6% como profesional o intelectual, el 0,6% en las fuerzas armadas y el 2,0% como técnico profesional.

A partir de estos datos, es evidente que estamos hablando de un grupo étnico invisibilizado y con escasa incidencia en la sociedad ecuatoriana, donde solo tienen cierto peso las organizaciones sociales afro,

13 Guía referencial de entrevista 2.

todavía muy desarticuladas y atomizadas, cuyos programas muchas veces presentan acciones a breve plazo. En suma, su poca incidencia en la realidad ecuatoriana y su estado de pobreza, y no solo económica, es el resultado de siglos de esclavitud, de prácticas históricas de discriminación y racismo que contra los negros la sociedad ecuatoriana ha ido perpetrando (Antón Sánchez, 2005).

A este propósito, José Chalá nos recuerda lo que escribía García Ortiz en 1936, un catedrático de la Universidad Central, es decir que al negro hay que franquearle las puertas de la educación, pero paulatina, para que no se rebele contra nosotros. Esta afirmación es para el secretario ejecutivo de la CODAE, revelador de un miedo que está ahí presente desde siempre de manera latente en el corazón de quienes actúan de forma racista.

Expresiones institucionales de la insurgencia identitaria y cultural del movimiento afroecuatoriano

Mapeo de actores: sociedad civil, iglesias y movimientos religiosos: articulaciones

Desde su llegada en territorio ecuatoriano, con la construcción de espacios y comunidades autónomos (como los palenques) dentro de los cuales pudo desarrollar y fortalecer identidades y acciones colectivas con diferentes ritmos y discontinuidades hasta nuestros días, el pueblo de la diáspora africana ha sabido dar vida a formas explícitas de insurgencia identitaria y cultural. Todo eso lo ha llevado adelante con el firme propósito de luchar por su libertad y la defensa de su identidad cultural, atesorando, hasta donde pudo, aquella sabiduría recibida por los abuelos y transmitida a través de una cosmovisión, saberes, costumbres y tradiciones recreadas en el tiempo y que siguen marcando su vida cultural. Considero que estos también sean los elementos que han mantenido encendida la llama de la rebeldía del pueblo afroecuatoriano profundamente resuelto a defender su dignidad humana y su diversidad cultural.

Siguiendo el planteamiento de Tilly podríamos decir que esos elementos, junto a la pertenencia cultural, son en realidad lo que provocan la sociabilidad entre los miembros de una organización que, en nuestro caso, entraría en la categoría o variable de “*catness* (término formado a partir de *category*) y designa las identidades categoriales a la que se asigna a las personas por medio de las propiedades objetivas” Neveu (2000: 79). De acuerdo con Eric Neveu, diríamos que “la capacidad grupal para dotarse de una identidad fuerte y valorizadora (aunque sea imaginaria) constituye un recurso de primera importancia para que sus miembros interioricen una visión de su potencial de acción, y para que el colectivo se afirme en el espacio público...” (2000: 104).

En estos diez años en estrecho contacto con el pueblo afroecuatoriano, he podido apreciar su múltiple forma de organización, desde lo religioso, hasta su representación estatal, lo cual manifiesta el espíritu cimarrón que desde siempre anima a ese pueblo.

Considero que como etapas organizativas se podrían seguir las siguientes:

- Finales de los años setenta: fundación del Centro de Estudios Afroecuatoriano.
- Años ochenta: la acción de la Iglesia Católica.
- Años noventa y primera década del siglo XXI: formación de organizaciones afros en todo el país y construcción de la identidad diaspórica.

Finales años setenta

Varios investigadores y activistas afro y otros más con los que he podido conversar, como Catherine Walsh, consideran que el inicio de la vida organizativa afroecuatoriana como movimiento social –esa articulación de discursos, prácticas y dinámicas dentro de un proyecto político– tuvo lugar al final de los años setenta con la creación en Quito del Centro de los Estudios Afroecuatorianos, que lastimosamente duró pocos años.

Sus integrantes, como Juan García y Pablo de la Torre entre otros, afirman que, animados por el movimiento de la negritud que iba tomando mucha fuerza tanto en los EEUU como también en Europa

y África, comprendieron que el Centro podría servir para recoger la memoria histórico-cultural del pueblo de la diáspora africana y así fortalecer una consciencia identitaria entre todos los afro que del campo iban llegando a la ciudad de Quito.

Años ochenta

Desde los años 80, con la irrupción de los nuevos movimientos sociales “que se presentan como instancias típicas de oposición al Estado y a los mecanismos de institucionalización” (Neveu, 2000: 139), el objetivo principal de las organizaciones afroecuatorianas será el cambio social: exigir la garantía de los derechos ciudadanos, la inclusión económica y la participación política.

Sin embargo, en esa época el proceso organizativo de los afroecuatoriano sufría dispersión y debilitamiento, lo que dio pie a que sea la Iglesia Católica, representada por los Misioneros Combonianos, a tener que avivar ese proceso, promocionando, de manera especial, un discurso identitario afroecuatoriano desde la recreación de la dimensión cultural y su dimensión religiosa.

En julio de 1980 la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE) crea el Departamento de Pastoral Afroecuatoriana que actualmente funciona como Unidad Operativa de Pastoral Afroecuatoriana (UOPA). Sucesivamente, los Misioneros Combonianos crean el Centro Cultural Afroecuatoriano en Quito (1981), donde inician a reunirse con jóvenes afros que darán vida al Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC), entre ellos Oscar Chalá Cruz. De esta manera se impulsó la idea de la organización como camino hacia el desarrollo y la liberación de la pobreza; también, se respaldó la creación de grupos de mujeres y se fueron apoyando iniciativas comunitarias a través de proyectos financiados desde las comunidades eclesiales de base.

La Pastoral Afro ha sido para muchos afroecuatorianos como la partera de varios procesos de liberación tanto en lo sociopolítico y económico, como también en lo religioso. El proceso de la pastoral, desde la experiencia de los misioneros Combonianos, empezó por abrir puertas, como un explorador que descubre a modo de *FODA* las posibilidades en ese pueblo afroecuatoriano, hasta que se transformó

en acompañante de *sujetos* que van tomando en sus propias manos la conducción del pueblo. Nieves Méndez comenta: “Uno de sus objetivos es fortalecer la identidad cultural de las personas que participan en este espacio. Es un proceso indispensable, el fortalecimiento de la identidad para ayudar a tener sentido de pertenencia a una cultura”¹⁴.

Años noventa y primera década del siglo XXI

Durante este decenio, el proceso organizativo afroecuatoriano asume enormes proporciones, al fortalecerse el autoreconocimiento y pertenencia cultural.

Así se expresa Renán Tadeo:

Hasta la década de los ochenta, hablar de grupos, organizaciones, asociaciones negras era imposible. En la actualidad se está gestando un proceso organizativo dentro del pueblo negro. Estamos luchando por rescatar nuestra cultura (...). Hoy hablar de movimiento negro ya no es una utopía, ya que podrá en los próximos años resultar una fuerza emergente que todos los negros queremos para alcanzar el desarrollo armónico y equilibrado de nuestro pueblo (Antón, 2011: 106).

Por lo visto, esa década conocerá el inicio de muchísimas organizaciones afros a nivel nacional; entre ellas recordamos a las siguientes:

En la provincia de Pichincha:

- Nacimiento en 1992 de la Asociación de Negros del Ecuador (ASONE). Inspirada por líderes carismáticos como Martin Luther King Jr., Malcom X y Nelson Mandela, luchará contra la pobreza y la discriminación racial que aun sufre el pueblo afroecuatoriano.
- La Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP), creada en 1999, que surge a partir de los encuentros de la Pastoral Afroquiteña desarrollados durante toda la década de los ochenta y noventa, y se propone coordinar las acciones organizativas de los Afroquiteños. En las palabras de J. Carlos Ocles “uno de los objetivos principales de la FOGNEP es generar la unidad del Pueblo Negro aquí en Quito, y para ello tiene que coordinar

14 Guía referencial de entrevista 2.

acciones que beneficie a todas sus filiales. (...) La Federación es una sombrilla que cubre a todas las organizaciones y a través de ésta es como se tiene que ejecutar las acciones. En otras palabras, la Federación se convierte en la voz oficial de los negros aquí en Pichincha. (...)” (Congreso Ecuatoriano, 2006: 138-139).

- Fundación de Desarrollo Social y Cultural Afroecuatoriana, “AZUCAR”. A través de la Casa Cultural Afroecuatoriana “Con Manos de Ébano”, la Fundación presenta una propuesta tangible e intangible de la riqueza cultural afroecuatoriana. El proyecto realiza trabajo de recuperación de la memoria ancestral afroecuatoriana (promoción de investigación y publicaciones); cuenta con una videoteca cultural, y biblioteca de literatura general y afro; áreas de exposición y venta de artes y artesanías; talleres de aprendizaje de música, danza de los Afrodescendientes y de los pueblos del Ecuador; academia de ritmos tropicales “AZUCAR Dance”; y el Café Cultural “Con sabor Afro”, entre otras iniciativas (Viveros S., 2011).

En Imbabura y Carchi:

- Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), creada en 1997. Es una de las organizaciones afros más significativa y de mayor impacto a nivel de pertenencia étnica situada en las dos provincias de Imbabura y Carchi, ya que representa alrededor de 38 comunidades afro serranas. Su principal objetivo ha sido, desde su comienzo, “trabajar por el desarrollo integral sustentable con identidad del pueblo negro Chota-Mira-Salinas”.
- Federación de Organizaciones Indígenas, Negras y Campesinas (FENOCIN), que se remonta a los inicios de los años 60. Respecto a las demás organizaciones afros, el proceso de esta federación no se basa en el aspecto étnico, ya que está compuesta por indígenas y afrodescendientes, sino que se origina a partir de la lucha de los campesinos exigiendo una Ley de Reforma Agraria, la liquidación de los huasipungos y la abolición del trabajo precario. Desde su creación, esa federación ha sufrido muchas transformaciones. Iniciada como Federación de Trabajadores Agropecuarios, FETAP (1965), supo mantenerse flexible a los cambios sociopolíticos que

se subsiguieron y cambiando de piel cada vez: Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, FENOC (1968).

En la provincia de Esmeraldas:

- Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE) creada en los años 90. Es la agrupación de 21 organizaciones de base y se presenta como la representante de las organizaciones negras de la zona norte de la provincia de Esmeraldas. Su objetivo principal ha sido constituirse como *Palenque Regional* para la recreación de la identidad cultural del pueblo afroesmeraldeño, y la legalización de la tierra ancestral.
- Confederación Afroecuatoriana del Norte de Esmeraldas (CANE). Esa confederación cuenta con 200 palenques locales a lo largo y ancho de la provincia de Esmeraldas. Su objetivo principal es la lucha para el derecho al territorio ancestral con el reconocimiento legal de la *Comarca Territorial*; es decir, “un modelo de organización territorial, política, étnica-comunitaria, formado por los palenques locales y otras organizaciones del Pueblo afroecuatoriano para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales que hay en ellos” (Congreso Ecuatoriano, 2006: 57).

En el Guayas:

- Proceso Afroamérica XXI : Sin lugar a duda, Afroamérica XXI Capítulo Ecuador es la organización afro más representativa presente en el Guayas que, como afirma Antón, “pertenece a una poderosa red transnacional de organización de la sociedad civil afrodescendiente de América Latina y los EEUU” (2011: 140). Su agenda principal es la integración e intercambio continental de las culturas afros y la gestión de los recursos.

En Sucumbíos:

- Asociación de Negros del Ecuador (ASONE). Esa asociación nace después del 1992, y se dedicará principalmente a estimular la cuestión productiva.

A nivel nacional:

- Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA), pensada y deseada desde antes del 1998, y finalmente creada en 1999. Lue-

go de casi una década de proceso organizativo, los varios líderes locales intentaron crear una Confederación Nacional, es decir la CNA, cuyo propósito era “no sólo de visibilizar lo afro dentro de la sociedad nacional y como organización y movimiento nacional, sino de crear una instancia desde donde luchar para la aplicación de los derechos colectivos logrados en la Constitución de 1998. Como mandato presidencial para su formación se realiza el Primer Congreso Unitario del Pueblo Negro donde se planteó la necesidad de construir políticas de inclusión y constituir el Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) como un interlocutor entre el Estado y las organizaciones. No obstante, y en la práctica actual, la CNA no ha tenido mayor impacto y representatividad” (Walsh, León, & Restrepo, 2005).

A nivel estatal:

- Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE). En 1998, mediante decreto No. 1747, se constituye la CODAE. En ese decreto se señala lo siguiente: “La organización y desarrollo de los Pueblos Afro-Ecuatorianos, guardarán armonía con la planificación económica y social estipulada en la Constitución Política del Estado (...) y se conformará con personal especializado y su estructuración será responsabilidad del delegado de la Presidencia de la Republica, quien además tendrá la representación legal de la Entidad, cuyos deberes y atribuciones se determinarán en el Reglamento” (2002: 7). “Actualmente –afirma José Chalá– todos aquellos que se están beneficiando con la educación y el acceso a la vivienda ha sido gracias al interés que esta entidad ha demostrado hacia el pueblo afroecuatoriano.

El proceso organizativo de las mujeres afroecuatorianas

Particular mención merece el proceso organizativo de las mujeres afroecuatorianas, desde siempre relegadas a un rol marginal a causa de una mentalidad machista muy presente en el país, y que, aun hoy, sigue siendo el factor principal de su limitado desarrollo tanto en lo económico como en lo cultural. Según la investigación realizada por

Mary Castro, esas mujeres afros “están conscientes de que son objeto de una triple discriminación: por ser mujeres, pobres y negras” (2006: 123); al tomar consciencia de su situación de vida muy precaria, desde unas décadas, han iniciado a reunirse y a exigir respeto y derechos.

Así se expresa Janeth Preciado Camacho, coordinadora del Comité de Defensa de los Derechos de la Mujer Negra, CODEMUNE, de Esmeraldas. “A partir de los años 90, influenciadas por los movimientos sociales y de mujeres, es que nosotras las mujeres negras de este país empezamos a tomar conciencia de nuestra realidad. Comenzamos a defender nuestros derechos como humanas”¹⁵. Sin embargo, es a partir del Primer Congreso de Mujeres Negras, realizado en el Valle del Chota en 1999, que se constituye la Coordinadora de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), con cobertura nacional y varias filiaciones en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana, Pastaza, Sucumbíos y El Oro. A partir de ese momento, de acuerdo a lo suscrito en su agenda política, la coordinación nacional buscará incorporar a la mujer afroecuatoriana en el cúmulo de reivindicaciones de los derechos colectivos de los afrodescendientes; sus principales líneas de acción tendrán que ver con la capacitación, formación y participación, y la capacidad de desarrollo en distintas áreas de la producción, la cultura y las tradiciones sociales; también, tendrá como prioridad la de dar al proceso organizativo afro una perspectiva de género, incluyendo reivindicaciones relacionadas especialmente con los derechos colectivos y de las mujeres.

En estos últimos años he podido testimoniar directamente el gran nivel de participación que tiene la mujer al interior del proceso organizativo afro a nivel nacional. Por otro lado, da pena constatar las dificultades y prohibiciones que muchas mujeres encuentran en sus hogares, y especialmente con sus propios maridos, los mismos que no entienden su compromiso social. Pese a esto, es impresionante la cantidad de mujeres que participan en los varios espacios organizativos, y el ejercicio de su liderazgo a su interior es plenamente reconocido.

15 La Riqueza de la Diversidad <http://alainet.org/publica/diversidad/>

Podríamos afirmar, entonces, que el proceso organizativo iniciado en los años ochenta del siglo XX, se ha visto fortalecido en esta primera década del siglo XXI. Asimismo, señalamos la dificultad que el proceso organizativo afroecuatoriano ha encontrado a la hora de intentar una representatividad a nivel nacional. El reciente intento de reunir a todas las organizaciones en torno a una agenda política común, como el mismo Consejo de Coordinación Política de la Sociedad Afroecuatoriana (COCOPAE), no ha encontrado, aun, una verdadera aceptación por parte de las tantísimas organizaciones locales afroecuatorianas. Por otro lado, desde que Correa asumió el poder democráticamente, el pueblo afroecuatoriano y sus organizaciones han mejorado su posición política y algunos de sus líderes y lideresas, como Alexandra Ocles, han podido ocupar cargos políticos importantes.

Particular significación tiene, en esta última fase organizativa afroecuatoriana, la Constitución del 2008, para cuya formulación en lo que se refiere especialmente a los derechos colectivos fue determinante la participación de representante de varios grupos organizativos afro. En la nueva Constitución, entre otras cosas, se incluyó el “principio de la no discriminación”, la condena a cualquier forma de racismo, la obligatoriedad del Estado para garantizar acciones afirmativas a las víctimas del racismo y el impulso de políticas públicas por medio de Consejos Nacionales de Igualdad para colectividades culturales tradicionalmente excluidas. Asimismo, el Censo del 2010, en el que ha aumentado significativamente el autoreconocimiento de los afroecuatorianos, representa un logro importante obtenido gracias a la movilización de muchos líderes, organizaciones, intelectuales y políticos afroecuatorianos, los cuales han contribuido a que más personas se identifiquen como afroecuatorianos.

Concluyendo, considero que este último aspecto dará paso a una mayor participación social de los afroecuatorianos y afroecuatorianas en la transformación de ese Ecuador pluricultural, encaminado hacia un proceso de interculturalidad.

Los actores afroecuatorianos: discursos y propuestas

El mapeo que acabamos de presentar señala que el proceso de insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano ha sido impulsado por cuatro actores principales:

i) La misma gente, o sociedad civil, con sus múltiples organizaciones, y sus propios líderes y lideresas que han creído en ello, dedicándole su propia vida; obviamente, cuando hablamos de sociedad no nos referimos necesariamente a todos los afroecuatorianos; como lo indica Tilly, diríamos que “la acción colectiva no incluye a todos los miembros de la estructura social, aunque a menudo recluta gran cantidad de actores de la estructura y los participantes de la acción colectiva suelen hablar en nombre de toda la estructura social, a nombre de colectivos más abstractos” (Antón, 2011: 155).

ii) La Iglesia que, por medio de la Congregación de los Misioneros Combonianos, ha hecho causa común con el pueblo afroecuatoriano y ha contribuido a impulsar el proceso organizativo a partir de finales de los años setenta.

iii) Organismos de cooperación y ONG, que, si bien no menciono directamente, de cualquier manera han colaborado de forma muy puntual tanto económicamente como también con el fortalecimiento organizativo y estratégico de algunas organizaciones afroecuatorianas, entre ellos me permito señalar el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) y Cooperazione Internazionale (COOPI).

iv) El Estado, para que cumpla con los derechos económicos, sociales y culturales mediante la aplicación de medidas públicas que permitan superar la condición de marginalidad y exclusión que sufren los afroecuatorianos. Con la nueva Constitución del 2008, es importante la inclusión del pueblo afro en la estructura del Estado, como lo es representativamente la CODAE, ya que podrá impulsar políticas públicas que garanticen los derechos humanos de todos los ciudadanos ecuatorianos con su diversidad cultural, y estimule la elaboración de programas sociopolíticos que tengan presente el carácter plurinacional que tiene Ecuador y su deseo de recorrer caminos que produzcan relaciones de interculturalidad.

En lo referente a sus discursos, entonces, ese pueblo africano de la diáspora presenta una agenda política siempre insurgente y que se caracteriza por su lucha contra el racismo, la discriminación y la desigualdad económica, elementos que durante toda su permanencia en tierra ecuatoriana le ha impedido el ejercicio de sus derechos como ciudadanos, y ha implicado su exclusión de la esfera política y su participación en los distintos ámbitos socio-culturales de ese país.

Sus discursos tienen como punto de partida la memoria colectiva e histórica que permite al pueblo afroecuatoriano pensarse, reconocerse, proponerse, construirse y recrearse permanentemente. En este sentido, juegan un rol fundamental los *griots*, es decir los guardianes de la tradición y la memoria del pueblo de la diáspora africana. “Crear, recrear y volver a crear –nos dice Juan García– es una facultad que los guardianes de la tradición recibieron de los ancestros, para no perder los referentes comunes que heredamos de la nación africana que dejamos atrás” (Patiño, 2002: 85).

Gracias a su espíritu cimarrón, y a la capacidad de reformulación y revitalización de sus universos simbólicos, este grupo humano, proveniente de África, ha sabido encontrar la fuerza, a lo largo de todos estos siglos, para llevar adelante procesos de *insurgencia simbólica* que se manifiestan en varios ámbitos de la vida cultural, se expresan por medio de elementos como son la música, la vestimenta, la ritualidad, sus costumbres, sus cosmovisiones, y finalmente se traducen en eje estratégico de sus propuestas políticas y en discurso alternativo al sistema en vista de la construcción de una sociedad más incluyente.

Esto nos da a comprender que el pueblo afroecuatoriano, a más de presentarse como sujeto sociopolítico, se está paulatinamente afirmando como sujeto histórico con discurso y propuesta propia, y como guardián de su propia tradición y memoria histórica, con el deseo último de poder descolonizar las varias dimensiones de su existencia. La imagen catalizadora sigue siendo el palenque, ese espacio que, si históricamente sirvió para defenderse de la esclavitud, hoy tendrá que convertirse en un lugar de fortalecimiento identitario, y así combatir la colonialidad del saber, ese discurso occidental que se ha revelado tremendamente homogeneizante y globalizante.

A este propósito, Juan García está convencido que el palenque es un espacio cultural urgente para la construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un re-encuentro como pueblo y con su identidad cultural. (Walsh & Juan García, 2002). El palenque tiene que convertirse en una estrategia del pueblo afro deseoso de ir re-construyendo su propia historia, tradiciones, cosmovisión y dimensión espiritual; es imperativo que el pueblo afro comprenda que de él dependerá la revitalización de su identidad y su promoción en un ámbito social más amplio e intercultural.

Al momento, los afroecuatorianos han logrado crear una buena plataforma organizativa y están impulsando un discurso político reivindicatorio de sus derechos sociales acerca de lo económico, lo político, lo identitario y lo territorial, logrando así la concreción de políticas públicas que se espera producirá mejores beneficios y un mayor impacto en la sociedad ecuatoriana.

Es deseo de este pueblo que la reforma política del Estado esté orientada a fortalecer la democracia incluyente e intercultural y consolidar la nación multiétnica y pluricultural. En vista de esto, el pueblo afroecuatoriano propone que el sistema educativo garantice el ejercicio de la ciudadanía cultural. Se espera que el Estado impulse la educación intercultural y permita institucionalizar el modelo de etnoeducación y la cátedra de cultura afrodescendiente.

Como se puede apreciar, en este punto está implícito el tema de *identidad* como algo estratégico y diferenciador. Personalmente, considero que todo esto es muy actual y urgente; sin embargo, no hablaría de etnoeducación, sino de educación cimarrona. De esta manera, estaríamos evocando lo que es propio del pueblo afroecuatoriano, algo que presentaremos en los capítulos siguientes.

Cuadro 3.
Principales actores de organizaciones afroecuatorianas

Provincia - Ciudad	Nombre	Organización	Perfil
Quito	Sonia Viveros Padilla	Fundación Afroecuatoriana AZÚCAR	Tecnóloga en Sistemas, coreógrafa y militante de la red de mujeres afrolatinoamericanas, caribeñas y de la diáspora. Tiene la responsabilidad de mantener el proyecto Casa Cultural Manos de Ébano en Quito.
	Lindberg Valencia Zamora	Fundación Cultural Ochún	El máximo exponente de marimba en el país. Se caracteriza por su gran capacidad para realizar macros eventos culturales en Quito, tiene una enorme trayectoria musical y considera que la cultura debe ser un instrumento político de cambio social.
	Juan Carlos Ocles	Centro de Equidad Racial Desmond Tutu	Jóven abogado. Formado totalmente en el proceso organizativo. Quizá uno de los pioneros de las organizaciones populares en la capital del país. Toda su carrera la a dedicado al combate del racismo y la discriminación racial. Durante varios años ha estado al frente de la Oficina del Pueblo Afroamericano del Distrito Metropolitano de Quito.
	Vanti Chalá	Oficina del Pueblo Afroecuatoriano del Distrito Metropolitano de Quito	Una de las jóvenes lideresas de las organizaciones afroecuatorianas de Quito. Actualmente trabaja en la Oficina del Pueblo Afroecuatoriano del Distrito Metropolitano de Quito.

	<p>Alexandr a Ocles</p>	<p>Asambleista, lideresa del proceso organizativo afroecuatoriano</p>	<p>En este momento es la figura política afroecuatoriana de mayor renombre. Toda su vida la ha dedicado al proceso organizativo. Fue parte del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, luego dirigió el Instituto de Formación Afroecuatoriana de la Iglesia. Fue parte de la FOGNEP, el Movimiento de Mujeres de Quito y de las redes continentales afrodescendientes. Se afilió al partido socialista, donde alcanzó a ser diputada alterna. En la coyuntura política de 2007 ingresó a la lista de candidatos a la Asamblea Constituyente del partido Alianza País. Allí logró ser elegida diputada por Pichincha. Su trabajo en la asamblea Constituyente de 2008 fue clave para la inclusión de los derechos colectivos del pueblo afroamericano.</p>
	<p>Orfa Reinoso</p>	<p>Coordinación Política del Pueblo Afroecuatoriano COCOPAE</p>	<p>Presidenta de la Federación de Organizaciones y Grupos y Negros de Pichincha FOGNEP, y activistas del Consejo de Coordinación Política del Pueblo Afroecuatoriano COCOPAE</p>
	<p>Gissela Chalá</p>	<p>Movimiento de mujeres negras de Quito MOMUNE YEMANYA</p>	<p>Jóven activista de la FOGNEP Quito, lidera el movimiento mujeres negras de Quito.</p>
	<p>Nivo Estuardo Delgado</p>	<p>Confederación Nacional Afroecuatoriana</p>	<p>Una de las figuras claves del proceso organizativo afroecuatoriano a nivel nacional. Siempre ha estado al lado de la Confederación Nacional Afroecuatoriana -CNA-</p>
	<p>Alodia Borja Nazareno</p>	<p>Confederación Nacional Afroecuatoriana</p>	<p>Destacada dirigente afroecuatoriana . Fue presidente de la CNA, y ha incursinado en el escenario político.</p>

José Caicedo	CODENPE	Un economista activista del proceso organizativo. Trabaja en el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades - CODENPE -.
Teresa Suárez	FORMACTAE	Una de las nuevas lideresas y activistas del proceso organizativo en Quito. Su trabajo es discreto pero de gran impacto en el sector de Carcelén Bajo. Ella lidera la Federación de Mujeres Negras Revolucionarias por el Cambio FORMACTAE.
Rosa Mosquera	Casa Cultural Ochún	Danzarina, coreógrafa. Directora del Ballet afroecuatoriano Ochún.
Óscar Chalá	Centro de Investigaciones Familia Negra	Legendario dentro del proceso organizativo. Su experiencia es la experiencia política de los afroecuatorianos. Antropólogo, controvertido, con una claridad política meridiana y conforma una línea radical dentro del proceso.
Ximena Chalá	Centro Cultural Afroecuatoriano	Comunicadora Militante de la FOGNEP. Trabajó hasta el 2009 en el Centro Cultural Afroecuatoriano.
Patricia Espinosa	FOGNEP	Actual presidenta de la FOGNEP.
Edmundo Arce	Independiente	Lider legendario del proceso organizativo afroecuatoriano. Empresario.
Gabriel Viveros	Fundación Azúcar	Trabaja en el Centro Cultural Afroecuatoriano.
Catherin e Chalá	Conferencia Episcopal Ecuatoriana	Una de las mujeres afroecuatorianas más influyentes. Dirige activamente el movimiento de mujeres negras del Ecuador.
Irma Bautista	ASCIRNE	Poetiza, declamadora y activista de la FOGNEP.
José Arce Arboleda	CNA	Lider de la CNA.

Guayaquil	Douglas Quintero	Afroamérica XXI	Una de las figuras centrales del proceso organizativo a nivel nacional. Presidente del Proceso Afroamericana XXI de Guayaquil. Defensor de los derechos humanos.
	Ibsem Hernández	Afroamérica XXI	Docente y Actor. Militante de las organizaciones afroecuatorianas de Guayaquil.
	Pedro Caicedo	CONCADISCHE	Fundador de la Confederación COCADISCHE.
	Cruz Perlaza	CODAE	Funcionaria de la CODAE en Guayaquil.
	Luxiola González	Afroamérica XXI	Funcionaria de la Defensoría del Pueblo en Guayaquil.
	Erika Angulo	Afroamérica XXI	Militante del Proceso Afroamérica XXI
	Miguel Ávila	Asociación de Jóvenes Malcoim	Jóven carismático, coordinador del proceso Afroamérica XXI, líder sin igual de los jóvenes afroecuatorianos.
	Jorvelis Corozo	Abogado	Presidente de la Comuna Santiago Cayapas.
	Joe Corozo	COCOPAE	Coordiandor del COCOPAE.
Esmeraldas	Mary Quiñones	CNA	Presidenta actual de la CNA.
	Pablo Minda Batallas	Municipios de Esmeraldas	Antropólogo.
	Juan Montaña Escobar	Municipios de Esmeraldas	Ingeniero y escritor.
	Juan García Salazar	Proceso de Comunidades Negras	El obrero del proceso.
	María Luisa Hurtado	MOMUNE, Esmeraldas	Lideresa de las mujeres afroecuatorianas en Esmeraldas.
	Rafael Erazo	Ex diputado	Padre de la Ley de Derechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano.
	Isabel Padilla	Pastoral Social de Esmeralda	Lideresa del proceso organizativo en Esmeraldas

	Girard Vernaza	Docente	Profesor de la Universidad Vargas Torres, uno de los abogados más brillantes de la afroecuatorianidad
	Félix Preciado	Docente	Antiguo militante del proceso organizativo afroecuatoriano.
	Herves Quiñones	Abogado	Independiente
	Pablo de la Torre	CANE	Presidente de la Confederación Afroecuatoriana del Norte de Esmeraldas
	Amada Cortez	MOMUNE	Lideresa del MOMUNE y poetiza.
	Inés Morales	Docente	Lideresa de la CANE.
	Jacinto Fierro	Promotor cultural	Uno de los más antiguos líderes del proceso organizativo en Esmeraldas
Imbabura y Carchi	José Chalá Cruz	Antropólogo	Actualmente la figura política más influyente del movimiento afrodescendiente tanto en Ecuador como en la región. Escritor.
	Salomón Acosta Lara	Agricultor	Presidente de la FECONIC.
	Renán Tadeo Delgado	Economista	Uno de los fundadores del proceso organizativo afroecuatoriano.
	Blanca Tadeo Delgado	Administradora	Militante de la FECONIC.
	Iván Pavón	Docente	Minebro de la comisión de Etnoeducación de la FECONIC.
	Sonia Lara Muñoz	Jóvenes Piel Negra	Una de las personalidades más carismáticas del Valle del Chota.
	David Congo	Independiente	Docente y activista cultural.
	Barbarita Lara	Docente	Ex Director de CODADE.
Sucumbios	Esperanza Ruiz	Promotora	Rectora, y ex presidenta del MOMUNE.
	Manuel Olaya	Abogado	Ex presidente de FOAES.
Coca	Ever Caicedo	Fotógrafo	Activistas en la provincia de Orellana

Fuente: John Antón (2011: 143-148)





FAMILIA
identifícate !!

CAPÍTULO III

Identidad y cultura en el movimiento afroecuatoriano¹⁶

El presente que vivimos hoy es el fruto de la construcción de quienes vivieron en el pasado. Nuestro futuro será producto de la construcción que hagamos hoy en este presente. Si no participamos en esa construcción estamos condenados y condenadas a vivir un futuro construido por otros y otras (Anónimo).

Concepción del afrodescendiente en el curso de la historia

Fue a partir del siglo XVI, a causa de la falta de mano de obra para la explotación de las minas y trabajos en las haciendas por la rápida y grave pérdida de miles de indígenas, que España y Portugal iniciaron el tráfico y comercio de los africanos. En toda América, el negro durante la Colonia fue sometido a la explotación más atroz, a los castigos más crueles y a las condiciones de vida más inhumanas. Los colonialistas prohibieron su idioma, y sus manifestaciones religiosas, artísticas y culturales fueron severamente reprimidas.

Esta época ha sido calificada, 500 años después por la propia Iglesia Católica, como un “baldón escandaloso para la historia de la humanidad” (Santo Domingo, 1992). A este propósito cabe destacar lo

16 En este capítulo exponemos, en primer lugar, la mirada racista y discriminante del colonizador hacia el pueblo de origen africano –desde el inicio de la conquista hasta nuestros días– presentando los estereotipos culturales que han condicionado la relación con el “otro”: en segundo lugar, presentaremos una reflexión sobre cómo se percibe el afroecuatoriano y qué dice de sí mismo a partir del análisis de algunos boletines, revistas y libros que los afros han venido publicando desde los años 80 hasta nuestros días. Finalmente, desde el rincón de la Pastoral Afroecuatoriana manifestaremos la propuesta de los centros de educación cimarrona.

que el papa Juan Pablo II afirmó en el Mensaje a los Afroamericanos, el 13 de Octubre de 1992: “De todos es conocida la gravísima injusticia cometida contra aquellas poblaciones negras del continente africano, que fueron arrancadas con violencia de sus tierras, de sus culturas y de sus tradiciones, y traídos como esclavos a América” (J. Pablo II, 1992).

Sin embargo, es preciso preguntarse sobre qué ocasionó una discriminación racial tan abrumadora hasta el día de hoy. Por cierto, los orígenes del racismo, que en realidad es una forma muy limitada de ver el mundo con lentes especiales que tuercen la mirada y traducen la realidad en un prejuicio, se encuentran arraigados en un pasado lejano, pero su concreción proviene de construcciones ideológicas de algunos pensadores que trataron de justificar la superioridad de determinados grupos sobre otros a partir del siglo XVIII de nuestra era.

Sobre todo, tuvo mucha acogida el argumento bíblico de la maldición de Cam, hijo de Noé, que de forma arbitraria fue aplicado a los africanos que, según el Talmud, eran sus directos descendientes, y a quienes se empezó a llamar con el nombre de negros (Pastoral, 2003). Con este mito se quiso dar un fundamento religioso-moral a la esclavización de los negros y agregarle una voluntad divina a su condición de inferioridad respecto al blanco.

No cabe duda que todo esto ha sido fruto de una invención, y al buscarle una razón esa la encontraríamos en la sed de poder. Como siempre, la ideología está al servicio del poder; en nuestro caso, ésta estuvo al servicio de una consolidación económica que necesitaba Europa en ese entonces y que gracias al comercio de esclavos, denominado “oro negro”, que trasladó alrededor de 14 millones de african@s a América en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, sentaría las bases para su proceso de industrialización (Arango, s.f.).

De acuerdo con Emma Cervone, es preciso señalar que la raza es una construcción cultural según la cual las diferencias genéticas y físicas son percibidas por los actores sociales como determinantes de ciertas actitudes, características y comportamientos culturales y morales. En este sentido es el mismo racismo el que inventa las razas; y si estas no existen en el campo de las ciencias naturales, existen en el campo de las ciencias sociales como concepto que alimenta prácticas e ideologías discriminantes (Cervone, 1999: 13).

En la actualidad, y considerando la realidad del Ecuador, hay que admitir que la irrupción del movimiento indígena y las organizaciones afroecuatorianas en la esfera sociopolítica han venido cuestionando la ideología de la democracia racial ecuatoriana. Con todo, el proceso hacia una sociedad libre de todo tipo de discriminación es muy lento; el cotidiano racismo presente en el Ecuador donde los negros experimentan ciertas formas de agresión y segregación es la clara manifestación de que en el Estado y la sociedad perviven aún realidades que siguen alimentando la desigualdad e impiden la democracia.

El mito de la inferioridad de la cultura afrodescendiente

Los mitos son construcciones culturales que marcan la convivencia entre seres humanos y sus pertenencias culturales, y ahí donde entran los medios de comunicación, algunas veces mal utilizados, pueden ocasionar prejuicios y estereotipos hacia los demás que terminan plasmándose en prácticas de discriminación racial. Siendo la cultura una realidad sistémica, hecha de manifestaciones y representaciones, como son los mitos, hay que tomar en cuenta que ellos no solo hablan sobre algo del pasado sino que nos ayudan a explicar un presente que está ante nuestros ojos y es parte de nuestra cotidianidad.

En lo referente al pueblo afro, por largo tiempo se ha creído en el mito de la inferioridad de su cultura, uno de los tantos mitos presentes en la sociedad ecuatoriana que legitiman hasta la fecha una estructura social racializada. Ese mito, que es parte del imaginario colectivo de los ecuatorianos, ha intentado privar a este pueblo de su historia; el discurso racializado ha dado paso a una consciencia errónea de una superioridad biológicamente determinada que permitió el colonialismo y la esclavitud.

A esto sin lugar a duda ha contribuido enormemente el pensamiento de Espinosa Tamayo que consideraba la población negra tener una psicología especial y veía peligrosa la mezcla con las demás razas que iban a aportar sólo caracteres psicológicos y cualidades mentales inferiores (1979: 166).

Por ejemplo, el “ángulo de Camper” (Wikipedia, 2011), fue una manera de medir las diferencias raciales a partir del ángulo facial; según este método se podía demostrar una línea de evolución desde el mono hasta el perfil griego. Al medir el ángulo facial de los afros y al encontrarlo más pequeño, se concluyó que ellos eran seres humanos “inferiores”, más próximos a los animales que a las personas de raza caucásica. Argumentaciones como la que acabamos de mencionar, han justificado con el transcurso del tiempo la prohibición para los afrodescendientes de toda expresión cultural como el idioma, su manifestación artística, religiosa, etc., con el fin último de quitarles su memoria y su pertenencia histórica a una realidad cultural.

El mito de la inferioridad de la cultura afro presenta una figura de verificación que se podría identificar hoy en día en el ámbito laboral. En Quito, un gran porcentaje de afroecuatorianos desarrollan trabajos muy humildes y muy mal remunerados, de mucha exigencia física y jornadas fatigosas; los empleos más característicos de los afroecuatorianos son guardianía de seguridad, albañilería, pintura de paredes, lavado de ropa, servicio doméstico, etc.

Otro elemento de verificación es posible encontrarlo en el ámbito educacional, donde, según datos del INEC, se calcula que “de cada 100 jóvenes afros solo 8 logran entrar a la universidad, en tanto en los mestizos son 20 de cada 100”. Todo esto demuestra que el proyecto de construcción de la identidad nacional ecuatoriana se ha ido estructurando a partir de la apariencia física y del color de la piel, y donde a imponerse ha sido la imagen del blanco con su cultura mestiza que ha logrado desplazar durante mucho tiempo a los demás grupos culturales, hasta la fecha cuando se hace manifiesta la exclusión de negros y negras de los altos puestos en las diferentes esferas: estatal, militar, educacional, eclesial, etc.

En el año en el que estamos celebrando el bicentenario de la independencia de la corona española, el Ecuador sigue siendo un país profundamente discriminatorio; como declara el antropólogo John Antón, “los privilegios raciales que alimentan el imaginario identitario de los ecuatorianos y que terminan siendo un prerrequisito para la aceptación social son estimulados por los medios de comunicación, quienes presen-

tan imágenes ‘blancas’ como el biotipo ideal y cuyo rasgo fundamental es él que termina orientando a una masa consumidora” (2005).

En “La reconstrucción del significado”, Diego Lizarazo sugiere que “los mass media, a su manera (enajenando o emancipando), satisfacen una necesidad irreductible: nos cuentan historias” (en Chiriboga, 2002: 100). El ejercicio de la narración ha sido identificado como el instrumento que desde siempre las varias culturas humanas han utilizado para comunicar y socializar sus saberes; Lizarazo declara que el ser humano tiene “una suerte de disposición diegética constitutiva: necesitamos de las historias para vivir, requerimos que nos cuenten” (2002: 101).

En la medida en que la persona va narrando y relatando sobre sí o con relación a su entorno, esto provoca una constante redefinición de sí mismo y de la realidad en la que se encuentra, hasta la construcción de identidades. En particular, es indudable la fuerza comunicativa de las imágenes que con su carácter simbólico ofrecen a la sociedad mundializada aquellos elementos que constituyen nuestra realidad, como “los conceptos sobre las personas, el sentido o sin sentido de la sociedad, la problemática social y política, lo que deben o no ser hombre y mujer, la familia y el Estado...” (2002: 103).

Siendo la relación que se establece entre receptor y medios de comunicación un verdadero ritual advertido como necesario y casi indispensable en el diario vivir, está claro que el discurso que se genera afecta significativamente al receptor que se alimenta de ello y adquiere miradas, muchas de las veces falsas de la realidad y de la sociedad que, transformados en mitos, van produciendo en el ser humano un andamio de visiones y construcciones del mundo irreales y evanescentes, a la vez que promueven prejuicios y estereotipos entre personas y grupos humanos pertenecientes a culturas diversas.

A este propósito es muy interesante reflexionar sobre programas como “Re Vivos” y “Mi Recinto” emitidos en Teleamazonas y TC televisión respectivamente que, a juicio de varios intelectuales afroecuatorianos como la asambleísta Alexandra Ocles, “criminalizan a un sector de la población, tratan a las mujeres como objeto sexual y discriminan a los afrodescendientes” (Redacción Ciudadanía, 2009). Según los artículos 57 numeral 2, 341 de la Carta Magna, y 58 de la Ley

de Radiodifusión y Televisión se prohíbe la publicación de los programas que induzcan, promuevan o se refieran a la desigualdad, exclusión, discriminación, ridiculización o violencia por condiciones raciales.

La discriminación hacia el pueblo afro en los medios de comunicación ha sido constante y tiene que ver con la manera de ser presentado, donde los estereotipos y prejuicios se evidencian y se fortalecen a la vez. En aquellos programas populares como son las telenovelas, por lo general, el afroecuatoriano aparece como el chofer, la empleada doméstica, o de pronto como el guardia, etc., es decir personas “insignificantes” y con una escasa preparación académica, y por lo tanto sin ninguna incidencia en la vida social.

También, hay discriminación en el ámbito deportivo; por ejemplo, es sintomático lo que declaró el presidente de la Federación Ecuatoriana de Fútbol cuando dijo que “los afroecuatorianos son tan brutos que se les debe repetir las indicaciones una, dos, tres, cuatro veces, y es por eso que no se mejora la situación del fútbol ecuatoriano”.

Desde los espacios de reflexión del pueblo afro se está pidiendo con siempre mayor insistencia otro tipo de trato que debe ser basado sobre el respeto de las personas y su pertenencia cultural. El pueblo afro exige a los medios de comunicación ser incluyentes, que consideren la diversidad como una riqueza para el país, y se les reconozca como protagonistas en el proceso de construcción de este país, junto a los demás grupos culturales.

Estereotipos que estigmatizan

La realidad social en la que yo me muevo en calidad de coordinador de Pastoral Afro es el mundo de los afrodescendientes. A lo largo de estos últimos diez años, periodo en que he estado en contacto directo con los afroecuatorianos, me he dado cuenta de cuánto racismo todavía existe entre los ciudadanos ecuatorianos, síntoma de profunda dificultad relacional que se ha ido por años y años alimentando de estereotipos y prejuicios crueles e inhumanos.

Sin duda, hay expresiones que han entrado en el imaginario popular que detectan el grado de intolerancia hacia lo que se presenta

como diverso en todo su sentido. En un artículo publicado en el Diario Hoy en 1995 el jefe de la oficina de investigación del delito (OID) de Quito se refirió a los negros en los siguientes términos: “Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces...es la raza morena que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia” (De la Torre, 2002). El vivir en una sociedad que los estereotipa como criminales tiene consecuencias dolorosas en la vida cotidiana de la mayoría de los afroecuatorianos. Una líder del movimiento negro nos comentó hace un tiempo atrás que por estar atrasada iba corriendo al municipio cuando una señora que la vio correr se paró de frente, le quitó la cartera y la agarró; por lo visto, “negro corriendo, ladrón”.

Otra expresión muy recurrente es que “los negros son gente brava y violenta”. Esta visión estigmatizada respecto de la población afroecuatoriana proviene y se refuerza, en nuestro país, tanto desde la institucionalidad así como desde la microsfera social pese a que en el discurso cotidiano se niega de manera sistemática el racismo. “Yo no soy racista, pero...” se escucha decir.

Sin embargo, la verdad es que hay diversos mecanismos de discriminación y estigmatización que se siguen creando y recreando en el Ecuador del siglo XXI: chistes, canciones, dichos, notas de prensa, propagandas racistas, miradas y actitudes de desconfianza. A este propósito, sugiero ver muy detenidamente un video clip que da perfectamente cuenta de esa realidad¹⁷. La consecuencia inmediata de todo esto se refleja en el ámbito laboral. En efecto, para los afrodescendientes es muy difícil encontrar trabajo que vaya más allá de labores domésticas para las mujeres y guardianías para los varones.

Según algunas mujeres afroecuatorianas, cuando los empleadores piden “buena presencia”, en realidad lo que quieren decir es que la buena presencia es no ser negra, en cuanto que el estereotipo común es que “las negras no tienen buenas maneras, ni un buen nivel cultural y educativo necesario para las relaciones sociales” (De la Torre, 2002). En lo que se refiere a la actividad sexual hay patrones específicos de género

17 <http://youtu.be/P1weWTngfs0>

como “la negra es solo para la cama” y “los negros son más infieles que los mestizos”.

En suma, en Ecuador los afrodescendientes han sido vistos por los grupos dominantes como personas cuyas características culturales y físicas les predisponen para el trabajo manual y no para el trabajo intelectual. Según la Encuesta de Condiciones de vida del 2006 (ECV), 8 de cada 100 jóvenes bachilleres de origen africano acuden a la enseñanza superior, siendo la media nacional del 18 por cada 100; sin embargo, sólo 4 de cada 100 afros consiguen obtener un título universitario (Encuesta de Condiciones de Vida, 2006).

La Pastoral Afro en estos treinta y cinco años de camino con el pueblo afroecuatoriano ha podido demostrar que, superando los estereotipos y prejuicios en torno al pueblo afro, es posible encontrar un pueblo maravilloso que, como todos los pueblos, tiene, en su realidad cultural, cosas positivas y cosas que mejorar. Los que trabajamos en este ámbito nos hemos dado cuenta que el gran obstáculo hacia el encuentro hoy en día es la ignorancia que ciertos grupos sociales, especialmente blancos-mestizos, tienen acerca de los grupos afrodescendientes.

Desde una mirada esotérica de la realidad, la presente investigación pone de manifiesto que los afrodescendientes se sienten víctimas de una exclusión socioeconómica y política basada sobre la discriminación, la cual cosa limita enormemente su posibilidad de participación tanto en su desarrollo étnico como en su aporte a todo el país; además, advierten un rechazo por parte en particular de los mestizos que, según lo que se observa en esta investigación, siguen con actitudes de colonialidad.

Desde una mirada exotérica, por un lado, los afrodescendientes consideran a esta sociedad dominada por mestizos como profundamente excluyente, que le ha impedido hasta ahora el poder participar activamente como ciudadanos de este país y los ha invisibilizado como actores políticos; por otro lado, la investigación señala que los afrodescendientes piensan que el Estado, dominado esencialmente por mestizos, hasta ahora se ha equivocado en sus estrategias de acercamiento, no ha querido asumir nuevas medidas más eficaces para superar la condición de marginalidad y discriminación que sufre el pueblo afro y no ha sabido

o querido adoptar nuevas miradas más respetuosa con relación a su ser persona, sujeto histórico de cambio y de sus derechos ciudadanos.

Descripción de las fuentes bibliográficas

A continuación presentamos las fuentes bibliográficas de la investigación para la descripción de las percepciones y los discursos sobre la cultura y la identidad afro dentro de las organizaciones del pueblo afroecuatoriano. Para esto, nos concentramos en la literatura que las organizaciones han producido a partir de los años ochenta hasta nuestros días.

Los años ochenta significaron el impulso del movimiento afroecuatoriano en busca de su propia autodeterminación. En esta década, entre otras cosas, bajo el impulso de la Iglesia, desde el Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA) de los misioneros combonianos, se dio inicio al boletín “Palenque”, que puede ser considerado como hilo conductor de las tres décadas bajo nuestra investigación. Según John Antón, ese boletín es el autorretrato o eje ideológico de lo que es el movimiento afroecuatoriano¹⁸. En efecto, la apertura del Centro Cultural Afroecuatoriano provocó grandes expectativas, ya que, según la declaración de la licenciada Méndez, “ese centro nace en una época muy importante para el Pueblo Afroecuatoriano porque ayudará con sus investigaciones a desempolvar la historia de los descendientes de africanos en el Ecuador, a visibilizar a muchas personas que están en esa lucha y acompañará en su formación a muchos líderes y lideresas afroecuatorianos; en particular, publicará libros sobre esa historia no contada”¹⁹.

También, el escritor y poeta Nelson Estupiñán Bass dio vida a “El Meridiano Negro” produciendo solo dos números con una orientación fundamentalmente ideológico- política y el deseo de “unir a los hombres marginados en la lucha por la liberación social y nacional”

18 Entrevista del 3 de enero, 2012.

19 Guía referencial de entrevista 2.

(Estupiñan, 1980); estos cuadernos son clave en la auto-percepción de las organizaciones afro de los ochenta.

De los años noventa solo mencionamos el texto elaborado por la Comarca “CANE”, en la provincia de Esmeraldas, y que se titula “Las circunscripciones territoriales”, y otra cartilla que se llama “Los derechos colectivos” de Juan García. En esos textos hay una buena elaboración sobre quiénes son los afroecuatorianos, su identidad, etc.

Por último, y como publicaciones de las organizaciones de la primera década del 2000, tomaremos en cuenta un libro sobre etnoeducación elaborado por la FECONIC, organización de Imbabura y Carchi, que se titula “Nuestra historia”, y que es esencialmente un autorretrato de militantes del movimiento social afroecuatoriano en el que se trabaja el tema de la identidad y donde se encuentran los distintos matices de cómo se ven los afroecuatorianos, también a nivel de fotografías o imágenes visuales.

Otro texto interesante, siempre del 2000, es el boletín producido por Afroamérica XXI, en Guayaquil, cuyo título es “Cimarrón y palenques” que responde fundamentalmente a la construcción de la identidad a través de símbolos culturales como el palenque y el cimarronaje, donde el palenque representa la sociedad y el cimarrón el individuo. También, vamos a complementar la investigación con otros boletines como “El Griot” de la FECONIC y los cuadernos editados por la Pastoral Afro de Quito sobre evangelización y pueblo afro, boletines mimeografiados como la navidad, la semana santa, la liturgia afro, que son producción popular y hecho por la misma gente de la pastoral. Asimismo, es oportuno analizar tanto los boletines que ha sacado el doctor J. Carlos Ocles desde la Oficina para el Desarrollo del pueblo afroecuatoriano, Alcaldía Metropolitana, y cuyo título es “Ayán, el Orishá de los tambores”, como también el trabajo de auto representación elaborado por la MOMUNE “Yemanya”, en los que se reflexiona particularmente acerca de la mujer y la relación de género.

Finalmente, en esa investigación, buscaremos observar más el mensaje simbólico que lingüístico de autopercepción de las organizaciones afroecuatorianas.

Análisis del discurso en textos de los afroecuatorianos

En todos esos boletines vamos a observar o a buscar a partir de algunas preguntas importantes que permitan investigar sobre las percepciones de los afroecuatorianos sobre su propia cultura y sus discursos identitarios. Cuando hablamos acerca de la cultura nos estamos refiriendo a los componentes de la cultura, sus representaciones y sus símbolos. Por lo tanto, nos preguntaremos cómo las organizaciones afroecuatorianas definen lo cultural y la cultura afroecuatoriana; qué representaciones sobresalen (ej. Siempre representan a los afroecuatorianos con la cocina, el deporte, la música, en fin la idiosincrasia hacia los afros); qué simbología se manifiesta, qué palabras se utilizan, qué prejuicios o ideologías subyacen.

En lo referente a la identidad nos referimos a la autoidentificación, diferenciación con otros, características de la identidad con relación a los valores, espirituales, materiales y socioeconómicos²⁰.

En este apartado, entonces, presentaremos las percepciones y discursos sobre la cultura afro desde los mismos afros según organizaciones sociales, religiosas y culturales afroecuatorianas: educación, comunicación, política, economía, ecología (cómo somos); también, presentaremos las percepciones y discursos identitarios de las organizaciones sociales, religiosas y culturales afroecuatorianas (quiénes somos). Todo esto lo mostraremos analizando boletines, revistas y libros que los afros han venido publicando desde los años ochenta hasta nuestros días. Particularmente, esas preguntas pueden ser expresadas de la siguiente manera:

- ¿Cómo somos?: Percepciones y discursos sobre la cultura afro desde los afro, según organizaciones sociales, religiosas y culturales afroecuatorianas: educación, comunicación, política, economía, ecología...

20 A este respecto, examinaremos qué dicen los afroecuatorianos de sí mismos, qué diferencias encuentran en sus relaciones con los demás, qué dicen acerca de sus características en lo que se refiere a valores, espiritualidad y vida socioeconómica.

- ¿Quiénes somos?: Percepciones y discursos identitarios de las organizaciones sociales, religiosas y culturales afroecuatorianas. Delimitaciones identitarias *ad intra* y *ad extra*. Los africanos de la diáspora. ¿Afroecuatorianos negros, mulatos, afrodescendientes?

Meridiano Negro

Esta publicación evidencia el proceso en el que el afroecuatoriano deja de verse a partir del discurso del “otro” dominante y reivindica su negritud con voz propia, “proclamando su derecho irrenunciable a mantener su identidad cultural contra todas las mistificaciones y agresiones neo-colonialistas” (Estupiñán, 1980). Los años ochenta se caracterizan por esta reivindicación cultural, y Nelson Estupiñán Bass, con su equipo editorial –Félix Preciado, Venacio Mojarrango, Cléber Sosa, Luis Marín Nieto, entre otros– parece haber captado gran parte de los matices del problema racial frente al mestizaje y los conceptos de nacionalidad de esa época al escribir el número inaugural del Meridiano Negro (1980), una revista que constituyera la voz de la negritud ecuatoriana.

Declara Estupiñán en su Nota del Director:

Toda vez que por el Ecuador pasa un meridiano de la negritud universal, hecho innegable por la existencia de densas y crecientes comunidades negras en varias provincias del país, consideramos conveniente relevar nuestro pigmento, mediante la publicación de este órgano que hoy sale a la luz pública, seguro de aglutinar todas las voces negras de la Patria, y de convertirse por lo tanto, en el auténtico pregón de este gran segmento, marginado y aplastado, de nuestra nacionalidad, hasta hoy sin voz ni voto en las grandes decisiones nacionales. No preconizamos la odiosidad racial. Recalcamos, como suprema norma de convivencia, la fraternidad universal, eliminada las odiosas segregaciones que desgraciadamente persisten en algunos países, más por nuestra ubicación social y nuestro, expresaremos sistemáticamente nuestra solidaridad con los hermanos de otras naciones- ¡Sus luchas son las nuestras! – donde las clases milenariamente dominantes mantienen aun al Hombre Negro bajo las más horrendas condiciones de sojuzgamiento (Estupiñán, 1980).

En los dos números de esa revista, el afroecuatoriano asume una particular posición resistente y re-existente en su relación con la

hegemonía blanco-mestiza. Este mecanismo de re-existencia, que históricamente ha estado presente en la vida de la comunidad afroecuatoriana y que el panfleto recrea, consiste en salir o escapar del sistema hegemónico para autodeterminarse. La revista reivindica la existencia de una sólida identidad afrodescendiente que ha sido construida, como otra, marginal, y lo hace a través de las historias íntimas y marginales de la gente afro común con las que intenta reconstruir la realidad y su cultura afro que el discurso oficial interesadamente ha buscado ocultar.

A este propósito, muy esclarecedora es la entrevista a Betty Charcopo; a la pregunta sobre la existencia del racismo contra el negro en el Ecuador, ella contesta diciendo que: “Piensan que al negro debe seguirse lo tratando como esclavo, como en aquel tiempo en que nuestros antepasados vivieron esclavizados por mucho tiempo (...). Somos seres humanos y como tales tenemos derechos a llevar una vida como la ley lo exige” (Estupiñán, 1980).

Son estos, para Meridiano Negro, los nuevos actores que producen un discurso distinto al discurso hegemónico de la burguesía blanco-mestiza y recrean a la vez una identidad propia afrodescendiente. Desde sus columnas se advierte la tristeza de no poder contar con un país, como el Ecuador, capaz de reconocer la enorme importancia que tiene la ascendencia africana en su realidad identitaria y de no lograr incorporar en forma definitiva a la cultura de la diáspora africana, que queda así sectorizada y marginal a su vida activa.

Sin embargo, aparece claro en las entrevistas que el pueblo negro no está dispuesto a soportar esto, y que busca varias maneras para la afirmación de su identidad. Conversando con Meridiano Negro, el profesor Celedonio Emeterio Quiñonez Angulo, director del grupo de danza Torbellino de Quinindé, considera que, en lo referente al arte afro, “debemos difundir nuestra música a nivel nacional, porque con ella nos identificamos con nuestra cultura. Porque no debemos avergonzarnos del color de nuestra piel” (Quiñonez, 1980).

Por ende, se podría afirmar que el objetivo de la revista es deconstruir el pensamiento occidental que pretende ser hegemónico y mostrar que dicha ideología está lejos de representar una nación multicultural como la ecuatoriana. Por esta razón, su director no se cansa de señalar la profunda discriminación que soporta el pueblo

afroecuatoriano en los varios ámbitos de la vida. En la página 18 de la revista se presenta un fragmento del Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas celebrado en la ciudad de Panamá del 17 al 21 de marzo de 1980, donde con dolor y tristeza grande sus participantes constatan lo siguiente:

El analfabetismo crónico e impuesto, la desocupación laboral, el estatus lumpentario de su grupo familiar; la segregación solapada; las condiciones vergonzantes de sus asentamientos y un sinnúmero de estigmas antropológicos de la miseria; configuran paulatinamente con toda la crudeza, el cuadro depauperante del atropello al hombre, la negociación de su porvenir, utópico, imposible y desesperante. Es parte de la contraprestación inicua que entregan nuestros gobiernos al aporte cultural de los negros a nuestras latitudes; sustentado no sólo en su folklore, sus habilidades físicas deportivas, sino también en la creación de una plusvalía agraria o minera en la geografía americana (Meridiano Negro, 2, 1980: 18).

Desde un punto de vista afrocentrico, el autor recuerda que la comunidad afrodescendiente, siendo resistente pero nunca racista o purista, no niega las influencias externas que le permiten articularse en una idea de nación multicultural; además, su director, Nelson Estupiñán, presenta al Ecuador como un país identitariamente heterogéneo que debe tomar en cuenta las diferencias culturales de sus distintas etnias y sectores sociales para poder construirse como una nación justa.

A continuación, presentamos un poema escrito por Mauro Padilla Ayoví en el que se expresa el orgullo de sentirse y pertenecer a la cultura afroecuatoriana.

Negros Somos

Negros somos, y no queremos que nos comparen con ningún otro color! ¡CARAJO!

¿Por qué tan negros han sido nuestros días y los días de la Revolución?

Negro, negro.

Es todo lo que se encuentra formando nuestro cuerpo.

El liso sin combinación y más negro es nuestro pecho

Que nos cubre el alma.

¡Y tan nobles son nuestros pensamientos señor!

Nosotros no somos como Ud.:

que sembró guineo con sol,
cantó CHIGUALO en velorio
y se emborrachó con guarapo
junto al fogón.
Si negro es San Martín de Porres
representante de Dios,
nosotros somos negros de corazón.
En nuestras venas baila la MARIMBA,
entonando nuestra canción,
¿por qué insinúas hermano que cambiemos nuestra tradición?
Escuchad bien,
El remedio más bueno para el moribundo
es cuando oye calderona
y le dan duro al TAMBOR.
Allá tu mi hermano
con tus costumbres
que es importación,
que nosotros nos enfermamos
si olvidamos nuestra religión.
Porque sin CANASTIAR en el río
Sin playar en BATEA,
Sin la LIMPIA de guineal,
Sin cazar la GUANTA,
Sin el TAPAU
¡Nos enfermamos señor!

(Meridiano Negro, 2, 1980: 14)

Por último, la revista se preocupa de señalar el derecho de la gente de origen africano de sentirse parte intrínseca del Ecuador, y a la vez de reconocerse como parte de la diáspora africana que trasciende los confines nacionales y se solidariza con todos los descendientes de africanos que sobrevivieron a la travesía esclavista por el Atlántico. Declara su director: "...por nuestra ubicación social y nuestro ancestro expresamos sistemáticamente nuestra solidaridad con los hermanos de otras naciones –“¡sus luchas son nuestras! – donde las clases milenariamente dominantes mantienen aun al Hombre Negro bajo las horrendas condiciones de sojuzgamiento” (Meridiano Negro, 2, 1980: 6).

Palenque

En el contexto sociocultural de los años ochenta, periodo en que las organizaciones afrodescendientes experimentaban debilitamiento y dispersión en su seno, aparece la Iglesia que, gracias a la dedicación de algunos misioneros combonianos –entre ellos Mons. Enrique Bartolucci y p. Rafael Savoia– consigue crear espacios de formación y participación del pueblo afrodescendiente. Entre las varias actividades que se desarrollarán está el boletín “Palenque”.

El primer número de ese boletín viene publicado en Octubre de 1982, en la ciudad de Guayaquil, con el objetivo principal de ser un órgano de enlace entre las organizaciones nacionales e internacionales. Se afirma en el editorial:

Palenque (...) quiere ser hoy la expresión del esfuerzo de todo un grupo étnico que exige el lugar que le corresponde en el desenvolvimiento de la vida nacional. Nuestro horizonte se extenderá al mundo afro-americano y a su relación con África. Al mismo tiempo nos solidarizamos con todos ecuatorianos marginados que luchan por la auténtica igualdad (Equipo editorial, 1982).

Desde las columnas de ese boletín se apoyarán todas aquellas actividades dentro y fuera de la Iglesia que irán impulsando la identidad cultural de ese pueblo de la diáspora africana; entre ellas, mencionamos la propuesta de una Pastoral Afroamericana que será plasmada en el Segundo Encuentro de Pastoral Afroamericana (Esmeraldas, septiembre de 1983) donde se decide trabajar en torno a las siguientes prioridades; entre ellas: recuperar y afianzar la identidad afroamericana en la ciudad; insertarse en su cultura (inculturación); hacer una pastoral liberadora con criterios afroamericanos; buscar juntos una vida más digna, con justicia, respeto a los derechos, etc. (Equipo editorial, 1982).

Sin embargo, es en el tercer encuentro de Pastoral Afroamericana realizado en Portobelo, en marzo de 1986, que se sientan las bases para una mejor definición de lo que creen de sí mismos los afrodescendientes. En primer lugar, se señala la importancia de redescubrir y re-escribir su propia historia, ya que “un pueblo sin historia es como un árbol sin raíces” (Equipo editorial, 1982), evidenciando, de manera muy especial, sus valores básicos “como la fuerza vital, el culto de los

ancestros, el sentido comunitario, el ritmo, etc.” (Equipo editorial, 1982). En efecto, han sido esos valores que le han permitido a ese pueblo sobrevivir en condiciones infrahumanas y a la vez provocar cambios en la sociedad y cultura latinoamericana, como la dignificación del trabajo, las dimensiones artísticas y musicales, la activación de movimientos de liberación hacia nuevas alternativas sociales en el continente, etc.

En el boletín de 1992, se hace hincapié en los valores que son propios del sentir del pueblo africano de la diáspora, recurriendo a una representación simbólica de los mismos que encuentran su fundamento epistemológico en la cultura bantú. A continuación presentamos un esquema de los valores afroamericanos.

Gráfico 8
Los siete valores de los católicos afroamericanos



Fuente: (Boletín Palenque, 1992)

También, se puede notar la aportación de la sensibilidad cultural afro en el ámbito eclesial con su estilo propiamente *comunitario y festivo*.

En lo referente a la dimensión comunitaria, se declara que:

Para la cultura africana el ‘yo’ toma su significación en el ‘nosotros’, la identidad personal debe ser encontrada en el contexto de la comunidad. (...) El sentido de la comunidad es un componente mayor de la espiritualidad negra. Impregna la liturgia y el culto. (...) Cada uno sostiene, conforta, enriquece al otro y viceversa. (...) La comunidad significa preocupación social y justicia social. La espiritualidad negra jamás excluye el cuidado ante el sufrimiento humano y los cuidados por otras gentes (Equipo editorial, 1982: 9-10).

Como se puede entender, esta no es una pastoral “para” los afroamericanos, tampoco se propone considerar el problema de la realidad del pueblo afro únicamente desde el punto de vista religioso. Antes bien, esa pastoral se propone leer la realidad socio-económica-político-religioso-cultural y quiere hacerlo mirando a la realidad con sus propios ojos de afrodescendiente. Por esta razón, los que llevan adelante el boletín Palenque son personas que han hecho causa común con ese pueblo de origen africano y su anhelo de gritar al mundo, con voz propia, su identidad cultural. A este respecto, “Palenque”, desde su comienzo, asume, como característica propia, el tema de la negritud, es decir el “ser negro”.

Es en esa identidad que el negro se sitúa delante de sí mismo y de los otros. Su humanidad pasa por su negritud. No asumirla es renegar de sí mismo. (...) Lo que de hecho identifica el pueblo negro se sitúa sin lugar a duda en el color de la piel. La negritud encarna toda una historia pasada de esclavitud, vivida individual y colectivamente (Meridiano Negro, 7, 1988: 7).

En otro número del mismo boletín se afirma que “La negritud es la imagen que el negro se construye de sí mismo, en réplica de la imagen que se ha edificado de él, sin él y entonces en contra de él, en el espíritu de los pueblos de piel blanca” (Meridiano Negro, 10(3-4), 1991: 2).

A este propósito, recogemos la indignación de varios sectores organizativos del pueblo afro en ocasión de un acontecimiento muy penoso acaecido en la plaza Santo Domingo de Quito, y que de manera

muy enérgica viene rechazado desde las páginas del boletín Palenque. Además, hay que señalar que el artículo que presentamos revela el profundo sentido identitario de ese pueblo.

A continuación presentamos la reacción a un artículo editado en el Diario Hoy, del día 9 de septiembre de 1995, titulado: “La balacera del sábado en la plaza Santo Domingo. Un caso que desconcierta a la policía”.

¿Es la raza negra proclive a la delincuencia?

Rechazamos el término ‘raza morena’, por tanto al coronel Edmundo Egas, Jefe del Regimiento Quito le informamos que la palabra raza, como indicador de un determinado grupo humano, ya no existe. En consecuencia, tampoco existe la raza morena, tal como afirma en su declaración. En la actualidad se denominan grupos étnicos a los distintos conglomerados humanos, y para referirse a los negros puede decir: Pueblo Negro, Pueblo Afroecuatoriano, Cultura Negra, Cultura Afroecuatoriana.

No somos un tipo de ‘raza proclive a la delincuencia, que comete actos atroces’, como Usted lo expone. ¿Acaso está dando a entender que los negros no servimos para otra cosa sino para causar violencia? Será por este preconceito que en la actualidad los poderosos se aprovechan de la miseria de los negros para contratarnos como guardias de seguridad, guardaespaldas, o lo que es peor aún, para enfilear las bandas paramilitares que tienen que ir a destruir todo lo que se encuentra a su paso. Con esto es claro ver que la sociedad ecuatoriana está llena de prejuicios raciales que aunque manifieste a los cuatro vientos sus principios de igualdad, no pasa de ser un discurso solapado, barato y mentiroso, que se lo utiliza para defender ciertos intereses. Las personas a las cuales asesinaron en la plaza de Santo Domingo también eran negros, entonces, y como siempre, estos crímenes ¿quedarán en la impunidad, registrados en los libros del olvido? Cuando los mestizos y demás, violan y golpean a nuestras mujeres negras no tenemos derechos a protestar y a pedir que haga justicia, porque ‘es culpa de las negras que lo provocan’. Ratificando una vez más que vivimos en una sociedad injusta y claramente desigual, en la cual la justicia protege a los ‘delincuentes de cuello blanco’ y oprime a los de abajo.

Como pueblo negro somos herederos de una cultura que ama y opta por la vida y una vida digna, tenemos nuestras propias tradiciones y valores que ratifican nuestra negritud. Pero es la sociedad quien se encarga en cerrarnos las puertas, a cada lugar al que vamos. Si la sociedad ecuatoriana, no se ha dado cuenta, han pasado más de 400 años desde que los negros llegaron a Ecuador, por tanto al igual que indígenas y mestizos, hemos contribuido a la construcción y desarrollo de nuestro país. E igualmente somos hijos de esta tierra.

Los afroecuatorianos estamos cansados de que se nos compare con todo lo malo, lo sucio, lo pecaminoso. ¿Quién dijo que negro y malo es lo mismo?. Las organizaciones negras del país, condenamos toda esta clase de comentarios y afirmaciones negativas en contra del pueblo negro, pues solamente aumentan el racismo, violencia y discriminación contra los negros. Es tiempo de que aprendamos a respetar y valorar a los diversos grupos étnicos que convivimos en este país. Los negros queremos ser valorados como personas y como pueblo, que por ningún motivo negará su identidad. Estamos convencidos que en la Diversidad, encontraremos a la Unidad (Alexandra Ocles, Presidenta del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, MAEC).

Autodenominarse negros y asumir que se pertenece a una categoría étnica que tiene una historia y cultura específica y que, por lo tanto, sus necesidades son diferentes que las del resto de los ecuatorianos, es un fenómeno de los años setenta, y que con el tiempo ha ido fortaleciéndose más y más. El hecho de que un reducido número de afroecuatorianos hayan construido sus identidades a partir de la etnicidad hasta hace pocos años, ilustra cómo las personas negras de distintas generaciones que viven en Ecuador se definen a sí mismos.

Y es a partir de esta consciencia de pertenencia identitaria que el pueblo afrodescendiente en todos estos años ha sabido con firmeza y orgullo mantenerse firme ante todo tipo de discriminación racial. En particular, señalamos que, desde los años ochenta y noventa, se globalizan el multiculturalismo y las políticas de la identidad y del reconocimiento de la diferencia, cuando se demanda la atención estatal como parte de grupos étnicos particulares. Es por esto que, a diferencia de las personas mayores, algunos jóvenes iban interesándose en su identidad como negros y en la negritud como un proyecto político.

Hoy día, muchos jóvenes se indignan, por ejemplo, cuando les dicen morenos, y señalan que “moreno es un apellido y yo soy negro y estoy orgulloso de serlo” (comentario de un joven afroecuatoriano). Como se analizará a continuación, estos afroecuatorianos están embarcados en procesos de construir identidades negras alternativas que valoren la negritud y en buscar espacios en la sociedad donde se los respete y se los reconozca como negros.

A este propósito, es interesante investigar sobre cómo han sido denominados los afroecuatorianos en el transcurso del tiempo, algo que revela la mirada sesgada de los grupos de poder que se fueron sucediendo desde el tiempo de la esclavitud, en un contexto socio-histórico estructurado, se podría decir, como una pirámide social racializada donde estaban los blancos en la cúspide, luego los mestizos, luego estaban los indígenas y por último, fuera de la pirámide se encontraba la gente llamada negra. Este término se lo utilizaba, desde el siglo XVI, como sinónimo de salvaje, sin alma, que no genera conocimiento ni pensamiento y que es más cercano a ser animal, no humano.

Según lo que nos han compartido José Chalá:

Es a partir del 1830 que, para suavizar la palabra negro, se inició a introducir el término moreno o morenito dando a entender un cambio leve dentro de la estructura social, como un grupo más humano, casi salvaje. Y la gente inició a ser llamada de esta forma hasta los años 80, cuando con las investigaciones realizadas en el Centro de Estudios Afroecuatorianos, con Juan García Salazar, Héctor y Oscar Chalá Cruz, Jorge Muñoz y otras personas más, al rechazar la palabra moreno, se volvió a revalorizar la palabra negro, acogiendo ideas que venían de otro lado; por ejemplo, lo que estaba ocurriendo en Estados Unidos donde se estaba impulsando la idea de que *black is beautiful*, es decir, el negro es hermoso. Sin embargo, este elemento positivo que se quiso dar, no llevó a un cambio de mentalidad, sino que se siguió mirando, hasta la fecha, al negro como depredador y salvaje perteneciente al mundo de la naturaleza, hecho para la criminalidad y el ocio²¹.

21 Guía referencial de entrevista 1.

Por esta razón varias organizaciones sociales afroecuatorianas lograron hacer desaparecer la palabra negro de la última Constitución, con el intento de sacar del imaginario colectivo este concepto peyorativo y violento que nos degrada como seres humanos. En su lugar se propuso expresiones como afroecuatorianidad, afrodescendencia, términos estos políticos que permiten, a los africanos de la diáspora, por una parte liberarse de estigmas socioculturales y por otra parte autodefinirse en cuanto a su origen (África como la madre patria) y ecuatoriano (en cuanto a su contexto cultural actual).

Sin embargo, sería incorrecto asumir que la mayoría de afroecuatorianos se ven a sí mismos a través de identidades que privilegian su negritud. Investigaciones hechas revelan que la mayoría de los afros empobrecidos no está muy interesada en su negritud. La falta de interés o, en otros casos, la resistencia a definirse como negros, que tienen una cultura e historia propia, se explica por varios factores históricos. Entre ellos señalamos la dificultad de generar y aceptar identidades negras por el tipo de políticas del Estado ecuatoriano hacia los diferentes grupos étnicos que conforman la nación; con sus recursos materiales y simbólicos consigue imponer categorías, esquemas clasificatorios e ideología afines a él. Además, hay que admitir que el Estado ecuatoriano, hasta los años noventa, no desarrolló políticas específicas para los negros construidos como un grupo con características culturales diferentes de las del resto de la nación, ni los enumeró en los censos hasta el año 2001.

Concluimos este apartado afirmando, sin equivocación alguna, que el boletín Palenque, desde el Centro Cultural Afroecuatoriano de los Misioneros Combonianos, ha sido desde su inicio hasta nuestros días un aliado fiel del proceso reivindicativo y organizativo del pueblo afro, tanto a nivel ecuatoriano como también a nivel continental, en estrecha relación con África, ese continente donde están arraigados sus orígenes. Además, ha colaborado en posicionar dentro del contexto sociocultural ecuatoriano la historia, cosmovisión y tradiciones propias de ese pueblo, junto al conocimiento antropológico de los afroecuatorianos.

Nuestra Historia

Este es un documento didáctico pedagógico, fruto de un trabajo colectivo de la población afroecuatoriana, pensado y querido como una

herramienta necesaria para que, por una parte el pueblo afroecuatoriano no pierda sus raíces y su memoria histórica, y por otra parte sirva a futuro para que toda la sociedad ecuatoriana tome consciencia de su propia riqueza cultural. Sus iniciadores consideran que este texto “es una construcción desde nuestra visión y experiencia como profesores negros que trabajamos en las instituciones educativas asentadas en nuestras comunidades y desde la perspectiva de estar construyendo un proceso etnoeducativo y social” (2005: 4). El texto se compone de tres módulos; cada uno de ellos contiene tres o cuatro unidades, y cada unidad cuenta con tres y hasta cinco subtemas, con sus respectivas actividades y una evaluación general, orientada no tanto a la valoración, sino a la apropiación de los conocimientos.

Finalmente, este texto con su contenido elaborado por personas pertenecientes al pueblo afroecuatoriano, responde a formar seres, organizaciones y comunidades con un gran sentido de pertenencia, confianza en sí mismo y autonomía para así confrontar el poder homogeneizante y una sociedad fundamentalmente discriminante.

El Griot

Este instrumento informativo del pueblo negro fue muy valioso durante el tiempo de su publicación ya que ha contribuido al desarrollo de las comunidades de la Cuenca del Río Mira mediante la intercomunicación, la difusión de sus valores históricos y culturales, la promoción de las organizaciones e instituciones afines y en sintonía con la FECONIC así como sus procesos. Según lo que afirman sus mismos creadores, El Griot responde y emula al:

Negro de África perteneciente a una casta especial, poeta, músico y brujo a la vez; es la figura más característica en la tradición oral africana, es el conocedor o hacedor de conocimientos culturales, religiosos, etc. según las regiones y culturas. Cuentero por vocación, historiador por necesidad, poeta por imaginación e importante vehículo de comunicación en cualquier comunidad, sea urbana o rural, para perpetuar la memoria de su grupo social; todo eso es el Griot (El Griot, Enero 2005: 8).

Ese folleto durante los años 2003-2007 fue publicado de forma trimestral como alternativo al problema de desinformación que impide la integración del pueblo negro en la sociedad. También, ha fomentado la integración de las comunidades negras de la cuenca del Chota-Mira-Salinan y su participación en el proceso organizativo. Finalmente, ese boletín permitió difundir desde sus páginas la historia y cultura afroecuatoriana.

Ayán, el Orishá de los tambores

Este cuaderno es uno de los aportes más significativos de la Unidad de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano, la misma que fue creada por el Alcalde Paco Moncayo “como un mecanismo de inclusión social que permitirá disminuir las brechas interculturales, sociales, económicas y políticas que aún subsisten por condenables actitudes discriminatorias en contra de la negritud en el Ecuador” (2003: 4). Ayán, el Orishá de los Tambores quiere contribuir al proceso de Etnoeducación manifestando abiertamente los sueños y realidades del pueblo negro, dando a conocer el proceso organizativo y su lucha por la construcción de una identidad auténticamente afro y solidaria (2003: 4).

Entre sus aspiraciones más profundas que tiene este folleto es “avanzar a la construcción de la ciudadanía de los afrodescendientes en Quito, sensibilizando al personal municipal, a las organizaciones de la sociedad civil que existen en el Distrito Metropolitano y sobre todo a aquella población que aun no ha eliminado de su vida cotidiana actitudes (...) colonialistas que perpetúan la exclusión... (2003: 4).

También, el nombre representa todo un programa. Por lo visto:

Ayan es el dios de la mitología Yoruba (Pueblo Africano) encargado de darle tonalidad necesaria a los tambores, los mismos que son la herramienta por la cual los dioses transmiten sus mensajes y enseñanzas a este pueblo y con los cuales logran entrar en contacto con sus antepasados, recibiendo como respuesta la sabiduría y energía para enfrentar el presente y construir un futuro de dignidad y progreso entre todos los miembros de su etnia y la humanidad entera (2003: 4).

Esta brevísima investigación en torno a varias publicaciones pensadas y elaboradas por afrodescendientes, nos hace comprender

que ha habido esfuerzos significativo e importantes, pese al poco o casi inexistente espacio que se le ha brindado, de autocomprensión y definición cultural por parte del pueblo afrodescendiente, enfrentándose así a los discursos racializados y excluyentes. A continuación, presentamos algo al respecto.

Deconstrucciones y enfrentamientos respecto a los discursos racializados sobre la diferencia

El filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997)²², ha afirmado que si la epistemología tiene color, entonces, la epistemología eurocentrada dominante, que, desde hace más de quinientos años, se ha venido considerando como superior respecto a las epistemologías otras, también tiene color. Se trata de ir más allá de la imposición occidental, ampliar los horizontes y reconocer otros modelos epistémicos que, si liberados de toda forma de prejuicio étnico, podría inclusive ser reconocidos como factores de encuentro y superación.

Naturalmente, esto implica la superación de la visión modernista de la realidad de la vida, lo que el filósofo de la liberación, Enrique Dussel (1994), ha llamado “transmodernidad”, es decir, aquel proyecto que tiene que acabar con la descolonización (1994), ya que no existe una epistemología monopólica. En la actualidad, en el ámbito de las ciencias sociales, en particular dentro de la reflexión antropológica, se viene subrayando la necesidad de dar voz a los *subalternizados* y a sus planteamientos epistémicos, como estrategia que impulse la descolonización y consecuente liberación en todos los ámbitos de la vida humana, como la política, la realidad social, la economía, la dimensión espiritual, etc.

Volviendo nuestra mirada hacia el Ecuador, si bien es cierto que estamos presenciando importantes cambios estructurales, pienso que aún este país sigue secuestrado por una elite racista que adopta

22 Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses
www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-48072007000100003...sci...

una actitud de homogeneización sociocultural, de tal manera que, el proceso de decolonización, pensando especialmente a grupos humanos como los afroecuatorianos, presenta varios obstáculos. Sin embargo, erradicar una cultura de exclusión que por siglos la sociedad ecuatoriana ha venido incubando es algo muy difícil pero no imposible.

Desde la Pastoral Afro hemos venido trabajando, durante los últimos treinta años, con el pueblo negro para la revitalización de su cultura, su cosmovisión, su espiritualidad, con el fin de recrear espacios, “palenques”, que le permita fortalecerse en su identidad de afrodescendiente y reconocer su espíritu cimarrón.

Por tanto, hablar de insurgencia tanto de lo imaginario como de lo epistémico implica reconocer nuevas formas de pensamiento y auto-representación de cimarronaje e insurrección que tienen que calarse en un contexto histórico y social, para así no solo interrumpir sino también incidir en ello con el afán de descolonizar y transformar las estructuras del poder, del saber y del ser, para que se consolide un proyecto sociocultural que promueva procesos de interculturalidad, donde prime la subjetividad y se suprima finalmente la cosificación del otro. Dentro del quehacer de la Pastoral Afro, consideramos determinante la revitalización de todos aquellos elementos que permitan al pueblo afro ir fortaleciéndose en su conocimiento ancestral, lo que le permite plasmar su propia identidad, y así participar activamente dentro de un país que quiere dar pasos hacia la interculturalidad.

Frente a todo esto, se hace aun más urgente la misión de la antropología llamada a proporcionarle al pueblo afro aquellas herramientas que le permite reconsiderar y fortalecer su dimensión cultural, su cosmovisión, su patrimonio simbólico, su espiritualidad, etc.. Para esto necesitamos de antropólogos que hagan causa común con el pueblo afro, que asuman y hagan propio sus anhelos por un mundo más humano, donde el otro no es el extraño, mi adversario y enemigo, sino parte de mí y yo parte de él, y por esto hermanos, hijos de la misma vida.

Asimismo, desde la mirada del pueblo afroecuatoriano, si históricamente los palenques sirvieron para defenderse de la esclavización colonial, hoy estos espacios deben convertirse en lugares de fortalecimiento identitario, para así combatir la colonialidad del saber, este pensamiento homogeneizante y globalizante. Juan García está convencido

que el palenque es un espacio cultural urgente para la construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un reencuentro como pueblo y su identidad cultural (Walsh & García, 2002).

Así se expresa Juan García, historiador afroecuatoriano, definido como el Bambero Mayor, personaje ancestral que guía, que orienta, que propone políticas, que ayuda a la creación de propuestas:

Siempre se nos ha dicho que somos estos, que somos aquello y nosotros en nuestra reconstrucción sabemos que no somos lo que se nos dice que somos, empezando por los mismos procesos históricos [...]. Es más fácil organizar a los mitos para tomarles fotos que tener organizaciones negras, nos dijeron. Entonces empezó desde el movimiento negro una propuesta, empezamos a usar exactamente lo que antes se nos había dicho que era malo, los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos, que no valían, empezamos a usarlos para proponerlos a la gente. [En Esmeraldas] vamos a organizarnos en palenques, vamos a empezar hacer palenques de negros, las comunidades van hacer pequeños palenques y los grandes palenques van a hacer la unión de comunidades. Y en todo eso empezamos a ver que los viejos tenían muchos discursos guardados que nos iban sirviendo para construir esta propuesta política de organizaciones hacia el interior de las comunidades. Se trabajó mucho con la tradición oral, con los conocimientos que la gente tenía en su cabeza [...]. La gente joven que había estudiado, que habíamos ido al colegio y sufrido este terrible dolor durante todos estos años de no escuchar nada de nuestra historia, nuestra realidad, regresaban al movimiento para preguntar cómo hago, cómo me oriento, cómo acomodo mi conocimiento, cómo doy, cómo avanzo en la propuesta. Nos dimos cuenta que desde la misma comunidad, desde la misma propuesta de palenques había cómo enseñar [...]. Se empezó hablar del proceso de desaprender lo aprendido y reaprender lo propio [...] todos estos ancianos se convirtieron entonces en conocimiento para nosotros mismos. La lucha es volver esta forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión del conocimiento²³.

23 bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc

El palenque tiene que convertirse en una estrategia del pueblo afro deseoso de ir reconstruyendo su propia historia, tradiciones, cosmovisión y dimensión espiritual; es imperativo que el pueblo afro comprenda que de él dependerá la revitalización de su identidad y su promoción en un ámbito social más amplio e intercultural.

Finalmente, se espera que el pueblo afro, sin caer él mismo en un etnocentrismo epistémico ridículo y pueril, haciendo tesoro de su experiencia en estos quinientos años de sometimiento, sepa contribuir a la creación y construcción de un país que anhela ser intercultural.

Organizaciones afroecuatorianas y compromiso político para el buen vivir

Durante estos años de vida constitucional del Ecuador, los movimientos sociales han cumplido importantes jornadas de lucha en defensa de sus derechos políticos y su inclusión social. El movimiento afroecuatoriano surge desde los palenques, donde nace la primera propuesta política de autonomía. Después de la abolición de la esclavitud en 1851, el pueblo afroecuatoriano comenzó a luchar contra el racismo y la discriminación, fortaleciendo la propuesta de los cimarrones a través de la apropiación de los territorios donde estaban asentados.

Entre los logros alcanzados por el pueblo afroecuatoriano se pueden destacar los siguientes:

- En general, la aplicación del 'sincretismo' como importante estrategia de resistencia que ha permitido a los afrodescendientes no perder completamente sus raíces culturales, y a la vez les ha concedido desarrollar su creatividad en los distintos ámbitos: religioso, musical, cultural, etc.
- Nacimiento y desarrollo y de numerosos grupos negros organizados como movimientos, asociaciones y fundaciones, todos promovidos por líderes y lideresas negros.
- El liderazgo de la gente afro se ha multiplicado en los diferentes ámbitos de la vida social y política, hasta llegar algunos a ocupar puestos de relevancia nacional.

- En 1997 el Congreso ecuatoriano declara el primer domingo de octubre de cada año como Día Nacional del Pueblo Negro, y proclama Alonso de Illescas héroe nacional; los impulsores de este proyecto argumentaban que este día permite a los afroecuatorianos “hacernos visibles ante la sociedad, darnos a conocer tal y como somos alegres, rebeldes, creativos/as, impulsores de grandes proyectos políticos, generadores/as de una sociedad más justa y solidaria” (Palenque 18 (4) diciembre, 1999: 1).
- En 1998, tanto la Constitución Política del Ecuador como el marco general de los derechos colectivos allí consagrados, se convierten en los principales paradigmas de las reivindicaciones de los afros.
- En el 2006, el Congreso ecuatoriano aprobó la Ley de Derechos Colectivos del pueblo afro: “el reconocimiento del carácter de ‘pueblo’ a las comunidades afroecuatorianas determinó y legitimó el conjunto de sus derechos económicos, políticos, sociales, culturales, civiles, territoriales y colectivos” (Objetivos de Desarrollo del Milenio, 2007: 36).
- En el 2007, el Municipio de Quito aprueba la Ordenanza para la inclusión social con enfoque étnico-cultural: “ahora las personas que sufran discriminación racial pueden presentar sus denuncias al Consejo en cada administración zonal” (El Comercio, 17 de julio, 2007: 13).
- La nueva Constitución del 2008 declara que el Ecuador es un Estado Plurinacional e Intercultural (Art. 1) (6), reconociendo así al pueblo afroecuatoriano como parte intrínseca de este país (Art. 56), y se le reconoce el derecho, desde siempre anhelado para este pueblo, de gozar plenamente de su ciudadanía con base en su identidad, su historia, su cultura y etnicidad (Art.58); con estas declaraciones constitucional, el pueblo afroecuatoriano, al igual que las nacionalidades indígenas, reivindica sus derechos ancestrales, como derecho a ser pueblo, a no ser discriminado, a ser ciudadano con igualdad en la diversidad (Art. 60).

Estos y tantos otros logros alcanzados por el pueblo afroecuatoriano durante estas últimas décadas de la vida sociopolítica ecuatoriana, si bien es cierto que son luces de esperanza, pero no deben hacernos

olvidar que el camino hacia una verdadera y plena integración y participación ciudadana pasa por dos ámbitos bien definidos.

El primero tiene que ver con la atomización y desarticulación que experimentan los afroecuatorianos y no les ha permitido hasta ahora poder avanzar como pueblo. A este propósito, cuando nos referimos al movimiento social afroecuatoriano, José Chalá indica que habría que hablar de un proceso en construcción porque ha sido atacado y golpeado constantemente, y por ende su voz no ha podido salir con claridad. Además, él considera que la denominación de movimiento social para el pueblo afroecuatoriano es limitante y prefiere más bien utilizar la categoría de pueblo que busca afirmarse en sus derechos²⁴.

El segundo ámbito, *ad extra*, tiene que ver con el tema de la participación plena; para que esto se dé, es necesario que el pueblo afro se una y luche para que cambie el sistema sociopolítico y cultural en el que se encuentra, un sistema dominado por la cultura blanco mestiza, que en sí es profundamente excluyente.

Los centros cimarrones, estrategia de revitalización político-identitaria del pueblo afroecuatoriano

En el texto final de la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Aparecida en el 2007, se lee lo siguiente:

La historia de los afroamericanos ha sido atravesada por una exclusión social, económica, política y, sobre todo, racial, donde la identidad étnica es factor de subordinación social. Actualmente, son discriminados en la inserción laboral, en la calidad y contenido de la formación escolar, en las relaciones cotidianas y además existe un proceso de ocultamiento sistemático de sus valores, historia, cultura y expresiones religiosas...de modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblo (Aparecida, 2007: n. 96).

24 Guía referencial de entrevista 1.

En los últimos años, aquí en el Ecuador ha habido organizaciones y movimientos sociales afro que con su labor y esfuerzo han contribuido a una transformación, si bien mínima, de la realidad tanto a nivel social como también cultural. También, la Pastoral Afroecuatoriana ha apoyado en la revitalización de la dignidad humana mediante una propuesta cuyo objetivo es dar a conocer la cultura del pueblo afroecuatoriano. Durante estos últimos treinta años, esa pastoral ha venido apoyando, entre otras cosas, las iniciativas de los jóvenes afroecuatorianos que luchan por conseguir un espacio significativo dentro de la sociedad, mediante un proceso de concienciación y auto-valoración que apunta esencialmente a una mayor definición de sí mismos como actores esenciales en el desarrollo integral de esa sociedad.

Por esta razón, los jóvenes afroecuatorianos en estos últimos diez años han puesto especial atención a los niños, niñas y adolescentes de su propio pueblo, ya que sienten la necesidad de compartir con ellos lo que han ido aprendiendo en todo este largo proceso organizativo. Durante el trabajo realizado en los palenques vacacionales en los diferentes barrios de las grandes ciudades ecuatorianas con los niños, niñas, adolescentes y jóvenes, hemos podido constatar la alta deserción que existe en las escuelas y colegios por cuestiones económicas, por actitudes de discriminación y racismo, por maltrato de los maestros en las aulas, por enfermedad, etc.

Consciente de todo esto, la Pastoral Afroecuatoriana ha querido, entonces dar una respuesta a esas necesidades no satisfechas. Es cierto que hasta ahora, los jóvenes habían apoyado impartiendo a los niños pequeños conocimientos sobre la cultura, religiosidad, tradiciones e historia del pueblo negro, pero hemos constatado que ese aporte no ha sido suficiente y que más bien es necesario un trabajo permanente con ellos.

Así, partiendo de la gran tarea de asumir y valorar su identidad, han venido surgiendo en este último año Centros de Educación Cimarrona. Esos Centros quieren ser una respuesta a las necesidades en los barrios marginales tanto de Quito como también de Guayaquil, Esmeraldas y Sucumbíos; han sido pensados por los mismos jóvenes como espacios donde los niños, niñas y adolescentes afro puedan encontrarse y expresar su cultura y dar a conocer a los demás la belleza y riqueza cultural que tiene este pueblo que por siglos ha sido y sigue siendo marginado.

Como bien lo ha afirmado Nelci Burbano, primera impulsadora de los Centros de Educación Cimarrona presentes en Sucumbíos, los objetivos específicos de esos centros son:

- Fortalecer y enriquecer los conocimientos de nuestro pueblo para la formación de líderes cimarrones, con actitud positiva en las vivencias de los valores.
- Formar niños, niñas y jóvenes conscientes de sus derechos y del reconocimiento de su identidad, para el fortalecimiento de las capacidades y el empoderamiento de nuestra cultura.
- Viabilizar la capacitación permanente de todos y todas las responsables de los centros cimarrones.
- Gestionar la consecución de tres locales equipados²⁵.

Los centros están pensados desde la cosmovisión del pueblo afroecuatoriano, y es un proyecto que apunta al fortalecimiento de sus participantes, mediante la planificación, capacitación, ejecución, animación y evaluación de diferentes actividades que tienen que ver con su desarrollo integral. También, ese proyecto se conecta con iniciativas de formación, capacitación y acompañamiento que responden a las necesidades y prioridades concretas de los niños, niñas, adolescentes y jóvenes de Quito, Guayaquil, Esmeraldas y Sucumbíos; ese proyecto responde a la búsqueda de mecanismos significativos para que la tradición se vuelva ciencia sin que pierda su esencia, y de esta manera poder entregar una herencia a las nuevas generaciones de los afroecuatorianos.

El proyecto de los Centros de Educación Cimarrona ha sido imaginado como un proceso social permanente, que parte de la cultura misma y consiste en la adquisición de conocimientos y el desarrollo de valores y aptitudes que preparan al individuo para el ejercicio de su pensamiento y de su capacidad social de decisión, conforme a las necesidades y expectativas de su comunidad afro y de la sociedad en general, a la vez que nutre la esperanza de crear espacios donde se vaya gestando la formación política, la construcción de ciudadanía, nuevos enfoques económicos, etc.

25 Guía referencial de entrevista 5.

Para Nelci Burbano:

Los centros han tenido muy buena acogida por la población negra y no solo por ella sino que también por los mestizos; a partir de la creación de los centros cimarrones los participantes han aprendido a conocer su origen, cultura, costumbres y tradiciones, lo que le ha permitido reafirmar su identidad...también han contribuido a reforzar la memoria histórica del pueblo negro, porque muchos no conocían su origen y ahora ya no se avergüenzan de ser negros... finalmente han servido para formar líderes y lideresas²⁶.

El resultado final de este servicio es el conocimiento, la capacitación en Educación cultural, Derechos de la Niñez y Adolescencia, y un fortalecimiento en valores humanos y cristianos de todas las familias afro y no afro que se integran y participan en los Centros de Educación Cimarrona. Lo precioso de este proceso formativo es la presencia activa y responsable de jóvenes afrodescendientes que se han comprometidos con su propio pueblo, en especial con los niños, niñas y adolescentes, y están llevando adelante esos centros.

En vista de una más profunda y significativa preparación académica, de acuerdo con la universidad salesiana, esos jóvenes, desde hace unos años, vienen recibiendo talleres formativos acerca de la revitalización de su propia pertenencia cultural y recolección de datos en lo referente a la tradición oral.

Lo que impulsa y anima a esos jóvenes en su compromiso para sacar adelante a su propio pueblo es el espíritu del cimarrón que vive en ellos. Su misión es promover la organización autónoma, la educación, la concientización y la formación de ese pueblo de origen africano para que pueda conocer y ejercer sus derechos, y para poder auto-gestionar su desarrollo económico, social, cultural y político.

Con esos centros cimarrones se está queriendo gestar un propio proceso organizativo, una propia escuela de liderazgo, una forma de descolonizar la mente y el corazón por largo tiempo secuestrado por la ideología occidental. Desde los centros cimarrones, se está impulsando un nuevo proceso de aprendizaje que permita al pueblo afro de la

26 Guía referencial de entrevista 5.

diáspora de liberarse de tantas ataduras e ir reconstruyendo su propia identidad cultural.

Conscientes del momento histórico que se está viviendo, los jóvenes de los Centros de Educación Cimarrona creen que es necesario y urgente asumir el desafío de recrear y educar desde su propia cultura a niños, niñas y adolescentes que viven en ciudades multiétnicas y pluriculturales, con el fin de que crezcan con una identidad definida, con un sentido profundo de pertenencia y el pleno conocimiento de su ubicación en la sociedad ecuatoriana.

A continuación presentamos el proyecto que desde la Pastoral afroecuatoriana y en colaboración con la carrera de Antropología de la Universidad Salesiana se viene impulsando desde hace unos tres años.

El proyecto de los centros de educación cimarrona

Para Rosaldo y Miranda el patrimonio cultural tiene un valor político muy grande y también puede servir como una acción insurgente; por lo tanto, es de vital importancia que el pueblo afrodescendiente redescubra y redefina aquellos elementos que deben ser patrimonializados con vista a fortalecer por una parte, el sentido de pertenencia identitaria de un pueblo con su historia y memoria, y por otra su proyecto contrahegemónico con un espíritu cimarrón.

Por otro lado, no habría una insurgencia cimarrona sin el reconocimiento y apropiación de aquellos elementos que definen el patrimonio cultural de un determinado pueblo, en nuestro caso, el pueblo afrodescendiente. Además, se necesita de un espacio donde este pueblo pueda reaprender lo propio y evitar así que venga usurpada su memoria en estos tiempos de soledad postmoderna (Patiño, 2008: 26). Para responder a este desafío, desde el proceso de la Pastoral Afroecuatoriana, se ha dado paso a la construcción de una propuesta de *apalencamiento* para un replanteamiento significativo de la tradición oral afro.

Así, partiendo de la gran tarea de asumir y valorar su identidad, han venido surgiendo en estos últimos tres años centros de educación cimarrona. Esos Centros quieren ser una respuesta a las necesidades en los barrios marginales tanto de Quito como también de Guayaquil,

Esmeraldas y Sucumbíos; han sido pensados por los mismos jóvenes como espacios donde los niños, niñas y adolescentes afro puedan encontrarse y expresar su cultura y dar a conocer a los demás la belleza y riqueza cultural que tiene este pueblo que por siglos ha sido y sigue siendo marginado.

Su misión es promover la organización autónoma, la educación, la concientización y la formación de ese pueblo de origen africano para que pueda conocer y ejercer sus derechos, y para poder auto-gestionar su desarrollo económico, social, cultural y político.

Concluyendo, los centros de educación cimarrona son los nuevos palenques que el pueblo afroecuatoriano, y en especial la nueva generación, está construyéndose, como nuevo dispositivo de resistencia y re-existencia mediante la apropiación y revitalización de sus conocimientos ancestrales.

Asimismo, esos nuevos palenques representan los escenarios internos de un pueblo que se va organizando para que, mediante un proceso de aprendizaje y formación más propio desde el punto de vista cultural, haga sentir su voz por largo tiempo subalternizada y proponga caminos contra-hegemónicos basados en la ancestralidad y la espiritualidad. Finalmente, se espera, como declara Nelci Burbano, “que muy pronto se pueda contar con el apoyo de las organizaciones gubernamentales que, si bien solicitado aun no se ha podido conseguir”²⁷.

A continuación presentamos algunas imágenes de la vida de esos Centros principalmente presentes en Sucumbíos, Quito y Guayaquil.

27 Guía referencial de entrevista 5.

Sucumbios



Centro Cimarrón en el Barrio *El Cisne*



Recibiendo un taller de pintura.



Centro Cimarrón en el Barrio Amazona



Centro Cimarrón en el barrio San Valentín



Inauguración del Centro Cimarrón en el barrio *5 de Marzo*

Quito



Centro Cimarrón en el Barrio *Jaime Roldós*



Jóvenes comprometidos con el Centro



Cimarrones palanqueados del barrio *Rancho Alto*



Reunión de familias cimarronas

Guayaquil



Centro de Educación Cimarrona “*Reviviendo los Tambores*” en el barrio *25 de Julio*



Centro de Educación Cimarrona “*Reviviendo los Tambores*” en el barrio 25 de Julio



En el sector de “Las Malvinas” participando a una actividad cultural







Conclusiones

La identidad del pueblo negro no está dada ni acabada, sino que se encuentra en un proceso de construcción. Cuando la identidad se ha asumido se convierte en un principio dinamizador que compromete a todo el pueblo²⁸.

En esta investigación nos propusimos conocer la identidad cultural del pueblo afroecuatoriano y su proceso organizativo desde 1980 hasta 2011. A lo largo de esta reflexión académica pusimos particular atención a los discursos identitarios de ese pueblo que le han servido para articular su propio pensamiento e ir posicionándose en esta sociedad ecuatoriana manteniendo su rostro propio. Sus acciones afirmativas han producido en el tiempo un comportamiento antagónico y desestabilizante en lo que se refiere a los proyectos hegemónicos y dominantes de corte blanco-mestiza.

Por medio de este estudio, demostramos que, contrariamente a lo que se piensa comúnmente, el proceso de afirmación identitaria emprendido por el pueblo de la diáspora africana debe ser entendido tanto como *emergente*, respecto a la coyuntura histórico-social cambiante, como también *insurgente*, en el sentido de que nunca dejó de luchar en defensa de su identidad cultural y su libertad. En efecto, ese proceso histórico de insurgencia es lo que caracteriza a ese pueblo principalmente, desde su llegada en tierra americana hasta nuestros días.

Con esta investigación procuramos dar a conocer este segmento de la historia americana, y en particular ecuatoriana, periodo cargado de luchas, resistencia y re-existencia frente a las durísimas condiciones de explotación y exclusión que desde siempre amenazan su vida sociopolítica y cultural. Por esta razón, presentamos los antecedentes del proceso de movilización, los actores sociales, las oportunidades

28 EPA, 2010. Realizado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Palabras de Mons. Eugenio Arellano.

políticas y los desafíos que han alimentado el accionar del pueblo afro tanto a nivel sociopolítico como también a nivel cultural.

Esta investigación coincide con quienes creen que las reivindicaciones y demandas sociopolíticas y culturales han sido siempre desatendidas por no decir ignoradas, tanto así que como pueblo sigue ubicado en los estratos más bajos de la estructura social tanto a nivel americano como ecuatoriano, sociedad que hasta la fecha responde a un pensamiento típicamente colonial que se va apoderando del poder, saber y ser, y amenaza la vida de tantos pueblos.

Con relación al poder, los afrodescendientes han sido peones desde el tiempo de la Conquista, atrapados en esta posición sumamente baja a través de los siglos hasta el día de hoy; tanto así que si miramos a los tres poderes del Estado –Poder Ejecutivo, Legislativo y Judicial– como también en la Iglesia católica, la presencia afro es extremadamente mínima, casi insignificante.

Con relación al saber, la epistemología occidental se ha erigido como hegemónica buscando así lograr un vaciamiento de la dimensión cultural y simbólica de los “grupos minoritarios”; a este respecto es interesante la reflexión de Mignolo cuando habla de “herida colonial” queriendo de tal forma evidenciar el esfuerzo enorme de lucha impulsado por los pueblos oprimidos que le ha permitido a la larga ir revitalizando su propia memoria, conocimiento y sabiduría, como son los cuentos, las décimas, los conocimientos de la naturaleza, los mitos, la sabiduría de los ancestros, la tradición y la memoria, junto a toda su historia de resistencia, re-existencia e insurgencia.

En lo referente al ser, por largo tiempo el poder hegemónico blanco-mestizo ha negado a las “minorías” el derecho a existir, su identidad y su humanidad más profunda, de tal forma que ahora es importante y urgente que los grupos subalternizados, por medio de la fuerza regeneradora que viene del ponerse a la escucha de la cultura ancestral, se reapropien de su propio espacio en la sociedad actual, haga sentir su voz e impulse su propuesta contrahegemónica.

A lo largo de esta investigación, demostramos que el corazón y la rebeldía de esta emergencia/insurgencia del pueblo de origen africano se encuentran en su espíritu cimarrón. Como observamos una y otra vez, el Movimiento Cimarrón representa las primeras formas de resis-

tencia y lucha guerrillera de los afrodescendientes en toda América: construían poderosos palenques o zonas liberadas en las montañas, pantanos, y selvas; de donde luego bajaban en forma temeraria y agresiva para liberar a sus hermanos de las haciendas y minas esclavistas. Al interior de estos palenques se daba toda una organización política, militar y económica; también, reverdecían las formas de producción y los aspectos culturales de los afrodescendientes.

La reformulación y revitalización de sus universos simbólicos han permitido, a este grupo humano proveniente de África, encontrar la fuerza, a lo largo de todos estos siglos, para llevar adelante procesos de *insurgencia simbólica* que se manifiestan en varios ámbitos de la vida cultural, se expresan por medio de elementos como son la música, la vestimenta, la ritualidad, sus costumbres, sus cosmovisiones, y finalmente se traducen en eje estratégico de sus propuestas políticas alternativas al sistema y de construcción de una sociedad más incluyente mediante la formación de movimientos u organizaciones sociales insurgentes.

A lo largo de los siglos, y como reacción a todo un contexto sociocultural excluyente, el pueblo afro ha sabido impulsar una lucha cultural que le han proporcionado cierta conciencia de pertenencia identitaria; movimientos sociales como Black Power, Rastafari, etc., y movimientos espirituales como el Vudú, Winti y Candomblé, testimonian el alto grado simbólico de insurgencia del pueblo negro que le ha permitido sobrevivir a la dura y larga opresión colonial, y donde su capacidad de enculturación ha ido imponiéndose frente a las múltiples formas de aculturación y adoctrinamiento.

Retomar la figura social y política de los palenques y de sus figuras históricas, para re-significar la organización de mujeres, la asociación de trabajadores, el grupo de jóvenes, el centro artesanal, la sociedad de profesionales, el partido político; todas estas son formas que más y mejores resultados dan, porque como se dice “la unión hace la fuerza”, la “organización el poder” y “recurrir a la memoria colectiva refuerza el sentido de pertenencia”. Los jóvenes afroecuatorianos tienen dos encargos: alimentar los procesos organizativos existentes, a partir de un aprender la historia de cada una de las organizaciones afroecuatorianas, con sus aciertos y desaciertos, para ser relevos gene-

racionales; comprometerse como jóvenes frente a los desafíos de la organización, conscientes de que todo proceso organizativo requiere servicio y dedicación.

Cabe por lo tanto, a cada uno de los afroecuatorianos, continuar la lucha hasta conseguir la autodeterminación, la igualdad de derechos, la inclusión social, la participación política, la erradicación del racismo y discriminación, junto a su desarrollo cultural e identitario.

Con este trabajo subrayamos, también, la labor realizada por la Iglesia católica a partir de los años ochenta que, desde el ámbito de la Pastoral Afroecuatoriana organizada y dirigida por los misioneros combonianos, aportará grandemente a la dinámica de la acción colectiva afroecuatoriana que irá adquiriendo más voz y fuerza en los años noventa hasta nuestros días.

Al momento actual, dentro del contexto de globalización, neoliberalismo y crisis social, política y económica que ha sacudido al Ecuador, los afroecuatorianos, desde su movimiento social han hecho aportes importantes para la transformación del Estado, sobre todo en el marco de la construcción de un nuevo carácter identitario de la nación, el cual merece romper la pirámide racial monolítica en la que se construyó el proyecto nacional, para dar paso al multiculturalismo característico del pueblo ecuatoriano y se comprenda así que globalidad no es universalidad, ni lo homogéneo es universal, sino que la riqueza de la humanidad está en la diversidad que definitivamente es universal. La Constitución Política de 1998 y especialmente la Constitución del 2008 son prueba de ello. Sin embargo, el camino hacia el Buen Vivir del pueblo afroecuatoriano sigue siendo largo; especial atención se pone en alcanzar lo que sugiere Nieves Méndez.

Por otro lado, hacemos nuestra la preocupación de algunos dirigentes afroecuatorianos que, si bien reconocen que desde hace unas décadas hay un proceso de construcción interna a nivel organizativo, también están conscientes de las dificultades en su seno para alcanzar una unidad en el ámbito sociocultural. Juan García ha declarado que:

- Extender el Plan Plurinacional y ponerle más recursos económicos.
- Crear los mecanismos de cumplimiento de los Derechos Colectivos que están dentro de la Constitución del Estado.

- Hacer cumplir el Decreto 60 que nos habla de las acciones afirmativas .

Por otro lado, hacemos nuestra la preocupación de algunos dirigentes afroecuatorianos que, si bien reconocen que desde hace unas décadas hay un proceso de construcción interna a nivel organizativo, también están conscientes de las dificultades en su seno para alcanzar una unidad en el ámbito sociocultural. Juan García ha declarado que:

Los hijos y las hijas del pueblo negro tenemos que saber que la Constitución Política de la República del Ecuador, por sí sola no es suficiente para lograr los distintos espacios que nuestro pueblo requiere para una justa y adecuada participación. Pero ahora conocemos los caminos y sabemos que los espacios están claramente anunciados y sugeridos; ahora depende de nosotros que los Derechos Colectivos que aquí se nos reconocen pueden convertirse en instrumentos para la participación de nuestras comunidades, palenques territoriales y organizaciones (en Patiño, 2008: 112).

Esto significa que el camino hacia una mayor visibilización del pueblo afroecuatoriano en este actual Gobierno depende más que nunca del mismo pueblo y su voluntad de mostrarse como una entidad organizada en torno a temas de intereses comunes. La unidad del pueblo negro organizado todavía es un reto a conseguir; quizás, esto dependa de la ausencia de un proyecto político colectivo al interior del movimiento afroecuatoriano y que esté fundamentado en los mandatos de los abuelos, para así poseer esa fuerza vital, ese *axé* que los anime en lo cotidiano, los impulse a enfrentar, negociar y plantear soluciones concretas y claras, de cara al mandato constitucional de una convivencia basada sobre la interculturalidad.

Urge, entonces, una descolonización de la mente y del corazón que permita ver al otro así como es, desde su realidad, y se lo respete en su diversidad. Hay que superar la tentación de establecer un nosotros desde el cual entender “el otro”, lo distinto como monstruoso y barba-rie, un “nosotros” familiar desde el cual sometemos a “los otros” no tan conocidos, un nosotros que al fin de cuentas marca el camino de lo que significa y de lo que implica constituirse como ser humano; hay que no dejarse atrapar por la globalización cultural con su rápida difusión

de paradigmas y modelos de vida, de concepción de valores a menudo arbitrarios y con demasiada frecuencia inmanentistas y materialistas.

Hay que dar paso, finalmente, a la escucha del otro, una escucha que solo es posible desde el corazón, desde la parte más profunda del ser humano, su espiritualidad, la cual es capaz de desarrollar una sabiduría que no rechaza la diversidad sino que se deja enriquecer por ella, una sabiduría también que permite al otro de reconocer su valor y dignidad como persona, que no necesita aparecer a nadie para ser aceptado y sentirse bien consigo mismo, una sabiduría que lo impulsa a sentirse orgulloso de su ser negro, indígena, mestizo, etc.

El corazón, o la sabiduría que cada ser humano dentro de su contexto sociocultural está llamado a desarrollar en vista de una participación activa y profunda en el quehacer social, representa la otra cara más acertada de acercamiento a la realidad y al otro, no con el objetivo de dominarlo y explotarlo, sino con el único fin de reconocer el verdadero sentido de su presencia.

También, hay que trabajar duro con relación a la educación que tiene que ser vista como la forma principal de concientización ciudadana; hay que construir un sistema educativo intercultural respetuoso de las identidades, porque “allí seguramente reposa el origen de las contradicciones sociales y de la ingobernabilidad del país”²⁹, que por último dan lugar a prácticas de discriminación.

Dentro del sistema educativo nacional habrá que introducir todo lo relacionado al pueblo negro, su historia, sus aportes al desarrollo socioeconómico y cultural del país, su cosmovisión, sus tradiciones culturales, la cual no solo daría al resto del país la posibilidad de enriquecerse con el conocimiento que esto le brinda, sino que también ocasionaría una mayor cohesión dentro del pueblo afrodescendiente y este con el resto del pueblo ecuatoriano. A este propósito, si bien es cierto cuando afirman antropólogos como Ruth Benedict sobre las configuraciones culturales, de manera que ciertos aspectos solo se entienden desde dentro, el desafío que se nos presenta para una convivencia mun-

29 “El Ecuador que pensamos y queremos los afroecuatorianos”, pág. 12.

dial y para la desaparición de toda forma de discriminación, pasa por un aprendizaje cultural mutuo.

Un aspecto a mi juicio fundamental para una convivencia entre culturas es el conocimiento de la cultura de uno mismo y la voluntad de aprender del otro; en particular, es muy urgente que grupos culturales como los afroecuatorianos conozcan, asuman y entren en el proceso de revitalización de su propia cultura, para no seguir siendo víctimas del blanqueamiento cultural; de esta manera, podrán abrirse a la interculturalidad que, como se puede entender, no es algo natural sino que se consigue mediante un esfuerzo creativo y constante que todos los pueblos tendrán que estar dispuestos a hacer.

En otras palabras, el tema de la interculturalidad tiene que ser visto dentro de la realidad ecuatoriana no tanto como punto de partida sino más bien como punto de llegada, mediante un proceso constante de construcción, revitalización y recreación que debe darse “casa adentro” de los varios grupos culturales, suscitando a la vez este profundo y fraterno respeto que es necesario construir para que la diversidad sea ocasión de riqueza y no de pobreza humana. La exclusión y victimización que el pueblo afro ha tenido que soportar durante todo este tiempo, desde el momento de su esclavización hasta la fecha, considerado como “último otro”, negado como persona, privado de su identidad e historia, es un claro ejemplo de que el camino hacia la interculturalidad es aún muy largo y pedregoso.

Estoy convencido que para dar vida a una sana y duradera vivencia intercultural aquí en el Ecuador es necesario que cada grupo cultural reafirme su existencia apersonándose de su herencia cultural y abriéndose al encuentro con el otro considerado no como rival ni muchos menos enemigo, sino como carne de mi carne y sangre de mi sangre, hermano y compañero en el camino de la vida que tiene que ser plural e intercultural. Desde este punto de vista, y con relación al pueblo afroecuatoriano, es oportuno recoger la invitación de Juan García cuando afirma que “ahora más que nunca, los pueblos negros del Ecuador necesitan ser ‘diferentes’ (Walsh, 2009: 123).

Para esto es necesario que el pueblo de la diáspora africana defina su espacio de reafirmación cultural, reconozca la riqueza de su diversidad y encuentre mecanismos de socialización amparados en la

nueva Constitución. Si históricamente, los palenques sirvieron para defenderse de la esclavización colonial, hoy estos espacios, y con un espíritu cimarrón, deben convertirse en lugares de fortalecimiento identitario, para así combatir la colonialidad del poder, del ser y del saber, este pensamiento homogeneizante y globalizante, y promover una mayor y mejor integración de la gente afrodescendiente en la sociedad ecuatoriana.

En las palabras de Juan García, el palenque, que él llama etnoeducación, sería un espacio cultural urgente “para la construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que hemos dado y aportado para la construcción de cada una de las naciones donde nos tocó vivir” (2009: 132).

El palenque tiene que convertirse en una estrategia del pueblo afrodescendiente deseoso de ir reconstruyendo y recreando su propia historia, tradiciones, cosmovisión y dimensión espiritual; es imperativo que el pueblo de la diáspora africana comprenda que de él dependerá la revitalización de su identidad y su promoción en un ámbito social más amplio e intercultural. Además, es necesario entender que hoy más que nunca, gracias a la nueva Constitución que propone como eje central de la sociedad la revolución ciudadana, es posible una participación plena y eficaz desde la pertenencia étnica, pero que no debe absolutamente ser exclusiva ni excluyente.

Se hace, entonces, urgente trabajar intensamente desde nuestra realidad local, pero sin perder el horizonte universal, para que un día se realice una civilización mundial donde sea posible la coexistencia de todas las culturas que, en el respeto de su diversidad, sepan encontrar caminos en vista de una siempre mayor humanización, donde reinen valores que defienden y promueven la vida en todos sus aspectos. Para que esto se haga realidad no hay fórmulas ya hechas, pero sí hay una actitud que es fundamental en la búsqueda de lo que es saludable para todos: el ponerse a la escucha de la vida. En otras palabras, el encuentro con el otro y el deseo de dar vida a una nueva civilización donde todos somos sujetos de cambio, inicia en mí, en cada uno de nosotros, y en las profundidades de nuestro ser.

Aplicando todo esto al pueblo afro, el reconocerlo por lo que precisamente es, como sujeto y no como objeto, esto permitirá que en ámbitos humanos como lo político, su propia forma de vida y su autodeterminación sean respetadas y tomadas en cuenta a la hora de implementar políticas públicas. Además, Ecuador con la nueva Constitución acaba de reconocer la importancia que reviste el tema de la interculturalidad, considerada como la articulación horizontal entre los diferentes grupos socioculturales que habitan en nuestro país, donde tiene que primar la construcción de una sociedad más justa e incluyente y el reconocimiento de los actores sociales como sujetos y protagonistas de cambio. De tal manera que, el otro no es mi infierno, como creía Jean-Paul Sartre, sino que el otro, con su cosmovisión y distinta mirada acerca de la vida, es mi camino de liberación y salvación, y yo de él, en la medida en que estamos abiertos a la novedad que se comunica a partir de nuestras experiencias cotidianas.

La forma de lucha del movimiento afroecuatoriano, debe ser una lucha política, sostenida, procurando el logro de objetivos fundamentales, a diferencia de la lucha económica, que se limita a lograr la satisfacción de las necesidades socioeconómicas cotidianas de los pueblos, la lucha política significa batallar por los intereses vitales de todos los excluidos. Los intereses del pueblo afroecuatoriano pueden ser alcanzados únicamente a través de transformaciones políticas radicales del Estado y la sociedad. Por medio de la lucha política se pueden conseguir los fines económicos y políticos del pueblo afroecuatoriano, tales como: garantizar la tenencia de los territorios de posesión ancestral en manos de los afroecuatorianos y de los medios de producción.

Para lograr estos intereses, es necesario educarnos, organizarnos, hacer conciencia de que cuando nos organizamos lo hacemos con la seguridad de que nuestro fin último es acceder democráticamente al poder. La tarea principal de la lucha política de nuestro pueblo afroecuatoriano, debe estar orientada a fortalecer nuestras capacidades como comunidad, como organización y como pueblo. En ese camino debemos plantearnos la necesidad de fortalecer el movimiento afroecuatoriano como instrumento de construcción de una sociedad más justa; para conseguir lo que por herencia nos corresponde, el derecho al buen vivir para nuestro grupo étnico, y de la sociedad en general.

Al igual que tantas personas, yo también quisiera que se realice un día una civilización mundial donde sea posible la coexistencia de todas las culturas que en el respeto de su diversidad, sepan encontrar caminos para una siempre mayor humanización mundial donde reinen valores que promueven y defienden la vida en todos sus aspectos. Para que esto se haga realidad no hay fórmulas ya hechas, pero sí hay una actitud que es fundamental en la búsqueda de lo que es saludable para todos: el ponerse a la escucha de la vida. Es decir, el encuentro con el “otro” y el deseo de dar vida a una nueva civilización donde todos somos sujetos de cambio, inicia en mí, en las profundidades de mi ser.

Hay un dicho que reza así: “se ama lo que se conoce”; a mi parecer, el gran desafío, que ya no es posible ignorar, es el deber de acercarse al otro para conocerlo en profundidad y amarlo como a uno mismo. Es necesario abandonar la idea, y para siempre, que “el otro” representa un obstáculo a mi desarrollo como individuo o pueblo que sea; esta manera de pensar es simplemente absurda y no promueve la vida. El otro no es mi enemigo, sino mi compañero hacia un mundo más digno, justo y bonito.

El corazón o la sabiduría que cada ser humano dentro de su contexto social está llamado a desarrollar en vista de una participación activa y profunda en el quehacer social, representa la otra cara más acertada de acercamiento a la realidad y al otro, no con el objetivo de dominarlo y explotarlo, sino con el único fin de reconocer el verdadero sentido de su presencia y existencia.

Finalmente, y desde la academia, es oportuno reconocer que, hoy más que nunca, estamos llamados a promover una antropología abierta a la vida que la presencia del otro puede comunicar y con su diferencia enriquecer, y todos caminar hacia una comunidad que se reconoce multiétnica y pluricultural, y así emprender caminos que promuevan la interculturalidad. A este propósito, es posible hacer referencia a lo que Carvajal propone con relación a la mirada esotérica y exotérica (Guerrero, 1997: 291), para así analizar los (des)encuentros que se han producido entre afroecuatorianos y los demás grupos culturales, particularmente mestizos.

Terminamos esta investigación presentando, desde la pastoral afroecuatoriana, la propuesta de los Centros de Educación Cimarrona,

una realidad que toma fuerza a lo largo y ancho del país y que viene promovida por la misma gente que ha redescubierto su espíritu cimarrón y, por ende, ha decidido impulsar una educación y formación cultural e identitaria afroecuatoriana.

Su misión es promover la organización autónoma, la educación, la concientización y la formación de ese pueblo de origen africano para que pueda conocer y ejercer sus derechos, y para poder auto-gestionar su desarrollo económico, social, cultural y político. Conscientes del momento histórico que se está viviendo, los jóvenes de los Centros de Educación Cimarrona creen que sea necesario y urgente asumir el desafío de recrear y educar desde su propia cultura a niños, niñas y adolescentes que viven en ciudades multiétnicas y pluriculturales, con el fin de que crezcan con una identidad definida, con un sentido profundo de pertenencia y el pleno conocimiento de su ubicación en la sociedad ecuatoriana.

Acojamos las palabras de Juan García, reconocido dentro del pueblo afroecuatoriano como “obrero del proceso”, “bambero mayor”, “mensajero y voz de los ancestros”, cuando afirma: “Cimarronar, sublevarse, resistirse al mandato y la dominación, inicialmente fue una resistencia, hoy es sinónimo de una identidad militante, política, hoy construimos un cimarronaje militante” (en Patiño, 2008: 23).

Al ritmo del tambor, símbolo sagrado del mundo afro y expresión de la alegría y la esperanza que desde siempre y a pesar de tanto maltrato y violación de los derechos humanos más básicos, quienes han decidido comprometerse con los Centros de Educación Cimarrona, nutren la profunda y firme certeza de estar participando activamente a la construcción de un Ecuador más justo, digno y bonito.





Bibliografía

- Afroecuatorianos (s.f.). *Quiénes son*. Obtenido de Afroecuatorianos: <http://afros.wordpress.com/quienes-son/>
- Almeida, J. (1997). *Identidades múltiples y Estado unotario en el Ecuador*. Quito: FLASCO-ILDIS .
- Antón Sánchez, J. (2005). *Sistema de indicadores sociales del pueblo afroecuatoriano*. SISPAE. Obtenido de ECLAC: <http://www.eclac.cl/mujer/noticias/noticias/5/27905/JAnthon.pdf>
- _____ (2009). *Pensando el Bicentenario desde la perspectiva afroecuatoriana*. Obtenido de ALAINET.org: <http://alainet.org/active/32157&lang=es>
- _____ (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano* . Quito: FLACSO.
- Arango, B. L. (s.f.). *Los africanos: Cifras y origen* . Obtenido de Banco de la República: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/saga/saga4.htm>
- Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A., & Silva, P. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Borón, A. (2006). *Rebelión* . Obtenido de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=43203>
- Bourdieu, P. (1985). Dialogue á propos de l'histoire culturelle. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 59: 86-93.
- Branding, D. (1991). *The first America: the Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge University Press.
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de Antropología*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Candau, J. (2008). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol.
- Castells, M. (1998). *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Centro Cultural Afroecuatoraino, CCA (1982). Editorial. *Palenque*, 1.
- Cervone, Emma (1999). Introducción. En: Emma Cervone y Fredy Rivera (Eds.), *Ecuador Racista. Imágenes e identidades* (pp. 11-19). Quito: FLACSO.
- Chiriboga, Bolívar (2002). *En su texto universitario*. Quito: UPS.
- CODAE (2002). *El pueblo afroecuatoriano vital e integrado en la diversidad*. Quito: CODAE.

- Conferencia General de la UNESCO (2009). *Declaración universal de la UNESCO sobre diversidad cultural*. Obtenido de EDUTEKA: <http://www.eduteka.org/UnescoDiversidadCultural.php>
- Congreso Ecuatoriano (2006). *Ley de Derechos Colectivos del Pueblo Afro*. Quito.
- Cucó Giner, J. (2004). *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel S.A.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- De Sousa Santos, B. (s.f.). *En busca de la ciudadanía global*. Obtenido de LOLA press: <http://www.lolapress.org/artspanish/souza18.htm>
- Dussel, Enrique (1994). *1492 – El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Elias, Norbert (1997). *El proceso de la civilización*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa Tamayo, A. (1979). *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, FECONIC (2005). *Nuestra historia*. Quito: FECONIC.
- INEC (2006). Encuesta de Condiciones de Vida. Quito.
- INPA (1999b). *Sociología afroecuatoriana*. Quito: INPA.
- Estupiñán, Nelson (1980). N.1. *Meridiano Negro*, 6.
- Fanon, Franz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Mireya (2008). Diáspora: La complejidad de un término. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XIV (2) (jul-dic), 305-326.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas* . Barcelona: Gedisa.
- Grosfoguel, R. (s.f.). Obtenido de Revista Bularasa: <http://www.revistatabularasa.org/>
- Guerrero, P. (1997). *Antropología Aplicada*. Quito: Abya- Yala.
- _____ (2002). *La cultura*. Quito: Ediciones Abya- Yala.
- _____ (2010). *Corazonar, una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya- Yala.
- Hall, Stuart (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Juan Pablo II (1992). *Mensaje a los Afroamericanos*.
- León, O. (1995). *África en América: Tambores y gritos de libertad*. Obtenido de ALAINET: <http://alainet.org/active/985&lang=es>
- Marafioti, R. (1993). *Los significantes del consumo. Semiología, medios masivos y publicidad*. Argentina: Editorial Biblos.
- Medina, Henry y Castro, Mary (2006). *Afroecuatorianos, un movimiento social emergente*. Quito: CCA

- Melucci, Alberto (1994). *Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Neveu, É. (2000). *Sociología de los movimientos sociales*. Quito: Abya- Yala.
- CEPAC (2003). *Historia del pueblo afrocolombiano*. Obtenido de CEPAC. Centro de Pastoral Afrocolombiana: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispaafrocol/2.htm>
- Patiño, N. (2002). *El proceso de comunidades negras del Ecuador desde el testimonio de Juan García*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____(2008). *Juan García. Guardián de la tradición y la memoria*. Quito: Ministerio de Cultura.
- Redacción Ciudadanía (2009). *Asambleísta Ocles pide la revisión de contenidos de “Re Vivos” y “Mi Recinto”*. Obtenido de Ciudadanía Informada: http://www.ciudadaniainformada.com/ciudadania/ciudadania-despliegue-noticias/ir_a/ciudadania/article//asambleista-ocles-pide-la-revision-de-contenidos-de-re-vivos-y-mi-recinto.html
- Redacción Scielo (s.f.). *Colecciones regionales*. Obtenido de SCIELO: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_home&lng=es&nrm=iso
- Rivera, Freddy (1996). *La identidad: breves ámbitos de discusión en la identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos*. Quito: FEUCE.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad*. Quito: Abya- Yala.
- Sanders, Karen (1997). *Nación y tradición*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Savoia, Raffaele (2001). *Encuentros de pastoral Afroamericana*. Obtenido de CEPAC: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/epas.htm>
- Santo Domingo, IV Conferencia general del episcopado latinoamericano (1992). N.2.
- Scheper-Hughes Nancy (1992), *La muerte sin llanto*. Barcelona: Ariel.
- Tamayo, Eduardo (1996). *Movimientos sociales. La riqueza de la diversidad*. Obtenido de ALAI- Agencia Latinoamericana de Información: <http://alainet.org/publica/diversidad/>
- Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Touraine, Alain (1999). *¿Cómo salir del liberalismo?* Barcelona: Paidós.
- UNESCO (1982). *Declaración de México sobre las políticas culturales*. Obtenido de <http://portal.unesco.org/>: http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf

- Vicariato Apostólico de Esmeraldas, IFA, Centro Cultural Afroecuatoriano (2009). *Enciclopedia del saber afroecuatoriano*. Quito: Gráficas Iberia.
- Viveros, Mara (s.f.). *Dionisios negros. Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia*. Obtenido de Lasa Internacional: <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/ViverosVigola.pdf>
- Viveros, Sonia (2011). *Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana AZUCAR*. Obtenido de La iniciativa de comunicación: <http://www.comminit.com/la/node/325671>
- Walsh, Catherine, & García, Juan (2002). *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones (des) de un proceso*. Caracas: CLACSO.
- Walsh, Catherine, León, Edizon, & Restrepo, Eduardo (2005). *ram-wan.net*. Obtenido de <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/movimientos%20sociales%20afro%20y%20politicas%20de%20indentidad%20en%20colom.pdf>
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.
- Whitten, Norman, & Torres, Arlene (1998). *To Forge the Future in the Fires of the Past: an Interpretive Essay on Racism, Domination, Resistance and Liberation. Blackness en Latin America and the Caribbean*. Indiana University Press.

Guía referencial de entrevista 5

Entrevistada: Nelci Burbano
Organización: Centros De Educación Cimarrona (Sucumbíos).
Cargo/ Función: Impulsora
Lugar:
Fecha:

1. ¿Podría comentarme, cómo se originan los Centros de Educación Cimarrona (CEC)?
2. ¿Cuáles son los objetivos de los Centros de Educación Cimarrona?
3. ¿Cómo y en dónde operan?
4. ¿De qué manera la misión comboniana apoya a los CEC?
5. ¿Qué nivel de acogida han tenido los Centros entre la población negra?
6. ¿Cuál es el nivel de participación de la población joven en los CEC?
7. Y, me podría comentar, ¿cuál es el nivel de participación de las mujeres?
8. ¿Los Centros, han contribuido a reforzar la conciencia de identidad de la población negra? ¿Por qué?
9. ¿Contribuyen, además, a reforzar la memoria histórica del pueblo negro?
10. ¿Apoyan, estos Centros, a la formación de líderes y lideresas que luchen por las reivindicaciones sociales de los afroecuatorianos?
11. ¿Cuáles considera usted han sido los principales logros de los Centros de Educación Cimarrona?
12. ¿Y cuáles son las principales limitaciones que tienen que enfrentar los CEC para consolidarse y lograr sus objetivos?
13. ¿Qué considera usted que se podría hacer para fortalecer este proceso?

Guía referencial de entrevista 2

Entrevistado: Nieves Méndez
Organización: Centro Cultural Afroecuatoriano
Cargo/ Función: Secretaria
Lugar: Quito
Fecha:

1. ¿Podría contarme cuáles considera Usted son los principales problemas que vive la población negra de nuestro país?
2. ¿A qué tipo de empleos o trabajos acceden las mujeres negras en la capital?
3. ¿Es difícil acceder a un empleo cuando una mujer es afrodescendiente?
4. ¿Ha sufrido usted discriminación por el hecho de ser afrodescendiente? ¿De qué manera?
5. Hablando de la Pastoral Afro, ¿cuál es el nivel de participación de las mujeres?
6. ¿Es la Pastoral Afro un espacio que, además de fortalecer la espiritualidad, posibilita el fortalecimiento cultural y de identidad de sus miembros?
7. En su criterio, ¿constituye el Centro Cultural Afroecuatoriano una institución que apoya efectivamente las reivindicaciones sociales del pueblo negro?
8. ¿Considera usted que el pueblo negro ha mejorado sus condiciones de vida en estos últimos años?
9. ¿Qué considera usted que debería hacer el Gobierno en pro del Buen Vivir del pueblo afroecuatoriano?

Guía referencial de entrevista 1

Entrevistado: José Chalá
Organización: Consejo de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano -CODAE
Cargo/ Función: Director Ejecutivo
Lugar: Guayaquil
Fecha:

1. ¿Podría contarme brevemente cómo nació el CODAE? ¿A qué proceso respondió su creación?
2. ¿Cuáles son los principales objetivos del CODAE?
3. Y, ¿cuáles son sus principales líneas de acción?
4. ¿Me podría decir cuáles han sido los principales logros alcanzados por el CODAE en pro de las reivindicaciones del pueblo negro?
5. ¿Considera usted que el pueblo negro, en general, se siente representado por una institución estatal como el CODAE? ¿Por qué?
6. ¿Cuáles estima usted que son, actualmente, las principales reivindicaciones sociales del movimiento negro ecuatoriano?
7. ¿Tiene, el pueblo negro, reivindicaciones comunes con el pueblo indio y el pueblo blanco-mestizo pobre?
8. ¿Existe alguna relación, de trabajo y de lucha, del movimiento negro con el movimiento indígena y otros movimientos sociales?
9. ¿Por qué, en los últimos años, el movimiento negro parece haberse invisibilizado?
10. En su criterio, ¿cuáles son los principales problemas que enfrenta el movimiento negro?
11. ¿Cómo ve la participación política del pueblo negro en la búsqueda de espacios de poder?
12. ¿Qué opina de la participación de futbolistas negros en política, como asambleístas de la república?
13. ¿Qué espera el pueblo negro de los asambleístas afro afiliados del partido de gobierno?
14. ¿Qué falta por hacer desde el Estado en pro del Buen Vivir del pueblo afroecuatoriano?

Durante más de cinco siglos de victimización, en el continente americano, con la conquista occidental primero y la creación del Estado-nación después, se ha venido promoviendo un discurso homogeneizador, obligando a todo el mundo a reconocerse parte de una única realidad cultural.

En este contexto, el pueblo de origen africano, se ha visto negado por el poder hegemónico blanco-mestizo, su derecho a existir, con su identidad y humanidad más profunda, llegando a ser considerado un pueblo sin cultura; bueno solo para estar al servicio de aquellos que se consideraban *ontológicamente superiores*.

Sin embargo, el pueblo de la diáspora africana nunca se conformó con la mentalidad opresiva y esclavizadora de los colonizadores de turno, más bien, desde su llegada a suelo americano hasta nuestros días, gracias a su espíritu insurgente y rebelde, ese pueblo ha sabido mantener viva la memoria de su propia herencia cultural.

En los últimos treinta años el pueblo afroecuatoriano ha logrado activarse y organizarse de forma más estable contra la discriminación racial y cultural, promoviendo, de manera paulatina, la construcción de procesos identitarios como estrategia social al fin de afirmarse como sujeto político y exigir el respeto de sus derechos económicos, políticos, sociales y culturales.

En la actualidad, el pueblo afroecuatoriano cuenta con varias expresiones organizativas presentes a nivel nacional, tanto de la sociedad civil como también del mundo académico, estatal y religioso; esto demuestra que su espíritu cimarrón sigue vivo y rebelde. *Ashe*