

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

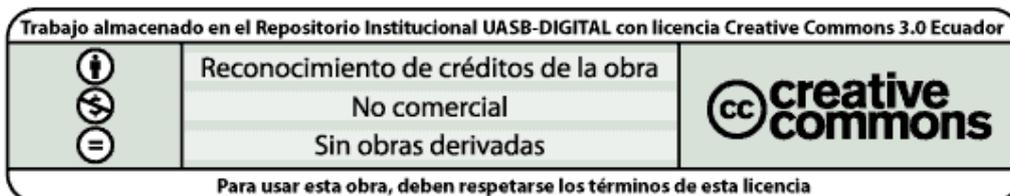
Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

A tres voces:

poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora

Javier Eduardo Pabón

Quito, 2017



CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS/MONOGRAFIA

Yo, Javier Eduardo Pabón Guzmán, autor de la tesis intitulada *A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título del doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Junio 2 de 2017



Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

A tres voces:

poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora.

Autor: Javier Eduardo Pabón

Director: Michael Handelsman

Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos de Norteamérica

2017

Resumen

A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora.

En el mundo andino la presencia afrodescendiente ha sido invisibilizada desde el mismo momento en que la expansión colonial europea inició la trata de esclavos africanos. Si bien recientemente nacionalidades indígenas y pueblos originarios han alcanzado un significativo nivel de reconocimiento dentro de las narrativas y estructuras sociales de los estados nacionales en América Latina, el legado de los hijos e hijas de la diáspora africana ha sido leído con indiferencia—cuando no mala fe—tanto a nivel político como simbólico.

Esta tesis es una indagación en las voces de tres autores contemporáneas que representan un importante aporte en el diálogo sobre el significado de lo afro en el contexto de las comunidades afrodescendientes asentadas en la costa pacífica de América del sur en territorios ancestrales que hoy son parte de Ecuador y Colombia. Estas narrativas son entendidas como estrategias en la lucha por la supervivencia simbólica y física de estas comunidades. Para ejemplificar estas nociones, la tesis analiza en tres correspondientes capítulos la poesía de Antonio Preciado Bedoya, los escritos editoriales de Juan Montaña Escobar y las compilaciones de tradición oral hechas por el historiador activista Juan García Salazar.

Estos discursos son considerados como propuestas estéticas literarias que irrumpen en el ámbito letrado, como posicionamientos políticos pertinentes a las reivindicaciones de la comunidad afrodescendiente y como vehículos para proteger y transmitir cosmogonías y saberes ancestrales. La sumatoria de estas voces constituye una panorámica de la sabiduría colectiva de los guardianes de la tradición y la comunidad que constituye una narrativa insurgente que desafía la hegemonía blanco-mestiza de los estados nacionales latinoamericanos.

Lo que es diverso no es desunido, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es desigual no tiene que ser injusto; tenemos derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos caracteriza.

Boaventura de Sousa

Según la tradición de los mayores las historias de un pueblo se tenían que guardar en cien cabezas para que cuando se muera la una, las otras noventa y nueve se la cuenten a los renacientes.

Remberto Escobar Quiñones
Los guardianes de la tradición.

Desea que sea largo el camino.
Que sean muchas las mañanas estivales
en que con qué alegría, con qué gozo
arribes a puertos nunca antes vistos,
detente en los emporios fenicios,
y adquiere mercancías preciosas,
nácares y corales, ámbar y ébano,
y perfumes sensuales de todo tipo,
cuántos más perfumes sensuales puedas,
ve a ciudades de Egipto, a muchas,
aprende y aprende de los instruidos.

Constantino Cavafis

Ítaca

A las maestras y maestros, compañeras y compañeros,
cómplices y compinches en este sueño

A los ancestros, vivos y muertos

A los amigos y aliados, tangibles e intangibles

Al agua, al vino, al tiempo que nos brinda entendimiento

A Melania (la bailarina), a Pedro (el piloto), y a Cristina (todo lo que quiera ser)

A mi Anna, capicúa, principio y final,

A ti, que aunque aún no te conozco, ya cambiaste mi vida.

A todxs, gracias

A tres voces:

poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

Más allá de <i>La ciudad letrada</i>	18
---	----

CAPÍTULO II

La poesía de Antonio Preciado

1. <i>La ciudad letrada</i> y lo afro—la lírica de Antonio Preciado	37
2. Versos negristas	48
3. Versos del barrio	56
4. Versos de sincretismo, transculturación y multiplicidad	66
5. Versos políticos	77
6. Afro/poético/político	82

CAPÍTULO III

Juan Montaña y su intervención en los medios de comunicación

1. Cimarrón de letras	93
2. Humor, raza y racismo	107
3. #todos somos afrodescendientes	119
4. La Guerra Civil	124
5. La Historia de un Proceso	128
6. Territorio y medio ambiente	134
7. El abogado del diablo	145

CAPÍTULO IV

Juan García Salazar el bambero mayor: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar en la ora-literatura afroecuatoriana.

1. Juan García y la poesía Negrista	149
2. Palabras mayores/palabras de los mayores	153
3. La Gran Comarca	160
4. La voz de Zenón: Buscar la tierra del continente madre	165
5. Papá Roncón: historia de vida. Territorio y tradición.	177
6. El duende	182
7. Cuentos de creación	183
8. Desaprender lo aprendido y re-aprender lo propio	189
9. Lugar	196
CONCLUSIONES	201

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

El presente esfuerzo académico surge como continuación de los muchos diálogos que se vienen dando en América Latina en un espacio multidisciplinar genéricamente conocido como estudios culturales. Si bien parte de nociones y proyectos que abarcan diferentes áreas del pensamiento social, político y cultural, no debe ser entendido como un proyecto independiente o desconectado, por el contrario, toma raíz en un espacio de la geopolítica del pensamiento en un momento en que, gracias a muchos abridores de caminos, es posible pensar un trabajo doctoral que considere la producción simbólica—oral, literaria y mediática—más allá de paradigmas determinados por disciplinas específicas. La propuesta transdisciplinaria de los estudios culturales ha buscado en distintas manifestaciones posibilidades para entender mejor las políticas de re-presentación y legitimación, se trata de una lectura que considera seriamente la afirmación de Abril Trigo: “Aquello que puede ser leído como texto cultural, lo que acarrea significado socio histórico y simbólico y que está entretamado con varias formas discursivas, puede convertirse en un objeto de investigación legítimo, desde el arte y la literatura hasta los deportes, los medios, las formas de vida, las creencias y los sentimientos”.¹

Bajo esta premisa se están produciendo numerosos proyectos investigativos catalogados con el membrete de “estudios culturales” que hacen aproximaciones al cine, la televisión, la danza, la poesía, el fútbol, etcétera, y todos consideran a cada una de estas expresiones como espacios legítimos para la investigación académica. Sin descalificar en abstracto, me inclino a pensar junto a uno de los fundadores de los estudios culturales, el intelectual jamaicano Stuart Hall, que el verdadero potencial de estas investigaciones debe radicar en su potencial político. Dice Hall:

[...] Hay una gran cantidad de basura disfrazada de estudios culturales porque estábamos interesados en los medios como transmisores de cultura mientras otras personas vieron los estudios culturales como el estudio de los medios, así lo único que había que hacer era encontrar otra historia, otro

¹ Abril Trigo, “General Introduction”, *The Latin American Cultural Studies Reader*, (Durham: Duke University Press, 2004), 4. (La traducción es mía)

medio, otro episodio u otra serie, y ya se estaba haciendo estudios culturales. Quienes pensaron esto se equivocaron desde el principio.²

Frente a la aguda observación de Hall recupero la idea de rescatar el medio en cuanto es un transmisor de cultura. Desde allí, siguiendo a Gramsci, me intereso en la cultura, con C mayúscula y con c minúscula, en tanto la veo—junto a Hall—como un espacio donde se puede pensar políticamente.³ Con el objetivo de considerar la trascendencia política en la producción cultural afroecuatoriana, he desarrollado este proyecto doctoral como una indagación en el trabajo intelectual de un grupo de intelectuales afroesmeraldeños contemporáneos. Es posible trazar importantes genealogías de este tipo de investigación pero son aún pocas comparativamente, como lo demuestra el testimonio del investigador Franklin Miranda cuando dice: “Abordar la cultura afrolatinoamericana casi siempre implica para el investigador trabajar con una premisa: desde la oficialidad el objeto de estudio no existe.”⁴ Huelga decir que los debates sobre lo latinoamericano, incluyendo la representación simbólica y la producción literaria, han privilegiado un espacio de enunciación de lo que podemos llamar lo criollo/mestizo, con lo indígena obteniendo progresivamente más reconocimiento, pero dejando a lo afro en un espacio de invisibilización, relegado—como aptamente lo ha denominado el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda—de “visibilización negativa”.⁵ En muchos casos, como lo analiza el sociólogo afrocaribeño Paget Henry, el pensamiento, la filosofía, se han incrustado cuidadosamente en prácticas y discursos no filosóficos, hasta el punto del ocultamiento.⁶ Un ocultamiento que a veces ha sido empleado de manera estratégica para la protección del pensamiento ancestral y que obliga que toda aproximación se haga desde una perspectiva transdisciplinaria, como lo subraya Franklin Miranda:

No obstante, y pese a las buenas intenciones de la historiografía, esas condiciones precarias, que pueden convertirse en un obstáculo si se estudia

² Stuart Hall, “In memory of Stuart Hall”, Dir. Laurie Taylor, *Thinking Allowed*, BBC Radio, 11 Febrero, 2014 (La traducción es mía)

³ Para Gramsci la Cultura con C mayúscula se refería al sentido estético mientras que la cultura con minúscula tiene un sentido antropológico, es decir, las normas del día a día.

⁴ Franklin Miranda, “Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón, Alegrías y decepciones en el caso de los negros del Chocó colombiano”, En *Memorias de JALLA 2004* Lima, Sextas Jornadas Andinas de literatura latinoamericana, (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006), 1151

⁵ Santiago Arboleda, “Afrocolombianos: Entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro”, en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, No 1. (University of California Press, April 2007), 213.

⁶ Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, (New York: Routledge, 2000), ix.

nuestro afroamericanismo exclusivamente desde un compartimiento disciplinario, en realidad constituyen una ventaja para quienes consideramos que la verdadera comprensión de una (nuestra) cultura marginal pasa por el reconocimiento de un imaginario social, histórico y cosmogónico construido en los propios términos de dicha cultura y no en la recreación externa, pues esta última, pese a los contactos, únicamente sirve de referente del otro dominante.⁷

Así, considerando la transdisciplinariedad a la que refiere Miranda como precondición, estas reflexiones se constituyen en una continuación de las lecturas y debates ocurridos en el seno de la tercera promoción del doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Este espacio institucional, liderado por Catherine Walsh, propuso una innovadora división temática de las discusiones, agrupando algunas propuestas doctorales bajo ciertas líneas de investigación. Me correspondió vincularme con el colectivo que se denominó como “estéticas decoloniales” que fue facilitado por el profesor Adolfo Albán Achinte. En este grupo confluyeron diversos intereses alrededor del cuestionamiento de entender las consecuencias de la colonialidad a nivel estético mientras que, al mismo tiempo, se consideraban proyectos que descentraran las nociones estéticas coloniales y, sobre todo, buscaba preguntarse ¿si en realidad existía algo que pudiera entenderse como una(s) estética(s) de la interculturalidad? A partir de esta pregunta se desarrolló mi propuesta de un proyecto doctoral que se sitúe en diálogo con textos que descubren otras maneras de ver y sentir, en el campo tradicionalmente considerado como literario.

La idea de lo literario posee una carga y un peso histórico que en el caso de Latinoamérica es el resultado de una serie de procesos y configuraciones culturales claves que contribuyeron a la consolidación de lo que Aníbal Quijano acuñó como *la colonialidad del poder*, una herramienta constitutiva y central en la conformación del sistema mundo moderno colonial, explicada por el propio Quijano como un proceso donde: “Las culturas dominadas serían impedidas de objetivar de modo autónomo sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esas libertades de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse”.⁸

⁷ Miranda, *Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón*, 1152.

⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositio*, Vol. 24, No. 51, *Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales*, Center for Latin American and Caribbean Studies, (Ann Arbor: University of Michigan, 1999), 140.

La multiplicidad de voces de las culturas ancestrales de Latinoamérica se han escuchado o ignorado a partir de la conquista a través de la matriz de la modernidad eurocéntrica y los postulados y construcciones teóricas que han justificado la explotación del trabajo y el sometimiento de los dominados. Se hace preciso, por tanto, hacer eco de propuestas de pensamiento que emergen de la consideración de la colonialidad/decolonialidad en la literatura, la estética y el arte. Las mismas han de dialogar con la fuerza epistémica y las teorizaciones de las realidades en la región; es decir, con sus cosmovisiones, conocimientos, memorias y lógicas, así como con sus prácticas de la vida y movimientos sociales, políticos y ancestrales.

El sociólogo portugués Boaventura Souza dos Santos ha analizado aptamente esta problemática en su propuesta de la categoría de *sur global*. El *sur global* se constituye en una metáfora que se enfrenta a las suposiciones del norte hegemónico creador de conocimiento. Explica Souza dos Santos: “El conocimiento científico, aunque supuestamente universal, es casi totalmente producido en los países desarrollados en el Norte Global y, aunque presumiblemente neutral, promueve los intereses de esos países y constituye una de las fuerzas productivas de la globalización neo-liberal”.⁹

En la matriz descrita por Souza do Santos las identidades nacionales son imprescindibles, incluso en contraste con las continuas re-articulaciones geopolíticas. Así pensar desde *el sur* no es una estratagema académica que busca “lo novedoso” como condición de posibilidad de la producción intelectual. Obedece, por el contrario, a una necesidad de encontrar respuestas que problematicen el lugar de enunciación del pensamiento moderno occidental y su pretensión de universalismo. La oposición a esta posición hegemónica está como marco de fondo de esta investigación. Es una oposición intencional y sustentada en un proyecto académico, ético, político y estético. Es un esfuerzo urgente que encuentra justificación al enfrentar el sistemático epistemicidio perpetrado contra los saberes contra hegemónicos provenientes del sur, y contra los cuáles De Souza Santos ha formulado estrategias de reivindicación y que concretamente son:

1. Reconocer el conocimiento de los vencidos desde la academia y desde las luchas en los territorios.

⁹ Boaventura de Souza Santos, *Epistemology of the South*, (Boulder-CO: Paradigm Publishers, 2014), 14. (La traducción es mía)

2. Pasar de recoger los conocimientos surgidos de las luchas a construir conocimientos útiles para esas luchas.
3. Superar el paradigma que relaciona objetividad [búsqueda de la verdad] con neutralidad. “Queremos saber de qué lado estamos”.
4. Buscar nuevas metodologías de investigación que dejen de estudiar ‘sobre’ los sujetos sociales, para estudiar ‘con’ ellos y ellas.
5. Superar el mito de la autoría individual aprendiendo del conocimiento que surge de las luchas, donde la autoría es colectiva.
6. Necesidad de escuchar profundamente. Cerrar los ojos para poder ver otras cosas.¹⁰

Pensar desde el *sur* se constituye en el *locus* que me permite entablar un diálogo con discursos que irrumpen desde comunidades y sus luchas. La conversación que el proyecto entabla con estas voces considera un análisis que sea capaz de aprovechar el posicionamiento de la “estética”, pero desde allí propone conceptualizaciones nuevas que se constituyen como “estéticas para la decolonialidad”. En el análisis del pensador afrocanadiense Richard Iton, es preciso reconocer el rol que la estética, como importantísimo elemento de la episteme moderna, se ha constituido en una efectiva salvaguarda de la racialización dentro y fuera de la cultura. Dice Iton: “Si la estética es entendida como la ciencia de la belleza que anula el desafío o el compromiso político substancial, ha de reconocerse que es un bloque constitutivo fundamental en el muro de la modernidad y una de las piedras angulares del edificio racial que restringe tan efectivamente las oportunidades de la vida negra”.¹¹

Las consecuencias de esta realidad son de incalculable trascendencia en términos existenciales, artísticos y políticos. Plantean la urgencia de irrumpir con acciones que las pongan en evidencia en todos los ámbitos contrarrestando así sus efectos nocivos. Como lo plantea Adolfo Albán, “la interculturalidad debe abogar tanto por el reconocimiento de las diferencias como por la superación de las desigualdades socio-culturales, económicas, políticas y epistémicas como un hecho de decolonialidad concreto”.¹² De la observación de Albán, se puede entender que, además de las connotaciones derivadas de la reivindicación de las experiencias

¹⁰ Boaventura de Souza Santos, ALICE Colloquium_Apresentação Do Colóquio Internacional Epistemologias Do Sul, Julio 2014, en: <http://youtu.be/c99TduIwkT4>

¹¹ Richard Iton, *In search of the Black fantastic: politics and popular culture in the post—Civil Rights era*, (New York, NY: Oxford University Press, Inc., 2008), 16. (La traducción es mía)

¹² Adolfo Albán Achinte, “¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”, W. Villa y A. Grueso (comps.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, (Bogotá: Universidad pedagógica Nacional y Alcaldía Mayor, 2008), 83.

históricas silenciadas está el “hecho decolonial concreto” de la “re-existencia”¹³ en la dimensión estética en las expresiones de los sujetos colonizados. Dicha re-existencia se encamina a superar los paradigmas de análisis eurocéntricos, pero sobre todo, se desliga de la razón económica que ha dominado lo que la modernidad/colonialidad ha determinado como arte, bajo la retórica y complicidad racista de su discursividad. La labor es, entonces, pensar cómo y de qué manera se puede abrir caminos para decolonizar lo que se entiende por arte desde la herida colonial, retando el orden hegemónico de representación simbólica en sus diversos lenguajes.

Inmediatamente reconozco la primera luz clarificadora. La definición del tema no podía simplificar lo afro en una “nueva” categoría de análisis (o afroecuatoriano, aún más limitante). Esta supuesta simplificación, esencialización dirían algunos, marginaría desde un principio las posibilidades de agencia, de transformación, de inspiración de estos textos. Se convertirían en una versión nueva de una estratagema académica, que separa y exotiza. En cuanto empecé a analizar las voces más relevantes sobre el tema en el Ecuador encontré que el proyecto podría situarse precisamente en las tensiones de lo que significa pensar lo afro actualmente y como distintos intelectuales han asumido esta tarea. Ni siquiera la idea de una nomenclatura única podía darse por descontada.

Las historias de los afroecuatorianos, como las historias de muchos otros grupos, están compuesta de diversas fuentes y posicionamientos. En particular ha sido preciso situar el debate y la terminología, ubicando posturas políticas aliadas en la gran lucha por la liberación y la igualdad. Por ello inicialmente el proyecto consideró estudiar la obra de los escritores esmeraldeños con mayor reconocimiento en el siglo XX. Me refiero, desde luego, a Adalberto Ortiz (1924-2003) y Nelson Estupiñán Bass (1912-2002). Varias razones me hicieron comprender que debía reformular esta idea. La primera es que investigaciones comparables ya han sido hechas, incluyendo por supuesto, el extenso trabajo de Franklin Miranda.¹⁴ En segundo lugar, me di cuenta que era preciso descentrar la idea de que sólo la palabra escrita transporta los saberes vinculados a las luchas en las comunidades. Por el contrario, la palabra escrita, al ser bendecida (o no) por el establecimiento literario,

¹³ Adolfo Albán Achinte, “¿Interculturalidad sin decolonialidad?”, 85.

¹⁴ Franklin Miranda, “Adalberto Ortiz y Nelson Estupiñán Bass,” *Hacia una narrativa afroecuatoriana*, [Tesis de Magister en Literatura Hispanoamericana y Chilena, (Universidad de Chile, Julio, 2004)]

se enfrenta a las políticas de representación de lo considerado “ecuatoriano” y, por supuesto, lo “literario”.

Volví entonces mi atención hacia la voz de quien ha sido el escritor ecuatoriano que ha continuado el legado de Ortiz y Estupiñán Bass, el poeta Antonio Preciado Bedoya (Esmeraldas, 1941), quien conoció personalmente a los escritores mencionados y que constituye junto a ellos, una camada de literatos esmeraldeños fundamental de las letras del Ecuador. El poeta Preciado, quien se graduó en jurisprudencia en la PUCE, ha obtenido amplio reconocimiento nacional e internacional además de ser el primer afroecuatoriano en ejercer una cartera de estado. Concretamente, fue embajador extraordinario y plenipotenciario del Ecuador ante la Unesco en París entre 2002 y 2003 y ministro de cultura entre 2007 y 2008. En 2008 fue nombrado embajador plenipotenciario en Nicaragua, cargo que ejerció hasta el año 2013.

Inmediatamente se me hizo aparente que este diálogo no podía ignorar la tradición oral y el importantísimo rol que ésta ha jugado al transmitir los saberes de los hijos e hijas de la diáspora. El hecho de que la Universidad Andina Simón Bolívar sea la sede del Fondo Documental Afro Andino, una rica colección de materiales de audio y fotografías que son el resultado del trabajo hecho por Juan García Salazar (El Cuerval, 1944) en un periodo de casi cincuenta años, me puso en evidencia que el trabajo de este esmeraldeño autodenominado “obrero del proceso” era fundamental para la elaboración de este proyecto.

Finalmente, quizás como consecuencia de mi formación en ciencias de la comunicación e infectado por las indagaciones que los estudios culturales hacen en las formas de representación mediadas por las nuevas tecnologías, consideré pertinente incluir en la tesis el trabajo editorial del autor y activista esmeraldeño Juan Montaña Escobar (Esmeraldas, 1955). Pese a que Montaña posee numerosos trabajos literarios, decidí centrarme en sus escritos editoriales en medios de comunicación, considerando que desde dicho espacio de opinión Montaña ha sido capaz de posicionar una significativa perspectiva de la problemática que enfrenta las comunidades negras en el Ecuador.

Analizar estas tres voces se constituyó en una tarea compleja desde el principio ¿Cómo leer con y desde, tres perspectivas disímiles? ¿Qué tienen en común

y qué las diferencia? Y finalmente ¿existe alguna justificación ética, política o estética que sustente la definición del archivo? Dichas preguntas me sujetan a la necesaria consideración de la interculturalidad como pre-requisito del proyecto, es decir, una intencionalidad explícita de valorar en sus medidas propias las diferencias entre estas tres voces de la diáspora ecuatoriana.

Es por esa razón que este ejercicio se erige como un diálogo “con” y “desde” tres voces. Tres voces que comparten mucho pero que al mismo tiempo son independientes, diferentes y únicas. Es un diálogo en que yo como autor de este texto participo activamente, haciendo una lectura respetuosa y crítica de diversos textos pero sobre todo, es una escucha de sus voces que en distintos niveles de especificidad asumen tonos, posicionamientos para proteger y transmitir saberes.

La escucha se desarrolla en los mismos formatos en que cada uno de ellos propone su intervención en ámbito intelectual. Los dos primeros autores, Preciado y Montaña, han optado por emplear la palabra escrita, lo que los involucra directamente en *la ciudad letrada*, la poderosa imagen propuesta por el crítico uruguayo, Ángel Rama, para describir las características fundamentales de la intelectualidad latinoamericana.

Con el poeta Antonio Preciado existieron algunas consideraciones concretas, su condición de poeta-literato me incita a usar sus propios versos para entender las preocupaciones que le generan inquietudes estéticas. Aunque este trabajo incluye referencias a entrevistas hechas al autor, empleo sus versos como principal referencia para el análisis. Naturalmente la crítica literaria ensayística tiene mucho peso en este campo y, por ello, quise también considerar algunos textos críticos de Preciado y sobre Preciado pero centrándome siempre en la lectura de su poesía fundamentalmente.

Preciado, como poeta, sigue la tradición de su predecesor Nelson Estupiñán Bass de situarse intencionalmente en el campo literario para desde allí hacer una poderosa participación la lírica. Produce una poesía que aunque está íntimamente ligada con la oralidad en su temática, abarca un amplio espectro que va desde la introspección, en lo amoroso y existencial, y se extiende hasta las grandes reivindicaciones en las luchas históricas en tensión con *la ciudad letrada*.

Juan Montaña, por su parte, asume una actitud abiertamente militante que hace de su intervención en los medios de comunicación una oportunidad para reivindicar el papel de lo afro en el panorama intelectual ecuatoriano y se encamina a hacer un enérgico reclamo por las reparaciones históricas que las comunidades afroecuatorianas demandan. Sus escritos además, enfrentan de lleno al racismo aun presente de los distintos ámbitos de la sociedad nacional. Por ello, aunque mantengo comunicación y activos vínculos con Montaña en redes sociales, este trabajo se centra exclusivamente en sus columnas semanales de opinión publicadas a lo largo de los años en la prensa escrita ecuatoriana.

Finalmente, la recuperación de la memoria oral hecha por Juan García Salazar proporciona herramientas para hacer una aproximación crítica a la historia oficial y plantear la necesidad de realizar reparaciones epistémicas que incluyan y celebren el legado del acervo afrodescendiente. García asume un rol preponderante como investigador comunitario –investigador de y desde la comunidad- que estudia y recupera los saberes ancestrales. Aunque conozco personalmente al maestro Juan García y he hablado brevemente con él durante los años de desarrollo de este trabajo, me he limitado a la lectura de los textos escritos que han sido producidos precisamente con el afán de mantener vivos los saberes ancestrales de la tradición oral.

La combinación de los saberes encerrados en estas voces, la forma en que se complementan al darnos una actualización contemporánea de los desafíos y esperanzas que enfrentan las comunidades afrodescendientes y su intelectualidad, proporcionan una visión novedosa, multidisciplinaria y pertinente que nos permite entender mejor el pasado y el presente de estos grupos, y así procurar un futuro respetuoso de su tradición y a la vez encaminado hacia una existencia más justa.

CAPÍTULO I

Más allá de *La ciudad letrada*

El presente capítulo describe los procesos de localización, física, cultural y epistémica, que precedieron el desarrollo de esta tesis doctoral. Explica además la justificación y el origen de las distintas estrategias metodológicas empleadas en elaboración de esta propuesta y, finalmente, detalla las tensiones disciplinarias que propician el proceso de “escucha” desarrollado en los capítulos posteriores.

Mi interés por la literatura latinoamericana en general y la ecuatoriana en particular se forjó, sin yo ser consciente de ello, alrededor de un canon constituido por la producción literaria de escritores varones, blanco-mestizos. Esta perspectiva naturalizó el lugar de enunciación del autor latinoamericano y ecuatoriano, reflejando en la literatura, lo que mostraba en todas las demás atmósferas de poder político y económico. Es decir, mujeres, indígenas, y afrodescendientes, aparecían en textos literarios acaso como personajes y generalmente secundarios. De esta manera la literatura reproducía las jerarquías presentes en la visión urbana de las capitales latinoamericanas en las que he vivido—Quito y Bogotá. No fue hasta mucho más tarde que fui capaz de reconocer la existencia de autoras y autores indígenas y afro, que rompieron para siempre la ingenua visión que había aceptado de la representación blanco-mestiza como “auténticamente” latinoamericana y por ende ecuatoriana.

Factores personales y académicos determinaron que mi ejercicio profesional se concentre en la investigación y la enseñanza de literatura latinoamericana en los Estados Unidos. Tal circunstancia desató un profundo escrutinio de mis propios paradigmas, y de los elementos que constituyen lo que se entiende por “latinoamericano” en un contexto en el que yo mismo busco identificar los elementos de mi identidad.

La experiencia vital en Norte América, un espacio en donde la conversación sobre raza y racismo posee matices muy diferentes a los de América Latina, me indujo a cuestionar el porqué del sistemático silenciamiento de aquellas voces que no pertenecen a la élite letrada blanco-mestiza. El discurso del “mestizaje” que frecuentemente se ha presentado como una perspectiva incluyente, confirmó ser un

limitante en el análisis crítico de la producción literaria latinoamericana en la que es innegable la filtración de sus raíces indígenas, aunque siempre subalternas a la matriz de pensamiento eurocéntrico. Las formas de representación simbólica en general, y de la literatura en particular, parecen haberse conformado con la presencia indígena, especialmente cuando en años recientes ha quedado claro que posee un peso político inapelable. En contraste, las prácticas de exclusión menos reconocidas, y por tanto más eficaces, son aquellas que han contribuido a ocultar la producción cultural de los hijos e hijas de la diáspora africana.

Vivir en Estados Unidos también me forzó a experimentar en cuerpo propio el proceso de silenciamiento. Como parte de una “minoría” he sido convertido en un sujeto racializado para quien pierden importancia las categorías con las que entiendo mi propia identidad. Parecieran más significativas las formas en que me percibe una sociedad que me ha agrupado alrededor de un membrete artificial y vaciado de contenido como el de “*hispanic*”. Más aun, pude reconocer que entre las fronteras artificiales diseñadas para separar a “los otros” es fundamental la barrera lingüística que me obliga a hablar y escribir en otra lengua si es que quiero guardar cualquier pretensión de ser escuchado.

Cuestionar la visión blanco-mestiza como un espacio de privilegio racial desde dónde se maneja la narrativa de lo latinoamericano, se traduce también a una suerte de “doble conciencia”, como aptamente la conceptualizó el sociólogo afro estadounidense W.E.B. Du Bois:

Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de siempre mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con la cinta de un mundo que observa asombrado con desprecio y lástima. Uno siente esta dualidad—un estadounidense, un negro; dos almas, dos esfuerzos irreconciliables; dos ideales en guerra en un cuerpo oscuro, ajeno del desgarramiento únicamente por su obstinada fuerza.¹⁵

El planteamiento de Du Bois me exige reconocer mi privilegio como parte del estamento letrado latinoamericano en el que me identifiqué como pensador mestizo, mientras se torna irrefutable que en los Estados Unidos soy un sujeto portador de un pensamiento considerado subalterno. Esta es otra instancia en donde se evidencian los procesos de otrorización frecuentemente visibles en la matriz de

¹⁵ William Edward Burghardt Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, (Chicago: A.C. McClurg & Company, 1909), 3. (La traducción es mía)

pensamiento colonial, concretamente, la realidad de vivir en una sociedad que explícitamente considera a ciertos sujetos como indeseables; hombres y mujeres que se constituyen en un “problema” social que debe ser solucionado.

Advertir esta realidad se tradujo en una búsqueda por denunciar de las contradicciones de esta jerarquización, en un país que se declara explícitamente como una nación de inmigrantes. Fruto de esta inquietud surgió “*Gringo Next Door*”,¹⁶ un cortometraje que dirigí junto al cineasta de origen iraní Habib Yazdi. Esta reflexión personal me ayudó a pensar la complejidad de las políticas de representación estética, y me ayudó a entender que los métodos de exclusión que estaba enfrentando eran comparables—mas no iguales—con las formas de marginación política, económica y epistémica, perpetradas contra ciertos grupos desde el momento de la expansión colonial.

El debate por determinar qué es lo auténticamente “americano”,¹⁷ me puso en evidencia que había dado por descontado lo que constituye lo “latinoamericano”. Pude reconocer que lo que se asocia con las identidades nacionales o regionales ha sido entendido a partir de la metáfora de *la ciudad letrada* y replica una estructura de segregación epistémica basado en una graduación ontológica que coincide con la coloración de la piel.

Reconocer que la sucesión de etiquetas, categorías y herramientas de clasificación, sociales, legales, y epistémicas, me han hecho invisible a mí mismo, me invita a reflexionar sobre la invisibilidad de aquellos grupos históricamente marginados en *la ciudad letrada*. El desafío se presenta entonces en un proceso por des-aprender las matrices de conocimiento moderno coloniales y las clasificación epistémica que deriva de tal estructura.

La necesidad de cuestionar este régimen de verdad, junto al imperativo por de des-aprender los paradigmas moderno-coloniales, encontró en el pensamiento decolonial el mejor vehículo para perseguir estos objetivos. En ese sentido, parto de considerar lo decolonial más como un horizonte que como una posición ideológica

¹⁶ Javier Pabón y Habib Yazdi, “Gringo Next Door”, cortometraje, 15’, (Chapel Hill, 2008)

¹⁷ En este caso “americano” refiere a estadounidense. El vocablo inexacto es en sí mismo otra estrategia de exclusión.

convencional. Así lo matiza el artista colombiano Adolfo Albán cuando considera a la decolonialidad como “una categoría potente” con la cual es posible:

Hacer una lectura distinta que nos permita pensarla como prerequisite estratégico y activo –mas no como meta—para una sociedad intercultural que precise una “recomposición de las memorias” y posibilite reconstruir críticamente los pasados colectivos de los grupos subalternizados y discriminados para evidenciarlos en su verdadera magnitud respecto del significado de sus contribuciones a un Estado-nación que los ha negado y relegado como parte de su política de unidad e identidad nacional.¹⁸

Encaminé mi esfuerzo hacia la “recomposición de memorias” a la que apunta Albán. Tal labor no solo entraría en tensión con el estamento letrado, sino también con el político en su expresión Estado-nación. El resultado sería un reflexión que puede asociarse con la labor crítica desarrollada por el pensamiento decolonial en su análisis del discurso de la modernidad. Al respecto consideré la advertencia que hace Walter Dignolo cuando señala que la solución a la catástrofe no puede provenir del mismo sistema que creó el problema, dando así impulso a la opción decolonial como la más apta para enfrentar la retórica de la modernidad desarrollista, auto declarada como la única posibilidad de redención. Dice Dignolo:

Bajo el hechizo del neoliberalismo y la magia de los medios de comunicación que lo promueven, la modernidad y la modernización, junto con la democracia, se venden como un paquete de viaje a la tierra prometida de la felicidad, un paraíso donde, por ejemplo, cuando usted ya no puede comprar la tierra porque la tierra es limitada y no producible o está monopolizada por quienes tienen el control y la concentración de la riqueza puede comprar la tierra virtual. Sin embargo, cuando la gente no compra el paquete o tiene otras ideas de cómo la economía y la sociedad deben ser organizadas, se va a ver convertida en sujetos de todo tipo de violencia directa e indirecta.¹⁹

Coincido con Dignolo en que la solución no puede venir desde el mismo sistema que creó la crisis, por el contrario, ha de antagonizarlo. Precisamente, una forma de responder a esta forma de violencia es el método que Dignolo denomina “desprendimiento” (de-linking). Afirma Dignolo: “El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas,

¹⁸ Albán, ¿Interculturalidad sin decolonialidad?, 71.

¹⁹ Walter Dignolo, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Colección Razón Política, Ediciones del Signo, (Buenos Aires, 2010), 9.

otras éticas”.²⁰ Esta búsqueda está capturada en la conceptualización propuesta por Catherine Walsh cuando describe la perspectiva decolonial de la siguiente forma:

[...] un campo que posibilita la convergencia y articulación, particularmente entre esfuerzos, prácticas, conocimientos y proyectos que se preocupan por mundos más justos, por las diferencias (epistémicas, ontológica-existenciales, de género, etnicidad, clase, raza, nación, entre otras) construidas como desigualdad dentro del marco de capitalismo neoliberal, y por la necesidad de levantar respuestas y propuestas.²¹

La explicación de Walsh pone en evidencia una dificultad inicial; emprender un proyecto que metodológicamente requiere el análisis de textos “literarios” y al mismo tiempo se declara explícitamente decolonial, conduce irremediamente a una serie de contradicciones en el campo disciplinar. Un primer desafío se halla en las rígidas estructuras de la colonialidad del saber y la geopolítica del conocimiento donde existe una distinción que privilegia ciertos conocimientos y ciencia en detrimento de las artes y las humanidades. Tal distinción es evidente en la siguiente denuncia de Walsh:

En esta estructura disciplinar de las “ciencias”, las humanidades se construyen como área no de conocimiento sino de saber, como no-ciencia arraigada a la producción cultural, mental, espiritual de sociedades “civilizadas”, así importante en el fortalecimiento de lo nacional desde la literatura y arte, por ejemplo, y, a la vez, en la organización de lo universal, estableciendo criterios desde la filosofía y el pensamiento para la razón moderna.²²

En la estructura de esta matriz es posible reconocer que las humanidades favorecen la búsqueda de lo “universal” como el referente esencial que determina la validez de una expresión literaria. La filología, los estudios literarios, la literatura comparada, el análisis de texto, etc., surgen como modalidades disciplinadas que tienen definido su objeto de estudio y cuáles son las legítimas formas de análisis.

El ejercicio disciplinado de la crítica literaria se desarrolla a partir de la enunciación de juicios de valor resultantes del análisis de recursos estilísticos y parámetros similares como la métrica, el ritmo, y la construcción de personajes. Los mismos son considerados como elementos determinantes de la calidad de lo “literario” a nivel formal, mientras a nivel de simbólico se acepta ampliamente que

²⁰ Walter D. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, 17.

²¹ Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, Ponencia presentada en el simposio “Estudios Culturales en las Américas: compromiso, colaboración, transformación”, (Davis: University of California, 2009), 220.

²² Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales...”, 213.

sea la aproximación a lo universal, en el sentido unívoco de la modernidad, lo que determine no sólo la hermenéutica literaria sino también el valor estético de la obra.

Un segundo gran desafío deriva de la invitación de Catherine Walsh a: “cuestionar, desafiar y transgredir el modelo”.²³ Es por ello que perseguir un diálogo de saberes, hacer una aproximación a una epistemología-otra, permite reconocer el legado que es el sustento de las luchas de resistencia, y que puede desafiar paradigmas anquilosados dentro de la matriz de pensamiento colonial. No hacerlo implica, siguiendo nuevamente a Walsh: “Sustentarse en la disciplina y asumir la verdad desde ella, práctica común hoy en día, es re-instalar la geopolítica del saber, haciendo que el euro-‘usa’-centrismo se fortalezca como ‘el lugar’ de teoría y conocimiento”.²⁴ Trazar estas relaciones modifica de la geopolítica del conocimiento al superar el diálogo sur-sur, sur-norte, y sur-sur global.

En este contexto, me propuse formular un proyecto académico que entrará en diálogo con la voces constitutivas de la identidad latinoamericana que han sido silenciadas sistemáticamente a partir del proceso colonizador. Pensar “con y desde” estas experiencias me permitiría descentrar el lugar de enunciación de lo latinoamericano, y acceder a un mejor entendimiento del proceso de racialización que experimento como inmigrante latinoamericano en los Estados Unidos. En consecuencia, esta propuesta apunta a desestabilizar el régimen académico sustentado en el andamiaje social y político propio de la colonialidad. La experiencia del pensamiento “con y desde” los grupos sociales debe encontrar eco en la experiencia de exclusión dentro del sur global pervirtiéndolo, al mismo tiempo, los espacios naturalizados desde donde se refuerzan las jerarquías.

Una expresión concreta de este afán se constituye en el sustento de esta iniciativa de continuar el diálogo con los saberes y propuestas estéticas inscritos dentro de las formas de representación simbólica de los hijos e hijas de la diáspora africana. Se trata de una empresa académico-activista que está marcada por desafíos metodológicos subrayados en un recordatorio del abuelo Zenón, oportunamente

²³ Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales...”, 213.

²⁴ *Ibid.*, 223.

recuperado por Catherine Walsh y Juan García: “Zenón una vez dijo que no todas las letras son buenas, y la escritura es justamente eso: letras”.²⁵

Por ello este esfuerzo académico se suma a la lucha contra la desmemoria, juntando la tradición oral, la literatura y las expresiones en medios de comunicación en el mismo proyecto; tratándolas sin jerarquías disciplinarias si no como parte de un diálogo mayor en la indagación en la experiencia afro, y considerando los orígenes y consecuencias del racismo. Al hacerlo, quiero fomentar la perspectiva diaspórica que identifica el profesor Jerome Branche en su propuesta de la categoría de *Malungaje*:

En términos de una discursividad afroamericana amplia, ella reclama una posición arqueológica frente a un canon o archivo putativo de textualidades o declaraciones diaspóricas, ya sea dicho archivo constituido a través de narrativos de esclavos, biografías, autobiografías, cartas, periódicos, u obras de ficción. Se ofrece además como punto de partida para la recuperación de la memoria colectiva, mientras provee al mismo tiempo una base ética para la apreciación crítica de este catálogo creativo.²⁶

Atendiendo el desafío planteado por Branche, desarrollo esta aproximación a las tres expresiones disímiles que, sin embargo, colaboran en la creación de la memoria colectiva. Es un intento por entender el “malungaje” como el espíritu que aúna el catálogo constituido por el trabajo de estos autores y que Branche valora de la siguiente forma:

Inevitablemente el valor de estas narrativas y otras parecidas residen en su poder para crear y participar en estructuras de memoria y alteridad en tensión crítica con las narrativas dominantes y las historias oficiales. Ellas forman un baluarte contra el olvido y asumen una posición en relación a la injusticia de ayer y de hoy. Su objetivo final, como el de los viejos cimarrones y cimarronas, está en la consecución de cada vez más libertad.²⁷

También recupero de Branche la idea de que el análisis de la cultura y la literatura diaspórica en lengua castellana no constituyen un campo nuevo, pero permite todavía una gran cantidad de exploración académica. Branche subraya que en las últimas décadas ha sido posible observar distintos estadios de evolución en torno a estos estudios. Concretamente, sugiere una detallada cronología que despliega de la siguiente forma: “En la primera fase en los años setentas, se le prestó atención a la presencia histórica de africanos y afrodescendientes en el mundo

²⁵ Catherine Walsh y Juan García Salazar, “Memoria colectiva, escritura y Estado, Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”, *Cuadernos de Literatura* 19.38 (2015), 96.

²⁶ Jerome C. Branche, *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*, Poligramas 31, (junio 2009), 39.

²⁷ *Ibíd.*, 44.

hispano—es decir, la península Ibérica y América Latina en un sentido amplio—y su respectiva representación en el contexto del colonialismo y el desarrollo de la raza durante ese período”.²⁸

Sin descontar la importancia de los trabajos de esta fase, este proyecto está centrado en un segundo período. El mismo se caracteriza por su intención de ahondar en los estudios sobre escritores afrodescendientes en su relación con sus países de origen. Branche resalta que en esta etapa los análisis usan categorías más específicas como: literatura afro-cubana, afro-peruana, afro-argentina, etc. Es en este ejercicio de mapeo se incluye el esfuerzo de numerosos intelectuales por ingresar y participar en *la ciudad letrada*.

En *La ciudad letrada*, publicada en 1984, el uruguayo Ángel Rama hace una indagación sobre el estatuto alrededor del cual se ha hecho la construcción de la figura del intelectual latinoamericano considerando algunas de las preocupaciones que permeaban la crítica literaria que en muchos casos siguen presentes entre quienes estudian el continente. En el prólogo de Hugo Achugar se dan indicios sobre la complejidad de esta empresa cuando destaca un descentramiento en ciertas lecturas que él llama provincianas dentro de la producción cultural de la América Hispánica. En tensión están las “escasas” lecturas “orgánicas” que entienden el continente como un todo, y las lecturas fragmentarias, “locales y aisladas”.²⁹ Creo que la de *patria Grande*, a la que se refiere Achugar, no debe ser prontamente descartada pero propongo que puede ser matizada mediante la adición de otras voces; propuestas distintas de las que siempre han resonado en la crítica de los estudios sobre el pensamiento en Latinoamérica. Dichos nuevos matices contribuirían a enriquecer el diálogo sin negar las multiplicidades históricas ni los factores de producción de subjetividades.

Volviendo a la propuesta de Rama, la literatura latinoamericana puede ser entendida como un sistema en evolución desde el momento del encuentro colonial hasta el presente. Un sistema con abundantes particularidades pero con suficientes elementos en común como para constituir un canon y hacer afirmaciones teóricas

²⁸ Jerome C. Branche, edit., *Black Writing, Culture, and the State in Latin America*, (Nashville-Tennessee: Vanderbilt University Press, 2015), 5. (La traducción es mía)

²⁹ Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, (Montevideo: ARCA, 1998), 7.

generales en su estudio. Quiero destacar el carácter reductivo de esta visión que considera únicamente la producción en cuanto es hecha después del momento colonial y en la lengua colonial, más aun, la historiografía que Rama considera y que es la misma compartida por la academia en general, parte del corte epistémico que significó la conquista y que, por tanto, es efectivamente la visión desde 1492. El propio Rama subraya que recuerda el ejercicio de antologación hecho por Menéndez Pelayo a finales del siglo XIX, eliminó toda la producción hecha en lengua portuguesa y las otras lenguas de la península ibérica. ¿Qué decir de las lenguas amerindias o de los legados semánticos de los pueblos africanos en América? El esfuerzo de integrar un canon produjo una ruptura con distintas expresiones que desde zonas geográficas y lingüísticas diferentes han enriquecido el acervo cultural hispanoamericano. Rama identifica el espacio concreto en que ocurre este acontecimiento así como los personajes a cargo de hacer la selección discursiva.

El autor literario queda enmarcado entonces en dos tendencias básicas que Rama diferencia en cuanto a su respuesta a las pulsiones homogeneizadoras de las fuerzas internacionalizadoras del mercado y la crítica. Por un lado están aquellos autores que se inclinan hacia el cosmopolitismo como una respuesta para modernizar el quehacer literario. Se trata de un autor que indaga en su propia individualidad y se proyecta hacia el futuro partiendo desde lo que entiende como una cultura universal, pero que desde nuestra perspectiva reconocemos que se nutre de una tradición eurocéntrica que se quiere pasar por universal. Entre estos podemos identificar a aquellos autores a quienes se identificó en el siglo XX como parte del “Boom”, movimiento paradigmático que se empleó hasta hace muy poco para formular la mayoría de las aproximaciones críticas a la literatura latinoamericana.³⁰ Las grandes urbes latinoamericanas como Ciudad de México o Buenos Aires se convirtieron en los polos desde donde surgía esta producción, que a renglón seguido se trasladaba a otras capitales europeas, desde donde finalmente alcanzaba el estatuto universal.

El segundo grupo que Rama identificó es el de aquellos autores que buscaron en la interioridad de sus culturas, en formas de conocimiento arcaicas y marginales

³⁰ Cabe destacar que el llamado “Boom latinoamericano” fue un fenómeno literario y editorial auspiciado desde Europa y Estados Unidos que reconoció el trabajo de un reducido grupo de autores excluyendo a otros. En este sentido es emblemática la polémica entre Julio Cortázar y José María Arguedas. Cortázar acusó Arguedas de un supuesto provincialismo debido al enfoque indigenista de su obra. En “Zorro arriba, zorro abajo”, Arguedas respondió al autor argentino y defendió el valor de su literatura y el uso del quechua en su obra frente al cosmopolitismo de Cortázar.

normalmente identificadas con el mundo indígena y que impregnaban con dicha cosmovisión a su obra. A este grupo lo identificó mediante el empleo de la categoría de transculturación, una herramienta teórica que el crítico Antonio Cornejo Polar recupera de Rama y define como:

[...] la larga construcción de un nivel sincrético que finalmente insume en una unidad más o menos desproblematizada (pese a que el proceso que la produce pueda ser muy conflictivo) dos o más lenguas, conciencias étnicas, códigos estéticos, experiencias históricas, etc. Añado que el espacio donde se configuraría la síntesis es el de la cultura-literatura hegemónica; que a veces se obviaría la asimetría social de los contactos que le dan origen; y, finalmente, que dejaría al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura “ilustrada”.³¹

Ser “hombre”³² de letras implica entonces vincularse con *la ciudad letrada* y hacerlo por una vía que acerca al intelectual hacia una meta-estructura que abarcara lo “latinoamericano” considerado desde el lugar de enunciación blanco-mestizo, vinculado con las elites académicas, políticas y económicas. Esta perspectiva posee innumerables puntos ciegos que fracasan en reconocerse en la diversidad y riqueza del continente. El desafío entonces se vislumbra como un des-hacer el impulso de *la ciudad letrada*, la que ha hecho *tabula rasa* de la episteme que superara las nociones moderno-coloniales:

Tal comportamiento permitía negar ingentes culturas –aunque ellas habrían de pervivir de solapadas maneras en la cultura impuesta y comenzar *ex-nihilo* el edificio de los que se pensó era mera transposición del pasado, cuando en verdad fue la realización del sueño que comenzaba a soñar una nueva época en el mundo. América fue la primera realización material de ese sueño y, su puesto, central en la edificación de la era capitalista.³³

El punto de partida descrito desconoce aquello que no quepa en la matriz-moderno-colonial-capitalista. Más aún, siguiendo la lectura que Rama hace de Foucault, el lenguaje constituye la coyuntura que permite a “Las ciudades, las sociedades que las habitarán, los letrados que las explicarán” hacer ejercicio de la crítica. No sólo eso, por lenguaje se considera únicamente la palabra escrita: “Esta palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario”.³⁴ En términos

³¹ Antonio Cornejo Polar, Mestizaje, transculturación, heterogeneidad, *Memorias de JALLA: Proyecto “Tucumán en los Andes”*, Coord. Ricardo Kaliman, (Tucumán, 1995), 5.

³² El uso del masculino no es accidental, representa la visión patriarcal tradicional de la matriz colonial según la cual el sujeto del conocimiento implica el género masculino.

³³ Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, 18.

³⁴ *Ibíd.*, 22.

de Rama, la palabra escrita constituye *la ciudad letrada* mientras la oralidad pertenece a *la ciudad real*.

Con *la ciudad letrada*, Rama propone explicar una historia y un proceso. Las ciudades del Nuevo Mundo surgen con una intencionalidad. Fueron fundadas y refundadas estratégicamente para dominar y para gobernar. El espacio urbano es expresión del impulso de la modernidad del dominio de la razón sobre la barbarie, del antagonismo fundamental de la historia de la conquista sobre estas tierras. Dice Rama “La ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto de la inteligencia, pues quedó inscrita en un ciclo de la cultura universal en la que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente, el único sitio propicio para encarnar”.³⁵

Este enfrentamiento rebasa las coordenadas de la ciudad física y se despliega en la Cultura, con mayúscula: ordenando, cercenando, clasificando y definiendo lo que es Cultura, que es conocimiento y lo que es arte. Como Rama la anuncia, el proceso de expansión capitalista, que se lleva a cabo en este período y que en definitiva dio forma a la América Hispana, se hizo bajo los principios civilizadores de la modernidad. Esta superposición de planos, el geográfico de la ciudad física, y el simbólico de *la ciudad letrada*, tiene espacios intersticiales, articulaciones, pasadizos imprevistos que separan y unen, que conectan y diferencian las intenciones totalizadoras de los letrados y las realidades ocultas y ocultadas. No obstante, pese a la existencia de estos espacios, la ciudad basada en la razón como concreción del ideal platónico ubica a los espacios ilustrados donde el orden social los pueda ver y reconocer, poniendo en evidencia la dicotomía entre civilización y barbarie.

La distribución del saber no es casual y la del poder tampoco. Rama describe la sucesión de aparatos de poder, enfatizando que las ideologías que legitiman el poder refuerzan las estructuras de dominación. Se trata de una lógica que replica ideas de orden, orden y progreso, progreso y desarrollo. Es posible recuperar una extensa lista de eslóganes pero todos persiguen el mismo objetivo: poner cada cosa en su lugar. Dice Rama: “De hecho el modelo frecuente en el pensamiento renacentista (...) fue circular y aun más revelador del orden jerárquico que lo

³⁵ Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, 17.

inspiraba, pues situaba al poder en punto central y distribuía a su alrededor, en sucesivos centros concéntricos, los diversos estratos sociales”.³⁶

La razón se impone, como lo rescata Rama de Foucault, “lo que hace posible el conjunto de la episteme clásica es, desde luego, la relación con un conocimiento del orden”.³⁷ Esta peculiar tensión ha sido analizada por Michael Handelsman en su continuo intercambio crítico con la literatura ecuatoriana en general y la afroecuatoriana en particular. En su texto “Nelson Estupiñán en contexto”, Handelsman describe la contradicción existente entre la perspectiva del autor (literario) que se posiciona al producir sus textos desde el ámbito privilegiado de la cultura aceptada (*ciudad letrada*) y aquella producción que brota de la necesidad histórica de los pueblos y que normalmente se enmarca en la tradición oral.³⁸ Handelsman está describiendo el linaje de donde surgen las formas de expresión artística afroecuatorianas, una tradición que se ancla en la brutal herida de la esclavitud que desgarró violentamente la existencia de los esclavizados, condicionándolos mediante la deshumanización, el desarraigo y la activa destrucción de su acervo cultural. En consecuencia, los esclavizados protegieron sus memorias en espacios y lenguajes alternativos, constituyendo a la tradición oral en receptáculo primordial de su conocimiento. Como lo señala el autor caribeño Édouard Glissant:

La desterritorialización de las lenguas africanas es la más conocida confrontación de los poderes de la palabra escrita y el impulso de la oralidad. Lo único escrito en los navíos con esclavos era el libro de cuentas con sus precios. Dentro del espacio de la nave, el llanto de los deportados se atoraba, como luego lo haría en las haciendas. Las reverberaciones de esta confrontación, duran hasta hoy.³⁹

En cambio la historiografía colonial de la América Latina, la que empieza en 1492, fue escrita y codificada en lengua colonial como la pugna entre la civilización y la barbarie. Por un lado el conquistador, de figura barbada, recia y varonil, realizando el heroico sacrificio, abandonando a la madre patria, así, “de su capa hizo un poncho, de su guitarra un charango, de su tierra, otra más”.⁴⁰ Frente a él—casi

³⁶ Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, 20.

³⁷ *Ibíd.*, 21.

³⁸ Michael Handelsman, “Nelson Estupiñán Bass: en contexto”, en *Guaragua*, Año 15, No. 38, Género, Raza Y Nación En La Literatura Ecuatoriana: Hacia Una Lectura Decolonial, Biblioteca para el diálogo, no. 4. (Invierno 2011), 110-132.

³⁹ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, (University of Michigan, 1997), 5. (La traducción es mía)

⁴⁰ Estas palabras pertenecen a la canción “La Otra España” escrita por Juan Carlos Calderón y popularizada en la década de los setenta por el grupo coral Mocedades.

como una sombra, como un obstáculo mudo para el avance de la civilización, la fe y las buenas costumbres—la figura afeminada, infantil, imberbe, del nativo. En los márgenes, la fuerza bestial del músculo del africano. El escenario, la selva ardiente, la vorágine indomable. La fuerza telúrica que retumba en las cataratas de agua que el penitente Rodrigo de Mendoza, quien en su terquedad ibérica, supera la naturaleza como obstáculo, purificando su alma y dominando los elementos.⁴¹ Así se representó a América Latina, como un lugar pintoresco, mágico, indescifrable y seductor. Siempre desde el punto de vista del explorador, del conquistador valeroso, que trajo consigo el “noble” legado de su cultura, de su ciencia, de su civilización. ¿Pero es acaso este conquistador conquistado? Pareciera, a veces, que los *nobles ojos imperiales*⁴² quedan cautivados, hechizados, enamorados de la “otra España, la que huele a caña, tabaco y brea”.⁴³ Más aún, esta seducción se extiende hoy entre muchos de quienes mantienen el constructo de “América Latina” como parte de sus intereses intelectuales, académicos, culturales y políticos. Un universo mágico y tropical que irrumpió en el imaginario de la representación. En la historia escrita por los vencedores, las narrativas en los distintos estados nacionales que resultaron del proceso de descolonización del siglo XIX han presentado espacios y sujetos privilegiados que convocan las identidades como rasgos comunes bajo los cuales los patriotismos se han consolidado. En particular la literatura ha sido un espacio donde las narrativas hegemónicas han sido estabilizadas por representaciones convenientes a los discursos nacionales y nacionalistas. La palabra escrita propicia una posibilidad de representación privilegiada que se inscribe en una serie de estamentos culturales y sociales que legitiman su ejercicio, e incluso subliman su ejecución otorgando el no siempre asequible membrete de arte. Siguiendo este razonamiento, para el intelectual latinoamericano la búsqueda por lo verdadero y lo bello se ha hecho desde la perspectiva blanca (mestiza). Otras expresiones literarias, o expresiones literarias-otras, se constituyen en una anomalía, más si estas provienen de lugares físicos y epistémicos distintos y distantes de la *ciudad letrada*.

⁴¹ La imagen refiere a la escena de la muy conocida película “La Misión”. En esta escena, Rodrigo de Mendoza, interpretado por Robert de Niro, escala por las cataratas de Iguazú, cargando con su propia armadura. El filme fue dirigido por Roland Joffé, obtuvo siete nominaciones y un premio de la academia en el año 1987.

⁴² Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, (NY: Routledge, 2002)

⁴³ Juan Carlos Calderón, “La Otra España”, Mocedades, Sony Music, 1976.

En la perversa dicotomía civilización-barbare, el pensamiento y la producción simbólica de los hijos e hijas de la diáspora son situados por el estamento intelectual mestizo del lado de la barbarie. La taxonomía se ve revalidada con el reconocimiento de que la tradición diaspórica ha empleado la oralidad, y no la palabra escrita, como manera primordial para la transmisión de saberes. Una realidad subrayada en las afirmaciones de Catherine Walsh y Juan García Salazar en su reflexión sobre las prácticas decoloniales y de existencia en el Ecuador:

La escritura tampoco ha tenido importancia o función histórica al interior de estas comunidades; la palabra escrita, desde luego, no es el mecanismo por medio del cual las comunidades típicamente transmiten sus filosofías, pensamientos, conocimientos y enseñanzas. Ambos –la escritura y el Estado– son considerados como fuerzas casi afuera de imposición. Mientras el Estado pretende regular y ordenar la gente, la escritura la re-presenta para un mundo que no es –o no solo es– propiamente de la comunidad.⁴⁴

En las afirmaciones de Walsh y García se destaca que tanto la institucionalidad política que representa el Estado, así como la legitimidad que del estamento académico basado en la palabra escrita (*la ciudad letrada*), son ajenas a las estrategias de transmisión de saberes empleadas al interior de las comunidades diaspóricas. Tal predicamento vigoriza la necesidad de acceder a los saberes que se sitúan más allá de *la ciudad letrada* para poder enfrentar las distinciones políticas, académicas, y epistémicas inscritas en el pensamiento moderno colonial y sus aparatos de poder.

En su extenso trabajo de escucha de la ora-literatura indígena, el pensador colombiano Miguel Rocha Vivas, recuerda que el grafo-centrismo que sustenta *la ciudad letrada* no es solamente una forma reproducción de dominación del pensamiento moderno colonial pero constituye un punto ciego epistémico monumental, por limitarse a considera la escritura como única forma legítima de sancionar el conocimiento, desechando el propio origen de la palabra escrita y el acervo de experiencias que no puede ser contenido en una representación textual única. Citando a Abadío Green/Manibinigdiginya, uno de los promotores de la pedagogía de la madre tierra, pone en evidencia que escritura y oralidad se complementan desde tiempo inmemoriales:

Cualquier propuesta de escritura no sería posible sin la oralidad, ya que la oralidad es la más antigua y muchos pueblos de la tierra siguen perviviendo

⁴⁴ Catherine Walsh y Juan García Salazar, “Memoria colectiva...”, 81.

con sus propias escrituras, transmitiendo su sabiduría sin las herramientas lingüísticas que hoy nos ofrece el mundo contemporáneo. Es decir que la oralidad continúa dando aportes en la recreación de la sabiduría de los ancestros porque los cantos siguen prolongando la curación de sus comunidades, las danzas continúan imitando el silbido de una danta, el baile del pavón, el grito y las alegrías de los monos cariblancos.⁴⁵

La reflexión de Manibinigdiginya describe una relación que existe desde tiempos inmemoriales y es irrefutable en el presente. Nos invita criticar la noción moderno-colonial de una historia unidireccional, que parte de un pasado primitivo en donde predomina la expresión oral y evoluciona, “inevitablemente” hacia un estadio de “desarrollo moderno” caracterizado por la supremacía de la palabra escrita. Tal concepción descarta el inmenso valor que posee la oralidad como herramienta de transmisión de saberes, como categoría interpretativa de nuestra ritualidad, y su enorme valor pedagógico. Rocha Vivas destaca de su lectura de Manibinigdiginya que:

[...] la oralidad implica procesos de conceptualización y sobre todo de profunda significación, teniendo en cuenta que su transmisión intergeneracional aporta y recrea los saberes colectivos, permite recordar las historias transmisoras de estos, refuerza el conocimiento de los significados de la lengua y es una parte esencial en la interpretación de las ceremonias.⁴⁶

Reconociendo el valor de la oralidad sin descartar el conocimiento contenido en el texto literario, desarrollo este análisis con el objetivo de desnudar la lógica blanco-mestiza, construyendo un ejercicio de enunciación/denunciación que parte desde mi propia experiencia personal y académica para potencialmente llegar a espacios nuevos. Para que este proyecto cumpla con sus objetivos, sin embargo, insiste en desmarcarse del estudio literario “sobre” que se ha formulado repetidamente desde la perspectiva redentora eurocéntrica.

Esta empresa crítica se transforma en un proyecto político emancipatorio de teleología explícita que como lo advierte Catherine Walsh, corre el riesgo de recibir una extendida crítica según la que se: “caracteriza los esfuerzos como demasiado politizados (y por eso supuestamente menos ‘académicos’).”⁴⁷ En respuesta, alinee este proyecto al objetivo de: “transgredir la hegemonía disciplinar y abiertamente

⁴⁵ Miguel Rocha Vivas, *Mingas de la palabra, Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralitura y literaturas indígenas contemporáneas*, (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016), 192.

⁴⁶ *Ibíd.*, 193.

⁴⁷ Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, 225.

afianzar lo político de lo cultural y los entrelazamientos de ambos con lo económico”.⁴⁸ Es un posicionamiento estratégico y pertinente o (im)pertinente, usando la terminología de Doris Lamus Canavate, quien considera a los proyectos en su significación para el pensamiento crítico latinoamericano en cuanto: “trabajar/con comprender la cultura, es moverse en el terreno de las confrontaciones ideológicas y políticas por el control/hegemonía de los significados que los actores sociales atribuyen a sus prácticas y dan sentido a éstas en unas condiciones históricas que juegan también en es otorgar sentido”.⁴⁹ Es por ello que formulo un contraste de las trayectorias del pensamiento crítico latinoamericano con el afán de definir un lugar de enunciación, que es a la vez un punto de partida y espacio de límite, entendiendo la noción de límite como “la simultaneidad de lo que articula y separa: es la línea divisoria entre naturaleza y cultura”.⁵⁰

Quiero hacer explícito también que el *locus* de enunciación del diálogo con estas voces de la diáspora ecuatoriana, corresponde a un posicionamiento “casa afuera”. Me reconozco como un mestizo latinoamericano educado en la disciplina literaria occidental y, por tanto, estoy obligado a aceptar que en esta propuesta está atravesada por una serie de tensiones y preguntas, re-acomodamientos de carácter discursivo y metodológico, que me estimulan a mantener una comunicación que pueda desmarcarse de la estructura vertical que implica la aproximación convencional entre investigador y “objeto de estudio”.

La forma de entrar en diálogo que denomino como una “escucha respetuosa” significa, en este contexto, una exploración del corpus que compone el trabajo de los tres autores en los que se centra esta tesis doctoral buscando expandir las formas de hacer crítica, yendo más allá de la representación literaria y textual, considerando explícitamente redefinir las formas de compromiso político. Al combinar estas perspectivas, que se nutren directamente de las formas de participación de los

⁴⁸ Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, 211.

⁴⁹ Doris Lamus Canavate, *La cultura como lugar en/disputa semiótica y política: la (im)pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano*, (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2006), 29

⁵⁰ *Ibíd.*, 28.

movimientos sociales, concuro con la reflexión de Michal Osterweil cuando refiriéndose al potencial activista de la investigación en la antropología⁵¹ afirma:

Combinando las miradas de perspectivas diferentes y formas diversas de acción política que emergen de los movimientos sociales; particularmente acciones que envuelven y producen conocimiento que en cuya complejidad, incertidumbre, reflexividad y crítica, son claves, creo que es posible enriquecer nuestra visión del potencial público y político de la antropología, así como del conocimiento de manera general.⁵²

Por ello, en la elaboración de esta tesis tomo decisiones de carácter metodológico orientadas a vencer la distancia física y epistémica que implica partir de lugares de enunciación diversos, uno en la academia norteamericana (aunque insistiendo en la búsqueda de descentrar las fronteras disciplinares mediante una permanente búsqueda por un pensamiento fronterizo), y la necesidad de contestar satisfactoriamente las preguntas convencionales en la elaboración de una tesis doctoral.

Reitero que mi meta no es desarrollar un análisis “literario” de los textos de cada uno de estos escritores. Más aun, si el objetivo implica desenmarcarse de la crítica literaria, conviene también evitar formatos como la etnografía o las investigaciones biográficas. Cada una de estas empresas podrían poseer valor al ser realizadas de manera competente pero la intención ha sido desde un principio diferente. Al asumir el compromiso ético y académico de desarrollar esta investigación, busco amplificar la idea de que las inquietudes que afectan a los afrodescendientes en el Ecuador son discutidas por intelectuales que son parte de la comunidad y que su producción crítica representa una lectura propia de su problemática. La escucha, por tanto, propicia observaciones y reflexiones que me informan tanto a mí como al estamento académico blanco-mestizo. Tal consideración es también un eco a la necesidad de proponer reparaciones epistémicas, pero sobre todo, volviendo a la reflexión de Osterweil, a la necesidad de:

[...] expandir nuestro entendimiento y nuestras prácticas de activismo político. Esto incluye el acceso a lecturas y lazos de conexión con cosmovisiones, prácticas y marcos epistemológicos alternativos así como

⁵¹ Osterweil piensa desde la antropología mientras que yo, como queda dicho en los párrafos previos, me sitúo en un espacio multidisciplinar que combina diversas estrategias metodológicas agrupadas bajo el paraguas de los estudios culturales.

⁵² Michal Osterweil, “Rethinking public anthropology through epistemic politics and theoretical practice”. En *Cultural Anthropology*, (Vol. 28, Issue 4, 2013), 598. (La traducción es mía)

reconocer también que estas posibilidades pueden atravesar también mundos y realidades, transformando potencialmente el mundo propio del/la antropólogo/a así como su propio entendimiento.⁵³

La escucha a Preciado, Montaña y García Salazar, pone en manifiesto que uno de los problemas fundamentales que sostienen la injusticia a través de los siglos es la perversa presencia del racismo como matriz de clasificación incrustada en el pensamiento blanco-mestizo. Por ello la estrategia apunta a contrastar las diversas respuestas que cada uno de los autores propone en su producción intelectual, convirtiendo mi labor en un ejercicio en que se recuperan las líneas de tensión con la episteme que sustenta el discurso político y académico blanco-mestizo.

A un nivel más amplio, articular estas expresiones hacia una crítica que parte de la experiencia diaspórica mediante esfuerzos por desplegar formas concretas de reparaciones epistémicas, ofrecería perspectivas singulares y novedosas. Conuerdo con el análisis de Jerome Branche, según quien es posible reconocer consecuencias concretas del desarrollo de proyectos que consideren los vínculos en el pensamiento diaspórico. Dice Branche:

Articular los lazos de la diáspora puede predeciblemente conseguir al menos dos cosas. Explicaría el fenómeno tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico, iluminando sus dimensiones lateral, geocultural (coetánea), así como también la inevitable preocupación con el origen y el retorno. La narrativa consiguiente podría, en otras palabras, describir la producción cultural diaspórica y la lucha política a través del tiempo y el espacio, incluso cuando da una descripción de su inserción y continua crítica de occidente y el Occidentalismo.⁵⁴

Una consecuencia de perseguir esta línea de trabajo es la radical modificación a la temporalidad unívoca de la academia occidental. Mediante la reflexión alrededor de los planos diacrónico y sincrónico que anuncia Branche, y el involucramiento en una forma de participar en las luchas pasadas y presentes en dimensiones que consideran orígenes y destinos, se pone en entredicho la linealidad de la historia. Allí también radicaría el valor de combinar formas discursivas disímiles como la poesía, la tradición oral y el pensamiento crítico en su expresión mediática. Al analizar distintas inspiraciones estéticas se comprueban coincidencias y diferencias en el diálogo con los desafíos históricos y contemporáneos.

⁵³ Michal Osterweil, "Rethinking public anthropology", 599. (La traducción es mía)

⁵⁴ Branche, Jerome C., *The Poetics and Politics of Diaspora. Transatlantic Musings*, (Nueva York: Routledge, 2015), 3. (La traducción es mía)

Finalmente, quiero ofrecer una palabra de advertencia acerca de mi esfuerzo de poner en diálogo las voces de estos autores con otras voces del pensamiento diaspórico. Al hacerlo no pretendo sugerir una equivalencia de la problemática las luchas contra el racismo en locaciones tan disímiles como América del Norte, el Caribe y América Latina, pero creo que es posible fomentar un intercambio de experiencias entre grupos que coinciden en su lucha con el pensamiento-moderno-colonial, que lleva casi seis siglos intentando cuestionar su humanidad.

Superar *la ciudad letrada* a través de un trabajo doctoral sería, por tanto, un esfuerzo que envuelve los campos académico, ético y político. Un proyecto que parte de mi condición de intelectual mestizo radicado en el norte, pero que me permite identificar paradigmas de la colonialidad en distintas expresiones y experiencias. Al desarrollar esta escucha a tres voces diaspóricas, no propongo un viaje para llevar luz a los desposeídos, olvidados y dejados de lado. Por el contrario, es un esfuerzo por buscar la luz en quienes la han mantenido brillando contra sistemáticos intentos de apagarla. Es un trabajo que tiene muy en cuenta la advertencia de la artista, educadora e intelectual aborígen australiana, Lilla Watson: “Si vienes a ayudarme, pierdes tu tiempo. Pero si me acompañas porque tu liberación está atada a la mía, entonces trabajemos juntos”.⁵⁵

⁵⁵ Megan Watkins, Greg Noble, Catherine Driscoll, “*Cultural Pedagogies and Human Conduct*”, (Nueva York: Routledge, 2015), 169. (La traducción es mía)

CAPÍTULO II

1. *La ciudad letrada* y lo afro—la lírica de Antonio Preciado

*Fuimos los bárbaros.
Fuimos ante quienes ustedes temblaron en sus palacios.
Fuimos esos a quienes esperaron con el corazón estremecido.
Fue sobre nuestras lenguas que dijeron:
parecen consistir sólo de consonantes,
de susurros, murmullos y hojas secas.
Fuimos esos que vivían en los bosques oscuros.
Fuimos esos a los que Ovidio temía en Tomos,
fuimos quienes veneraron a dioses
cuyos nombres ustedes no pudieron nunca pronunciar.
Pero también llegamos a conocer la soledad
y el miedo, y comenzamos a añorar por la poesía.*

Adam Zagalewski, *Bárbaros*

Este capítulo está dedicado a la obra de Antonio Preciado, uno de los más destacados poetas ecuatorianos contemporáneos. Nacido en la ciudad de Esmeraldas en 1941, es un escritor que forma parte de la importante tradición de literatos en esta región del país. Mediante un atenta lectura de su poesía y la consideración de su rol como intelectual afrodescendiente, busco ejemplificar las tensiones que atraviesan la obra de un autor que es parte de *la ciudad letrada*, que quiere ser valorado por la calidad formal de su obra, y que es al mismo tiempo un orgulloso afroecuatoriano.

La obra poética de Antonio Preciado puede ser vista desde varias perspectivas. La primera es la de un poeta “a secas”, que es la visión que él prefiere. En este sentido me imagino a Preciado pensando junto al poeta español León Felipe, cuando afirmaba que el viento será su único antólogo: “La Historia y la Poesía las hace el Viento...y las antologías también”.⁵⁶ La segunda propuesta, ubicaría su obra como la de un poeta ecuatoriano que es parte de *la ciudad letrada* latinoamericana. Finalmente, y para problematizar, podríamos enmarcar su *opus* literario dentro de una tradición que podemos llamar afroecuatoriana o esmeraldeña. Ninguna de estas aproximaciones es totalmente adecuada o completa y, por tanto, hay que asumir la necesidad de transitar entre ellas, siguiendo los pasos y las rimas de sus versos. Se trata de una tensión muy familiar entre quienes analizan las representaciones que han sido subordinadas por el orden dominante tal como lo advierte el investigador

⁵⁶ Juan Frau, *La teoría literaria de León Felipe*, (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002), 180.

Richard Iton: “¿Cómo se involucran los excluidos con un orden dominante? ¿Acaso el progreso significa que los marginados acepten normas de las corrientes dominantes y abandonen las posibilidades de transformación política?”⁵⁷ Si bien Antonio Preciado es un poeta reconocido a nivel nacional e internacional, propongo que su voz procede de una experiencia que se descentra del lugar de enunciación privilegiado por la sociedad ecuatoriana, es decir, la visión blanco-mestiza y por tanto posee un valor añadido al literario. Más aun, su desgarramiento frente a esas preguntas permitirá comprender hasta que punto el descentramiento del orden dominante puede mantener, o no, posibilidades transformativas y, por tanto, considero las oportunidades políticas y propuestas literarias de un poeta que ha buscado situarse activamente en un panorama literario de particularidades muy específicas.

En el texto “Antonio Preciado, poeta de la diáspora,” Michael Handelsman destaca un testimonio esclarecedor sobre la visión del poeta y su propia obra. De una entrevista⁵⁸ hecha en el año 2010 Handelsman comenta lo siguiente:

Antonio Preciado Bedoya (Esmeraldas, 1941) expresó categóricamente su desacuerdo con todo intento de categorizarlo como poeta negro o afro y, además, rechazó el valor de las antologías dedicadas estrictamente a escritores afros, señalando que tales proyectos solamente contribuían a marginar a dichos escritores del canon literario, sea éste nacional o latinoamericano. De hecho, Preciado volvió a insistir varias veces que él es un poeta sin calificativos—“a secas”, como quien dice—dedicado a escribir una literatura para todos. Pero, curiosamente, en esta misma conversación él fue igualmente categórico al reconocer su identidad y herencia como afrodescendiente, producto del Barrio Caliente de Esmeraldas, Ecuador. Más que una contradicción de conceptos, este doble posicionamiento de Preciado frente a su condición de poeta, por un lado, y afrodescendiente por otro, se remite a una larga historia de la diáspora africana en las Américas.⁵⁹

Esta aparente contradicción hace pertinente que este trabajo reflexione en la evolución de la “mirada” hacia lo afro en el Ecuador, pero además, que considere que en sus conclusiones es posible superar las visiones existentes y arribar, de ser posible, a otras más novedosas.

⁵⁷ Richard Iton, *In search of the Black fantastic...*, 3. (La traducción es mía)

⁵⁸ Entrevista hecha por Rebecca Howes en Managua cuando Preciado era embajador del Ecuador en Nicaragua.

⁵⁹ Michael Handelsman, “Antonio Preciado, poeta de la diáspora” en *Guaragua*, Año 15, No. 38, Género, Raza Y Nación En La Literatura Ecuatoriana: Hacia Una Lectura Decolonial. Biblioteca para el diálogo, no. 4. Invierno 2011, 133.

En otro estudio, éste sobre el escritor esmeraldeño Nelson Estupiñán Bass, Handelsman define algunos parámetros que han caracterizado el análisis que hasta ahora ha hecho de la literatura afrolatinoamericana:

Ya se sabe que la literatura de y por los afros ha pasado por tres etapas rectoras, a saber: el negrismo, la negritud y el afrocentrismo. Según nuestra lectura, esta trayectoria histórica se explica mediante aquella referencia al pensar *sobre/desde/con*. Es decir, mientras que el primer caso implica una jerarquización propia de la colonialidad, el segundo sugiere un acercamiento fundamentado en los conocimientos aprendidos del contacto directo y, finalmente, pensar *con* se refiere a las relaciones dialogales que, a diferencia de los anteriores casos caracterizados siempre por una voz de poder y autoridad, hacen posible la representación propia de los diferentes grupos sociales tan necesaria para una verdadera democratización.⁶⁰

Siguiendo esta clasificación, propongo que este trabajo haga un diálogo *con*, orientado por la categoría que Juan García denomina “casa adentro”. La equivalencia entre “afrocentrismo”⁶¹ y “casa adentro” es una que aun no ha sido saldada definitivamente, precisamente porque el “afrocentrismo”, como categoría de análisis, tiene un origen distinto que la noción de “casa adentro”, propuesta desde las comunidades. Mi posicionamiento se identifica con la propuesta de “casa adentro”, no obstante, hago constancia de esta tensión y me permito el uso de estas categorías para así poder contrastarlas. Al hacerlo, propongo una lectura de la obra Antonio Preciado desde una perspectiva que respete la voluntad del autor de auto reconocerse como poeta (a secas) y mi propia lectura que busca entrar en conversación con él y su obra, entendiendo la conversación en su significado más primario, es decir una extensión del término latín *conversio*, que significa un retorno, un cambio de dirección, una conversación que me ayude a aproximarme a su poesía y a la experiencia de los descendientes de la diáspora en el Ecuador.

El mismo Preciado reconoce el posicionamiento múltiple pues, por un lado, busca desasociarse de membretes y categorizaciones que considera inútiles y que separan su obra en un subgénero literario distinto del canon nacional. Al hacerlo se previene frente al riesgo de que tal distinción esté contaminada por el racismo inscrito en la mirada blanco-mestiza. Al mismo tiempo, Preciado es un esmeraldeño

⁶⁰ Michael Handelsman, “Nelson Estupiñán Bass: en contexto”, 5.

⁶¹ Handelsman clarifica que el afrocentrismo como concepto ha tenido poca acogida crítica en el Ecuador y, por lo general, se acostumbra identificarlo como un fenómeno propio de EE.UU. Handelsman asevera, sin embargo, que el concepto de “casa adentro” impulsado por Juan García es una manifestación del afrocentrismo precisamente porque, más que una necesaria celebración de las tradiciones afroecuatorianas que resignifica las relaciones sociales del poder hegemónico desde los saberes ancestrales subalternizados.

jututo,⁶²orgullosa de su herencia ancestral y parte activa de su comunidad, como él mismo lo reconoció en la entrevista antes citada: “[...] él fue igualmente categórico al reconocer su identidad y herencia como afrodescendiente, producto de Barrio Caliente de Esmeraldas, Ecuador”.⁶³

La problematización que hace Preciado sobre el canon identifica el riesgo que implica marginar lo que ya está marginado, haciéndolo aún más distante y acaso exótico. No obstante, desde la afirmación de Linda Tuhiwai Smith cuando dice: “La idea de occidente se vuelve realidad cuando ésta se re-presentó a las naciones indígenas a través del colonialismo,”⁶⁴ concluyo que es un ejercicio legítimo desestabilizar los cánones literarios, cuestionando los regímenes de verdad y de representación en el concepto occidental de lo literario. Tuhiwai Smith nos recuerda que “las formas de disciplinar fueron la exclusión, la marginalización y la negación de los saberes indígenas”.⁶⁵ Por tanto, una forma de desmarcarse es impregnar la “disciplina” con saberes otros—indígenas, afros, femeninos, queer, subalternos— para afirmarlos gozosamente contra las “formas canónicas de dominación”. Tal posicionamiento es necesidad e impulso y busca enfrentarse al borramiento implícito en la narrativa única del mestizaje. Comparo esta encrucijada con la que Preciado enfrenta como autor literario que es frecuentemente encasillado dentro de la tradición afrolatinoamericana. Al hacerlo quiero mantener en mi horizonte teórico una de las frases seminales del recientemente fallecido Stuart Hall, “política sin garantías”. Con este postulado Hall se opone al esencialismo y problematiza la noción genética de raza que asume que:

[...] raza es una característica biológica fija y que un gran número cosas: rasgos culturales, rasgos intelectuales, rasgos emocionales y expresivos obedecen al hecho de pertenecer genéticamente a una raza u otra. Si esta es su conceptualización, usted pensará que el mero hecho de pertenecer a una raza efectivamente garantiza un gran número de cosas, incluyendo que una obra de arte es buena o mala por ser producida por una persona que biológicamente pertenece a esa raza”.⁶⁶

⁶² Auténtico

⁶³ Michael Handelsman, “Antonio Preciado, poeta de la diáspora”, 112.

⁶⁴ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed, 1999, (2nd Edition, 2012), 61. (La traducción es mía)

⁶⁵ *Ibíd.*, 62. (La traducción es mía)

⁶⁶ Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, Entrevista de Sut Jally, Media Education Foundation. (Northampton, 1997), 4. (La traducción es mía)

Una lectura desde el ámbito de una “política sin garantías” desarticula cualquier noción de que la obra de arte de un afrodescendiente es valiosa porque proviene de las manos de un sujeto descendiente de esclavizados y, por tanto, es parte de un proyecto político emancipatorio y antirracista por el simple hecho de ser el trabajo de una persona de color. En estas condiciones se plantea un diálogo que reconoce la subjetividad que se posiciona política y existencialmente en un locus liminar y fluctuante que sea crítico.

Suenan con fuerza las palabras de Preciado de que “La poesía no tiene color” y las de Glissant “para las gentes colonizadas identidad será principalmente ‘opuesto a’—es decir, una limitación desde el principio. La decolonización solo será real cuando supere este límite”.⁶⁷ Aunque la afirmación de Preciado es respetable, y quizás su poesía no se agote en su negritud, las instituciones nacionales y globales que la juzgan han racializado al poeta y a su producción simbólica desde su lógica. La valoración ya ha sido hecha, como Sylvia Wynter oportunamente define:

[...] nuestras jerarquías socio-sistémicas globales y estado nacionales son, por tanto, la expresión no de categorías prescriptivas de nuestro modelo epistémico cultural global, si no, en última instancia, la evolución de grados eugénicos de “valía” pre-seleccionados entre grupos humanos a nivel de raza, cultura, religión, clase, etnicidad, sexualidad, y sexo.⁶⁸

La lírica de Preciado no se contiene en su negritud, pero muchas de sus lecturas sí. Más aun, se encuentra entrecruzada por tensiones que se pueden entender considerando la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad. La interseccionalidad se configura como una categoría teórica propuesta por las feministas de color que permite entender la superposición, unión, choque—intencionales o no—de los distintos factores de privilegio y opresión que como sujeto afectan a Preciado y a sus lectores. Como lo explica María Lugones, la interseccionalidad se expresa en una trama, una urdimbre imposible de separar:

[...] casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado “interconexión”, “entrelazado”, “entrecruzado”. El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como “urdimbre” y “entretrama” me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el

⁶⁷ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, 18. (La traducción es mía)

⁶⁸ Sylvia Wynter, “No Humans Involved”, A Letter to my Colleagues, *Forum NHI, Knowledge for the 21st Century*, (Vol.1 No.1, 1994), 54. (La traducción es mía)

tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.⁶⁹

La “inseparabilidad” a la que refiere Lugones puede ser leída como un rasgo principal de la interculturalidad crítica, la misma que rechaza el borramiento de la diferencia que supone la homogenización mediante las identidades estereotipadas y estables. En el entretramado, Preciado pareciera entender junto a Stuart Hall que no se pueden fijar “los méritos de un trabajo literario o musical, o la corrección de una actitud o creencia, en una conexión explicada y fijada a la verdad por el carácter racial de la persona en ella envuelta”.⁷⁰ Preciado no pretende desasociarse de su raza, de su masculinidad, de su ecuatorianidad, de su perspectiva sociocultural, en otras palabras de su experiencia de vida. De allí que aunque sea de manera no intencional los poemas de Preciado están cargados de potencial decolonizador debido precisamente a las subalternidades que lo componen consciente o inconscientemente.

La conversación con el poeta y con su obra estará marcada por una urdimbre de factores y posicionamientos que generan tensiones y desgarramientos que se extienden a los territorios simbólico y físico. Desgarramientos que llegan incluso a superar fronteras, que cruzan la “raya”, es decir, la separación política entre Ecuador y Colombia, que históricamente ha sido irrelevante para los habitantes de la región Pacífica, tal como lo afirma Juan García:

En el tiempo que nosotros nos criamos esto de colombianos y ecuatorianos era una cosa que casi no se tenía en cuenta, la gente caminaba costa arriba, costa abajo buscando su madre de Dios [...] Para nuestros mayores, saber de qué familia era una persona, era más importante que esto de ser de este lado o del otro de la frontera [...] por lo menos los que somos negros, hemos sido y todavía somos como una sola familia...⁷¹

Pero esta no es la única raya, conviene considerar la “línea del color” de la que hablara Du Bois que no se limita al color de la piel sino incluye muchas otras dimensiones identitarias. Así lo propuso el escritor dominicano Junot Díaz en un diálogo literario:

No hay nada malo con aquellos sujetos que tienen identidades estratégicas para organizarse alrededor de causas políticas. Es absolutamente adecuado

⁶⁹ María Lugones, “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, No.9: 73101, julio-diciembre, (Bogotá Colombia, 2008) 79.

⁷⁰ Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, 7. (La traducción es mía)

⁷¹ Gustavo Abad, “Juan García y Juan Montaña: territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente”, *Revista Chasqui* No 120, Publicado por lalineadefuego (Quito, Enero 13, 2013), 91.

para mí ser dominicano y a la vuelta decir que soy latinoamericano. Cualquiera que trate de vender la idea de que sólo se puede ser una cosa, es porque plantea la pregunta precisamente siendo hostiles contra nuestra complejidad, entonces la pregunta ¿cuál de estas cosas quieres? ser niega la pregunta que, para mí, es la idea de cómo creamos discusiones que traten con esta tremenda complejidad.⁷²

Desde este posicionamiento estratégico descrito por Díaz retorno a Stuart Hall y su eliminación de “garantías en la política”. Este diálogo “no es importante en cuanto a lo que está en nuestros genes, sino por lo que está en nuestra historia”.⁷³ Me inclino más por abandonar provincialismos que separan y dividen para considerar la idea de Glissant de que “la erranza es una poética, que siempre infiere en el mismo momento que es dicha. El cuento de la erranza es el cuento de la Relación”.⁷⁴ Al considerar la Relación, Glissant hace un acertado diagnóstico de la erranza como principio guía fundamental para los hijos de la diáspora, obligados a seguir una “huella” como vestigio único en la reconstrucción de la memoria: “Que la idea de huella se adhiera, por oposición, a la idea de sistema, igual que una erranza que orienta. Sabemos que es la huella lo que nos pone a todos, vengamos de donde vengamos, en Relación”.⁷⁵ Glissant identifica en *la huella* los espacios a los que los africanos deportados al nuevo mundo tuvieron que recurrir en rebelión para relacionarse: “Esos africanos de la trata que iban a las Américas llevaron consigo, allende de las Aguas inmensas, la huella de sus dioses, de sus hábitos, de sus lenguas”.⁷⁶

La poética de Preciado podría ser una poética de la Relación que puede también reconocer la advertencia hecha por Paul Gilroy en su texto *The Black Atlantic* cuando afirma que hace falta “evitar proyectos étnicos y nacionalistas ya que la diáspora de por sí ha de trascender tales fronteras”.⁷⁷ Las fronteras no se atraviesan con una distinción epidérmica; son el resultado de la acumulación de experiencias como las que Handelsman recupera de Blas Jiménez:

⁷² Junot Díaz, “Keynote Speech”, 2014 North Carolina Literary Festival, NCSU Libraries, the Duke University Libraries, and the University of North Carolina at Chapel Hill Libraries, Hunt Library Multipurpose Room, (Raleigh, 4 de abril de 2014). (La traducción es mía)

⁷³ Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, 4. (La traducción es mía)

⁷⁴ Édouard Glissant. *Poetics of Relation*, 18. (La traducción es mía)

⁷⁵ Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, (Barcelona: El Cobre Ediciones, 2006), 22.

⁷⁶ *Ibíd.*, 22.

⁷⁷ Paul Gilroy, *The Black Atlantic : modernity and double consciousness*, citado en Michael Handelsman, “Antonio Preciado, poeta de la diáspora”, 104.

[...] la afirmación racial como acto de solidaridad entre los negros del mundo. Debemos comprender que esta reivindicación racial no es una vuelta ni un vivir en el pasado, pero sí un darnos cuenta de que no somos europeos y que no tenemos que sentirnos europeos para ser hombres. Somos antes que nada negros; una vez aceptada esa realidad, podemos hacernos universales.
78

La afirmación de negritud formulada por Blas Jiménez parte del color y entiende el espíritu de solidaridad en reivindicaciones que superan políticas de identidad y se extienden a aceptar la realidad de ser sujeto otro de la modernidad. Se trata de un “otro” que mira al futuro constituyendo un nuevo proyecto. Dicho fenómeno ha sido pensado durante varias décadas por el filósofo argentino radicado en México, Enrique Dussel. Para Dussel, esto se hace a contrapelo de la modernidad gráficamente ejemplificado con la recuperación que hace de Tóodorov en lo que éste llama “la razón del otro” y que en palabras de Dussel:

El reconocimiento de que la modernidad ya no está en el trayecto entre potencial abstracto y su encarnación europea. Hoy descansa más bien en el proceso que va de trascender la modernidad como tal a la trans-modernidad en la cual ambas, la modernidad y su alteridad negativa (las víctimas), se reconocen en un proceso de fertilización mutua.⁷⁹

El Proyecto de trans-modernidad de Dussel busca alcanzar lo que la modernidad no pudo obtener mediante un cambio radical en las relaciones superando las oposiciones dialécticas y sus binarismos. Hacerlo es el primer paso hacia la expiación del acto violento constitutivo de la colonialidad:

[...] una solidaridad incorporada, la cual he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, razas diferentes, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/culturas del tercer mundo, etcétera. Para que esto ocurra, sin embargo, la negada y victimizada “otra cara” de la modernidad—la periferia colonizada, los indígenas, los esclavizados, las mujeres, los niños, las culturas populares subalternizadas—deben, en primer lugar, descubrirse a sí mismas como víctimas inocentes de un sacrificio ritual en el proceso de descubrirse así mismas como inocentes y pueden ahora juzgar la modernidad como culpable de una violencia originaria, constitutiva e irracional.⁸⁰

La trans-modernidad de Dussel surge como un horizonte que puede estar sólo en el futuro, pero será el resultado de una fertilización que empezó desde el mismo

⁷⁸ Blas Jiménez, “Para definir negritud,” *Hoy*, 16 de noviembre 1984, citado en Michael Handelsman, “Antonio Preciado, poeta de la diáspora”, 105.

⁷⁹ Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures),” *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3, *The Postmodernism Debate in Latin America*, (Durham: Duke University Press, 1993), 76. (La traducción es mía)

⁸⁰ Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity”, 76. (La traducción es mía)

momento del encuentro colonial y que se nutrió tanto de tradición ancestral como de estrategias de resistencia histórica frente a los dominados, constituyéndose en el Nuevo Mundo como una nueva tradición. En las coordenadas geográficas específicas que nos conciernen, existe una larga tradición lírica. Se trata de una poesía primordialmente construida en la métrica de la *décima*, creada por poetas que por quinientos años de destierro forzado pusieron en esta clave su ingenio y resistencia cimarrona, convirtiendo a la poesía en el depósito de la memoria viva para un pueblo forzado al destierro. Volviendo a Glissant, quien formula desde el horror del pasaje medio entre África y las Américas:

Es por esto que nos quedamos con la poesía. Y a pesar de consentir todas las indisputables tecnologías, a pesar de ver el salto político que ha de darse, el horror del hambre y la ignorancia, conquistar la tortura y la masacre, domar el bulto del conocimiento, controlar finalmente el peso de cada pieza de maquinaria y sus resplandores agotadores, mientras pasamos de una era a la otra—del bosque a la ciudad, de la historia al computador—en trayecto hay algo que aun compartimos: ese murmullo, nube o lluvia o humo pacífico. Nos reconocemos como parte de la multitud, de un desconocido que no nos aterroriza. Lloramos y nuestro llanto es poesía. Nuestros botes están abiertos y los navegamos para todos.⁸¹

La lírica constituye una fisura o grieta desde donde es posible proponer lecturas otras, novedosas, desestabilizadoras e insurgentes. Estos espacios son oportunidades para la transformación como la plantea Catherine Walsh: “Las grietas se convierten en el lugar y el espacio desde donde avanza la acción, la militancia, la resistencia, la insurgencia y la transgresión; es donde se construyen alianzas que son así inventadas, creadas y construidas”.⁸² Por las grietas se construyen estrategias que obligan a emplear herramientas teóricas distintas a las convencionales y demandan buscar en “otras” filosofías, saberes y cosmovisiones. La consecuencia lógica es una aproximación al trabajo de pensadores y escritores críticos que se concentren en la producción simbólica que se enmarca en esas fisuras que menciona Walsh. Se trata de una estrategia ética y estética que deriva de lo que el filósofo afronorteamericano de origen jamaicano, Lewis R. Gordon, ha denominado *Existential Africana*, quien en su reflexión afirma: “Es claro que sin la contribución de pensadores africanos, las

⁸¹ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, 9. (La traducción es mía)

⁸² Catherine Walsh, “Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks,” *emisférica*, (No. 11, vol. 1, Feb. 2014), 7. (La traducción es mía)

reflexiones sobre preocupaciones como la existencia, la ética, la estética, la política, y las humanidades, son en el mejor de los casos un universal falso”.⁸³

El “universal falso” al que refiere Lewis Gordon equivale, en este caso, a una crítica literaria que es falsa e incompleta si no incluye activamente la producción y la perspectiva del pensamiento afro. Este punto ciego convierte la crítica en una limitación fatal en su capacidad interpretativa que cercena una de las experiencias constitutivas de lo que verdaderamente somos.

Antonio Preciado—el poeta a secas—se nos presenta en esta encrucijada en que su obra se enmarca dentro de un canon nacional y extiende su presencia en la *ciudad letrada* con su oficio de hombre de letras. Estamos hablando de un intelectual, que tal como lo subraya Linda Tuhiwai Smith en su lectura de Fanon, contiene diversas dimensiones:

[...] a artistas, escritores, poetas, profesores, empleados, oficiales, pequeña burguesía y otros profesionales involucrados en producir “cultura”. La importancia de los movimientos nacionalistas reside en las habilidades de reclamar, rehabilitar y articular las culturas indígenas y su liderazgo implícito sobre los pueblos como voces que pueden legitimar una nueva conciencia nacionalista.⁸⁴

Preciado se ha desempeñado en casi todas las actividades que menciona Tuhiwai Smith en la cita previa. Es una figura pública que ha actuado en numerosos ambientes, y como poeta laureado, profesor y rector universitario, ministro de cultura y ex-embajador del Ecuador en Nicaragua. Es decir, Preciado es un intelectual ecuatoriano que es parte de la clase ilustrada y cuya obra pertenece al canon de las letras del Ecuador. Aunque él insista que “su poesía no se contiene en su negritud”, Antonio Preciado—el intelectual—es un pionero afroecuatoriano en todos estos espacios.

Lewis Gordon nos recuerda que considerar al teórico literario negro y al filósofo negro constituye una anomalía, como una anomalía ha sido entender lo ecuatoriano negro o lo literario negro. En este sentido nuestra lectura se detiene en un desgarramiento fundamental: ¿Cómo leer al poeta negro? ¿Cómo leer con el poeta negro?, especialmente cuando Preciado, como ya se ha expuesto, ve a su obra como

⁸³ Lewis R. Gordon, *Existentialia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, (NY: Routledge, 2000), 40. (La traducción es mía)

⁸⁴ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, 69. (La traducción es mía)

un trabajo que se desenvuelve dentro de la producción literaria, ecuatoriana y latinoamericana sin que su ascendencia africana lo separe en una categoría otra, distinta y particular. Preciado, en este sentido, es ambivalente al discrepar con la idea de que exista un patrón rítmico propio de los poetas negros:

Los poetas (...) de las etnias que sean, tienen personales ritmos, debidos a la carga emotiva de cada uno y al ineludible ceñimiento a la lengua en la cual se escribe, no hay un patrón rítmico que englobe a los poetas negros. Reconozco sí ciertos “dejos escritos” que son afloramientos de reminiscencias ancestrales, de gravitaciones culturales e históricas que, sin embargo, también en cada uno tienen sus peculiaridades. El ritmo marcado, las sonoridades onomatopéyicas de la primera época de la “poesía negra” ya han sido superadas. La predilección por una cierta cadencia interior en el verso libre no es privativa de los poetas negros, eso no nos estereotipa. En su esencia, la poesía no tiene color.⁸⁵

Aunque la poesía no tenga color la experiencia del poeta racializado se plasma en muchos casos en “dejos escritos” que el propio autor reconoce. Se trata de rasgos en momentos concretos de su obra pero que, en su opinión, no pueden encuadrarla permanentemente en las coordenadas de una producción literaria “para negros”. Conviene entonces proponer ciertas categorías en el análisis y la producción literaria que trasciendan la estereotipación y las limitaciones de la idea de la “literatura afro”. Propongo hacer una lectura que fundamentalmente favorezca aprehender la producción poética de Preciado en su negociación y entendimiento del ejercicio literario. Un acercamiento cronológico permitirá ver la evolución en esos “dejos” que reconoce el poeta para consolidarla en un estilo más personal tan patente en su trabajo más reciente.

Antonio Preciado nació y creció en *Barrio Caliente*, provincia de Esmeraldas, un espacio que no se asocia inmediata o directamente con *la ciudad letrada*. Preciado describe en detalle el lugar de su infancia como un espacio en el que se yuxtaponen el amor por la vida y condiciones de penuria económica:

Nací y viví siempre en Barrio Caliente. Barrio Caliente debe su nombre al hecho de ser un barrio de jolgorio, de bullicio, de fiesta, porque era el barrio de los negros en Esmeraldas. Transitar por mi infancia, dejándote llevar de la mano, significa recorrer un camino, un camino que supone fijarte la felicidad inocente de la infancia, atravesada a cada paso por esas múltiples infelicidades que supone la carencia, la carencia de mucho. Porque vivíamos en una pobreza extrema. Entonces mi madre, con cinco hijos quedó sola, mi

⁸⁵ Luis Carlos Mussó, “Entrevista realizada para el libro ‘la orilla memoriosa’”, Poeta Antonio Preciado (blog), (Marzo 25, 2010), <http://antonio-preciado.blogspot.com/> (accedido en Octubre 25, 2013).

padre se fue de la casa, éramos muy chicos. Cocía, lavaba, entonces la familia estaba en un vórtice de privaciones diarias.⁸⁶

Barrio Caliente, como lo explica el propio poeta Preciado, es un lugar de privaciones, un barrio de negros en la ciudad puerto de Esmeraldas. La historia de esta región del país está íntimamente ligada a la presencia de afrodescendientes en lo que hoy constituye la república del Ecuador. Desde la llegada de los españoles en 1526 y el sucesivo asentamiento de los sobrevivientes del naufragio de un barco traficante de esclavos en el año 1534, los afrodescendientes se consolidaron en la zona norte de la costa pacífica dedicándose fundamentalmente a la minería, y posteriormente a la agricultura para obtener su sustento. Fue solo en el siglo XX que el cambio de la matriz productiva propició migraciones hacia la ciudad:

[...] se desarrolla un creciente flujo comercial entre el campo y la ciudad que da lugar a un incremento de la población urbana alimentado por campesinos negros que emigran del sector rural en busca de otras posibilidades de vida. Por esta causa, en la ciudad de Esmeraldas se formó un barrio que constituyó en un recodo de la gente de extracción campesina, en el gran asiento de la negritud de la capital de la provincia: Barrio Caliente.⁸⁷

Es en este lugar que la negritud en el Ecuador se aglutina como comunidad frente a una sociedad ecuatoriana que se piensa blanco-mestiza.⁸⁸ Las condiciones de segregación, escasez y falta de representación política se ven magnificadas con el extendido racismo que se impone como un lastre en la existencia de los afrodescendientes, constituyendo un “sentimiento de inferioridad creado a propósito para el efecto de mantener la mano de obra barata y servil y, psicológicamente, se creía ubicado en una alteridad *negativa*, en el lado *malo* de una dicotomía maniquea”.⁸⁹

2. Versos negristas

Inicio mi análisis de la obra del poeta Antonio Preciado con sus años de juventud en Barrio Caliente. Una juventud en la que sus primeros versos, aquellos

⁸⁶ Modesto López, “Entre cantos y marimbas. Antonio Preciado poeta”, Ediciones Pentagrama, (DVD, 2009)

⁸⁷ Antonio Preciado Bedoya, “Breves consideraciones acerca de la negritud en Esmeraldas”, En *Letras del Ecuador*, Alfonso Monsalve, editor, Números 184, (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Agosto 2002), 35.

⁸⁸ El otro polo donde se asentaron grupos de afrodescendientes fue en el valle interandino del Chota. Este grupo se originó de los africanos esclavizados traídos para trabajar en las minas y las plantaciones de caña de azúcar de jesuitas y mercedarios.

⁸⁹ Antonio Preciado Bedoya, “Breves consideraciones”, 35.

que el mismo llama *negristas* le rondaban la cabeza y la pluma, entablando un diálogo con algunas corrientes que circulaban por el continente. Afirma Preciado: “Por esos días estaba de moda la ‘poesía negra, a partir de la diáspora guilleneana y la vigencia de voces como las de Luis Palés Matos, Jorge Artel, Candelario Obeso, Regino Pedroso, Ramón Guirao, etc., Y los ecuatorianos Adalberto Ortiz y Nelson Estupiñán Bass, en nuestra lengua”.⁹⁰

Es con esos versos *negristas* que el joven Antonio empieza a ser llamado poeta. Versos octosílabos, rítmicos predilectos entre los esmeraldeños afrodescendientes. Poemas que tronaban improvisados en las tibias noches de parranda en Barrio Caliente durante las animadas fiestas conocidas también como *jolgorios*. Barrio Caliente es el lugar geográfico donde se traducen las experiencias cimarronas en un microcosmos urbano. En efecto, nos dice Preciado, emerge como un espacio donde se conjugan los usos de la gente negra en sus siglos de resistencia:

En Barrio Caliente la gente negra reproducía sus costumbres, sus usos, una fraternidad continua, permanente, muy sólida. Los patios posteriores no tenían límites, sino un árbol, etc. No había ni alambradas ni bardas, pero la gente sabía que de tal árbol a tal árbol, a tal señal de la naturaleza, pertenecía a eso. Y eso se respetaba simplemente por costumbre. De modo que era muy frecuente que a uno cuando niño la madre le dijera, mira anda donde tal y presta un poquito de sal o un poquito de cualquier otra cosa indispensable para preparar los escasos alimentos. Se pasaba de casa en casa los platos que se preparaban con productos del medio que en esa época felizmente no eran tan caros, y una familia pobre iba a la orilla del río o a la orilla del mar y podía comprar una sarta de pescados con relativamente poco dinero. También, por allí las proteínas, y por otro lado el verde, el plátano verde proporcionaba los carbohidratos entonces así se completaba la dieta de la gente pobre de Esmeraldas.⁹¹

La dieta ejemplifica las estrategias de subsistencia de un grupo asentado por quinientos años en esta región. Más aun, los protocolos de solidaridad y respeto entre los miembros de la comunidad nos hablan de una estructura de reciprocidad fraterna entre los habitantes del barrio. Un barrio pobre y caluroso en el clima y el temperamento de sus habitantes, quienes desde las memorias ancestrales utilizaron celebraciones y *jolgorios* como formas de expresión lúdica y re-existencia en medio de las necesidades del día a día.

⁹⁰ Luis Carlos Mussó, “Entrevista”.

⁹¹ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

El espíritu cimarrón se manifiesta a veces en forma de jubilosa fiesta que contradice a las limitaciones de la pobreza, la alegría se convierte en una forma de resistencia en Barrio Caliente. No es de extrañar, por tanto, que el vocablo *jolgorio* diera título al primer poemario de Preciado publicado en 1961. Se trata de poemas en que Preciado considera el color de su piel celebrando su juventud mientras empieza a entender la historia de su gente. Los escribió con el ritmo y la sensualidad de su juventud urgente, con palabras y onomatopeyas pulsantes, con descripciones cargadas de euforia que remiten voces y ecos del África de los ancestros sentida desde Barrio Caliente.

En estos poemas inaugurales se reconocen “los ecos” que en realidad se constituyen mucho más que “dejos”, como lo quisiera minimizar Preciado. De hecho, el movimiento del negrismo ha agrupado a numerosos escritores hijos de la diáspora alrededor del desafío de entender en qué consiste reconciliar su actividad literaria con las complejidades inherentes a una tradición, una escuela, o una estética predeterminada. En *Desde un volcán volando* el escritor esmeraldeño Nelson Estupiñán había advertido sobre el asfixiante riesgo de encerrar la producción poética en un subgrupo exotizado que se reproduce incestuosamente.

La Poesía Negra, por lo mismo, no podía permanecer en su tradicional recodo, al margen del saludable flujo y reflujo contemporáneos, y su actualización demandaba la salida de la onomatopeya, que la circunscribía a una especie de cuarto sin ventilación, a un recinto sin aire, y le privaba de la amplitud tan necesaria para la universalización.⁹²

La advertencia de Estupiñán Bass es oportuna para prevenir formulismos que contengan a la poesía en un lugar estático. La necesidad de evitar formulismos y buscar el movimiento queda también de manifiesto en otro análisis del poeta esmeraldeño, esta vez citado por el académico Franklin Miranda:

De ahí que no dude en mostrar el peligro que corre lo afroecuatoriano al tener poetas negristas que repiten fórmulas “universales”, paralizantes y estereotipados para tratar lo negro en la lírica. De ahí también que constantemente busque nuevas y más honestas formas para rescatar la cosmovisión de su pueblo tanto en la poesía como en la prosa.⁹³

Para Preciado el desafío surge como la necesidad de encontrar formas honestas que recuperen la historia de su pueblo y continúen rompiendo estereotipos.

⁹² Michael Handelsman, “Nelson Estupiñán Bass: en contexto”, 6.

⁹³ Franklin Miranda, “Adalberto Ortiz y Nelson Estupiñán Bass”, 82.

En *Jolgorio*, en particular, el lenguaje obedece a la usanza de la gente y a la atmósfera. Preciado no disimula su intención de usar la voz de la calle en su poesía, empleando un acento *barriocalenteño*, es decir replicando el vocabulario y las afectaciones del habla de la zona. En la década de los 60 del siglo XX la búsqueda por esos dejos no constituían un rasgo de originalidad ciertamente pero la aproximación de Preciado le permite explorar en el negrismo del que ya nos había advertido, tal es el caso del poema Rumbera.

Rumbera
Morena, la rumba tiene
lo que busca tu cadera,
óyela cerca, ya viene
enredada en la candela.⁹⁴

Preciado inicia con una descripción que parecería mostrar admiración o deseo por interés amoroso. En el festivo inicio del poema del joven Preciado se funden el entusiasmo febril del poeta y un lenguaje que se relaja en onomatopeyas y coloquialismos:

Revlú pa tu cintura
es el bum bum de la tumba,
oye que viene la rumba,
¡suelta tu cuerpo, rumbera!⁹⁵

El ritmo, la sensualidad y la música en las líneas de jolgorio caen en algún punto entre *leitmotiv* y fascinación. El poeta siente y cuestiona el origen de la obsesión por la mujer, en este caso la morena-rumbera. Describe un poderoso e inexplicable deseo que sufre en carne propia y que poco a poco quiere desentramar, formulando la hipótesis de que se trate de un embrujo que lo ha conducido a una situación lamentable, de la que no puede escapar:

Me habís embrujao, morena,
ya me tenés amarrao,
me tenés que causo pena,

⁹⁴ Antonio Preciado, *Antología Personal*. (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2006), 9.

⁹⁵ *Ibíd.*, 9.

ya me tenés de tu lao.⁹⁶

Los versos develan una pasión involuntaria, consecuencia de un acto de brujería del que la voz poética gana consciencia. Al reconocer el sortilegio se inicia también el camino de escape de la trampa amorosa. El embrujo sugiere la conexión con un rito ancestral que es tan fuerte como misterioso:

Habís velao mi retrato
--una vela a cada lao--,
me habís dao tripa de gato
o tal vez me habís fumao.⁹⁷

La descripción de las posibles formas para hacer el hechizo dan la clave para identificarlo y sugieren que esa consciencia es también el camino para la desdicha. La voz poética confirma que en un futuro cercano la presencia de la “rumbera” no causará efecto a su elección personal de pareja; sólo entonces estará finalmente liberado del hechizo:

Y después de poco tiempo
a tu lao he de pasá
con la negra que yo quiero
sin que me podás jalá.⁹⁸

El poema trae a colación diferentes características presentes en esta etapa negrista. En primer lugar una selección de lenguaje que como hemos dicho reproduce intencionalmente los dejos propios del habla popular de la región. Frases como “Habís velao” que rimará con “cada lao”, así como la omisión de la r final en los infinitivos, para sustituirlos con una vocal acentuada en la sílaba tónica, “pasá” y “jalá”, son un intento deliberado por reproducir por escrito el registro coloquial del acento esmeraldeño.

Identifico también en la temática “Rumbera” la existencia de ciertas prácticas que en este caso operan como “embrujo” para amarrar en contra de la voluntad propia del interés amoroso. Quedan referidas directamente acciones como velar el retrato, dar tripa de gato o el ritual de “fumar” a alguien para retenerlo(a). Al margen

⁹⁶ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 9.

⁹⁷ *Ibíd.*, 9.

⁹⁸ *Ibíd.*, 9.

de la autenticidad de estas prácticas como formas rituales africanas es innegable que se mantienen como muestra de la religiosidad popular en las comunidades.

Finalmente, es evidente en el poema una fuerte referencia a la corporalidad, en este caso concreto la de una mujer negra. La alusión al cuerpo es pertinente en cuanto la esclavización de los africanos se llevó a cabo precisamente mediante la dominación del cuerpo y a través de la imposición de trabajo físico y castigo corporal. Más aun, una vez terminada formalmente la institución de la esclavitud, el color de la piel continuó siendo el rasgo fundamental y más visible en cuerpo de los afrodescendientes, convirtiéndose en la marca empleada para el ejercicio de la discriminación y la exotización.

Entre los escritos de esta época se encuentra uno de los poemas más conocidos de Antonio Preciado, *Matábara del hombre nuevo* del libro *Tal como somos* de 1966. El poema inicia con una poderosa invocación ritual que se erige como conexión con África, con los pasados, con los ancestros, y con los Orichas.

Matábara del hombre bueno

¡Atabé!

¡Atabé!

¡Urururé!

¡Matábara!⁹⁹

A la invocación de las divinidades le sucede una figura del fuego como metáfora de la rabia justa, una imagen que, como veremos, se repetirá en la poesía de Preciado:

Tengo una hoguera de estrellas,

de las estrellas más altas,

y un lugar en plena luna

para que arda.¹⁰⁰

Al anuncio de un fuego que presenta como “hoguera” contrapone la poderosa imagen de las estrellas, y no sólo estrellas, sino las más altas. En este contraste es posible leer un fuego astral/ancestral que arde para cumplir un eterno destino

⁹⁹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 28.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 28.

histórico que afirma su lugar en “plena luna” en donde habrá de arder. La cifrada misión que el poeta confiesa se deja suponer cuando confiesa: “La claridad crece y crece con fuerza de cien mañanas”.¹⁰¹

A la diáfana imagen de comprensión le sucede otra invocación, esta vez en forma de canto de guerra, “Cátala catún balé,”¹⁰² nos dice el siguiente verso. Preciado recurre de nuevo a un lenguaje que se identifica con el habla negrista, poniendo en palabras lo que bien podría ser el sonido de un tambor en el campo de batalla. El poeta prosigue con un inventario que se inicia con “Tengo aquí una antigua vena,” y se sucede con la fuerza de la razón histórica que justifica la justicia en su causa en forma de la memoria de humillaciones “innumerables pisadas”, seguida por la memoria de resistencia “un gran latido redondo”, para complementarse con la memoria del dolor en “y una lágrima”.¹⁰³

La fuerza y calidad de poemas como “Matábara del hombre bueno” le granjearon al poeta Preciado el reconocimiento de la crítica nacional. Son conocidos en este sentido juicios como el del crítico literario Hernán Rodríguez Casteló cuando afirmó: “Hace ya bastante tiempo que Preciado es la gran voz de la negritud en el Ecuador. Con lenguaje recio y tierno, sustantivo; original y vigoroso en el juego imaginativo; rítmico y musical. Y con una poética enraizada en lo negro -de donde le vienen antiguas sabidurías y resonancias mágicas-, pero generosamente abierta a lo contemporáneo”.¹⁰⁴ Han sido precisamente este tipo de críticas que marcan la obra de Preciado en esta tensión entre ser un “poeta a secas” o, como lo llama Rodríguez Casteló: “la gran voz de la negritud”.¹⁰⁵

Para entender mejor como juega esta tensión para el autor, conviene leer el blog, la bitácora de Antonio Preciado, donde mantiene escritos propios y textos que sobre él han escrito otros autores. Apenas se entra, se encuentra con el titular, “ El mundo de mi poesía no se agota en la negritud”.¹⁰⁶ El poeta se afirma, se declara influido y marcado pero no determinado por el color de su piel. Su afirmación lo

¹⁰¹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 28.

¹⁰² *Ibíd.*, 28.

¹⁰³ *Ibíd.*, 28.

¹⁰⁴ Antonio Preciado y su *Antología Personal*, *El Diario*, Noviembre 23 de 2006, Destacadas, <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/15889-antonio-preciado-y-su-antologia-personal/> (accedido en Marzo 22, 2016)

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ Antonio Preciado, “Poeta Antonio Preciado” (blog), Marzo 25, 2010. <http://antonio-preciado.blogspot.com/> (accedido en Octubre 25, 2013).

vincula con W.E.B Du Bois cuando propone la pregunta fundamental que constituye el “giro hermenéutico, donde ya no importa qué es ser negro, sino qué significa”.¹⁰⁷ La existencia no puede contenerse en el color de la piel; la racialización se convierte en un proceso de dos vías. Por una parte está el colonizador que clasifica, que organiza con “membretes de piel, pelo y hueso”;¹⁰⁸ por otra el sujeto racializado que se pregunta el significado de su racialización, significado, no es estático, como lo desarrolla Stuart Hall al señalar que es un “significante flotante”. Esto quiere decir que “no hay nada sólido o permanente en el significado de raza. Cambia todo el tiempo, se mueve, se desliza, es por tanto faltante.”¹⁰⁹ No sólo eso, siguiendo a Lewis Gordon, el sujeto de racialización también alterna según la interpretación: “Negro (...) se convierte en una designación que puede ser aplicada a distintos grupos en tiempos diferentes tanto concreta como metafóricamente”.¹¹⁰ Tanto negrear como longear son dos vergonzantes verbos fosilizados en el habla racista ecuatoriana con profundas consecuencias metafóricas y concretas de exclusión. Antonio Preciado se resiste a ser negreado sin renegar de su ancestro.

Primeramente, soy un hombre, luego soy un hombre negro, con determinadas características étnicas que no me abstraen de mi condición esencial de ser humano que comparte con todos sus semejantes dolores y anhelos inherentes a todas las etnias del mundo, y es dentro de esa generalidad que, dialécticamente, en particular y con sus peculiaridades cabe lo que concierne a la negritud; es decir, como parte del todo que inextricablemente la gran humanidad integra. Por eso, mi poesía no se agota en el ámbito de la negritud, sino que entraña el aliento de todo lo humano, las realidades y las voces insustituibles de todos los hombres, que en ella pugnan por expresarse.¹¹¹

La reflexión que Preciado presenta a modo de introducción de su propio perfil reitera la profunda tensión de cómo se percibe el poeta a sí mismo que es como humano ante todo. En consecuencia, la afirmación de su humanidad contrasta con la subsiguiente de reconocerse hombre negro, el mismo que debe enfrentar el proceso de deshumanización y de invisibilización bajo la línea del color. Una línea firme, una frontera que marca y duele, que persiste, como señala Lewis Gordon:

De la división entre negro y blanco, que sirvió como plano para dividir la humanidad. La línea de color es también una metáfora que excede su

¹⁰⁷ Lewis R. Gordon, *Existentia Africana*, 63. (La traducción es mía)

¹⁰⁸ W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, citado en Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, 6 (La traducción es mía)

¹⁰⁹ Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, 2. (La traducción es mía)

¹¹⁰ Lewis R. Gordon, *Existentia Africana*, 63. (La traducción es mía)

¹¹¹ Luis Carlos Mussó, “Entrevista”

formulación concreta. La línea de color es también la línea de género, la línea de clase, la línea de la orientación sexual, la línea de la religión—en resumen es la línea entre identidades normales y anormales.¹¹²

Es pertinente, por tanto, considerar el desgarramiento de Preciado a partir de la línea de color manteniendo distancia de la tentación posmoderna de anclarlo de manera simplista en la identidad. Considerar la identidad sería pertinente en cuanto fuera más allá del esencialismo y se complejizara para volverse detonante de un proceso liberatorio. Como lo sustenta Lewis Gordon: “Encontramos la cuestión de la identidad entre las preguntas ontológicas, preguntas sobre el ser, la esencia y el significado—brevemente, la fuerza existencial de la pregunta final, ¿Quién soy yo?”¹¹³

3. Versos del barrio

En *La ciudad letrada*, Ángel Rama destaca el lugar privilegiado del escritor quien asume “La alta misión de dar fe”. Dar fe incluye naturalmente construir el testimonio propio y, en primera instancia, recordar la intersección donde se encuentra el Antonio Preciado de *Barrio Caliente* con el poeta Preciado de *la ciudad letrada*. Es apropiado y pertinente, acaso indispensable, que esta unión/tensión haya ocurrido a través de un contacto con un predecesor de Preciado en la lírica. Me refiero a la reminiscencia que hace Preciado en el conocido poema epistolar dedicado al poeta esmeraldeño Nelson Estupiñán Bass.

Carta torrencial a Nelson Estupiñán Bass
Son ahora las cuatro de un furioso aguacero,
es una tarde desde arriba,
a cántaros,
pero yo la sostengo
para escribirle, hermano,
mientras llueve.¹¹⁴

Agua larga, la tormenta arrecia mientras el poeta le escribe a su hermano Nelson Estupiñán. Aquél que cambió su vida y que ahora propicia añoranzas en la memoria. Estupiñán Bass, también poeta y narrador esmeraldeño, precedió

¹¹² Lewis R. Gordon, *Existencia Africana*, 63. (La traducción es mía)

¹¹³ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 65.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 65.

cronológicamente a Preciado y fue su mentor. Se trata de dos hombres cuyas biografías parecieran coincidir en muchos más puntos que los de una natural providencia.

Aparte de la lluvia,
hoy habría sido un sábado cualquiera.
Un sábado de fuego
en cuatro por las calles polvorientas,
sábado a cada paso,
sábado a la distancia
desde las velas de los pescadores
a las casitas de tristes de los cerros,
sábado la ciudad,
sábado el aire
cargado con el peso de un día muerto.¹¹⁵

Una vez rota la monotonía queda la certeza de que ningún otro sábado será igual sucedida por una descripción del lugar y las condiciones climáticas. Preciado nos localiza en la ciudad, con un aire cuyo peso ha cambiado para siempre gracias a la intervención vital y definitiva del hermano poeta y escritor que lo precediera en la vida y en la muerte.

Ya no es que solamente
el sábado y la lluvia
tengan que ver con el andar del tiempo,
pero este día sombrío y aguanoso,
que ya no cabe en las alcantarillas,
me ha hecho recordar
que en los sábados límpidos,
“cuando los guayacanes florecían”,
venía un dorado aroma con el viento,
y yo no he olvidado
que una tarde así nos conocimos;

¹¹⁵ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 101.

le mostré dos poemas indecisos
y temblaba la tarde en el momento
del apretón de manos
y las primeras frases
entre mi timidez y sus consejos.¹¹⁶

Las memorias inundan a Preciado como la lluvia a la ciudad. El correr del agua es análogo al correr del tiempo; la saturación de las alcantarillas es también la acumulación de sentimientos que ahora ahogan al poeta. El agua fluye y las memorias van a otros días, a otros sábados “cuando los guayacanes florecían” que quedaron marcados en el poeta como el título de la obra esencial de Estupiñán Bass.¹¹⁷ Es el momento de iniciación literaria cuando Estupiñán Bass, un escritor quien a su vez ya era parte de la *ciudad letrada* y que, informado del desgarramiento que compartiría con el novicio, le extiende sus manos y consejos. El verso reproduce el episodio cuando un joven Antonio Preciado se aproximó a un maduro y sólido personaje de la cultura esmeraldeña y tímidamente le extendió sus poemas. Para suerte de todos la respuesta del autor fue definitiva y generosa sin dudar en auspiciar a su talentoso coterráneo, poniendo fianza por él.

Después vinimos a Barrio Caliente
o mejor dicho el barrio se nos vino
alzándonos un solo corazón,
y al paso del cariño callejero,
usted me dijo: “Esta es la poesía,
mire con qué franqueza nos sonrío,
cómo nos brinda su sencillo afecto.”¹¹⁸

Juntos, Estupiñán Bass y Preciado Bedoya, regresan a *Barrio Caliente*. De hecho, el barrio se les vino encima uniéndolos en “afectuosa poesía” que ahora comparten, como comparten sus voces en este poema. El literato y el aprendiz

¹¹⁶ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 102.

¹¹⁷ La novela *Cuando los guayacanes florecían* de Nelson Estupiñán Bass es un relato ficcional de la llamada “revolución conchista”. El episodio, que será tratado en detalle en el capítulo III, fue un levantamiento armado por parte del coronel Carlos Concha ante la muerte del general Eloy Alfaro. La novela incorpora la cultural del pueblo afroecuatoriano a la historia y la literatura nacional.

¹¹⁸ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 102.

coinciden en la *ciudad letrada* y en *Barrio Caliente*, dos espacios en que intervienen y que afectan la vida de ambos hombres de maneras comparables.

Creo que fue un instante para siempre
y ahora que lo tengo
tendido a pleno sol en la memoria
comprendo bien por qué la buena gente
me parece que fuera
uno por uno de su puño y letra,
gente con este sábado arriba del tobillo,
gente que va agitando
charcos en mis recuerdos,
gente que ya va haciéndonos de noche
mientras cálidamente me despido
y acá
sigue lloviendo.¹¹⁹

Preciado se despide aunque en su mirada siga lloviendo. El fluir del agua como el fluir de la poesía se extiende en el flujo de la memoria. Es en este sentido que se escucha la voz del poeta, considerando las herramientas que emplea para canalizar su impulso creativo y las historias que lo rodean, describiendo los espacios en que las letras se conjugaron con las voces de su abuela y de su madre con quienes compartió la vida en *Barrio Caliente*.

Preciado brilló desde su niñez en la escuela donde se graduó con las mejores calificaciones. La educación les era esquivada a los esmeraldeños de ancestro africano todavía en esa época, como nos recuerda el poeta: “Hubo toda una época, y la época de mi infancia es coincidente con una época muy dura de discriminación auténtica, era muy poca la gente negra que accedía a los principales colegios de Esmeraldas. El 5 de Agosto, donde yo estudié”.¹²⁰

Barrio Caliente también reproducía la clasificación social y la división del trabajo que perpetúan en círculo de pobreza y opresión entre los grupos

¹¹⁹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 102.

¹²⁰ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

desfavorecidos en la sociedad ecuatoriana. Preciado nos recuerda como dicha división ha alterado también las condiciones ambientales:

La gente de Barrio Caliente se dedicaba a servicios domésticos—las mujeres—los hombres a trabajar en la pelada de tagua que era masear, dar con casos a la pepa de tagua para despojarla de esa cobertura exterior y que luego era procesada más acabadamente y quedaba lista para la exportación en la época en la que también se exportaba tagua. También los negros de Barrio Caliente trabajaban en la preparación de la madera de balsa que extraía de la selva esmeraldeña una selva veraz, intrincada, mataviva como dicen los brasileños, cargada de madera muy fina: caoba, chanul, etc. Una serie de maderas que han sido depredadas totalmente.¹²¹

Desafiando a la rígida estructura social, la educación le urgía al joven Antonio quien tenía que dividir sus arduas horas de trabajo en el puerto como cargador y aguatero con sus atentos estudios de las letras y las maracas con que acompañaba a su hermano guitarrero. Con la misma estruendosa voz con la que hoy recita, marcaba con ecos el barrio de la comunidad de la que era parte. En el documental “Entre Cantos y Marimbas” del año 2009¹²² es posible escuchar de los labios del propio Preciado los recuerdos de su infancia que se traducen en poemas en los que se expresa el vínculo afectivo entre el poeta y su ciudad. En sus versos se juntan memoria, tiempo y gente; la materia prima del quehacer literario al que Preciado regresará para la creación de su obra poética. Esta unión de recuerdos, personajes y escenarios informará el *locus* de enunciación de Preciado que quedará inscrito en las coordenadas de *Barrio Caliente* en su Esmeraldas natal. Es allí donde el escribano, escribiente, escritor, poeta, es capaz de contar la historia: desde su ventana, desde su experiencia, desde su gente. La perspectiva vendrá con los años, con los viajes, con la distancia. Como la vista de su ciudad, Preciado la hace desde un avión mientras su amor se eleva:

Siempre sentí que mi ciudad
estaba cercada por mi amor,
que no tenía lugar
fuera de mi calor y mis recuerdos¹²³

¹²¹ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 297.

La reflexión en este caso es resultado natural de la distancia física y de la perspectiva que da el tiempo. La pregunta que no había surgido antes, cuando aun se hallaba en el día a día de su ciudad, hoy le oprime el pecho mientras se aleja:

Y después,
hasta hoy,
el viejo pueblo,
vivo,
creciéndome apretado contra el pecho.¹²⁴

En su reflexión el poeta Preciado recuerda desde el aire un barrio que ya no existe, unas casas que ya no están. Los versos tienen un tono nostálgico que evoca a un amor contemplativo lleno de memorias y de sonidos del pasado pero con una reflexión presente y una preocupación actualizada. El poema remite a un amor que arde y que a veces duele, especialmente cuando evidencia a una realidad social que inquieta al poeta hasta el día de hoy. Aunque las casas ya no estén y las construcciones hayan cambiado, las condiciones de pobreza que han afectado a familias como la suya se mantienen:

Casas en las que Dios tendría cobijo,
porque, en definitiva,
nadie debe vivir a la intemperie
aunque sea en el cielo;¹²⁵

Barrio Caliente se le aparece a Antonio Preciado como una vieja cicatriz, como una marca dolorosa pero propia. Es al mismo tiempo anuncio y recordatorio de lo mucho y de lo poco que se tiene, una advertencia divina que a la vez rememora la miseria. La escasez que rodeó al poeta en sus primeros años, constituyendo la distancia que pareciera insalvable entre una *ciudad letrada* que legitima y organiza el discurso literario, y Antonio Preciado el esmeraldeño *jututo* quien siente a su ciudad en donde se pueden ver la injusticia y las historias acumuladas de las experiencias de sus habitantes. Los dos espacios son inseparables, constituyen el desgarramiento americano que es el desgarramiento ecuatoriano y, este a su vez, el desgarramiento de Antonio Preciado. Es precisamente allí donde Preciado se hace poeta: en *Barrio*

¹²⁴ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 297.

¹²⁵ *Ibíd.*, 298.

Caliente, con sus hermanos y vecinos; vecinos como los Quiñones que vivían tan cerca, “Más o menos a un grito de mi abuela”.¹²⁶

Los Quiñónez, su Casa y yo
Los Quiñónez vivían en la esquina del barrio,
muy cerca de nosotros,
más o menos a un grito de mi abuela,
que es lo mismo decir a tres o cuatro vuelos
de las incandescentes mariposas
que caían del sol
o les crecían a los matorrales de bledos en las calles.¹²⁷

La cercanía física de los Quiñones está marcada a fuego en la memoria, como la voz de la abuela, como los reflejos de la tarde para ahora, desde la nostalgia recrearse en los versos del poeta como vuelo de mariposa. La casa de los Quiñones ya no existe, no en el Barrio Caliente de hoy, pero estará para siempre a la sombra de la memoria del poeta.

Tenían una casa de hacía unos cuantos árboles
que, amartelada y hasta con el mismo apellido,
también vivía con ellos,
y año tras año
la repintaban de un color inmenso,
muchísimo más grande que la casa.
Después de tanto tiempo,
ahora ya no están;
mas parece verdad que el tiempo vuela
y que todos han muerto
tan solo de la noche a la mañana,
como si fuera de una sola muerte,
y de esa misma muerte
se haya muerto la casa.¹²⁸

¹²⁶ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 205.

¹²⁷ *Ibíd.*, 298.

Preciado nos anuncia que la casa ha muerto, que el espacio físico se ha transformado, que cada vez son menos los vecinos de infancia que comparten el espacio terrenal. El poeta retorna a la memoria, una memoria forjada con las enseñanzas que le dieron su madre y su abuela, Elisa Bedoya viuda de Preciado y Francisca Esterilla, dos mujeres de verbo virtuoso de quienes Preciado afirma: “Ella y mi abuela, en medio de su carencia, fueron muy dulces, muy tiernas, muy cariñosas”.¹²⁹ La impronta que le dejaron está precisamente en sus palabras, la lengua madre, y materia prima con que Preciado ejerce su oficio. Y el poeta usa las palabras de manera recíproca y entabla con su madre un diálogo “dulce, tierno y cariñoso”, como estos versos poderosos para ser leídos en el recogimiento del hogar:

Poema para mi madre que debe ser leído junto al fuego

Era en sol la mañana

cuando cambiamos de ojos

para observarnos en secreto

el principio y el fin del irrompible hilo

que anuda su silencio y mi poema.

Fue un sólido minuto,

edificado en huesos,

en el que comprendimos claramente

que las piedras no hablan,

por no negar el tiempo.¹³⁰

Es el tiempo otra vez el que nos da las pistas para escuchar el poema, el tiempo que ahora se reduce a un “cálido minuto” bajo el sol de la mañana en que Preciado se reconoce en los ojos de su propia madre y el poema y el poeta adquieren cuerpo, hueso, piedra, tiempo y, por supuesto, la noble y recia madera del guayacán.

En su alta vida de árbol, rama, sombra, indefinible, bueno,

ella, sencillamente bordó cientos de veces mis dos nombres,

en un trozo de piel que se arrancó del cuerpo.¹³¹

¹²⁸ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 305.

¹²⁹ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

¹³⁰ Antonio Preciado, *De sol a sol*, (Quito-Ecuador: Libresa, 2006), 133.

¹³¹ *Ibíd.*, 133.

El crédito, en forma de piel, le dio el tejido que para Antonio son las palabras, la materia prima, nombre y apellido del poeta. Antonio Preciado escribe poemas, liga versos, bordados en su piel por su madre que resuenan en el espacio como la abuela del poeta, la otra figura fundamental de quien el poeta cuenta:

Mi abuela Pancha, Francisca Esterilla, una negra analfabeta, campesina, *jututa*. *Jututo* en esmeraldeño quiere decir verdadero. Campesina auténtica me llevó de la mano, a veces caminado sobre las aguas, por los ríos de la provincia de Esmeraldas. De ella aprendí muchísimo. Tengo todavía en mi oído sus palabras certeras, precisas, eficaces, reveladoras, hacedoras, cimentadoras de mi consciencia. Ah, recuerdo a mi abuela.¹³²

La abuela Pancha es su maestra, una mujer afrodescendiente que por analfabeta y sabia, recurría a la oralidad para contarle los secretos de la montaña y el río al nieto Antonio. Juntos caminaron y hablaron y de ella sacó esas piezas milimétricas con las que Preciado compone su obra—la reminiscencia—y la abuela también pervive en su memoria, con sus palabras y saberes. Creencias y dolores que salían de su boca, y que el joven Preciado, escuchaba construyendo su propio verbo:

Ya dije alguna vez
que ella tenía la boca llena de santos
y ángeles de la guarda¹³³

Preciado nos introduce en su verso figuras míticas que son parte de la religiosidad popular normalmente encargadas de proteger la casa y a sus habitantes. Se trata de personajes que se confunden el santoral católico y el panteón ancestral africano:

me hizo falta agregar que también le cabían,
con mucha holgura, todas las cosas del pasado;¹³⁴

El poeta nos habla de vida, construida diariamente, cargada de memorias, alegres y tristes, de las cuales nos da indicios de que algún día brotarán los versos del futuro poeta:

las fechas de la vida y de la muerte,
las grandes alegrías,
las peores desgracias,¹³⁵

¹³² Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

¹³³ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 301.

¹³⁴ *Ibíd.*, 301.

Y por supuesto, los sabores y los olores de que se compone la infancia, los recuerdos, que nutren el cuerpo y el alma, que más allá de la pobreza siempre cercana, amenazaba con el hambre inminente:

sus sigilosas mañas
para que las comidas supieran a milagros,
la oración y la pócima
para cada dolama;¹³⁶

La abuela Pancha fue sobre todo una intérprete para Antonio, un nexo con el mundo de los ancestros marcado por el crimen inmenso, visible detrás del manto sincrético al que se acostumbraron las miradas del Nuevo Mundo. Un sincretismo, que como analizaré más adelante, ha de ser leído críticamente para verdaderamente recuperar el pensamiento ancestral. Las imágenes de los siguientes versos son evidencia de ello, la sucesión de tambores y avemarías apunta a un entramado espiritual en el que es posible leer las dos tradiciones:

su cielo a su manera, que le oía
aquellas mescolanzas de cantos y tambores
cogidos de las manos con las avemarías¹³⁷

En la figura de “mescolanza” que nos presenta en el verso anterior, se percibe una filtración que le viene al poeta de los labios de su abuela, que con honestidad y verbo virtuoso, marcaron el sino Preciado quien en su obra buscará descifrar el significado de esta superposición de tradiciones. El poeta reconoce las huellas y las presenta con igual valía; las plasma en estos versos como elementos que se relacionan en igualdad de jerarquía en su cosmovisión espiritual:

intentando entender si ella vivía
con el alma en la boca
o la boca en el alma.¹³⁸

Es precisamente la evocación de la honestidad de la abuela lo que le conduce a reproducir la misma honestidad de la palabra en la boca del poeta. El

¹³⁵ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 301.

¹³⁶ *Ibíd.*, 301.

¹³⁷ *Ibíd.*, 301.

¹³⁸ *Ibíd.*, 301.

desgarramiento del poeta crece al reconocer en tensión las tradiciones que se entretaman, obligándolo a convivir abiertamente con estos elementos constitutivos diversos. A través de su quehacer poético negociará esta tensión y potenciará su re-existencia como humano integral.

4. Versos de sincretismo, transculturación y multiplicidad

Antonio Preciado nos involucra con su poesía en el debate sobre sincretismo y transculturación. Se trata de un campo de batalla muy visitado en el estudio sobre la producción cultural de los afrodescendientes en América Latina. El poeta hace su lectura sobre el sincretismo cuando reflexiona sobre el fenómeno en su propia vida y lo compara con las prácticas actuales. Dice Preciado:

Se compartía también una suerte de sincretismo religioso que era mucho más acentuado y que se ha venido perdiendo en este proceso de transculturación. De la aceptación de una imposición sustitutiva de valores que va haciendo cambiar aceleradamente lo que éramos. Entonces crecimos, los niños negros de esa época, permeados por toda esa creencia de carácter sicológico, y una suerte de sincretismo religioso entre lo católico y la fe nativa.¹³⁹

Preciado considera inicialmente el sincretismo proyectando en él una mirada benevolente, sugiere que se trata de un proceso estratégico de preservación del acervo cultural mediante la fusión de tradiciones. Para problematizar esta postura, conviene recordar una de las conceptualizaciones más poderosas sobre el tema formulada por el cubano Fernando Ortiz, quien contrasta la equivalencia entre sincretismo y transculturación cuando puntualiza:

Opino que la palabra transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso de transición de una cultura a otra, a causa de que ésta no consiste meramente en la adquisición de otra cultura, que es lo que implica la palabra inglesa *acculturation* (inculturación), sino que este proceso comprende, también, necesariamente, la pérdida o el arrancar de raíz una previa cultura, la cual sería definida como deculturación. Además de esto, lleva consigo la idea de la creación consiguiente de los nuevos fenómenos culturales, lo cual será llamado neoculturación.¹⁴⁰

La definición de Ortiz reconoce que la transculturación implica una sustitución de contenidos y, por tanto, una pérdida cultural en beneficio de una nueva propuesta que llama “neoculturación”. En esta línea de análisis la antropóloga

¹³⁹ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

¹⁴⁰ Raúl Rodríguez Dago, *Sincretismo Cubano. Santeros, ñañigos, paleros y espiritistas*, (Bogotá: Editorial San Pablo, 1995), 35.

Natalia Bolívar subraya la repetida equivalencia falsa ocurrida cuando se comparan expresiones de religiosidad de origen africano con las del catolicismo:

Cuando se profundiza en el fenómeno del sincretismo, compruebas que en estas ceremonias se utiliza, según el caso, lo que se llama fundamento del santo, en la Regla Ocha, y nunca es la imagen del santo católico que corresponda. Nunca. Es que cuando comparas las liturgias católicas, por ejemplo, los sacramentos, con lo que pudieran ser los similares en la Regla Ocha, compruebas que no tienen que ver.¹⁴¹

El sincretismo, por tanto, cumple una función doble y compleja, esconde estratégicamente saberes ancestrales, pero también presenta una falacia, identificada en el cuestionamiento de Natalia Bolívar: “¿el sincretismo fue un fenómeno superficial, dentro de una coyuntura histórica dada, o fue de fondo? Quizá sea como una ‘mentira’ que se dice, se repite y se repite, y se convierte de hecho en verdad.”¹⁴²

En este sentido, el intelectual venezolano, Jesús “Chucho” García, ofrece otra interesante lectura sobre este fenómeno sugiriendo que:

En el caso específico de la espiritualidad, se fueron entretejiendo los símbolos de la dominación religiosa occidental (catolicismo/ cristianismo) con los símbolos espirituales africanos que los antropólogos occidentales llamaron sincretismo, concepto que supone, a nuestro entender, un proceso de dilución de la espiritualidad africana en la espiritualidad dominante/occidental. Prefiero analizar ese proceso como paralelismo espiritual, ya que al final, los códigos africanos se preservaron y marcharon en paralelo con los códigos dominantes.¹⁴³

El sincretismo emerge como un espacio epistémico colonizado que oculta e incluso pervierte, privilegiando siempre la expresión canónica aceptada y aceptable. Stuart Hall advierte que en este flujo y traducción cultural existe siempre la definición de un “aquí y un allá”:

Esto es lo que quiere señalar el hecho de ubicar la colonización en el marco de la “globalización”, o más bien lo que quiere decir la afirmación de lo que distingue la modernidad es este carácter sobredeterminado, suturado y suplementario de sus temporalidades. La hibridez, el sincretismo, las temporalidades multidimensionales, las inscripciones dobles de los tiempos coloniales y metropolitanos, el tráfico cultural de doble sentido que caracteriza las zonas de contacto de las ciudades de los “colonizados”, mucho antes de que se hayan convertido en tropos característicos de las ciudades de los “colonizadores”, las formas de traducción y transculturación

¹⁴¹ Natalia Bolívar, *Los Orishas en Cuba*, (La Habana: Unión, 1990), 24.

¹⁴² *Ibíd.*, 24.

¹⁴³ Jesús Chucho García, “Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia”, En *América Latina en movimiento*, El decenio afrodescendiente, (Número 501 febrero 2015 año 39, 2a época), 13

que han caracterizado la “relación colonial” desde sus primeras etapas, las repudiaciones y los intermedios, los “aquí y allás”¹⁴⁴

De esta forma lo indio y lo negro se asimilan y se disuelven en prácticas coloridas, tornándose en un aliño que sazona con ecos sagrados para el agrado de los paladares aventureros. Propongo en contraste, considerar el sincretismo con una mirada crítica alineada junto a pensadores como Aimé Césaire, quién afirmó en su *Discurso sobre el colonialismo* de 1955:

Admito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización cualquiera que sea su genio íntimo se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es oxígeno, y que la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos y que el haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas la filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos, hizo de ella el mejor redistribuidor de energía.¹⁴⁵

Desde la afirmación de Césaire es posible reconocer a ciertas formas de “sincretismo” que se constituyen en una estrategia de apropiación y borramiento parapetadas como fusión. En este escenario las “culturas y civilizaciones” hegemónicas se nutren y se oxigenan y, en muchos casos se salvan, gracias a los aportes y las filtraciones que provienen de las “culturas y civilizaciones” dominadas. Esta transfusión de oxígeno, al no ser hecha de manera simétrica, intercultural o voluntaria, produce como contraparte un estrangulamiento que deja como resultado manifestaciones fácilmente apropiables y manipulables desde el posicionamiento hegemónico que las desvaloriza y las exotiza.

Siguiendo la lectura que Robin Kelley propone en su introducción a la obra de Césaire, la denuncia del autor martiniqués precisamente desenmascara la invención europea del negro bárbaro, disimulada bajo la misión de “civilizadora”. Dice Kelley: “Si alguna cosa, el colonialismo tiene como resultado la masiva destrucción de sociedades completas—sociedades que no sólo funcionan a un gran nivel de sofisticación y complejidad pero que pueden ofrecer a occidente valiosas lecciones sobre cómo podemos vivir juntos y re-hacer el mundo moderno”.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Stuart Hall, *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh Editores, (Popayán: Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envió, Segunda edición, agosto de 2014), 621.

¹⁴⁵ Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, (New York and London: Monthly Review Press, 1972), 2. (La traducción es mía)

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 21. (La traducción es mía)

Desde las ruinas de estas sociedades surge el imperativo ético y estético de proclamar la verdad, de ser testigos de un cambio de dirección en la lucha. Para ello es preciso derrocar para siempre la idea del “Negro bárbaro”¹⁴⁷. En esa dirección, y en consonancia con el discurso de Césaire, hago una lectura de la poesía de Antonio Preciado como un ejercicio en donde las huellas o elementos de culturas dominadas y dominadoras son presentadas mano a mano, reflejando el entramado constitutivo de la interculturalidad crítica, encaminándose a abolir la jerarquía colonial a través del ejercicio poético. Un quehacer poético que parece responder a la advertencia de Césaire:

Para nosotros el problema no es hacer un intento utópico y estéril de repetir el pasado pero es ir más allá. No es una sociedad muerta la que queremos revivir. Le dejamos eso a aquellos que buscan exotismo... Debemos crear una nueva sociedad, con la ayuda de nuestros hermanos esclavos, una sociedad rica con todo el poder productivo de los tiempos modernos, tibia con la fraternidad de los viejos tiempos.¹⁴⁸

Como es costumbre, la afilada prosa de Césaire no da lugar a la ambigüedad; quien quiera revivir sociedades muertas puede hacerlo mediante la exotización que no es la empresa del padre del movimiento de la “Negritud” y tampoco del poeta Preciado quien, por su parte, quiere que su obra sea leída como poesía sin que esté predeterminada por venir de manos de un hombre negro, y aunque en sus versos la tensión de la yuxtaposición sea visible.

Se refuta, desde el punto de partida, que el sincretismo sea una equilibrada mezcla de tradiciones que genera una nueva. Por el contrario, se trata de una mutación forzada que obliga a plantear estrategias de resistencia dentro de las representaciones simbólicas disponibles, dotándolas de nuevas y más profundas significaciones, la mayoría de las cuales no pueden ser leídas desde los paradigmas del pensamiento colonial salvo en clave de folklore.

En esta visión incompleta es posible identificar lo que Lewis Gordon llama “decadencia disciplinar”, definida como “la ontologización o reificación de la disciplina. En esta actitud tratamos a nuestra disciplina como si nunca hubiese nacido, siempre hubiese existido y nunca fuese a cambiar, o en algunos casos, a

¹⁴⁷ Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, 22. (La traducción es mía)

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 22. (La traducción es mía)

morir.”¹⁴⁹La decadencia a la que apunta Gordon conduce a la falacia de pensar que no existe otra visión distinta que aquella que constituye el paradigma de la propia disciplina, que cualquier otra aproximación ha de ser rechazada si difiere de la propia. Así, desde la “decadencia disciplinar”, la experiencia afro descendiente se equivale con algo exótico, reduciendo las posibilidades de interpretación. Así lo observa el maestro Zapata Olivella cuando dice: “Muy difícilmente la psicología cultural y la socio antropología, podrán reconstruir los mecanismos empleados por los negros para asegurar la supervivencia física en un mundo agresor que destruía por igual su vida, su conciencia, su conducta y su cultura”.¹⁵⁰

Pero lo que no puede hacer la psicología cultural, o cualquier otra de las disciplinas descritas por Gordon, consigue ser reconstruido en los mecanismos que anuncia Zapata Olivella y que se reproducen a lo largo del trabajo lírico de Antonio Preciado. Esta temática es ampliamente ostensible en el segundo libro de Preciado, *Más acá de los muertos* (1966), donde puede encontrarse una contrapropuesta de un sincretismo-otro, que se rescata una noción poderosa desde el pensamiento africano que apunta a romper con la distancia entre vivos y muertos, haciendo la presencia de los ancestros una parte fundamental y presente en la cosmovisión de los hijos de la diáspora.

El título del poemario nos da pistas puesto que propone la muerte como un delineamiento limítrofe desde el cual el poeta observa. Sin querer simplificar, me atrevo a decir que es precisamente en relación a la muerte donde es posible hallar las más marcadas diferencias entre la cosmovisión afrodescendiente y la mestiza, aunque ambas concepciones del cosmos estén profundamente marcadas por las nociones moderno-coloniales-católicas impuestas durante más de 500 años de hegemonía cultural. En *Más acá de los muertos*, sin embargo, Preciado intenta un desmarque o, en términos de Walter Mignolo, un desenganche entendido como “[...] la necesaria fractura de la hegemonía del conocimiento, y el entendimiento que ha determinado

¹⁴⁹ Lewis R. Gordon, *Disciplinary decadence: living thought in trying times*, (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006), 4. (La traducción es mía)

¹⁵⁰ Manuel Zapata Olivella, *Las Claves Mágicas de América*, (Bogotá: Plaza & Janes editores, 1989), 96.

desde el siglo XV a través del mundo moderno colonial, lo que concibo como las políticas de conocimiento teo-lógica y ego-lógica”.¹⁵¹

En estos versos la muerte está presente mientras el poeta cuestiona su significado y sus consecuencias a nivel (ego y teo)lógico. Preciado pone en evidencia la religiosidad esmeraldeña en un entramado de tradiciones, y hace poesía desde las prácticas ancestrales sobre las cuales el poeta explica:

Los negros esmeraldeños se volvían devotos, por ejemplo, de un santo determinado del santoral católico y lo celebraban. No solamente un día sino más de uno, dos, tres días y hasta una semana. Era una mezcla de rezos y tambores, pero con una carga de tambores y celebraciones muy festivas en que participaba casi toda la gente del barrio. El que tomaba el santo, y entregaba en una fiesta final, después de varios años, de tener ese compromiso adquirido con el santo, también entregaba, en una suerte de posta espiritual y de fe religiosa a otra persona que tomaba en su lugar esa fe y se iba transmitiendo así de persona en persona.¹⁵²

La primera selección que propongo para analizar esta suma de tradiciones refiere a un poema motivado por la muerte de un niño. El poema “Mariposa Negra” presenta una forma de vivir el luto por la muerte de una criatura en la que el poeta Preciado centra su atención describiendo la paulatina aproximación de la muerte. La reflexión del poeta ante el fallecimiento de un infante se plasma en unos versos donde la muerte es también protagonista:

Mariposa negra
La muerte viene cerrando
una sombra que te alcanza;
ves niño, la mariposa
te abrió las alas.¹⁵³

Estos versos iniciales construyen una imagen lúgubre que se presenta en códigos convencionales: la mariposa negra, símbolo de mal agüero en diferentes culturas tal como lo atestigua el siguiente testimonio:

Una de las creencias más arraigadas en muchos países es el miedo o creer en que es uno de los animales que más nos traen malos presagios o mal agüero, si entra a nuestras casas es la mariposa negra en náhuatl se le llamaba Micpapalotl (mariposa de la muerte) en inglés se le llama Black Witch

¹⁵¹ Walter D Mignolo, ‘Delinking’, *Cultural Studies*, (21:2, 4, 2007), 59. (La traducción es mía)

¹⁵² Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

¹⁵³ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 15.

(bruja negra), en Hawái representan a los difuntos que regresan a despedirse de sus seres queridos.¹⁵⁴

En la dinámica imagen la mariposa de la muerte revolotea sus alas incesantes, apareciendo repentinamente, aunque en la línea final se reconozca que la muerte desde hace tiempo había merodeado a la pobre criatura:

¡Ah, niño, si algún lucero
llenara tu cuarto!
[...] Pero, ya ves, los luceros
crecen a mucha distancia,
y tendríamos que andar
abismos para alcanzarla.
¡Ay, niño, la mariposa
hacía tiempo que te buscaba!¹⁵⁵

La mariposa/muerte perseguía desde hace tiempo al niño como un sino ineludible, poderoso e inexplicable. Frente a ella no existe posible defensa y su sentencia definitiva viene dictada de antemano. Esta narrativa inicialmente aparece análoga con aquellas representaciones del mundo cristiano, donde los signos de luto se preceden y suceden, siendo resultado de una decisión superior e inexplicable de un Dios que llama a su seno, incluso a quienes (los niños) “aun no les toca”. Pero Preciado indaga más allá y nos dice en el poema “Dádiva”:

Busco al fondo de todos los cadáveres
sus tesoros abiertos.
Los que murieron niños
muestran a flor de tierra
sus recientes estrellas sepultadas.¹⁵⁶

La búsqueda encuentra respuesta, entablando un intercambio que rebasa la frontera del más allá; el límite de la muerte, aparece más poroso con una frontera más maleable:

¹⁵⁴ “La mariposa negra...La Mariposa maldita”, en <http://ritualesocultos.blogspot.com/2009/11/animales-de-mal-aguero-hay-perso-nas-y.html>

¹⁵⁵ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 15.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 16.

¡Ah mis ojos despiertos que ven luces

Detrás de las tinieblas más cerradas!¹⁵⁷

Efectivamente la proyección va más allá de las tinieblas; la muerte del niño hace su contemplación más profunda, y de la muerte recibe la dádiva, “cal para escribirle un verso al alba”, para que el niño finalmente extienda “su anémica flor blanca”, dejando al verso que brilla como “su tumba con la tímida voz de esa fogata”.¹⁵⁸

La muerte se constituye en el espacio liminal entre el “más allá” y el “más acá”, pero en consonancia con el pensamiento de origen africano, no representa un punto de quiebre o separación sino, como lo afirma el escritor Afro colombiano Manuel Zapata Olivella: “la muerte, igual que en África, (es) el nudo esencial que liga al hombre con sus antepasados”.¹⁵⁹ En principio el poema presenta una lúgubre respuesta a la irrupción de la muerte que se lleva al niño, pero conforme el autor reflexiona, siente y comprende, inicia un diálogo con todos sus muertos. Un diálogo esencial que los descendientes de los esclavizados han convertido en “primera y última instancia (...) de la preservación de los nexos con los ancestros”.¹⁶⁰

El diálogo con los ancestros es aun más evidente en aquellos poemas que Preciado produce alrededor de la muerte de sus amigos, compañeros y coetáneos adultos. En “Andan”,¹⁶¹ el poeta afirma que los muertos “andan calculando alaridos para el viento.”¹⁶² Al afirmarlo, Preciado no refiere a fantasmas aunque usa la palabra; más bien anuncia imperativamente que “los muertos se alzan y caminan secretamente entre vivos, sin pisadas.”¹⁶³ El poeta siente la presencia e inicia una conversación con las “Ánimas” que hablan con él “todas las noches.” Verso a verso cuenta las historias de cada uno: Juana la lavandera, que siempre le llega en lunas; Ángel, guardián del noveno cielo y “Pedro, el duro, el malo, que anda su oscura noche, solitario”. Preciado reconoce a sus muertos; los llama, y los muertos lo llaman a él, le hablan, tal como refleja en el poema titulado “Mi llamado”: “ ¡Un

¹⁵⁷ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 16.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 16.

¹⁵⁹ Manuel Zapata Olivella, *Las Claves Mágicas de América*, 95.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 95.

¹⁶¹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 17.

¹⁶² *Ibíd.*, 17.

¹⁶³ *Ibíd.*, 17.

silencio y nueve truenos para tu voz tan cercana!”¹⁶⁴ Le dicen con truenos, “¡Una vela y siete vientos para tu lengua distante!”¹⁶⁵ Las voces se articulan para recordarle: “A ver, yo soy Manuel, morí dormido con un viejo dolor en la mirada. Tu viniste a mi entierro— ¿lo recuerdas?”¹⁶⁶

Preciado reconoce a Manuel desde su funeral. Lo percibe en su diálogo y lee su señal: “Hoy dejo aquí a tu puerta una viva raíz recién sembrada, yo llegaré a regarla cada día con la gota de rocío más temprana”.¹⁶⁷ El nexa se convierte en espacio de reflexión personal que conduce al poeta a considerar a su propia muerte, una reflexión humana inevitable que se cuelga en la cabeza en el poema “Genio y figura”:

Creo haberlo pensado
como quien no se atreve,
medio de refilón,
medio en secreto;
pero, de todos modos,
el caso es que hace tiempo
me viene preocupando mi cadáver;
y es que viéndolo bien,
o mejor dicho viéndome¹⁶⁸

Acá la muerte, en este caso propia, aparece como la natural culminación de la vida. Es una oportunidad para verse con “sincero reconocimiento”¹⁶⁹, llegando incluso a la expectativa de que “lo de tal palo tal astilla puede salirme cierto”¹⁷⁰ y poder juzgar a la vida en su propio cuerpo muerto, esperando que éste continúe siendo el mismo y “se salga de esa inmóvil compostura,/ ande por todas partes,/ se vuelva popular entre los muertos,/ beba cerveza sin helar,/ orine,/ baile por alegría mis guarachas.”¹⁷¹

¹⁶⁴ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 20.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 20.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 21.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 21.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 137.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 137.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 137.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 137.

Preciado afirma que después de la muerte seguirá haciendo todas aquellas cosas que le gustan y que constituyen una memoria circular que se repite “y, para que la historia se repita/ de la misma manera que saben de memoria los recuerdos,/ mi cadáver persista y, sin ningún olvido, lo siga haciendo como en los viejos tiempos”.¹⁷² En este devenir que es pasar entre la vida y la muerte, la memoria acumula saberes y conocimientos; se constituye en la esencia que transita y continúa fluyendo, más allá de las fronteras que vemos “para seguir con pasos prevenidos, por todo el más allá, mi mal ejemplo”.¹⁷³

Preciado se desgarró frente a la muerte a la que no considera más como un distante porvenir. Refleja la experiencia frente a la certeza de la frontera; podría decirse que plasma cómo el poeta vive la muerte. En su poemario *Recuerdos de otras vidas*,¹⁷⁴ Preciado inicia recuperando un fragmento del poeta senegalés Birago Diop, que refrenda una reflexión más madura del poeta sobre la muerte:

Los muertos no han partido nunca:
están en la sombra que se ilumina
y en la sombra que se espesa.
El destino de nuestros muertos
que no han muerto,
el denso pacto que nos une con la vida.¹⁷⁵

Este pacto con la vida aparecerá en forma de memoria. Preciado nos presenta dos poemas como opciones: “Recuerdo de una vida que repetiré algún día”¹⁷⁶ y los “Recuerdos de las vidas que todavía no vivo”.¹⁷⁷ Es decir, un ciclo que siendo único tiene dos variantes. La vida repetida, pero que al mismo tiempo está por suceder. La fluidez de esta reflexión es tan profundamente existencial que se reconoce primero como parte de un ciclo interminable:

Son ellos los que cantan...
Son mis antepasados,
negros encadenados que cantaban

¹⁷² Antonio Preciado, *Antología Personal*, 137.

¹⁷³ *Ibíd.*, 138.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 141.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 141.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 143-144.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 145.

sus remotas tristezas.¹⁷⁸

Preciado pondera la memoria de sus antepasados esclavizados que en el presente son los que le cantan, quienes le han comunicado la tragedia y le han transmitido el doloroso secreto. El diálogo con el poeta senegalés Birago Diop continúa considerando su definición de la vida:

[...] un perpetuo movimiento de recomposición, con la revitalización del alma tomando efecto a través de elementos cósmicos. Postulando la permanencia orgánica de la materia, Birago Diop busca en particular establecer un vínculo de interdependencia entre la humanidad y la naturaleza, con el lugar de sus ancestros, los reguladores de la raza humana.¹⁷⁹

Preciado coincide, reconoce un contacto con los ancestros, una comunicación con los antepasados que ha existido desde siempre, pues nos dice: “en secreto han venido, por todos estos siglos, cantando mis poemas”.¹⁸⁰ Y seguirán cantándolos, afirma Preciado, convirtiéndose en “su propio eco”.¹⁸¹ En esta experiencia circular, las historias le harán sentir la presencia de sus ancestros esclavizados, una experiencia que lo alimenta y lo arraiga en la aceptación de su propia historia. Ahora la voz del poeta es también la voz de sus ancestros y se afirman juntos:

con los antepasados,
entre todos nosotros,
en uno de los míos,
volveremos a ser otro poeta.¹⁸²

Todos, incluido el poeta, se suman en un flujo eterno que deriva del gran crimen y cuya marca persiste en vivos y muertos que luego se tornarán—ad infinitum—en otros poetas que seguirán entregando las palabras y las canciones. Como en *Recuerdo de las vidas que todavía no vivo*,¹⁸³ el punto de partida es el reconocimiento de que “aquí estemos todos (...) hasta los más remotos de mis tatarabuelos”;¹⁸⁴ esta presencia ancestral se evidencia en forma de “una memoria

¹⁷⁸ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 143.

¹⁷⁹ Sana Camara, “Birago Diop’s Poetic Contribution to the Ideology of Negritude”, En *Research in African Literatures*, (Vol. 33, No. 4, Winter 2002), 101. (La traducción es mía)

¹⁸⁰ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 143

¹⁸¹ *Ibíd.*, 143

¹⁸² *Ibíd.*, 144.

¹⁸³ *Ibíd.*, 145.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 145.

eterna”¹⁸⁵ que deriva en el rito incesante de “unir a tiempo en mí los dos extremos”.¹⁸⁶ Preciado plantea una reflexión existencial cuando usa versos como cámara de resonancia de la voz de los ancestros y se asume en su rol de descendiente. Es posible leer en estas líneas una reflexión análoga de lo que Manuel Zapata Olivella identifica como el *Muntú* americano, ateniéndose a una “noción bantú del flujo del tiempo, siempre presente, futuro y pasado”.¹⁸⁷ Vemos que el quehacer poético de Preciado se alinea con la tradición histórica a la que pertenece. Más aun, sus reivindicaciones políticas se entienden como expresiones de solidaridad con su pueblo, del que se asume como vocero temporal. Preciado no se desliga de su experiencia de ecuatoriano de ancestro africano y su poesía así lo refleja

5. Versos políticos

El Antonio Preciado político vive las transiciones del Ecuador de la segunda mitad del siglo XX y en sus poemas la zozobra del paso de la dictadura a la democracia. El país rural que amaneció al siglo XX, el que se había caracterizado por mantener el modelo agroexportador en su matriz productiva, empezó a dar paso a una nueva estructura dependiente de la producción petrolera a partir del inicio de la actividad petrolera en 1972. La esquina pacífica del puerto de Esmeraldas coincidió en vivir esta transición. La economía (bananera, cacaofera y cafetera) vio cómo su carácter agrícola se alteraba frente a la creciente demanda global de combustibles. El petróleo de la Amazonía se volvió el bien más rentable para el Estado y el puerto de Esmeraldas en el destino final del oleoducto que atraviesa los Andes, convirtiéndose en el punto de salida del oro negro y la sede de la refinería estatal.

En el ámbito político, tanto la provincia como la ciudad de Esmeraldas han tenido en su liderazgo político un fuerte contingente de la izquierda política ecuatoriana. Al partido comunista ecuatoriano, fundado en 1926, se le sumó en 1978 el Movimiento Popular Democrático (MPD) de fuerte presencia entre movimientos sindicalistas y obreros, muy particularmente la Unión Nacional de Educadores (UNE). Uno de sus líderes destacados fue el activista de Quinindé, Jaime Hurtado González, asesinado en 1999.

¹⁸⁵ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 145.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 145.

¹⁸⁷ Manuel Zapata Olivella, “Los Ancestros Combatientes: Una Saga Afro-norteamericana”, En *Afro-Hispanic Review*, (Vol. 10, No. 3 Septiembre, 1991), 55.

Por su parte, Antonio Preciado ha sido simpatizante de la izquierda sin involucrarse de lleno en el proselitismo partidista. Ello no evitó que junto al resto del país fuera testigo de la represión de los regímenes militares de los años 70. Frecuentemente llamadas “dictablandas”, por su carácter supuestamente benigno, se ha tornado en tópico el caracterizar a los gobiernos militares de la época como moderados. Es posible que esta lectura sea consecuencia del contraste con la brutal violencia de sus contrapartes en otros países de la región, concretamente el cono sur. También es posible que haya ayudado a sustentar esta imagen la limitada bonanza económica de estos años. No obstante, para quienes vivieron la represión política bajo los regímenes militares, tal caracterización es en sí misma un tremendo agravio.

En *The Decline & Fall of the Lettered City*, Jean Franco propone una superposición, un palimpsesto de narrativas en las cuales *la ciudad letrada*, el ejercicio político, y la actividad literaria convergieron sobre ciertas matrices ideológicas que ubican al poeta alineado con un pensamiento crítico de izquierda. Franco presenta una re-contextualización del texto de Rama mediante una aproximación que es a la vez estética y política, ligando estos campos con la guerra fría como telón de fondo. Entre las conclusiones a las que llega Franco, destaca aquella según la cual la poesía—la lírica—se erige precisamente como espacio predilecto de representación para el pensamiento político progresista: “No fue la novela realista sino la poesía la que vino a representar la utopía comunista de la izquierda. Existe una fuerte tradición de la poesía visionaria en castellano, en la que el poeta asume el papel de profeta y vidente”.¹⁸⁸

Sin ser profeta ni vidente, Preciado ciertamente continúa la tradición de denuncia social a la que alude Franco. Es un poeta que incluye en su obra versos a la expresión de sus convicciones políticas de izquierda sin convertirlos en panfleto. Preciado asume su rol de intelectual que es parte de *la ciudad letrada* para valorar y honrar a sus amigos poetas y lo hace con versos que reflejan la rabia, la resistencia y el dolor que marcaron esos años finales de la guerra fría. En su poesía se filtran la ira e impotencia frente a los brutales ataques que sufren sus aliados y es allí donde el poeta pone en permanente evidencia su propia postura. En su poema, *Los cuatro*

¹⁸⁸ Jean Franco, *The Decline & Fall of the Lettered City. Latin America in the Cold War*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2002), 72. (La traducción es mía)

generales y el poeta,¹⁸⁹ Preciado hace el caso de las profundas cicatrices que deja la violencia física y simbólica:

Yo sé que acribillaron la guitarra
para que la canción se le muriera,
pero en otro sentido
es como quien escupe para arriba
con ganas de apagar alguna estrella
y se le viene el firmamento encima,
y un gran chorro de luz se precipita
sobre la baba oscura de la bestia¹⁹⁰

La primera imagen refiere al asesinato de Víctor Jara por parte de la dictadura de Pinochet poco después del golpe de 1973. Preciado conjuga en estos versos la certeza de ser testigo de la historia con la figura de “la bestia”, extendida en el imaginario colectivo durante los años de la dictadura para describir el pensamiento castrense que aparece aquí con la imagen de su propio escupitajo. La respuesta es una insensatez que es tan brutal como fútil:

Así, ni más ni menos,
Van y arrancan de cuajo la palabra,
Le quebrantan el tallo
Y pisoteando aún las hojas muertas,
declaran que no fue contra el aroma
de la flor roja que tenía Chile
ayer en la puntita de la lengua,
que simplemente fue contra la savia
de tantísimas flores venideras,
y que hay que agradecerle al que asesina
ante el peligro de otra primavera¹⁹¹

En la segunda parte el poema enfatiza la rabia frente a la bajeza de los traidores y entabla un diálogo lírico con el poeta mejor conocido de la región, el

¹⁸⁹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 87.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 87.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 87.

chileno Pablo Neruda. La dictadura chilena marcó el principio de un contexto continental que habría de tornarse en uno de los más dramáticos de la historia latinoamericana del siglo XX. El golpe de estado contra el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende significó el fin del sueño de una vía distinta que fusionara la justicia social con una propuesta democrática. Representó también la consolidación de una fuerza hemisférica dispuesta a todo en su lucha contra los movimientos de izquierda. Las élites criollas no vacilaron en su preparación del terreno para la hegemonía neo-liberal de los años ochenta. Su intención no era solo la de arrancar “la flor roja que tenía Chile ayer en la puntita de la lengua.”¹⁹² El trabajo tenía la meta más importante de acabar también con “tantísimas flores venideras”.¹⁹³ La intuición del poeta nos guía a una conclusión opuesta: la muerte no acaba con el poeta, es la poesía la que transforma a la muerte:

Ni más ni menos,
cuatro generales
le disparan su amarga fuerza bruta
a la raíz más dulce de la uva
para que ya en el vino Pablo muera,
y como su inminencia los asusta,
le achacan a la muerte cinco culpas,
antes de que la muerte
se empablezca.¹⁹⁴

Como un inventor de palabras, el poeta creador del lenguaje inventa adjetivos para homenajear al gran chileno. Preciado muestra con indignación el crítico instante que alteró el rumbo de la historia de la región, cuando cuatro generales fueron capaces de apagar el sueño, de matar “a la raíz más dulce de la uva” de callar al poeta chileno, de sembrar el miedo. Eso hicieron con Neruda, eso hicieron con el “Che” Guevara y eso hicieron con Augusto César Sandino, a quien Preciado visita también en otro poema. El destino depararía que luego Preciado viviera en Nicaragua donde ejerció funciones de embajador del Ecuador (2008-2013). Frente a la imagen del revolucionario nicaragüense el poeta reflexiona:

¹⁹² Antonio Preciado, *Antología Personal*, 87.

¹⁹³ *Ibíd.*, 87.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 87.

La efigie de Sandino
En Nicaragua, uno
de cualquier modo, siempre
se encuentra con Sandino,
sobre todo en Managua,
que lo tiene de pie
en lo alto de la Loma de Tiscapa...¹⁹⁵

Preciado reconoce en la figura del luchador el rostro de una país entero por el cual luchó. Describe en fino detalle su encuentro con el soldado, desde los ojos hasta las botas, que le recuerdan barrizales y batallas. Descubre en la efigie al héroe y en él a cada uno de los héroes de la larga guerra.

El que ha visto un retrato de Sandino
y lo tiene presente,
le pone con certeza a la figura
el rostro legendario;
aunque, viéndolo bien,
es mucho más Sandino imaginándole
la cara de cualquier nicaragüense.¹⁹⁶

Ahora que hay un rostro falta aún entender el corazón, la compleja trama de afectos en medio de un conflicto continental que marcaron el siglo XX. Y así, reflexionando entiende la magnitud de un personaje que es uno con su pueblo.

Por supuesto, esa imagen
no necesitaría un corazón,
pero un día de julio,
en viaje hacia Masaya,
pensándola,
sintiendo casi que su enormidad,
tenaz, desde Managua,
me iba siguiendo por la carretera,

¹⁹⁵ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, (Quito: El Ángel Editor, 2013), 28.

¹⁹⁶ *Ibíd*, 29.

de pronto me di cuenta
de que ese corazón inmenso de Sandino
como que hubiera sido para el tamaño de ella,
si el General, en una de sus fotografías,
(aparte del país,
que se le nota),
todo él casi es las botas,
la manta
y el sombrero;
pero lo cierto es
que de algún modo a él, aun así,
un corazón así
le cabía en el cuerpo.¹⁹⁷

El corazón de Preciado también desborda mientras cumple la alta misión de dar fe. Tal interpelación es como Preciado entiende su quehacer poético/político vinculando su obra al contexto político de la región. En estos versos que hemos visitado es posible ver a un intelectual latinoamericano que dialoga con las luchas continentales de su época y con las figuras principales en el campo poético y político de su tiempo. Al intervenir con su poética, enriquece la conversación e introduce el humanismo negro que tanto ha enriquecido a la América Latina. Tal como lo afirma Richard Jackson: “Los valores del humanismo negro son parte de la continuidad Africana en América y los escritores negros llevan años introduciendo estos valores en la literatura latinoamericana desde abajo y desde adentro”.¹⁹⁸ Pero si el poeta de Barrio Caliente erige su obra como un importante aporte a la literatura latinoamericana, será incluso más pertinente cuando su ejercicio lírico lo sitúe en diálogo con las consideraciones en torno a su existencia como afro descendiente en una nación mestiza, y con aquellos líderes y pensadores que como él, están involucrados la búsqueda de justicia social y en saldar la deuda histórica con las comunidades negras ecuatorianas.

6. Afro/poético/político

¹⁹⁷ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, 30.

¹⁹⁸ Richard L. Jackson, *Black Literature and Humanism in Latin America*, (Athens, GA: University of Georgia Press, 1988), 128. (La traducción es mía)

A lo largo de su extensa carrera literaria Antonio Preciado ha insistido en su determinación de fijar los términos de su intervención en su ejercicio poético. En su constante evolución nos deja testimonio de los distintos estadios de sus preocupaciones incluyendo el tema afro y el significado que tiene en su existencia. Un interesante contraste en este respecto puede ser leído en los dos poemas con los que culmina esta parte del análisis.

El primero es el poema que le dedica al activista esmeraldeño Juan García Salazar a quien le escribe unos versos que titula con su nombre y apellido, y en los cuales Preciado zanja distancias con quien es otro de los vértices de este trabajo. Publicado en el poemario "*Jututo: Algunos de los míos*"¹⁹⁹ del año 1996, Preciado nos presenta un poema donde introduce la pasión y el compromiso de vida de su amigo, el obrero del proceso de comunidades negras Juan García Salazar. Los versos de Preciado describen un compromiso ineludible, de los que "duelen" y que recorre las venas de García:

Juan García
Juan es uno de aquellos que todavía sangran
y que de veras toman
la sangre muy a pecho,
tanto que me parece
que si no hubiera sido el negro que es,
de algún modo,
algún día,
él mismo
desde él mismo se habría regresado.
Este Juan, no conforme
con ir (cuan largo es) por su propia negrura,
suele también andar por el pellejo ajeno
siguiendo en los demás el mismo rastro.²⁰⁰

Preciado hace la revelación de que Juan García buscó entablar con el poeta otra de sus rutas hacia esa memorial ancestral. Una memoria que retorna a la

¹⁹⁹ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 219.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 231.

esclavitud, al África de los ancestros, y que ahora es preciso buscar y re-crear, en protección de los territorios que constituyen las comunidades cimarronas del norte de Esmeraldas, y que constituyen el proyecto de la Gran Comarca.²⁰¹

Alguna vez le dio
por husmear palmo a palmo en mis alrededores
buscando las pisadas de un esclavo
que hizo la hazaña de fundar un reino.²⁰²

En estos versos sugiere que García está proyectando en el poeta Preciado una correspondencia con el mítico fundador del Reino de Negros de Esmeraldas. Preciado admite que el hermano Juan le imputa al poeta la responsabilidad de liderar desde ese lugar en el que conviven *Barrio Caliente* y la *ciudad letrada* en que se sitúa Preciado. Pero el poeta de 1996 le responde con una rotunda negativa en sus versos:

Yo le dije que no,
que no era por mi lado,
que mi modo de ser,
que mis ideas,
que en mi pobre cabeza
quedaría muy grande una corona,
que entre tantos aprietos del presente,
por cierto, no cabría
la majestuosidad de ese pasado.²⁰³

Sin embargo, el terco García se empeña en seguir buscando algo en el poeta y sus palabras. En cada uno de sus versos percibe la posibilidad de que sea él el elegido para continuar la lucha mediante el uso del poder de sus letras. García registra la precisión de su métrica, el peso de cada adjetivo, y la sonoridad de su extensa obra. El hermano Juan reconoce en Antonio Preciado la coincidencia entre *Barrio Caliente* y *la ciudad letrada* considerándola como una oportunidad para adelantar la causa de

²⁰¹ El proyecto de la Gran Comarca está explicado en mayor detalle en el cuarto capítulo de este trabajo.

²⁰² Antonio Preciado, *Antología Personal*, 231.

²⁰³ *Ibíd.*, 231.

liderar la construcción metafórica de un nuevo palenque de negros libres en el espacio de las letras contemporáneas ecuatorianas.

Pero él rebuscaba
debajo de las letras de mi nombre,
detrás de cada uno de mis pasos,
hasta que supo
que, aparte de ser yo
uno más entre todos los amos y señores
de aquella irreductible parcelita de orgullo,
nada tan solo mío
de modo alguno se ajustaba al caso.²⁰⁴

El poeta responde convencido, obstinado en su negativa para convencer a Juan García que desde su humildad sólo puede ser otro obrero más de la lucha. Preciado ve en su quehacer su camino como propio y limitado. Él es “poeta a secas,” y es desde sus versos que va a intervenir en una lucha que es la suya propia. Para el Preciado de 1996 el conflicto radica en la poética y la tensión entre *la ciudad letrada* y *Barrio Caliente*, en su contexto de escritor ecuatoriano que quiere ser leído en sus propios términos. Juan García no tiene otra alternativa que seguir su paso breve en otra dirección, poniendo así distancia entre los dos.

Transeúnte,
andariego,
desaparece como por encanto,
y cuando vuelve viene rebosante
de la sabiduría de la gente sencilla,
lunas silvestres
y soles que se le han emparentado;
y sobre la cabeza bullidora,
perpetua soñadora,
trae cada vez más nidos de pájaros.²⁰⁵

²⁰⁴ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 232.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 232.

El poema es al mismo tiempo respuesta y homenaje. Nos remite nuevamente a la multiplicidad con que construye su poética traducida en la multiplicidad de Juan García como personaje polisémico al que lee lleno de ideas en su “cabeza bullidora” donde converge la “sabiduría de la gente sencilla” refiriendo a la incansable labor de recuperación de los saberes ancestrales que el hermano Juan pacientemente ha acumulado en forma de fotografías, grabaciones y documentos similares que descansan en el Fondo Documental Afro-Andino. Juan García es su propia persona y espejo de la colectividad afrodescendiente del país.

A un hombre como él,
así de espejo para tantos rostros,
y así de Juan,
de nombre hace tiempo visible
a la cabeza de tanto anonimato;
a un García en verdad singular,
tan así de plural,
tan compartido
en una muchedumbre de otros apellidos;
a alguien así de hormiga tan sencilla
que nunca quiera creerse
el camino ya andado,
a un ser así por fuerza se le escribe
más de lo que se puede decir con las palabras:²⁰⁶

Preciado cierra nostálgico con una consideración sobre el paradero del amigo, especulando sobre sus iniciativas presentes, convencido de su continua lucha en los “negrores” y con la certeza de que su contagiosa energía lo tendrá rodeado de ecos de su propio esfuerzo, metiendo fuego en los corazones de quienes continuaran su lucha y, deseándole donde quiera que el hermano Juan esté, que sienta su fraternal abrazo.

hace mucho no sé por dónde anda,
atareado en qué pieles
intentando senderos,

²⁰⁶ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 233.

perdido en qué negros palpita,
y sin embargo,
por su repleto corazón, espero
que haya ido dejando latidos desgranados
que su sombra todavía no haya recogido,
y que, por ese olvido,
lo reencuentre este abrazo.²⁰⁷

En la consideración del tema afro vemos como la dimensión política en el trabajo de Antonio Preciado está en tensión con su dimensión poética. De esta forma quiere desmarcarse de un esencialismo que sugiere que sea leído como poeta “negro” o que su lucha se inmiscuya con la de los afro descendientes en el Ecuador en una forma pre-dispuesta o estereotipada. En este sentido Preciado es capaz de maniobrar desde los márgenes sin jamás ocultar los tintes de su pensamiento, sin jamás renegar del color de su piel. Puede, y lo hace cuantas veces haga falta, volver a las sonoridades ancestrales negristas, puede sumar su voz por las reivindicaciones políticas, territoriales y culturales que él elija y puede asumir su proyecto de vida enfrentando su desgarramiento propio llegando siempre, en las líneas de sus versos, a su propio destino.

En este sentido es posible leer un posicionamiento distinto en un poema mucho más reciente titulado *Yo, Alonso de Illescas*.²⁰⁸ Estos versos también tienen dedicatoria, en este caso al antropólogo esmeraldeño Pablo Minda, y al tercer vértice de este trabajo, el escritor Juan Montaña Escobar.

Yo, “Alonso de Illescas”
Para mí, lo que hoy piso es tierra anticipada
que estaba aquí esperándome
con el sol inequívoco
gravitando,
para ser sol mío,

²⁰⁷ Antonio Preciado, *Antología Personal*, 233.

²⁰⁸ Alonso de Illescas fue un esclavo africano que tomó el nombre de su amo español que, en la primera mitad del siglo XVI, estableció un cacicazgo de zambos libres del dominio peninsular con base en la actual provincia de Esmeraldas. Lo inconquistable de ese territorio obligó a las autoridades de la Real Audiencia de Quito a reconocer a Illescas como Gobernador de su propio pueblo.

para caerme,
para requemarme;²⁰⁹

El poema inicia una vez más con un desdoblamiento en el que la voz narradora se asume en la figura fundamental de la historia esmeraldeña, Alonso de Illescas. Illescas fue el fundador del palenque de negros libres que precede lo que hoy se conoce como la provincia de Esmeraldas. Su figura se presenta en el poema con un carácter múltiple que coincide con un número de configuraciones geográficas e históricas, contextos en términos de Stuart Hall, en los que la voluntad de libertad de hombres y mujeres, trasplantados a la fuerza, se constituye en el imperativo de existir y re-existir. La apertura nos coloca frente a una consideración del destino, una idea de anticipación y certeza de un sol inequívoco.

para regocijarse columbrándome,
para regirme,
y abajo, este verdor de cada día,
trasplantado,
acogiendo amoroso lo que de mí quedaba,
abundando,
salvándome.²¹⁰

El sol se traduce en un verdor que confirma el trasplante. La figura del mítico Illescas se reconoce en un nuevo espacio que es a la vez cobijo y afecto salvador. El destino de esclavitud ha mutado por la certeza geográfica de sitio nuevo generoso y abundante, descrita en vivo detalle por el poeta Preciado.

El ayer aún persiste con sus desgarraduras,
sí ha dejado sus huellas;
pero a partir de aquí el amo de Sevilla,
el que borró mi nombre y marcó el suyo;
el que tumbó mi cielo
y echó de mí a mis dioses;
el que vendió mis huesos,

²⁰⁹ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, 24.

²¹⁰ *Ibíd*, 24.

el que afligió mis cantos,
ya es nadie en mi albedrío,
y nunca más alargará mis días
ni acortará mis noches;
ya no me vivirá:
¡ya esta enterrado!,²¹¹

La voz de Illescas hace una denuncia muy directa. Obliga a reconocer el pasado y su lastre, las cicatrices históricas que nos remiten al momento mismo de la expansión colonial. Presenta el personaje del amo de Sevilla que le dio nombre cristiano al esclavo, que le arrebató el Panteón ancestral, que esclavizó su cuerpo, le robó la libertad y expropió el fruto de sus manos. Al reconocerlo—al nombrarlo—anuncia su muerte y sepultura, en un enfático y repudio al crimen que ya no condicionará su existencia.

ya no es más que un recuerdo que me llama desde antes
para en mí reencontrarse;
pero hoy desde mi ser
su ser no le responde,
porque sólo de mí ya yo estoy lleno
y otro mismo no cabe;
y aunque yo aún me llame
de igual manera como desde cuando
a la sombra de él me conocí,
hace ya dos océanos
aquí le puse un negro libre al nombre.²¹²

Desde el título es claro que Preciado es el mismo Illescas. Así se reinscribe como agente de la historia decidiendo la libertad del cimarrón como una opción existencial irrenunciable, en la cual asume su complejidad y multiplicidad declarando optar por ser libre superando los océanos y el tiempo. En *Yo Alonso de Illescas*,

²¹¹ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, 25.

²¹² *Ibíd.*, 25

Preciado pareciera aceptar tardíamente la invitación que le hiciera Juan García hace un par de décadas.

No hay vuelta atrás,
ya soy mi propio yo
en mi propio después
que es también de los otros
que conmigo trajeron,
y de los que aquí estaban,
porque al final pasamos su tiempo a nuestro tiempo,
porque los asumimos
y hermanamos
en la tarea de acostarnos dos
y levantarnos siendo uno más:
ajetreo en los petates,
hervores,
diseño de las ganas,
trueque de sangres,
la vida trasegándose,
hasta que ya después no nos trajeron,
sino que nos trajimos,
porque todo fue como adelantar el rastro
y caminar
tiñendo para siempre la comarca.²¹³

Leemos una sección de versos poderosos que remiten a la lucha ancestral por la supervivencia, ecos en los que resuena el coro de la resistencia colectiva—unidad y multiplicidad—un camino andado que es tan largo como la distancia que existe entre la *ciudad letrada* y Barrio Caliente, que aunque superado marca para siempre el proyecto de vida, un territorio que es físico e imaginado, una versión de literaria de la Gran Comarca territorial de negros en la provincia de Esmeraldas.

Lo pasado es pisado,

²¹³ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, 26.

aquí me renací,
aquí me pertenezco,
aquí me reconocen
y yo me reconozco en los demás,
aquí soy,
aquí estoy,
aquí gobierno.²¹⁴

Preciado concluye orgulloso con una aseveración que es a la vez múltiple y muy propia. Afirma su derecho al auto gobierno, a la autodeterminación, a decidir y definir cómo se representa, cómo se identifica. Es la culminación poética de un autor que decide sellar los términos de la conversación de la que es parte, saliéndose de las casillas donde quieren ponerlo. Sus métodos no están condicionados ni por el color de su piel, ni por la textura de su pelo, ni por la composición ósea. Sus condiciones vienen dadas por una memoria ancestral que en su poesía le permite re-crearse y re-existir. En este sentido leo su alineación con aquello que Sylvia Wynter denominó “autopoiesis” como una opción para renovar la propia humanidad.

Sylvia Wynter nos muestra la imposición de una “autopoiésis” nueva. Nuestro entendimiento del proceso causará una nueva ruptura de gran magnitud que nos permitirá dejar nuestra concepción del presente del hombre. Mientras la poética, en nuestra concepción presente se confina a “la ociosidad de las humanidades en la academia occidental”—o a un “llamado”, y es entendida como una “cosa no una acción ni un evento”, la poética sería alternativamente considerada como la acción mediante la cual el trabajo humano es capaz de renovarse.²¹⁵

La poética de Antonio Preciado transgrede, irrumpe en la *ciudad letrada*, antagonizando con nociones fijas de espacio, de ideología y, sobre todo, de raza. Es una poesía de suyo decolonizadora desde que reinscribe la humanidad y lo hace sin caer frente a las tentaciones post-modernas de anclarse en las políticas de raza. Su proyecto va mucho más allá convirtiendo la poética en vehículo de la existencia. Preciado es poeta a secas y poeta afro; su desgarramiento nos conecta con el existencialismo de Fanon, desbaratando los discursos con un minucioso cuestionamiento de los métodos: “No vengo armado de verdades decisivas. Mi

²¹⁴ Antonio Preciado, *De lo demás al barrio*, 26.

²¹⁵ Karen Gagne, “On the Obsolescence of the Disciplines, Frantz Fanon and Sylvia Wynter propose a new mode of being human”, *Human Architecture: the Journal of the Sociology of Self-knowledge*, (2007), 258. (La traducción es mía)

consciencia no está atravesada por fulgores esenciales. Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas”.²¹⁶ Y si hay que decir verdades, mejor que sean dichas con versos, versos que más que respuestas traen preguntas, preguntas propias, muy sentidas y por eso mismo válidas. El verso es una forma de entrar en diálogo, en este caso un diálogo definido en la palabra escrita, que es la única reconocida por el estamento letrado.

Ahora la *ciudad letrada* se ha visto avocada a lidiar con el desgarramiento del poeta Antonio Preciado. Si las normas le fueron impuestas al poeta, éste es capaz de tomarlas, apropiarse de ellas y presentar su exploración propia, lo que Glissant extrapola de la exploración de Baudelaire en términos de “La vertiginosa extensión, no hacia el mundo si no hacia el abismo que el hombre lleva consigo”.²¹⁷

La poesía se adentra en el abismo interior que, a su vez, enhebra la cultura y la historia de un pueblo, resaltando la *poética de la relación* que nos anuncia Glissant y que nos ha servido para construir este diálogo con la obra de Antonio Preciado: “Sabemos que el Otro está entre nosotros y afecta cómo evolucionamos así como el todo de nuestras concepciones y el desarrollo de nuestra humanidad”.²¹⁸ En esta trayectoria, en este nomadismo que va de lado a lado, de época en época, de amigo en amigo, del *Barrio Caliente* a la *ciudad letrada*, de Esmeraldas a Nicaragua, desde la periferia hacia el centro, la poesía y la poética hacen política, interviniendo con el compás de las aguas de los navíos que zozobraron en la costa cargados de esclavos, con cada gota de agua larga, de los torrenciales aguaceros de *Barrio Caliente*. Que no pare.

²¹⁶ Franz Fanon, *Piel negra mascarar blancas*, (Madrid: Ediciones Akal, 2009), 41

²¹⁷ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, 24. (La traducción es mía)

²¹⁸ *Ibíd.*, 27.

CAPÍTULO III

Juan Montaña y su intervención en los medios de comunicación

“En un momento como este, es necesaria ardiente ironía, y no un argumento convincente. Ah, si yo tuviera la habilidad, y pudiera alcanzar el oído de la nación, lo haría hoy, vertería un fiero chorro de burla mordaz, reproche ensordecedor, despiadado sarcasmo y severo reproche. Porque no es luz lo que se necesita, sino fuego, no es lluvia suave sino trueno, necesitamos la tormenta, la tempestad, el terremoto. El sentir de la nación ha de ser acelerado; la consciencia de la nación ha de ser puesta en alerta; el decoro de la nación ha de ser espantado; la hipocresía de la nación ha de ser expuesta; y sus crímenes contra Dios y contra los hombres han de ser proclamados y denunciados.”

Frederick Douglass—El significado del cuatro de julio (Julio 5, 1852)²¹⁹

1. Cimarrón de letras

Me aproximo a escuchar la voz de Juan Montaña y la identifico como la voz de un hombre de letras. Su biografía incluye descriptores tales como promotor cultural, escritor, periodista. Todas ocupaciones que evidencian una labor de vida vinculada con la cultura, la literatura y la palabra. Pero el trabajo de Montaña posee una riqueza que no puede ser contenida en lugares comunes. Es cierto que es un escritor, es cierto que es un periodista, es cierto que tiene un espacio de opinión en medios escritos en el Ecuador, pero lo más notable es que Juan Montaña ha construido una prolífica carrera alrededor de un trabajo y un pensamiento de carácter situado. Es decir, hay que escuchar y leer a Juan Montaña entendiendo su lugar de enunciación como afroesmeraldeño y su particular lectura e interpretación del mundo hecha desde la experiencia de los descendientes de esclavizados en esta región del mundo. Fundamentalmente, Montaña se erige como el cronista de *Barrio Caliente*, el periodista que habla desde la comunidad afroecuatoriana y comenta desde una esquina para quien quiera oír sin dejar nunca de ver el horizonte y las estructuras del mundo que lo rodean. En otras palabras, escribe desde la negritud:

Para mí escribir desde la negritud es atender a un llamado de parientes ancestrales y es hacer justicia con nosotros. Esos nosotros somos los afroecuatorianos, pero también los afroamericanos. En igual dimensión y valoración. Escribir desde la negritud es volver los ojos propios y los ajenos a nuestras imágenes, a nuestra existencia y a unos conceptos filosóficos concentrados en la palabra negritud. [...] Escribir desde la negritud es

²¹⁹ Extraído de Howard Zinn y Anthony Arnove, edit., *Voices of a People's History of the United States*, (New York: Seven Stories Press, 2004), 183. (La traducción es mía)

derrotar en la cotidianidad filosófica la persistencia ideológica del racismo.²²⁰

Concretamente ha desarrollado un pensamiento crítico orientado a desestabilizar el racismo colonial de las estructuras del pensamiento blanco mestizo ecuatoriano, como bien lo explica Simón Espinosa en un sentido texto que le brindó a Montaña cuando en el año 2003 fue galardonado con el premio “Símbolos de Libertad” en la categoría de columna de opinión. Espinosa reconoce el compromiso de Montaña con su gente en el muy merecido homenaje. Reconoce también el enemigo al que Montaña denuncia: “la corrupción y el caciquismo,” poderosas fuerzas siempre en la mira del escritor:

La conversación de Montaña está al servicio de la justicia para el pueblo afroé, especialmente para un elevado porcentaje de él, los pobres, olvidados por el poder y oprimidos por la corrupción y el caciquismo. ¡Qué tema tan apropiado para Juan Montaña, hijo de una cometa que otea el horizonte social e hijo de un rayo cruel que fulmina al abusivo!²²¹

Montaña Escobar nació en 1955 en la ciudad de Esmeraldas. Se tituló como ingeniero químico en la ex Unión Soviética, en la Universidad Estatal Rusa de Petróleo y Gas Gúbkin, lo que le impuso que viviera en Rusia por seis años. Tiene además una maestría en Control de Riesgos del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), y se desempeña como profesor de química analítica en la Universidad Luis Vargas Torres en la ciudad de Esmeraldas. Paralelamente, Juan Montaña ha dedicado su vida a investigar la cultura afroecuatoriana y reflexionar desde ella. Aunque su trabajo incluye numerosos relatos literarios, este capítulo se limitará a analizar sus escritos en columnas editoriales de los diarios *el Telégrafo*, de Guayaquil, y el diario *Hoy* de la ciudad de Quito.²²²

Este activo intelectual de *Barrio Caliente* se auto identifica en sus columnas como *el jazzman*, y afirma que: “no hay nada más negro en la música que el jazz”.²²³

²²⁰ Juan Montaña, “Esencias de guaguancó”, En *Letras del Ecuador*, Alfonso Monsalve, Editor, (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Números 184, Agosto 2002), 6.

²²¹ Simón Espinosa, “Juan Montaña”, *Hoy*, 19 de junio de 2003

²²² Durante la redacción de esta tesis, el diario Hoy de Quito dejó de circular. Es de conocimiento público en Ecuador que el periódico venía acarreado serios problemas económicos que se exacerbaban con un enfrentamiento con el gobierno nacional del presidente Rafael Correa que concluyó con la suspensión de la edición escrita en junio del 2014, y de la edición digital en agosto del mismo año. Más información puede leerse en:

http://internacional.elpais.com/internacional/2014/08/27/actualidad/1409172285_628341.html

²²³ Ivonne Guzmán, “Dígame negro, que no me ofende”, *El Comercio*, (Quito, Agosto 16, 2014), en <http://especiales.elcomercio.com/planeta-ideas/ideas/ideas-16-de-agosto-de-2014/reflexion-digame-negro-no-me-ofende>

Denomina a sus escritos semanales como *jam-sessions* o: “jam-igba (en yoruba), kikao-jam (en swahili), jam-session o bambuquiao-jam, como sugiere Lindberg Valencia, uno de los mejores percusionistas de nuestro país”.²²⁴ Montaña nos muestra su escritura como un ejercicio de reconocimiento que une el pasado con el presente de la comunidad afroesmeraldeña. El cronista de *Barrio Caliente* conoce las voces de su cuadra y pone en evidencia la importancia de las políticas de nombrar. El *jazzman* nos recuerda que muchas veces se olvidan los nombres y apellidos de los gestores de la historia y nos queda apodo impuesto, o quizás elegido. Dice el *jazzman*: “Papá Roncón no volverá a ser Guillermo Ayoví y Petita Palma se mantiene sin sustitución. Rosa Wila Valencia es Rosita y Carla Quiñónez es Karla Kanora por ajustes artísticos; Carlos Saúd, omitiendo aquel apodo muy popular, será recordado por lo que eligió llamarse: Su Amigo”.²²⁵ El nombre convierte al sujeto en memoria, lo ata con la historia que está construyendo. Son muchos los que son mejor conocidos por su mote que por su nombre de pila. Es larga la lista de apodos reconocibles y nombres y apellidos que no dicen nada, más aun—dice el *jazzman*—hay quienes se ganan su nombre para la posteridad: “Pelé no es Edson Arantes do Nascimento y Maradona es el cuatrísílabo más famoso en el mundo. Hasta el autor de estas líneas infiere como jazzman”.²²⁶ Juan Montaña ha elegido un pseudónimo que le permite vincular permanentemente su intervención crítica en la prensa escrita con el *jazz*, esa música que nació en el sur de los Estados Unidos desde la opresión, la tristeza (blues) y la resistencia lúdica de los afro estadounidenses. En el *jazz* confluyen diversas influencias; es el resultado de la fusión entre la sensibilidad musical africana y la destreza en la interpretación de instrumentos europeos produciendo un género que, en palabras del pensador afro norteamericano Cornel West, se constituye en “la forma musical más sofisticada del siglo XX”.²²⁷ Montaña se asume como *jazzman*/hombre de jazz; mientras que el músico improvisa la melodía, Montaña la hace con la palabra. Nos dice: “Este contrapunteo cimarrónico de geografías con anhelos parecidos, de imaginaria aproximación de estas dos orillas emparentadas en sangre e historia; contrapunteo de circunstancias parecidas y

²²⁴ Juan Montaña, “Aquí nos conocemos todos”, *El Telégrafo*, Marzo 2 de 2016, en <http://www.letelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/aqui-nos-conocemos-todos>

²²⁵ Juan Montaña, “El nombre de la vida”, *El Telégrafo*, 14 de octubre de 2015, en <http://www.letelegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-nombre-de-la-vida.html>

²²⁶ *Ibíd.*,

²²⁷ Cornel West, “The Journey/Street Knowledge”, Rocdiamond Records, 2004.

distintas, pero acercadas por el destino de los procesos de descolonización en este andarele del progresismo latinoamericano”.²²⁸

Sus columnas pueden leerse como intervenciones performativas que van sincopadas al *blues* o al *be-bop*.²²⁹ Cuando se aproximan a la historia, a la literatura, a la política, a la ecología o al fútbol. No existe contradicción en este palimpsesto. Es común identificar entre las características fundamentales del panorama cultural contemporáneo una progresiva apropiación e imitación de las formas artísticas de los pueblos Sur global bajo la hegemonía económica y militar del Norte. El mismo Cornel West explica esta tensión al escribir:

Primero, el ascenso de los Estados Unidos como potencia mundial, atrajo la atención internacional a las formas y estilos culturales nativos de los EE.UU. Segundo, vastas innovaciones tecnológicas en los medios masivos y las comunicaciones facilitaron una inmediata y masiva influencia de ciertas formas y estilos sobre otros. Tercero, y más importante, la música afro-americana es sobre todo, aunque no exclusiva o universalmente, una práctica contra-cultural con profundas raíces en modos de trascendencia religiosa y oposición política.²³⁰

La consideración del *jazz* se erige como un espacio idóneo para ejercer una oposición política de trascendencia espiritual. El *jazzman* usa terminología musical para considerar los espacios alternativos en que los hijos e hijas de la Diáspora han construido su locus de enunciación. Montaña se toma en serio la expresión artística para proponer una emancipación alternativa, comparable a la intuida por el autor estadounidense Ralph Ellison, autor del clásico *“Invisible Man”* (1952), sobre el que Cornel West reflexiona: “Al tomar seriamente la música popular afro-americana, uno ingresa en el mundo multinivel de la gente negra. Como los sugiere Ralph Ellison,

²²⁸ Juan Montaña, “Fanon, Zenón y el pendejismo revolucionario (II)”, *El Telégrafo*, Agosto 5, 2015, en <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/20/fanon-zenon-y-el-pendejismo-revolucionario-ii>

²²⁹ Esto refiere, en términos musicales, a la sucesiva progresión de acordes en que se basa el *jazz*. Supone una combinación simultánea de dos o más líneas que están relacionadas pero difieren una de la otra. Para citar un ejemplo en la escritura de Montaña, en su pieza “Radicalismo negro en Ecuador” escribe en el primer párrafo: “El radicalismo negro en Ecuador a veces respondió comunitariamente...”, luego inicia el tercer párrafo con: “1553 podría ser el año arbitrario del comienzo de este radicalismo en este territorio que hoy es la República de Ecuador”, sellando en el último párrafo con “El radicalismo negro se volteó hacia las ideas socialistas, aquellos que no murieron en las guerrillas cimarronas esmeraldeñas perecieron en el anonimato”. Juan Montaña, “Radicalismo negro en Ecuador”, *El Telégrafo*, Marzo 30 de 2016, en <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/radicalismo-negro-en-ecuador>

²³⁰ Cornel West, “On Afro-American Music: From Bebop to Rap”, *The Cornel West Reader*, (New York, NY: Basic Civitas Books, 1999), 479. (La traducción es mía)

los afro-americanos han tenido libertad rítmica en lugar de libertad social, riqueza lingüística en lugar de riqueza pecuniaria”.²³¹

Esta es la riqueza alternativa que interesa a Juan Montaña. Pensar en clave desde el *jazz* permite el entrecruce de las diferentes tradiciones, influencias: y corrientes en que se expresa la cultura de los afrodescendientes. El *jazzman* nos ofrece una lectura fresca y novedosa, sensible e informada de las distintas formas de expresión artística y musical de los hijos de la diáspora en el nuevo continente:

“El que canta por cantar, y cantando no dice nada, no se meta en el jolgorio, y quédese en su posada”. Esta es la glosa de una décima esmeraldeña (o afroecuatoriana, para ser más preciso). Si alguien no ha escuchado un *swing* decimero, entonces se perdió, de viva voz, uno de los orígenes del *rap* (*rhythm and poetry*), pero este *jazzman* no les hace juicio de valor, mejor se lo monta a quienes han gobernado la educación de la niñez y juventud de la República del Ecuador desde que “yo me embarqué a navegar, en una concha de almeja, a rodear el mundo entero, a ver si hallaba coteja”. Es que todavía, damas y caballeros, quedan amplias áreas de saberes y conocimientos de nuestro pluricultural país en las tinieblas. Alguien debería ocuparse de lo ‘multiétnico’ y ‘pluricultural’ en el MEC (siglas de Ministerio de Educación). Calma, no está en discusión las prioridades de inversión que realiza el gobierno de la Revolución Ciudadana (aplausos), me refiero a lo ‘multi’ y ‘pluri’, ¿oyó?²³²

La invitación de Montaña es por una intervención significativa y arraigada en antiguas formas de representación simbólica que han mutado en expresiones contemporáneas que, a fuerza de verlas y oírlas cotidianamente, nos parecieran habituales. Claro está que esta sordera no es ni inocente ni espontánea; es el resultado de la sistemática marginación de ciertos saberes y conocimientos.

Montaña participa en la opinión pública ecuatoriana desde una urgencia abrasiva como la descrita por Frederick Douglass en el epígrafe que inicia este capítulo. Allí la ocasión de la fiesta de la independencia de los Estados Unidos se torna en espacio de una denuncia despiadada y directa que pone en evidencia la hipocresía de una sociedad auto declarada como ícono de la libertad y la democracia mientras, al mismo tiempo, comete las más atroces injusticias. Lewis Gordon destaca la trágica ironía que tuvo que enfrentar el ex esclavizado cimarrón Douglass:

[...] había expuesto su experiencia y en consecuencia su humanidad al firmar su temprana biografía como ‘escrita por él mismo’. Su texto llegó a la

²³¹ Cornel West, “On Afro-American Music...”, 474.

²³² Juan Montaña, “¿Oyó?” *El Telégrafo*, 21 de enero de 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/oyo.html>

biblioteca del congreso, obteniendo protección de las leyes de propiedad intelectual, mientras su autor carecía de toda protección (hasta el punto de tener que subsistir dando conferencias en Europa para evitar ser devuelto a Maryland bajo las infames leyes de esclavos fugitivos de 1850).²³³

Continuando la comparación histórica, mientras que el Ecuador del primer cuarto del siglo XXI celebra con pompa el final de la “larga noche neo-liberal,” y una serie de transiciones formales se han dado lugar para la inclusión y el reconocimiento de diversidad en el país, muchas ecuatorianas y ecuatorianos, especialmente quienes no se identifican como parte de la hegemonía blanco mestiza, ven con justificado escepticismo el discurso auto-adulador del Estado que sugiere que se han tomado las medidas necesarias para eliminar el racismo.

Al escuchar la voz de Montaña se descubre que propone una articulación interesante y poderosa que mantiene su subjetividad y, aunque se nutre de una experiencia compartida por muchos descendientes de la diáspora en esta región del mundo, no debe entenderse como única u oficial. Adopta una posición discursiva que como la define Stuart Hall, “busca superar las definiciones racistas que han intentado por todos los medios presentar el caso por la inferioridad de los descendientes de esclavizados africanos”.²³⁴ El cronista de *Barrio Caliente* tiene la oportunidad y el mandato de fijar la agenda de la discusión y los términos con los cuáles se va a definir el diálogo “con” y “desde” lo afro en el Ecuador. Al hacerlo considera las dimensiones *casa adentro* y *casa afuera*, no sólo como marcadores de lo propio, sino que se aproxima al espacio cultural, entendido en su sentido amplio y define los ámbitos de interés estratégico y político de la comunidad. Del propio Juan García leemos estas dimensiones como:

[...] las conexiones de los pueblos negros entre sí y con la pluralidad cultural, porque “las narraciones que la memoria de los mayores hace del pasado, para nosotros son un ejemplo de lo que éramos, pero también tenemos que verlas como una reclamación al Estado y a la sociedad dominante de lo que ‘dejamos de ser’”.²³⁵

Montaña hace una maniobra intelectual y se apalanca en un espacio en un lugar tradicionalmente reservado para las élites blanco mestizas. Desde allí plantea una lucha por la participación en un área fundamental en el panorama cultural

²³³ Lewis R. Gordon, *Existentia Africana*, (New York NY: Routledge, 2000), 48 (La traducción es mía)

²³⁴ Stuart Hall, “Race the Floating Signifier”, 7. (La traducción es mía)

²³⁵ Juan Montaña, “Afrobetizar”. *El Telégrafo*. Junio 10, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/afrobetizar.html>

contemporáneo: los medios masivos de comunicación. Hoy en día los medios incluyen versiones digitales así como las llamadas redes sociales, y se han constituido en el espacio fundamental en las políticas de representación de cada uno de los grupos que constituyen el Ecuador del siglo XXI. Juan Montaña es un intelectual público que mantiene una activa presencia en Facebook, un interesante espacio que le permite diseminar sus escritos, extendiendo su esfuerzo pedagógico más allá del ámbito de la *ciudad letrada*.

La intervención de Montaña plantea al mismo tiempo un desafío y una oportunidad. Le permite desestabilizar narrativas hegemónicas y, al mismo tiempo, enfrenta el riesgo de que se sigan robusteciendo con el inmenso poder de las nuevas tecnologías. En ello radica la importancia de su presencia mediática en el ámbito tecnológico/cultural que, como lo diagnostica el pensador afro canadiense Richard Iton, constituye el lugar de disputa simbólica fundamental en la sociedad contemporánea para los afro descendientes:

Es quizás en la producción y consumo de políticas culturales negras que el desplazamiento de preguntas, relativamente habituales, sobre ubicación y orientación, se hacen más obvias. Es operando en arenas desterritorializadas—por ejemplo, radio, televisión e internet—que se confunde la antigua comprensión sobre la distinción entre espacios integrados y segregados. Los artistas de la era posterior a la de los derechos civiles, han hecho una mayor contribución y recalibración de la agenda discursiva negra. Sus decisiones sobre si conformar, resistir o aceptar, confrontar o desactivar, las substantivas y diversas dimensiones de la existencia política y cultural son cada vez más relevantes y fructíferas.²³⁶

Si en el siglo XX el desafío revolucionario fue alfabetizar a la población, en el siglo XXI supone el reto adicional de operar en las arenas desterritorializadas de los medios masivos. La respuesta de Montaña es una invitación a *Afrobetizar*. A proveer de herramientas epistémicas para operar en el nuevo marco político y tecnológico. El *jazzman* se sirve de este “neologismo de armónico tuntuneo filosófico, político y educativo”²³⁷ para denunciar la injusticia que se mantiene contra las comunidades afroecuatorianas y, sobre todo, la sordera de los gobiernos de turno y la sociedad en pleno, que replican la invisibilización de lo afro en la geopolítica de las nuevas tecnologías. Se trata de una intervención política cuyo objetivo es:

²³⁶ Richard Iton, *In search of the Black fantastic*, 22 (La traducción es mía)

²³⁷ Juan Montaña, “Afrobetizar”

[...] ampliar conocimientos y saberes desde las comunidades negras a la diversidad americana, para liberar miradas, comprensiones y aprecio interculturales. Es renovar y mejorar la lucha contra el racismo institucional y poblacional, porque es ahí en mente y corazones donde se cocina a fuego lento. Hay que decirlo: los indicadores sociales y económicos aún son de vergüenza, con reconocibles avances en algunos países (en el nuestro, por ejemplo), pero es a tropezones y muy voluntarista.²³⁸

La voz del *jazzman* es sonora y pertinente, sobre todo cuando la discusión sobre el tema de la raza en el Ecuador presenta serias contradicciones. Pese a ciertos avances, las estructuras del racismo ecuatoriano siguen siendo inamovibles. Clara evidencia de ello es el hecho de que frente a las pocas reivindicaciones obtenidas con tremendos esfuerzos, existe todavía una visión racista que permanece en el imaginario nacional. Dice el *jazzman*:

Aquello que vino después y por mucho tiempo fue desesperación por huir de la piel o buscarse un emoliente que rebajara el racismo. Funcionó la trampa del engaño: persona de color, zambito, canelita, oscurito, marroncito, etc. Mientras la sociedad blanca veía (y aún ve) ahí en sus narices un negro, mujer u hombre. Aunque en el texto constitucional nos autodefinamos como afroecuatorianos, aun aceptamos ser llamados como 500 años atrás, solo que ahora el apelativo tiene dignidad cimarrona. La racialización es cosa seria y tiene los ojos en la cara. Y antes como ahora se aplica la diferenciación de social y cultural, para conseguir ventajas sobre los que alguien supone disminuidos en sus aspiraciones. Un día se decidió que se aceptaría el calificativo de ‘negro’ y ya lo dice René Pérez (Calle 13): “se le puso un candado al orgullo y nos tragamos la llave”.²³⁹

El *jazzman* continúa en su cuestionamiento al potencial político de nombrar y se acepta negro o cimarrón. El proceso de selección de apelativo ha tenido y tiene distintas aproximaciones cuando enfrenta estratégicamente diferentes estadios en el discurso social. Concretamente, el término afroecuatoriano se adoptó en la Constitución de 1998, mientras que a partir de la Constitución de Montecristi del año 2008 se hizo reconocimiento formal del racismo incluyendo la noción de acción afirmativa. En el seno de las comunidades, sin embargo, el debate ha presentado diferentes posiciones. El asambleísta José Chalá, ex secretario ejecutivo de la desaparecida Confederación de desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), explica el razonamiento detrás de la adopción formal del término afroecuatoriano sosteniendo que no es una invención de intelectuales de ahora sino la culminación del rechazo que se dio a la palabra “negro” desde finales del siglo XX. Más aún, “Nunca han aceptado que los llamen morenitos; para ellos morenito es el apellido Moreno. Se

²³⁸ Juan Montaña, “Afrobetizar”

²³⁹ Juan Montaña, “Jazzeando con el color verdadero”, *Hoy*, Febrero 22, 2014

identifican con cimarrones y no menos que nadie. Fueron madurando su rechazo a la expresión negro sin influencia de la Academia”.²⁴⁰

Sin trivializar el debate, el *jazzman* clarifica lo ocioso de la disputa si es que pierde de vista que las reivindicaciones deben ser mucho más significativas que el beneplácito con un apelativo u otro. La racialización y el racismo tienen consecuencias concretas, y se ligan directamente a un modelo de producción con intenciones específicas:

Por estos días, un no sé quién metió un pedo de Tunda en la celebración del Mes del Pueblo Afroecuatoriano con una duda banal: “¿Somos negros o afrodescendientes?”. Replicando con la cuchara grande: ¿el racismo se detiene en esos detalles? Oiga bien, que el guaguancó se pone en su punto. Negro o afrodescendiente es lo mismo, al menos en los últimos quinientos años. O debería serlo, porque mientras no se entienda que los odiosos significados de la palabra ‘negro’ fueron inventados por ideólogos del capitalismo de rapiña, para borrar de la humanidad a africanos y europeos (a unos para oprimirlos sin límite moral y temporal y a los otros para que fueran opresores de la misma manera). Así pues, los africanos, mujeres y hombres, nacían yorubas, congos, malinkés, wolofes, etc., y cruzando el océano se volvían ‘negros’.²⁴¹

Así que desde esta orilla el *jazzman* se asume negro y cimarrón, con desparpajo nos repite: “Hay gente que tiene miedo de decirle a uno negro, y se inventan cosas como morenito, canelita, zambito y uno tiene que decirles dígame negro, que no me ofende”.²⁴² La re-apropiación del término es el primer paso en la revolución epistémica que propone el *jazzman*, una que supera la superficialidad coyuntural y apunta a la singularidad de las transformaciones en el panorama contemporáneo: “Mientras más lo pienso concluyo que no hay revolución sin lectores”.²⁴³ Montaña reconoce que si el objetivo es una transformación radical es necesario hacer lecturas atentas y así evitar conformarse con arreglos cosméticos. El *jazzman* remite a un debate que ya preocupaba al propio Fanon y que Lewis Gordon, uno de sus lectores más atentos, nos recuerda: “Tomando la guía de Frantz Fanon, un problema con el nombre afroamericano es que evade y fracasa en apreciar el ‘hecho

²⁴⁰ Gustavo Pérez Ramírez, *Los Afroecuatorianos*, (Quito-Ecuador: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, 2011), 8.

²⁴¹ Juan Montaña, “Mi gente, es la política”, *El Telégrafo*, Octubre 29, 2014, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/mi-gente-es-la-politica.html>

²⁴² Ivonne Guzmán, “Dígame negro, que no me ofende”.

²⁴³ Juan Montaña, “El germen de la destrucción”, *El Telégrafo*, Mayo 5, 2011, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-germen-de-la-destruccion.html>

de la negritud”²⁴⁴ Por tanto, asumirse negro y cimarrón por decisión propia, es una forma de considerar a la negritud mientras explica el proceso mediante el cual la palabra es fundamental para el desarrollo de una epistemología cimarrona que se vincula más con la sangre que con las divisiones políticas sucesivas a la conformación de las repúblicas en la región.

Nuestras condiciones históricas han determinado que la palabra fuera el mejor recurso comunitario para procesar la cosmovisión de los cabildos cimarrones; donde quiera que se reunieran pocos o muchos combinaban ideas liberacionistas y de derechos humanos; los cuerpos pasaban dificultades sin nombre, pero la palabra comunitaria andaba suelta. En los troncos familiares se consagra aquello de la sangre se estira, pero no se arranca; mas en idea del Abuelo Zenón y en referencia a la línea fronteriza entre Colombia y Ecuador: “no es posible separar una sangre”.²⁴⁵

El entendimiento de este proceso singular es lo que Montaña denomina *afrobetizar*, una introducción a la cosmovisión de los troncos familiares de los cimarrones. Una cosmovisión que se extiende a las memorias ancestrales y se proyecta en las luchas presentes y futuras. Mientras nos *afrobetiza* hace caer en cuenta que “Los rebeldes de estos días, aunque sin libritos doctrinarios, necesitan bastante lectura. Bueno, también Facebook y BlackBerry.”²⁴⁶ Allí, con todas las herramientas tecnológicas necesarias, confronta a un imaginario nacional que interpreta una mal llamada “cultura popular” y que frecuentemente se expresa en los medios como un río lleno de veneno y cuyo curso—de tenernos tan acostumbrados—nadie parece notar.

Un episodio análogo le ocurrió a Richard Wright,²⁴⁷ quién en el París de 1946, cuando la discriminación racial estaba perfectamente institucionalizada en los Estados Unidos, contestó a un periodista francés que le pedía su opinión sobre el “problema negro”, asegurando que “el problema no era negro sino blanco”.²⁴⁸

²⁴⁴ Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracism*, (Highlands, NJ: Humanity Press International, Inc., 1995), 1. (La traducción es mía)

²⁴⁵ Juan Montaña, “Minga del pensamiento”, *El Telégrafo*, Febrero 17, 2016, en <http://www.letelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/20/minga-del-pensamiento>

²⁴⁶ Juan Montaña, “El germen de la destrucción”.

²⁴⁷ Escritor y activista afroestadounidense. La anécdota es ampliamente conocida, originalmente la escuché de boca de Lewis R. Gordon. En su versión el interlocutor era Jean Paul Sartre, quién durante su visita a los Estados Unidos, y en medio de la ebullición cultural del renacimiento de Harlem, cuestionó a Wright sobre el problema negro. De su respuesta, Sartre concluyó que similarmente en Europa no había un problema judío, sino un problema anti-semita.

²⁴⁸ Richard Wright, Kenneth Kinnamon y Michael Fabre, *Conversations with Richard Wright*, (Jackson: University of Mississippi, 1993), 99. (La traducción es mía)

Montaño es negro, cimarrón y afrodescendiente, está listo para enfrentar al racismo mestizo, sea el que sea el adjetivo empleado:

Comenzó la adscripción a esa afro descendencia sonante y evidente, porque ya no se trataba de una definición únicamente por los grados de melanina, por una parcialidad histórica o porque la credencial estaba en la piel. Se reivindicaba un inmenso ámbito cultural que había comenzado en África, trasladado en mentes y corazones de millones de esclavizados a América, para los siguientes y sucesivos préstamos y contra préstamos.²⁴⁹

Préstamos y contra préstamos que se repetirán en todos los ámbitos pero que más que nada aparecerán en lo que el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda identifica aptamente como una formación discursiva que se extiende, visibilizando negativamente a los hijos e hijas de la diáspora y que se puede caracterizar de la siguiente manera:

Se encuadra en el relato globalizador del colonialismo y las respuestas diversas y creativas que la población ha construido y desplegado a lo largo de esta historia de violencias, destierros e ignominias durante la colonia, la independencia y el periodo republicano del que aún no salimos; negación, invisibilidad e inferiorización racial, en una compleja amalgama son la impronta de esta narrativa.²⁵⁰

El *jazzman* recalca que el problema en el Ecuador no es negro, ni indio, ni zambo. El problema es el racismo, el racismo de un país que se piensa blanco/mestizo o, en otras palabras, se dice mestizo pero se sueña blanco. Se trata de un discurso de que excluye, que estereotipa y segrega en su intención de negar la humanidad de los descendientes de esclavizados. Así lo explica Lewis Gordon:

El racismo, entendido adecuadamente, es la negación de la humanidad a un grupo de seres humanos ya sea por su raza o color. Esta negación, ejecutada propiamente, requiere la presencia de otros seres humanos como parte de esta relación. Convierte a estos seres, paradójicamente, en una forma de presencia que es una ausencia; una ausencia de presencia humana.²⁵¹

Montaño responde, afirmando la humanidad con una pluma afilada, con *swag*, *ginga* o *cool*, hace la certera denuncia. Con un “Calma, pueblo, que aquí está el *jazzman*”²⁵² inicia su editorial del 28 de abril de 2012. No se trata de un acto de arrogancia o bravuconería sino la forma en que sitúa los términos del debate.

²⁴⁹ Juan Montaño, “Jazzeando con el color verdadero”.

²⁵⁰ Santiago Arboleda, “Afrocolombianos: Entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro” en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, (Vol. 12, No 1. University of California Press, April 2007), 213.

²⁵¹ Lewis R. Gordon, *Existencia Africana*, 61. (La traducción es mía)

²⁵² Juan Montano, “Rebelión de futbolistas y cocaderos”. *Hoy*. Septiembre 12, 2012

Montaño asume la defensa de su pueblo, recuperando de los mal intencionados epítetos con que lo habían presentado, y asumiéndolos en su artículo editorial como “hermanos futbolistas, cocaderos y lava-carros”, dando así la vuelta a los comentarios de un presentador del canal de televisión RTS²⁵³ que hace llamar con el pseudónimo Dupleint. Este escrito es respuesta a “la vena racista del canal RTS y de su programa de farándula con sus declaraciones afrentosas”. En mayo del 2012 se estaban cumpliendo dos años de “aquel vómito y alguien ha colocado el memorándum en las redes sociales, este *jazzman* y miles de hermanos y hermanas asqueados volvemos a sentir el escupitajo de RTS por boca de Geovanny Jaramillo (o Dupleint)”.²⁵⁴

Dupleint, quien presentó un programa de “farándula” en dicho canal de televisión ecuatoriano hasta el año 2013, emitió los comentarios en discusión en su espacio televisivo, refiriéndose en términos ofensivos hacia la comunidad afroecuatoriana. Para Dupleint los afroecuatorianos, a quienes les atribuye inferioridad intelectual, deben limitarse a vender cocadas o convertirse en futbolistas. El presentador considera a los afroecuatorianos como un grupo problemático y es por eso que se hace pertinente la enfática respuesta del *jazzman*. Montaño asume la labor de denunciar los insultos de Dupleint y ponerlos en perspectiva.

Existe una larga tradición de asociar las problemáticas sociales de un grupo con su propia existencia. Lewis Gordon reflexiona sobre la trascendencia de atribuir a un grupo las características de “problema social” mientras se desconocen los problemas sociales que afectan a dicho grupo. Dice Gordon:

Así, si el objeto fracasa y ya no significa o sugiere un significado o valor particular, se convierte en ese significado o valor. En los casos de gente problemática que enfrenta, significa o es asociada con un grupo de problemas: ellos se convierten en esos problemas. Así, la gente problemática no significa crimen, libertinaje y otras patologías sociales; desde esta perspectiva, ellos son crimen, libertinaje y otras patologías sociales.²⁵⁵

De manera que, Montaño hizo su denuncia contra Dupleint precisamente porque, si no la hubiera hecho, los problemas sociales por los que atraviesa la comunidad no serían resultado de 500 años de opresión sino, por el contrario, el estado natural de un grupo que es en sí mismo una amenaza al desarrollo de un país

²⁵³ Red Telesistemas

²⁵⁴ Juan Montaño, “Rebelión De Futbolistas y Cocaderos”.

²⁵⁵ Lewis R. Gordon, *Existencia Africana*, 69. (La traducción es mía)

que los rechaza cuando considera las condiciones de pobreza y marginalidad en las que muchos se ven forzados a vivir. Aunque en apariencia se acepta la presencia de los afroecuatorianos, e incluso se la celebra siempre y cuando se limite a dos ámbitos en particular: el fútbol y la música. Tan extendida estereotipación ha sido rechazada ampliamente por numerosos líderes de la comunidad afroecuatoriana, pero el *jazzman* va más allá y hace una crítica que indaga en el mismo significado del estereotipo.

Fútbol y música se exponen como los extremos exitosos alcanzables, se ilustran con nombres y hazañas para reforzar el estereotipo. El liderazgo afroecuatoriano cae en la trampa, para mostrarse y mostrar nuestras potencialidades se apresura a rechazar el fútbol y la música, el balón y la marimba. “No somos eso”, saltamos cuando alguien nos restriega el estereotipo camuflado de halago. Es acto inútil esa negación, siempre lo será; no porque se sumen negaciones con alardes intelectuales se adquiere un valor positivo. Balón y marimba, fútbol y música; son derechos, razones y continuidad de resistencia irrenunciable. Es una interpretación filosófica de los saberes del Abuelo Zenón.²⁵⁶

En diálogo con el abuelo Zenón²⁵⁷ el *jazzman* pone en evidencia la futilidad de enfrentar el nocivo estereotipo y propone un cimarroneo en clave de interpretación filosófica. Propone restarle importancia a las estrategias de quienes quieren descalificar el aporte afro a la sociedad ecuatoriana con su paradójico reconocimiento cualificado de las proezas en el deporte, especialmente hacia la selección nacional de fútbol después de numerosas participaciones exitosas a nivel internacional. Como lo anota Juan García Salazar, “El fútbol es aporte de los reconocimientos paulatinos que el poder les da a los pueblos afrodescendientes”.²⁵⁸ Siguiendo el razonamiento de Juan García, el problema no es que el fútbol en sí mismo no amerite valoración, es que como Dupleint lo presenta, es el lugar que corresponde al afroecuatoriano. Pero Montaña, quien “además aún juega fútbol”, aprovecha la desafortunada intervención de Dupleint para contradecirlo en su sugerencia de que cualquier hazaña se limita a la cancha, reivindicando a los futbolistas en sus propios términos.

Es cierto, que muchos prefieren los libros al balompié sin perder de vista el engramado, pero ser futbolista hace una eternidad que está bien visto y

²⁵⁶ Juan Montaña, “Balón y marimba”. *El Telégrafo*. Enero 7, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/balon-y-marimba.html>

²⁵⁷ El abuelo Zenón es el abuelo materno de Juan García. Su voz es la voz de los y las mayores, y constituye el eje fundamental de IV capítulo de este trabajo.

²⁵⁸ Jean Muteba Rahier, “El mundial de fútbol 2006 y la selección ecuatoriana: discurso de alteridad en la internet y en la prensa”, en *Discurso y Sociedad*, (Vol. 2-3, 2008), 11.

aceptado por la gente proletaria y por las diferentes estaturas del poder universal. Ya quisieran los de RTS la inteligencia y sabiduría de Antonio Valencia o Ulises de la Cruz y si desandamos la historia de Alberto Spencer o Ítalo Estupiñán. En realidad son centenares los intelectuales del balompié.²⁵⁹

Lo que Dupleint hizo con sus burdos comentarios fue explicitar los que, en la concepción racista de la sociedad ecuatoriana, son espacios “aceptados” donde los afrodescendientes pueden desempeñarse. Futbolistas, cocaderos y lava-carros, no constituirían ocupaciones dignas para ganarse el sustento, sino actividades despreciadas. En realidad, desde la visión racista de Dupleint, la lista es incluso más amplia, tal como lo recupera Jean Rahier Muteba de los comentarios de Alexandra Ocles: “Lo que no cambia es la realidad de los afrodescendientes en el Ecuador: para muchos, seguimos siendo los vagos, los ladrones, las prostitutas o las simples empleadas domésticas.”²⁶⁰ En estas y similares expresiones debemos leer que en el Ecuador existe una larga tradición en los medios masivos de comunicación de representar a los afrodescendientes como parias, sujetos marginales. Los medios obedecen a la visión colonial que menosprecia la cultura del “otro” como estrategia en el ejercicio del poder. Esta dinámica la analiza Paget Henry en términos del diferencial de acumulación cultural:

En el caso de la dinámica en las tarifas diferenciales de acumulación cultural, ha contribuido a la necesidad sistémica de devaluar las culturas negra e indígena. Así mismo, la necesidad hegemónica de hacer aparecer legítimo a un estado ilegítimo, ha producido poderosos intereses apegados a posiciones dogmáticas y representaciones estereotípicas de africanos en indígenas.²⁶¹

Empleando la terminología acuñada por el filósofo martiniqués Franz Fanon, es posible hablar del *sentido de no-existencia*²⁶² marcado por la línea de color que determina los posibles espacios en que los afroecuatorianos pueden desenvolverse. Dentro de esa lógica perversa de Dupleint, no cuentan los momentos de orgullo nacional creado por el seleccionado de fútbol nacional. En cambio para Montaña la selección ecuatoriana de fútbol se convierte en la oportunidad para discutir el problema del racismo del Ecuador, ya no desde la perspectiva que se limita a considerar la existencia de los afroecuatorianos como atletas (o músculo) sino desde

²⁵⁹ Juan Montaña, “Rebelión de futbolistas y cocaderos”.

²⁶⁰ Jean Muteba Rahier, “El mundial de fútbol 2006”, 632.

²⁶¹ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 12 (La traducción es mía)

²⁶² Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Translated by Charles Lam Markmann, Forewords by Ziauddin Sardar and Homi K. Bhabha, (London: Pluto Press, 2008), 106.

la realidad de que el fútbol es el pasatiempo nacional (multinacional) y refleja, a veces metafórica y a veces literalmente, las tensiones raciales en el país y el mundo.

El *jazzman* destaca como en medio de la compleja realidad nacional, el asunto que mejor acapara la atención de los “catorce millones de *coachs* ecuatorianos” es el balompié. Montaña se apropia del vacío y mal intencionado estereotipo y le da significado. La simplificación que se hace a la comunidad afroecuatoriana como futbolistas o músicos de marimba no halla refutación en el *jazzman*; la respuesta es una improvisación (en términos jazzísticos) para cambiar el tono de la discusión, para apoderarse de los espacios asignados en vez de celebrarlos. Pero va más allá: contraataca como el mejor de los delanteros del seleccionado, y reinscribe el valor del aporte de los afrodescendientes por otros medios. Tal como él lo explica:

A nuestra resistencia se trata de imponer una contrarresistencia, a la desestandarización del producto intelectual de los grupos oprimidos, unas maneras cosméticas del estándar, son luchas políticas por otros medios, su escenario es la cotidianidad, con lenguajes y actos. Algunos de esos medios: imagen estereotipada invariable por el sustento ideológico racista, negación de los significados históricos de las acciones humanizadoras, dilatadas letanías explicativas del porqué los estereotipos raciales, ‘metabolismo’ cultural de los estándares prejuiciados para el uso (y abuso) habitual, entre otros.²⁶³

El cambio que busca Montaña es metabólico, se constituye en el antídoto epistémico contra la matriz de conocimiento deshumanizadora de la modernidad; obliga a digerir la realidad cultural ecuatoriana de manera diferente al desenmascarar el racismo en los distintos aspectos de la cultura y su cobertura mediática. Montaña es un afroecuatoriano que comprende tanto las más sutiles como las más vulgares expresiones de racismo y las denuncia. Tal ejercicio es particularmente pertinente pues en la mayoría de los casos tales expresiones no son sancionadas, ya sea por ser invisibles a la sensibilidad nacional—que lleva 500 años desvalorizando lo propio en beneficio de una estética que parte de lo colonial-europeo—o por carecer de un consenso que las halle reprobables.

2. Humor, raza y racismo

Decir que el racismo es un tema muy serio debería ser una verdad de Perogrullo, sin embargo la afirmación es necesaria frente al asedio de discursos que

²⁶³ Juan Montaña, “Balón y marimba”.

producen y reproducen estereotipos en los medios masivos de comunicación. El *jazzman* nos introduce directamente sobre el asunto cuando advierte:

El racismo es un crimen y no una opinión, aunque se hagan mofa, burla, sarcasmo, chiste, sketch o comedia. Se habla de los programas de humor, de su carencia ética y seriedad intelectual para causar risa. El lugar común insiste: “el humor es cosa seria”. No se trata de hacer chistes malos con la libertad de creación (y de expresar esa creación), ese no es el punto y no cabe crear un desmadrado estado de opinión defendiendo aquel humor malvado. En la búsqueda de caritas sonrientes, productores y directores de programas de televisión se pasaron por el forro el respeto y vigorizan la difamación histórica de la comunidad afroecuatoriana.²⁶⁴

La tajante afirmación de Montaña es una enérgica respuesta al *status quo* cuando tiene que ver representaciones que se hacen de grupos que constituyen la nación pluriétnica ecuatoriana, particularmente en la mal llamada “comedia” en televisión. Para el *jazzman*, tal perversión no es un accidente sino más bien una desvalorización intencional de un grupo social. No se trata tampoco de un tema de gusto o una opinión crítica sobre la calidad de algún chiste. Los programas de televisión, normalmente escritos, dirigidos y producidos en Quito y Guayaquil, han reflejado una sensibilidad blanco-mestiza que frecuentemente hace burla de lo indígena y lo afro. Montaña pone el dedo en la llaga del problema de la representación pero no se limita a denunciar los chistes y caracterizaciones ofensivas sino que acusa directamente al paradigma que fomenta y sostiene la visión racista. Dice Montaña: “Queda claro: el racismo no fue, no ha sido ni será una opinión; es ideología de un proyecto económico: el capitalismo. A pesar de las leyes progresistas, sostiene y justifica conductas institucionales y personales. Casi sin variación se repite en todos los países americanos, incluyendo el Ecuador”.²⁶⁵

El vínculo que el *jazzman* describe entre ideología y conductas personales cobra forma, en el caso de las representaciones humorísticas, en imágenes muy concretas que fomentan estereotipos y desvaloran la percepción propia y de la sociedad sobre ciertos grupos. En el caso afro se volvieron habituales representaciones como el personaje de “Stacy” en “Mis adorables entenados”.²⁶⁶ Stacy, que conforme al argumento era originario de Esmeraldas, se caracterizó por

²⁶⁴ Juan Montaña, “El racismo no es chiste”, *Hoy*, Abril 26, 2014.

²⁶⁵ Juan Montaña. “Para no comer crudo ni podrido”, *Hoy*, Octubre 24, 2012.

²⁶⁶ Mis adorables entenados fue una serie costumbrista y de situación ecuatoriana transmitida por la señal de Ecuavisa a finales de los 80. Su origen es de una obra de teatro de *La Mueca* que fue creada basándose en un comercial de lotería.

ser el personaje más ingenuo de la serie, en otras palabras: el tonto de la familia. Vestido pobremente, con un raído sombrero de paja en la cabeza, camisa colorida atada al ombligo, y cargando un costal con machete en mano, el personaje se constituyó en el arquetipo de lo afro en la televisión. Al margen de una crítica estética sobre guiones o actuación, es posible pensar que es lícito generar humor alrededor de un personaje que no es muy inteligente. Pero que dicho personaje pertenezca a un grupo étnico que, desde la institución del racismo en la modernidad, se representó como inferior intelectualmente, evidencia una intencionalidad que Lewis Gordon aptamente recupera de Sartre como “mala fe” y que es una característica constitutiva del racismo anti-negro.

Nuestra primera observación es que el racismo es una forma de deshumanización, y que la deshumanización es una expresión de mala fe pues negar la humanidad a un ser requiere mentirnos a nosotros mismos sobre algo que sabemos bien. Esta observación hecha por tierra la idea equivocada de muchas presentaciones del racismo. El racismo, se dice, emerge a través de la ansiedad sobre el Otro. El Otro es supuestamente una marca de inferioridad y diferencia.²⁶⁷

Más aun, si las representaciones que vemos del otro, a través de los años insisten en repetir la misma línea, en insistir que los personajes afrodescendientes comparten características intelectuales y morales que los hacen distintos (inferiores) y a partir de ello se genera la hilaridad, podemos concluir que la “mala fe” es un elemento fundamental en la creación de estos personajes.

Si bien “Mis adorables entenados” data de finales de los años 80, es posible encontrar que el estereotipo se continúa reproduciendo en toda la región. Uno de los casos más recientes es el del personaje del “soldado Micolta”, finalmente retirado del programa de la televisión colombiana *Sábados Felices*. En su columna del diario *El Espectador*, César Rodríguez Garavito nos ofrece una semblanza del sketch:

Micolta es el personaje creado por el humorista Roberto Lozano, copiando la técnica del “*black face*” inventada hace décadas por humoristas blancos en EE.UU., que se pintaban la cara de negro y se engrosaban los labios para burlarse de los afroamericanos. Como en EE.UU., el chiste fácil consistía en imitar el estereotipo social sobre los negros: su supuesta forma generalizada de hablar (Micolta exageraba el acento de algunas regiones del Pacífico) y los rasgos de personalidad que la mentalidad racista asocia con los afros: la torpeza, la pereza y la ignorancia. Para completar la caricatura, la pareja de Micolta, una “*blackface*” llamada Colombia, ponía la nota de exuberancia e

²⁶⁷ Lewis R. Gordon, *Existencia Africana*, 85 (La traducción es mía)

incontinencia sexuales del estereotipo discriminatorio sobre las mujeres negras.²⁶⁸

Otra vez caracterizaciones de los afrodescendientes en estas representaciones “humorísticas” insisten en atribuir tipologías tan negativas como falsas. Torpeza, pereza, ignorancia, libidinosidad, la lista es larga y familiar. También son familiares los argumentos que defienden esta clase de “humor”. Se insiste, por ejemplo, en la libertad de expresión y creación como un argumento suficientemente poderoso para continuar circulando tan ofensivas imágenes. Más aún, algunos de estos argumentos se formulan desde espacios progresistas que teorizan alrededor de la noción de multiculturalidad. En este sentido la denuncia del *jazzman* contrasta directamente con afirmaciones hechas por el filósofo marxista de origen esloveno Slavoj Žižek.

Žižek se ha constituido en un referente fundamental de la crítica cultural contemporánea, mediante el constante uso de una retórica provocativa e inflamatoria que se jacta de nutrirse de una nueva lectura de Marx y el psicoanálisis lacaniano. En su condición de intelectual superestrella ha desarrollado una suerte de rutina (*stand-up*) en que repite, una y otra vez, los mismos puntos con los mismos ejemplos y los mismos chistes de estética kitsch, llegando a acusar directamente a “la policía” de lo políticamente correcto en su crítica al multiculturalismo. Dice Žižek en una entrevista:

Otra cosa que me fastidia sobre este multiculturalismo es cuando la gente me pregunta: ‘¿Cómo puede estar seguro de no ser racista?’ Mi respuesta es que hay una sola manera. Si puedo intercambiar insultos, chistes brutales, bromas sucias, con un miembro de otra raza y ambos sabemos que no se hace de forma racista. Si, por otra parte, jugamos este juego de lo políticamente correcto—‘Oh, yo te respeto, qué interesantes son tus costumbres’—esto es racismo invertido y es asqueroso.²⁶⁹

No hay que perder de vista que el filósofo esloveno acostumbra partir de provocaciones para hacer sus intervenciones teóricas y parte de su estrategia es no evidenciar claramente qué es serio y qué es broma. Además Žižek está pensando desde su contexto como esloveno; su locus de enunciación ciertamente ha enfrentado al racismo en el contexto balcánico, especialmente en los enfrentamientos étnicos de

²⁶⁸ César Rodríguez Garavito, “Adiós, soldado Micolta”, *El Espectador*, Noviembre 12, 2015, en <http://www.elespectador.com/opinion/adios-soldado-micolta>

²⁶⁹ Sabine Reul y Thomas Deichmann, “The One Measure of True Love is: You Can Insult the Other”. Entrevista a Slavoj Zizek, The European Graduate School, (noviembre 15, 2001), en <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-one-measure-of-true-love-is-you-can-insult-the-other/> (La traducción es mía).

la ex-Yugoslavia. Dicho racismo, que llegó a ser genocida, se constituyó de distinciones étnicas, religiosas y estereotipos muy distintos a los que han constituido el racismo anti negro inherente a la modernidad. Žižek presenta la capacidad de usar el humor racista como evidencia exculpatoria ante una posible alegación de racismo y emplea precisamente el intercambio de insultos, chistes brutales y sucios con alguien de otra etnia, asumiendo que su interlocutor no le imputa mala intención. Es más, trae a colación la nefasta, aunque extendida noción de racismo inverso y acusa de ello a quienes optan por una retórica políticamente correcta. Esa lógica precisamente se empleó para defender la permanencia en el aire del personaje del *Soldado Micolta*: “Si se objeta la sátira contra los afros, ¿no se reemplazaría el humor por la corrección política, porque no se podría hacer burla de los calvos, los gordos, los pastusos, los paisas negociantes, los políticos costeños y un largo etcétera?”²⁷⁰

En ciertos ámbitos se ha convertido en una respuesta tópica frente a este tipo de oposición argumentar que se trata de una postura de victimización como si esta fuese una defensa irracional e innecesaria—acaso anacrónica—en el contexto de la sociedad multicultural. Un ejemplo de esta postura vino del presidente de Caracol TV, donde se transmitía el sketch del “soldado Micolta”, cuando respondió al activista afro colombiano Ali Bantú diciéndole: “dos humoristas caracterizan a unos soldados y a una pareja común y corriente de la región pacífica colombiana, en la misma forma en la que, por ejemplo, los humoristas representan a un campesino boyacense vestido de ruana, alpargatas y sombrero, imitando el acento, las expresiones y las costumbres características de la región”.²⁷¹ Estas expresiones coinciden con la posición esbozada por Žižek en un discurso que escuda una lógica que pretende disimular el racismo implícito y explícito, dándole una supuesta agencia a quienes son caricaturizados, al tratarlos como “iguales”:

Cuando el multiculturalismo te dice que respetes a los otros, yo siempre tengo esta misteriosa asociación que es peligrosamente cercana a cómo tratamos a nuestros niños: la idea es que debemos respetarlos, incluso cuando sabemos que lo que ellos creen no es verdad. No debemos destruir

²⁷⁰ César Rodríguez Garavito, “Adiós, soldado Micolta”,

²⁷¹ Ana Margarita González, “#no soy tu chiste. Blog del observatorio de discriminación racial, Octubre 08, 2015, en: <http://www.odracial.org/#!/interna/2510>

sus ilusiones. No, creo que otros merecen más, no deben ser tratados como niños.²⁷²

Žižek descarta con indiferencia las insinuaciones racistas en beneficio de un supuesto “respeto” y la demanda de que no se trate como a “niños” a quienes se está ofendiendo. Frente a esa aseveración el *jazzman* repite que: “El racismo es un crimen y no una opinión”,²⁷³ y presenta la evolución histórica en el campo de la cultura que permite hacer una contextualización de cómo la noción de raza y el racismo han estado vinculados con la producción simbólica. Al reconocer que la intervención de lo políticamente correcto es insuficiente, advierte: “Esos son paliativos. El racismo se cura con educación”.²⁷⁴

Montaño nos propone una senda muy distinta y nos invita a no “comer crudo ni podrido”²⁷⁵ empleando una expresión popular que sugiere un posicionamiento crítico frente a un argumento tan grosero como débil. El *jazzman* propone una contextualización histórica pertinente que permita conectar las representaciones contemporáneas siguiendo la evolución del racismo a lo largo de la historia de la modernidad. En su análisis incluye las consecuencias concretas que acarrea el racismo en términos económicos y sobre todo ontológicos. Dice Montaño:

Los más de 500 años de racialización cultural muestran una conducta política de opresión en distintos grados. Además el color histórico da pruebas de la desigualdad: pobreza, inmovilidad social, escasez de oportunidades, etc. De ahí se programa la perversión del humor por asocio con todo aquello que la sociología reaccionaria describe.²⁷⁶

¿Cuál es la gracia al asumir la de desigualdad como “*punchline*”? ¿O promover estereotipos ofensivos en los que se perpetúan nociones de inferioridad? El *jazzman* encuentra la respuesta remitiéndonos a uno de los padres de la escuela existencialista, “El filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) que apuntó que ‘la risa no tiene mayor enemigo que la emoción’. El humor racializado, para la risa del descrédito, se apoya en los grandes desequilibrios sociales y económicos de quienes son objetos de la burla”.²⁷⁷ Una burla que traduce en numerosos ejemplos de

²⁷² Sabine Reul y Thomas Deichmann, *The One Measure of True Love is*. (La traducción es mía)

²⁷³ Juan Montaño, “El racismo no es chiste”.

²⁷⁴ Ivonne Guzmán, “Dígame negro, que no me ofende”.

²⁷⁵ Juan Montaño, “Para no comer crudo ni podrido”, *Hoy*, Octubre 24, 2012.

²⁷⁶ Juan Montaño, “El racismo no es chiste”.

²⁷⁷ *Ibíd.*

programas de humor como llenos de “chistes” racistas que le obligan al *jazzman* a poner voz de protesta.

Montaño sabe que para entender la lógica del racismo se requiere un ejercicio que debe proyectarse a la memoria larga. Se sitúa junto con otros pensadores que entienden que el odio racial puede rastrearse precisamente a través de prácticas y expresiones culturales concretas. Cabe en este momento reflexionar sobre el punto de partida que precisa en primer lugar entender que el superar el racismo requiere su reconocimiento, por ello es indispensable definir en qué consiste. Montaño nos proporciona una sólida definición operativa cuando manifiesta que el racismo es “una ideología que ahora casi toda la sociedad tiene instalada en la cabeza. Sus expresiones son la discriminación, categorización y desvalorización de las personas. El racismo no es otra cosa que odio por otra persona”.²⁷⁸ Podría creerse que en el Ecuador contemporáneo, uno en el que la constitución explicita formalmente la inclusión de todas las etnias, el discurso racista es por lo menos razón de vergüenza. Como lo plantea Lewis Gordon: “Que el racismo es algo malo está casi universalmente aceptado y muchas presuposiciones relacionadas sobre raza y diferencia racial han recibido su justa crítica hasta el punto de hacer difícil incluso la viabilidad de discutir de raza en ambientes académicos.”²⁷⁹

Así puede suponerse que es aceptado el carácter perverso del racismo y sus consecuencias y, por tanto, que el concepto de raza ha sido problematizado suficientemente en el ambiente cultural. No es de extrañar entonces que Montaño, en diálogo con Baltasar Fra-Molinero, proponga un ejercicio genealógico que cuestiona la constitución de los sujetos dramáticos, tornando su mirada a un momento crítico en la constitución de la modernidad, en donde puede encontrarse en parte el origen de dichas representaciones.

Los programas televisivos de humor podrían tener antecedente en el teatro español del Siglo de Oro, siglo XV. El profesor Baltasar Fra-Molinero, en su libro *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1995, pág. 2, explica: “No fue la literatura española la primera en reunir a todos los africanos de piel oscura en un grupo totalizador, diferenciado y ahistórico bajo la denominación de “negros”. La identificación de ‘raza’ y su derivado ideológico ‘racismo’ se consolidaron

²⁷⁸ Juan Montaño, “El racismo no es chiste”.

²⁷⁹ Lewis R Gordon, “Race in the dialectics of culture”, en Mohamed, Abdul R.. *Reconsidering social identification: race, gender, class and caste*, (New Delhi: Routledge, 2011), 56. (La traducción es mía)

en el transcurso del siglo XVIII; no fue solo percepción individual aquello que reforzó la diferenciación, más bien fue una construcción cultural para el despojo y la esclavización evitando cualquier quiebre emocional masivo.²⁸⁰

Es fundamental comprender que el constructo que hoy se entiende como raza tiene su momento germinal en el espacio inmediatamente previo al que aquí refiere el *jazzman*, más aún, que el origen del concepto es precisamente en la Península Ibérica. Como lo afirma Lewis R. Gordon:

Un desarrollo crucial en la evolución del concepto de raza emergió en la Península Ibérica durante la edad media. Entre los siglos VII y XV, mientras estuvo gobernada por los moros—musulmanes de origen norte africano—los cristianos en esta parte del mundo desarrollaron una clasificación de los forasteros quienes, paradójicamente dado que estuvieron asentados en la región por casi un milenio, eran también nativos. Surgió así el origen etimológico de la palabra “raza”, referida inicialmente a tipos de perros y caballos pero cuando era usada con poblaciones humanas describía a moros y judíos.²⁸¹

Hasta la constitución de España como imperio alrededor del proyecto católico de expansión de los reinos de Castilla y Aragón, y la unificación de la península bajo concretas señas de identidad, se había dado en califato de Al-Ándalus la poco habitual coincidencia de etnias y religiones en relativa armonía. Recuerda el *jazzman*:

Al Ándalus fue un territorio de la Península Ibérica, encuentro de culturas y mestizajes, su esplendor duró ocho siglos. Gobernado por musulmanes, fue ejemplo de lo que ahora se denomina interculturalidad, allá llegaron sabios, mujeres y hombres, del mundo de aquellos siglos. Su influencia y cierta liberalidad epistemológica la hicieron famosa.²⁸²

Montaño nos remite a una sociedad que se nutría de su propia diversidad, del acervo colectivo y la prosperidad que implica la canalización de recursos en la ciencia y el arte. Una sociedad que reparaba menos en la diferencia de pigmento de la piel y reconocía la humanidad en sus altas expresiones:

Para el 12 de octubre de 1492, en la Península Ibérica vivían centenares de miles de personas negras con sus saberes y conocimientos, sus expresiones culturales y sus sincretismos religiosos. Una de estas expresiones fueron las zarabandas y otras danzas festivo-religiosas que hacían de los afanes del cuerpo una recreación estética. Nicomedes Santacruz, el gran poeta afroperuano, consideró aquello como la gran liberación de las costumbres

²⁸⁰ Juan Montaño, “El racismo no es chiste”.

²⁸¹ Lewis R Gordon, *Race in the dialectics of culture*, 63. (La traducción es mía)

²⁸² Juan Montaño, “El color histórico de la piel”, *El Telégrafo*, Noviembre 11, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-color-historico-de-la-piel.html>

ibéricas de las imposiciones clericales, que consideraban a toda expresión corporal algo pecaminoso. Hasta ahí no se sabe de persecuciones por asuntos de tonalidad del cutis.²⁸³

Todo aquello habría de cambiar con la expansión de la modernidad eurocéntrica que se concretó a partir del año 1492 con la expulsión de judíos y moros de la Península Ibérica y el inicio de la empresa conquistadora en territorios de las Américas que acarreó también la expansión del racismo como un sistema fundamental de clasificación orientado hacia una división del trabajo que sostuviera el nuevo paradigma capitalista. De esa forma, desde el inicio el concepto de raza significó un cuestionamiento a la humanidad de aquellos cuyas características físicas difirieran del modelo europeo. Explica el *jazzman*: “Mediante la cristianización (es decir, meterlos en el catolicismo) adquirirían la ‘humanidad’ completa. Ahí ocurre un break entre el racismo religioso (el alma determina la raza) y racismo biológico (color de piel, forma de cabello, grosor de labios, etc.). O también quien se aproxima más al ideal blanco”.²⁸⁴ El encuentro colonial se convirtió en la ocasión para establecer el concepto de raza, ya no sólo como un descriptor de fenotipo, pero como ya se ha mencionado, como una herramienta fundamental de clasificación de la existencia misma. Montaña nos recuerda:

Aquello que había empezado con dogmas religiosos (la discutidera sobre la fe verdadera) y debates sin término acerca de la existencia del alma en unas personas y en otras no se pasaría al monopolio brutal de todo conocimiento validado por la Biblia causando el aniquilamiento epistemológico de culturas. Ramón Grosfoguel llama epistemicidio a esa destrucción física de portadores de conocimiento. Faltaba poco para el día en que el color de la piel fuera bandera aborrecible de todos los males.²⁸⁵

Las dimensiones del racismo han de leerse, como lo evidencia esta cita, en el ámbito físico—entendido como la diferencia biológica de piel, hueso y pelo de la que nos advirtió Stuart Hall—y también en el ámbito epistémico y estético que ha determinado la inferiorización de saberes ejercida por más de 500 años.

La importancia de esta conceptualización es fundamental y ha de ser entendida en todas sus consecuencias. Más aun, conviene considerar lo que algunos autores han conceptualizado en términos del discurso de “limpieza de sangre”. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha identificado en su obra este discurso

²⁸³ Juan Montaña, “El color histórico de la piel”.

²⁸⁴ Juan Montaña, “El día que se perdió el alma”. *El Telégrafo*. Noviembre 18, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-dia-que-se-perdio-el-alma.html>

²⁸⁵ Juan Montaña, “El color histórico de la piel”.

como una herramienta fundamental para el ejercicio del poder colonial español en las Américas.

Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una *historia local* (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un *diseño global* que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo.²⁸⁶

El discurso de “limpieza de sangre” está en perfecta consonancia con el significado original que Lewis Gordon advierte fue inicialmente aplicado a perros y a caballos—presumiblemente de pura raza—y que luego se extendió para clasificar seres favoreciendo objetivos políticos y religiosos. Así la corona y la inquisición española emplearon la categoría de raza—conjuntamente a la de infiel y hereje—con el objetivo de eliminar de la Península Ibérica a sefarditas y moros. En el mundo atlántico, hacia donde se proyectó el dominio peninsular, la idea de raza se expresó en dimensiones económicas y existenciales. Como lo elabora el sociólogo caribeño Paget Henry, cuando en su texto *La razón de Calibán* (Caliban’s Reason) desarrolla las representaciones literarias y filosóficas en las que se proyecta el empleo de la raza como herramienta clasificatoria, en el proceso que él llama de “calibanización” particularmente orientado hacia los africanos forzados a la esclavitud.

Raza se constituyó en el significante primario de europeos y africanos y de las diferencias entre ellos. Consecuentemente, las identidades de estos dos grupos fueron rígidamente inscritas en un conjunto de oposiciones binarias que juntan el binario blanco/negro con otros binarios como primitivo/civilizado, racional/irracional, cuerpo/mente, pre-lógico/lógico, carne/espíritu.²⁸⁷

Las consecuencias del establecimiento de estas dicotomías fundamentales para la epistemología occidental, y que han sido posteriormente reforzadas *ad nauseam*, son precisamente las que determinan la urgencia de enfrentar el racismo en su raíz epistémica. No es posible entablar una relación equilibrada, un intercambio de chistes, mientras las valoraciones mantengan a los interlocutores en escalas diferentes. Más aun, desvirtuar los binarismos sólo será posible cuando la

²⁸⁶ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 54.

²⁸⁷ Paget Henry, *Caliban’s Reason*, 11. (La traducción es mía)

interculturalidad pase de ser un horizonte a un marco epistémico real. Por ello la recuperación de la humanidad de los racializados tiene consecuencias que abarcan todas las áreas de la actividad humana tal como más adelante lo elabora el mismo Paget Henry en su análisis del pensamiento afro caribeño: “En particular, estas percepciones los de afro caribeños equivalen a una des-humanización radical que los reduce a su nivel biológico. Esta reducción biológica fue también una des-culturización radical que desmantela la individualidad y la colectividad y hace la capacidad de trabajo de los africanos muy visible para los europeos”.²⁸⁸

Al eliminar la humanidad de los esclavizados es preciso anular la posibilidad de que tengan una cultura. Los sujetos esclavizados son al mismo tiempo cosificados, se convierten en propiedad y su valor es correlativo a su capacidad de producción como mano de obra y nada más. El proceso de Calibanización que describe Henry tiene consecuencias concretas hasta el día de hoy, cuando en la academia occidental el análisis del pensamiento filosófico empieza y termina en el pensamiento europeo, dejando al resto del mundo en un nivel distinto e inferior para ser estudiado como objeto por disciplinas en busca de lo exótico: “Esta ‘Calibanización’ de los africanos no podía hacer otra cosa que devorar su racionalidad y, por tanto, su capacidad de pensamiento filosófico. Como ser biológico, Calibán no es un filósofo.”²⁸⁹ La explicación de Paget Henry comprueba que para la episteme occidental eurocéntrica, Calibán no es un filósofo, no podría serlo si la expansión de la modernidad de mano de la fe católica depende—recordemos que la filosofía entonces equivalía a teología—de la irrefutabilidad del pensamiento único y sagrado que ocultó la mayor ironía de la historia, la salvación de almas hecha por desalmados, como atinadamente apunta Montaña:

El catolicismo fue la avanzada ideológica de la monarquía y el clero para el dominio político del reino de Castilla en Al Ándalus y lo extendieron a toda convivencia cultural; con esos principios se fundamenta la organización desde el poder de aquellos territorios que serán conquistados y las sociedades en ahí establecidas. Eso que antes había sido un ‘cree tú y deja creer a los demás’, algo así como un aguante a otras religiosidades, se convirtió en pensamiento único religioso o sea en religión excluyente por al menos dos estorbos inventados a la tolerancia. Uno, quienes adoraban al dios verdadero (los otros dioses eran falsos o esas personas estaban

²⁸⁸ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 12. (La traducción es mía)

²⁸⁹ *Ibid.*, 12. (La traducción es mía)

equivocadas en cosas de la fe). Y dos: el alma era privilegio inalienable de unas gentes, y quien no la tenía, vaya que tenía un gran problema.²⁹⁰

La devaluación de las religiones africanas se extendió desde el momento de la conquista como una característica fundamental de la modernidad, tal como lo expone el pensador de Zimbawe, Sabelo J, Ndlovu-Gatsheni cuando afirma: “[...] la modernidad trabajó para abolir el pensamiento religioso y la espiritualidad y remplazarlos con conocimiento racional y experto capaz de racionalizar la vida y el mundo con una visión para vencer todos esos obstáculos culturales en las trayectorias humanas”.²⁹¹ La direccionalidad única del modelo de desarrollo de la civilización occidental menosprecia las creencias y dioses ajenos viendo con recelo y desprecio la espiritualidad de los esclavizados. Sus representaciones, costumbres y tradiciones son diabólicas, en el peor de los casos, y ridículas, en el mejor. Los usos y costumbres de los africanos son por tanto descartados, borrados y es lícito hacer mofa de ellos. Constituyen un marco de pensamiento que no puede ser tomado en serio.

La lucha contra el racismo, sin embargo, no es de broma. Es una profunda afirmación del pensamiento filosófico y político que no se hace solo como rechazo a la deshumanización que implicó la expansión capitalista europea. Ha de constituirse en una contra-narrativa capaz de desestabilizar las anquilosadas estructuras de lectura en la sociedad multicultural que quiere pensarse ciega frente a la racialización. Dicho en otras palabras, la lucha contra el racismo del *jazzman* es una intervención orientada a modificar la realidad social y política de las comunidades. Al hacerlo nos trae la lapidaria advertencia sobre el cambio que ha de venir:

El racismo tiene fecha de caducidad, se acabará como empezó siendo el mal chiste ideologizado que sustituyó la carcajada de unos pocos por el desconsuelo de millones; de la broma de pretendida inocencia sobre la diversidad étnica de esos tiempos por la burla belicosa y feroz; de la tolerante indiferencia a la oscuridad de la piel por una estrenada atención criminal.²⁹²

Una broma que por mala no es menos perversa y constituyó, por el contrario, el mayor crimen histórico del cual la humanidad ha sido testigo, y del cual ya no podrá reír más.

²⁹⁰ Juan Montaña, “El color histórico de la piel”.

²⁹¹ Sabelo J, Ndlovu-Gatsheni, “Why Decoloniality in the 21st Century”, en *The Thinker*, Volume 48, (Cape Town, South Africa: 2013), 12. (La traducción es mía)

²⁹² Juan Montaña, “El color histórico de la piel”.

3. #todos somos afrodescendientes

Dice Juan Montaña que “En los sesenta Haile Selassie, cambió el nombre de Abisinia, por el de Etiopía, es decir ‘País de los Negros’”.²⁹³ Para el autor, considerar la historia importa en cuanto traza vínculos entre anécdotas semejantes y respuestas emancipadoras frente al racismo. El *jazzman* conecta el imaginario blanco-mestizo ecuatoriano con la historia de los hombres y mujeres de raza negra que han sido invisibilizados por las tecnologías de negación y ejercicio del poder de la colonialidad. Al hacerlo, recupera el pensamiento de numerosos intelectuales que lo han precedido en esta lucha:

Frantz Fanon, la autoridad mayor en eso de decolonizar el pensamiento, escribe que el ‘hombre negro’ fue una invención de los blancos. Para quien lo dude hojee *Piel negra, máscaras blancas*. Esa invención de menosprecio fue para quitarle su tierra, con toda riqueza que ella embodegara, y además quitarlos de esas tierras y llevarlos ninguneados a otras. O sea el racismo se reduciría a una sola palabra: rapiña. Ya pues, más de medio milenio llamándonos negros (o negras) por aquí, negros (o negras) por allá. Africanos siempre hubo, negros de un tiempo para acá o si se los llamaba llegaba hasta un gentilicio o un distintivo de origen geográfico. Se explica mejor el afrojazzman: aethiops personas venidas del sur de Egipto y sus alrededores. Es vocablo griego y significa: “cara ahumada, soleada o quemada”. Con la palabra latina niger, la Roma imperial designó a todos los pueblos del norte de África, en ese vocablo se origina el calificativo racial ‘negro’.²⁹⁴

Montaña nos presenta una narrativa y plantea la necesidad de transformación que parte de un cambio en el punto de vista. Emplea todos los elementos a su alcance en un momento tecnológico de circulación de imágenes y referencias. Al final de cuentas, nos recuerda el *jazzman* que “Todos somos afrodescendientes”²⁹⁵ volviendo a la evidencia histórica y científica mientras pone el dedo en la llaga del racismo, el visible y el invisible. Sobre el que no se ve, y quizá por ello es más peligroso, el *jazzman* conversa con el abuelo Zenón, que en estos casos es un ideal interlocutor puesto que en sus cortas y afiladas frases logra comprimir siglos de saberes acumulados:

La sabiduría del Abuelo Zenón ahorra tiempo de lectura: “El ahora es el tiempo de las leyes de los Estados, leyes que nos mandan a ser lo que nunca fuimos, lo que nunca quisimos ser”. No es esa afrodescendencia, esa que comenzó hace decenas de miles de años con la migración voluntaria y

²⁹³ Juan Montaña, “¿Todos somos macacos?”, *Hoy*, Mayo 3, 2014

²⁹⁴ Juan Montaña, “Jazzeando con el color verdadero”, *Hoy*, Febrero 22, 2014

²⁹⁵ Juan Montaña, “Es el racismo, estúpido”, *El Telégrafo*, Octubre 21, 2015, en <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/es-el-racismo-estupido>

planetaria, de ninguna manera; es el genocidio, por el secuestro y esclavización de decenas y decenas de millones de personas africanas durante más de 300 años. Y las evidentes injusticias políticas, económicas y sociales derivadas de aquellas terribles acciones, así pues, unos países, unos grupos sociales y unas personas con todas las ventajas (hasta de asesinar personas negras con relativa impunidad) y otras ‘pata al suelo’ buscando el Potosí ínfimo de una cuota de derechos.²⁹⁶

La lucha se plantea en distintos ámbitos tal como lo explica Zenón. En el político, donde los Estados determinan las condiciones del diálogo, pero el racismo se expresa sobre todo en el pensamiento, en las consciencias opresoras pueden llegar a despreciar y deshumanizar a hombres y mujeres como por la simple diferencia de pelo, hueso y piel. Por eso la respuesta debe darse precisamente en un espacio epistémico en consonancia con las acciones formales de los grupos sociales tales como la celebración del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y debe concretarse en transformaciones de pensamiento que, como afirma el *jazzman*, conducen a intervenir en la historia: “Por supuesto, estaremos cimarroneando en el desaprender y reaprender, en el pensar y repensar, en el hacer y rehacer la Historia de Afroamérica o sea la Historia nuestra”.²⁹⁷ El llamado de Montaña invita a volver a la historia para reaprenderla, repensarla y rehacerla. Recuperando de las memorias ancestrales así como de las memorias recientes, de las acciones individuales o colectivas que conduzcan a que el “país de negros” se pueda pensar en el presente.

Acciones como la que el *jazzman* destaca en la columna titulada “¿Todos somos macacos?”²⁹⁸ en que Montaña emplea un eslogan muy actual, que en la forma contemporánea del *meme* se ha propagado en las plataformas tecnológicas y las redes sociales. El *meme* tiene distintos formatos, generalmente combina una imagen y un texto, este último adjunto al símbolo del numeral, para facilitar su difusión en las redes sociales. Cualquiera que sea la forma del *meme*, es fundamentalmente

[...] una pieza de ADN cultural que evoluciona mientras pasa de persona a persona. El término deriva del antiguo vocablo griego *mimena*, que significa: “algo imitado”. Jugando con la palabra “gen”, Richard Dawkins acuñó el término como una forma de entender cómo se extienden las prácticas culturales. Un meme es cualquier unidad de cultura que se

²⁹⁶ Juan Montaña, “Es el racismo, estúpido”.

²⁹⁷ *Ibíd.*

²⁹⁸ Juan Montaña, “¿Todos somos macacos?”

desarrolló más allá de su creador—palabras de moda, melodías pegajosas, tendencias de moda, ideas, rituales, imágenes icónicas, etcétera.²⁹⁹

La imitación, que en este caso constituye una amalgama de narrativas y meta-narrativas, se reproduce también desde el titular del periódico francés *Le Monde*, que en septiembre 13 de 2001 encabezó su primera página con el titular “*Nous sommes tous Américains*”³⁰⁰(Todos somos americanos) expresando la solidaridad europea frente a los ataques del 11 de septiembre de 2001 a la ciudad de Nueva York.³⁰¹ Ahora, cuando Montaña plantea que “todos somos macacos”, amplía la cacofonía mediática que reacciona—aunque sea circunstancialmente—al agravio racista contra el entonces jugador de fútbol del Barcelona de España, el brasileño Dani Alves. Mientras Alves se disponía a hacer el cobro de un tiro de esquina en un partido frente al Villarreal en un partido de la liga española, le arrojaron una banana desde los graderíos en un gesto claramente racista. El futbolista reaccionó pelando el guineo y comiéndoselo, respondiendo con gracia, inteligencia y humor espontáneo al indignante insulto. La afrenta es una más en una interminable lista que en la historia reciente se vienen acumulando contra hombres y mujeres de ancestro africano en todo el mundo, particularmente en los campos de fútbol europeos. A Montaña, sin embargo, le interesa más la respuesta que en el odioso gesto. La considera en cuanto es “(...)instantánea y original y causó el corrientazo de simpático rechazo al racismo universal. Una genialidad de cimarrón. El camarada René Pérez (Calle 13) diría: ‘un discurso político, pero sin saliva’, así de fino, seco y cortante.”³⁰²

Montaña teje con su narrativa distintas dimensiones que abarcan espacios diversos como el deporte, la música popular, la política, la filosofía. Los discursos que conecta comprenden décadas, lugares, y estrategias disímiles que se re-unen al final en objetivos políticos:

El cimarronismo cultural y político, en esta travesía histórica y combativa, siempre ha dañado la narrativa ideológica de los supremacistas raciales; a sus estupideces se les da la vuelta con inteligentes acciones afirmativas.

²⁹⁹ Andrew Boyd, *Beautiful trouble: a toolbox for revolution*, Memes, (New York: OR Books, 2012), 36. (La traducción es mía)

³⁰⁰ Jean-Marie Colombani, “*Nous sommes tous Américains*”, *Le Monde*, sec. Editorial, 13 Septiembre de 2001, en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2007/05/23/nous-sommes-tous-americaains_913706_3232.html

³⁰¹ El 7 de enero de 2015, el semanario francés Charlie Hebdo fue atacado por dos radicales islámicos, dejando un saldo de 12 muertos. La sociedad francesa junto a muchos otros en occidente reaccionaron en protesta, creando la etiqueta #Je suis Charlie (yo so Charlie). El meme se extendió en formas nunca antes vistas en los medios masivos y las redes sociales.

³⁰² Juan Montaña, “¿Todos somos macacos?”

Desde el *black is beautiful* de los años sesenta, que comenzó en los Estados Unidos con las prédicas de Malcolm X y Ángela Davis, hasta el guineo de El Madrigal, sin omitir toda la estética funcional del movimiento mundial de la Negritud, a mediados de los años treinta del siglo pasado.³⁰³

Lo que el *jazzman* denomina “cimarronismo cultural y político” es su propio posicionamiento, el cual asume como “cimarrón de letras”. Las experiencias históricas, las luchas presentes y pasadas son útiles en cuanto dan la pelea a la ideología racista que fundamenta la *colonialidad del ser*.³⁰⁴ El cimarronismo se extiende, por supuesto, a la lectura del texto literario. Para ejemplificarlo traigo a colación una advertencia de Stuart Hall recuperada por Catherine Walsh según la cual, “los momentos políticos producen movimientos teóricos”.³⁰⁵ Montañaño aprovecha la singularidad del momento para generar principios teóricos e inicia con definir el horizonte epistémico desde donde considera la historia: “En fin, nos reclamamos herederos de los Ancestros africanos (o sea afros), de la negritud como esfuerzo político (negros) y parte de la diversidad americana”.³⁰⁶ Este esfuerzo se potencia en la ocasión de una conmemoración histórica; Montañaño hace la crítica a la visión mestiza que, apoyada en una academia hegemónica,³⁰⁷ ha seleccionado sus versiones de representación más aceptables. Concretamente, ante la muerte del escritor colombiano Gabriel García Márquez, el *jazzman* escribe un editorial que honra su memoria al mismo tiempo que traza conexiones muy poco exploradas con los elementos afro en su producción literaria.

La vida, en toda la biblia macondiana, es un torrente de tránsitos de una maravilla a otra: “22 millones de kilómetros cuadrados sin un anuncio de Coca Cola”. Jamás faltan los portentos para sostener el asombro de aquello que está en la punta de la nariz o “susurrando versos de trova” cerquita del oído. Ocurre en Makondo, ese lugar sin lugar preciso, al cual se llega después de cruzar, de norte a sur, la Comala de Juan Rulfo. Macondo, ese “fitónimo bantú que designa al plátano y que connota, al mismo tiempo, numerosos valores mágico-religiosos”; William Megenny escribe en la

³⁰³ Juan Montañaño, “¿Todos somos macacos?”

³⁰⁴ El concepto de *colonialidad del ser*, tal como lo desarrolla Nelson Maldonado-Torres, consiste en la deshumanización de los africanos y sus descendientes, despojándolos de la libertad, y negándoles su subjetividad.

³⁰⁵ Catherine Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, hemispheric institute e-misférica, 1 June 2014, en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/walsh>

³⁰⁶ Juan Montañaño, “Jazzeando con el color verdadero”.

³⁰⁷ Empleo el término para juntar distintas categorías constitutivas de la supremacía epistémica. Autores como Ramón Grossfoguel prefieren explicitar las mismas en un juego de prefijos y sufijos quizás más descriptiva, por ejemplo cuando habla de la universidad eurocéntrica-patriarcal-capitalista-colonial.

revista Thesaurus, tomo XLI, 1986, sobre la influencia africana en la obra de Gabriel García Márquez.³⁰⁸

En estas líneas Montaña hace explícita la muchas veces opaca conexión entre espacios mítico-literarios latinoamericanos y la tradición africana. Con la aliteración Macondo/Makondo, aludiendo al mismo tiempo a la Comala de Rulfo, provoca un inusitado encuentro entre la tradición diaspórica en las Américas y su canon literario.

Es precisamente este reencuentro que plantea el *jazzman*. Parte desde la cosmogonía de origen africano y la pone en contraste con la visión blanco-mestiza. Esta transición ha sido reconocida y entendida en su valor transformativo, como lo ejemplifica Catherine Walsh:

Referencias a lo cósmico o “cosmo”—cosmovisiones, cosmocimientos y cosmeoexistencias, entre otras “cosmo” construcciones—son cada vez más comunes en América del Sur. Mientras algunos alegan que se trata de una parte integrante de una moda o un nuevo lenguaje “étnico”, yo creo en cambio que son la demostración del cambio que estamos experimentando en la región, un cambio donde los principios y las bases de las luchas y la transformación no son sólo sobre identidad, acceso, reconocimiento, o derechos, si no sobre las perspectivas del conocimiento que tienen que ver con el modelo y lógica de la VIDA misma.³⁰⁹

El análisis de Montaña no persigue segregación, al contrario, recupera los puntos ciegos, sean estos intencionales o no. Los recupera para evidenciar las graves consecuencias de una perspectiva falseada e incompleta; una versión que tergiversa y minimiza el rol de lo afro y produce narrativas universalizantes a las que es necesario poner en entredicho. A diferencia de estos discursos, cuando Montaña interviene con la palabra, da crédito a su gente y honra a los ancestros entendiendo como propio el valor de la fusión de cosmogonías: “Esta *jam-session* no sería una parranda de vallenatos, no podría serlo, pero sí tendría olor a conserva de guayaba que hierve en la paila. Ahora comprendo aquella frase hermética de barrio adentro: ‘Se está muriendo gente que antes no se moría’”.³¹⁰ Montaña recupera la conocida expresión para destacar, en tono de broma, la paradójica sorpresa que causa la muerte de figuras públicas pese a su carácter inexorable. El texto del *jazzman* está impregnado de humor y ritmos de caribeños reflejando a un autor que entiende la muerte como una ocasión para homenajear y que no hay mejor homenaje que continuar, extender

³⁰⁸ Juan Montaña, “Gente que antes no se moría”, *Hoy*, 24 Mayo 2014

³⁰⁹ Catherine Walsh, “Afro and Indigenous Life Visions in/and Politics, (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, (Vol. No. 18), 48. (La traducción es mía)

³¹⁰ Juan Montaña, “Gente que antes no se moría”.

en las consideraciones epistémicas que el autor sigue produciendo en la vida terrenal truncada.

El *jazzman* extiende este tipo de diálogos a muchos otros escritores. Serán fundamentales sus coterráneos esmeraldeños, particularmente Nelson Estupiñán Bass, a quien recurrirá en su contrapunteo entre la literatura y la historia. Junto a él, Montaña propicia una aproximación crítica a la historia nacional sancionada que resultará muy evidente en las piezas que el *jazzman* le dedica a un hecho muy concreto que ha recibido el inapropiado nombre de la “Revolución Conchista”.

4. La Guerra Civil

En su aproximación a la “Revolución Conchista”, el *jazzman* torna su mirada a la vida y obra de uno de los más importantes escritores esmeraldeños, Nelson Estupiñán Bass. En su novela *Cuando los guayacanes florecían* (1954) el escritor esmeraldeño trató los principales hechos históricos que Montaña va a poner en perspectiva. A cien años del natalicio de Estupiñán Bass, ocurrido en Súa provincia de Esmeraldas el 19 de septiembre de 1912, el *jazzman* escribe en su memoria la columna *El Guayacán infinito*³¹¹, haciendo alusión a su obra más emblemática. En *Cuando los guayacanes florecían*, Estupiñán Bass había construido una narrativa a partir del levantamiento cimarrón que se conoce en la historia oficial ecuatoriana como la “Revolución Conchista”. En la lectura que hace el *jazzman*, “La novela corrige la historiografía en uso, porque muestra con nitidez la ‘construcción de la Resistencia’ política contra la esclavización disfrazada de concertaje, en Esmeraldas”.³¹² Para Montaña el homenaje a Estupiñán Bass es la oportunidad para preguntarse sobre la trascendencia/pertinencia del autor y su obra. Para entender mejor esta interrogante quiero recuperar del ecuatorianista Michael Handelsman la idea del desgarramiento del autor, articulada en su ensayo, “Nelson Estupiñán en contexto”. Handelsman nos presenta la noción de un desgarramiento que es consecuencia de ser un escritor negro en busca de transmitir el mensaje militante y rebelde a un estamento cultural ecuatoriano que se auto declara mestizo y por tanto rechaza y oculta lo afro. Existe una analogía entre dicho desgarramiento en el que, tal como lo destaca Handelsman, Nelson Estupiñán, “precisa ‘partirse en dos’ para

³¹¹ Juan Montaña, “El Guayacán Infinito”, *Hoy*, 24 Septiembre de 2012

³¹² *Ibíd.*

dirigirse al grupo social dominante y hablarle sobre la gente afroecuatoriana desde la columna periodística en *Diario El Comercio* o sus crónicas también con las voces populares desde sus novelas y crónicas”.³¹³ Montaña, por su parte, plantea la polémica desnudando con sus palabras la coyuntura política del Ecuador actual mediante un diálogo con una tradición de pensamiento que indaga en la historia con objetivos políticos concretos. Vuelvo a contrapuntear con el trabajo de otros cronistas de la diáspora como el caribeño CLR James, para quien, desde el análisis de Paget Henry, “[...] la historia fue el escenario de la acción colectiva en que individuos y grupos formaron proyectos que pudieron ser realizados. En otras palabras, era el escenario activista en que proyectos de individuos, instituciones, comunidades, y naciones podían concretarse”.³¹⁴

Se trata, por tanto, de leer la historia en el contexto de un proyecto político que se sitúa a contrapelo de las narrativas hegemónicas que han simplificado y tergiversado los eventos para ajustarlos a intereses específicos. La participación de Montaña no es un revisionismo activista, por el contrario, se presenta como una reflexión teórica bien informada, que recupera las voces de los protagonistas de la historia y las actualiza con una nueva voz propia.

El *jazzman* no descarta la larga genealogía de encubrimiento, responsable de la invisibilización de los ecuatorianos descendientes de los africanos esclavizados. Montaña se dedica a explorar el mito de la llamada “Guerra Civil de Esmeraldas”, corrigiendo metódicamente el renglón de la historia “oficial”. Desde el pretexto temático del 2013 como centenario del inicio de este episodio, el *jazzman* dedica numerosas notas para descentrar la narrativa mestiza.

El punto de partida de la denuncia es evidenciar que es un error llamar el evento “Revolución Conchista”. El *jazzman* reaviva la problemática de las políticas de nombrar y objeta a un apelativo que se ha usado para referirse a un hecho que se ha definido más que como un acto revolucionario, como una caótica empresa destinada al fracaso. Tal postura desconoce la compleja trama de eventos explorada solo superficialmente en la historia del Ecuador. Montaña reconoce que “los historiadores ecuatorianos se escabullen por la hipótesis de su invención...se pierden

³¹³ Juan Montaña, “El Guayacan Infinito”.

³¹⁴ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 51. (La traducción es mía)

adrede en la alegoría personal del líder más importante, Carlos Concha Torres”.³¹⁵ Al llamarla “Revolución Conchista” la genealogía centra el evento a nivel de un desquite personal, como aclara un poco después, “una venganza por el asesinato de Eloy Alfaro”.³¹⁶ La explicación que Montaña le atribuye a esta actitud es directa y personal:

La triste morosidad de los historiadores para escribir sobre el pueblo de este jazzman, podría atribuirse a la glorificación social y cultural de su grupo. De esa conciencia se revela su convicción, que la jerarquía socio-racial ecuatoriana es a perpetuidad y se permite desvalorizar las capacidades de los afroecuatorianos, mujeres y hombres; su racismo evidente o implícito; además de la baja aceptación de la historia del Pueblo Negro desde mediados del siglo XVI, con el símbolo máximo de aquellas décadas, Alonso de Illescas, hasta este sábado.³¹⁷

Para el *jazzman* esta es una interpretación que acusa a los responsables del suceso histórico desde un juicio moral derivado de su condición violenta, recurriendo de nuevo en su explicación a una fórmula de la izquierda marxista eurocéntrica que asumió la violencia como partera de la historia. Montaña prefiere aproximarse a un pensamiento ancestral que considera la memoria corta pero también la memoria larga, trazando una trayectoria que entiende y conecta las condiciones que han separado la existencia de los afroecuatorianos. Una existencia que como el *jazzman* lo esboza, recibe derechos a cuentagotas, desde la mismísima participación en la guerra de independencia de la Gran Colombia, es decir desde el momento de germinación de los proyectos de Estados nacionales. Pero dicha promesa ha sido incumplida por los mismos Estados que han hecho esfuerzos por mantener a los pueblos afrodescendientes lejos de ser auténticamente libres mediante prácticas e instituciones racistas como el concertaje.

Al recuperar la voz, el *jazzman* inscribe los eventos en una matriz histórica distinta que lo liga nuevamente con CLR James en el sentido de que éste convierte el historicismo en una ontología, transforma la historia en el medio primordial para la autoformación humana cuya importancia Paget Henry explicita de la siguiente forma: “La historia, no el espíritu o la naturaleza, fue el vientre creativo en el que se desarrollaron las dimensiones humanas de existencia. Fue el escenario de continuo

³¹⁵ Juan Montaña, “El Guayacán Infinito”.

³¹⁶ *Ibíd.*

³¹⁷ *Ibíd.*

crecimiento impulsado por los conflictos entre tesis y antítesis, entre el proyecto de un grupo o formación y la oposición generada por sus contradicciones internas”.³¹⁸

Es en la consideración de la dimensión humana—y la deshumanización de la colonialidad—que Montaña inscribe su denuncia, enmarcada en la tradición recuperada por Frantz Fanon que definió el conflicto entre “oprimidos y opresores, sin cambiar el orden”.³¹⁹ El *jazzman* se posiciona junto a Lewis Gordon al reconocer en Sartre al “inusual catalizador en la historia del existencialismo negro”,³²⁰ y toma las famosas palabras del prólogo de *Los condenados de la tierra*: el que oprime “‘deshumaniza’ a quien sin ningún cargo de conciencia puede ‘embrutecer’ del cansancio”.³²¹ La deshumanización a la que el *jazzman* se refiere tiene al menos dos dimensiones: En primer lugar la histórica que secuestró, esclavizó, violó y mató a hombres y mujeres del continente africano pero cuyas voces están presentes en la memoria ancestral. La segunda dimensión es la deshumanización epistémica que el ejercicio de “Los historiadores ecuatorianos, conservadores o progresistas, coinciden en desaparecer al ‘Pueblo Negro’”,³²² cuando centran la narrativa en la personalidad del individuo Carlos Concha, y desconocen lo que el *jazzman* prefiere llamar “La Revolución Negra o La Guerra Civil en Esmeraldas.” Tal evento se caracteriza como “la culminación de un proceso de resistencia cimarrona y un ejercicio bélico decidido a vengar una memoria de oprobios”.³²³

La aproximación a la historia se convierte en una afirmación de identidad, aunque la corrección genere ambigüedades. La incomodidad de Montaña no es sólo con el apelativo de “Conchista”, sino que se extiende críticamente a su propio acercamiento y se cuestiona a sí mismo si no peca de ingenuidad al hacer la descripción del evento como una revolución. Como explica en otro texto sobre la guerra civil en Esmeraldas:

No alcanzó ese estándar de revolución porque, aunque resolvió esa gravísima injusticia social y económica que era el concertaje (o esclavización disfrazada) de afectación directa a mujeres y hombres afroecuatorianos, no modificó a fondo las estructuras políticas de la sociedad

³¹⁸ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 52. (La traducción es mía)

³¹⁹ Juan Montaña, “Esmeraldas: 100 años de guerra civil”. *Hoy*. Abril 27, 2013

³²⁰ Lewis R. Gordon, *Existential Africana*, 9. (La traducción es mía)

³²¹ Juan Montaña, “Esmeraldas: 100 años de guerra civil”.

³²² *Ibíd.*

³²³ *Ibíd.*

ecuatoriana ni siquiera de la esmeraldeña. Ese día de la firma del armisticio, el presidente Alfredo Baquerizo Moreno lo eliminó de un plumazo.³²⁴

El *jazzman* argumenta que las revoluciones son procesos que han afectado profundamente las sociedades en que han tenido lugar. No existió entonces tal “Revolución Conchista”; el levantamiento cimarrón forma parte de una larga tradición de resistencia que ahora Montaña inscribe en el marco de la consciencia nacional. A Montaña el episodio le recuerda las acertadas palabras del obrero del movimiento afroecuatoriano: “Juan García Salazar tiene toda una Biblia de razón: con la historia no se juega, se hace política”.³²⁵ Y así lo hacen hombres y mujeres que generación a generación han resistido la injusticia y que ahora buscan retomar la agencia para poder cambiar la narrativa de la historia:

Se escriben historias todos los días sobre la Gente Negra de Guayaquil, Esmeraldas, Quito o el valle del Chota con la intención de eternizar el exotismo que está más acá de un horizonte social adverso. La miseria tiene un culpable color negro. Y no hay una política negra para responder a este avasallamiento histórico. ¿Estoy hablando de crear uno, dos, tres black powers locales? Aún no es posible. Pero ya debería pensarse con cabeza propia en aquello.³²⁶

Y para pensarse en cabeza propia, para convocar a las organizaciones, el *jazzman* procurará hacer un recuento que recupere las luchas de siempre con los momentos históricos concretos de activismo presente. Este capítulo de la historia afroecuatoriana se conoce como “El Proceso”.

5. La Historia de un Proceso

La propuesta de Juan Montaña conjuga diversas tradiciones de pensamiento diaspórico en función de las urgentes reivindicaciones políticas y sociales de la comunidad. Esta fusión de inspiraciones desde las luchas es muy poco discutida en el ambiente político/cultural ecuatoriano y, por lo mismo, urge considerar sus propuestas detenidamente. En su editorial “Nuestro sistema operativo filosófico,”³²⁷ el *jazzman* hace un ejercicio genealógico orientado a ofrecer un mejor entendimiento del momento actual del pensamiento afro en el Ecuador. En primer lugar Montaña pone en evidencia que el pensamiento afroecuatoriano se conecta con numerosas

³²⁴ Juan Montaña, “Esmeraldas: 100 años de guerra civil”.

³²⁵ Juan Montaña, “La fuerza de 100 madrugadas”.

³²⁶ Juan Montaña, “Jam-session del cimarrón”. *Hoy*, Agosto 4, 2001

³²⁷ Juan Montaña, “Nuestro sistema operativo filosófico”, *El Telégrafo*. Diciembre 3, 2014, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/nuestro-sistema-operativo-filosofico.html>

influencias y significativos estadios previos. Conviene, por tanto, dar explícito reconocimiento a los antecedentes filosóficos más evidentes entre la intelectualidad esmeraldeña. En esa línea expresa: “No sé si la mayoría, pero gran parte del liderazgo afroecuatoriano proviene de círculos de estudio marxistas, luego se tropezó con toda la literatura de la lucha por los derechos civiles y humanos en los Estados Unidos de América y aun las luchas anticolonialistas en África.”³²⁸ En esta breve cita se pueden identificar tres corrientes fundamentales diferenciadas. En primer lugar el marxismo, entendido en su rol histórico como una ideología de transcendental fuerza intelectual y motor de causas progresistas. Cabe matizar que se trata de un marxismo crítico entendido fundamentalmente a través de sus interpretaciones latinoamericanas del S. XX. Aquí me refiero específicamente a los pensadores de la Teología de la Liberación, por una parte, y la Revolución Cubana y su imaginario en el contexto continental que incluye, por supuesto, a figuras como el “Che” Guevara y Fidel Castro, por otra.

En segundo lugar, está la influencia que tiene la abundante producción de pensamiento a partir del movimiento por los derechos civiles de los afro descendientes en los Estados Unidos en sus distintas vertientes y su mitología. En este caso el panteón se compone de diversos referentes a nivel estratégico y temporal. Están por supuesto los precursores intelectuales y culturales, entre los cuáles se cuentan Frederick Douglass, WEB Dubois, James Baldwin y Marcus Garvey, entre otros. También se reconoce la influencia de las distintas corrientes de protesta de las décadas de los cincuenta y sesenta que abarcan, por un lado, la desobediencia civil y la resistencia pacífica abanderadas bajo la figura de Martin Luther King y, en el otro polo, aquellas formas de resistencia más radical representadas por la figura de Malcolm X y las Panteras Negras. Entre estos últimos es posible incluir a pensadores como Huey P. Newton, Stokely Carmichael y Angela Davis.

Finalmente, Montaña menciona a las luchas de descolonización del África, proceso ocurrido en su mayor parte durante la segunda mitad del S. XX, y entre cuyas figuras destacan Nelson Mandela, Patricio Lumumba, Stephen Biko y el martiniqués Frantz Fanon, un pensador al que el *jazzman* vuelve con frecuencia para

³²⁸ Juan Montaña, “Nuestro sistema operativo filosófico”.

entender el proceso de descolonización. Desde las palabras de Biko, es posible asumir que la reivindicación cobra forma de una filosofía que convoca a distintos actores, en distintos espacios y distintas épocas, pero que comparten la necesidad imperativa de liberarse de las cadenas. Citando a Biko, Montaña puntualiza que:

La Conciencia Negra es una actitud del espíritu y una manera de vivir, la más positiva, que debe emanar siempre del mundo negro. Su esencia es la realización por el hombre negro de la necesidad de unirse con sus hermanos en torno a la causa de su opresión -el color de su piel- y actuar en grupo para liberarse de las cadenas que los atan a la servidumbre perpetua.³²⁹

El *jazzman* reconoce que las cadenas no se encuentran solo en quienes ejercen la opresión sino también en el pensamiento de muchos que pretenden enfrentarla desde una supuesta posición revolucionaria que es incapaz de entender la interseccionalidad de raza y género. Montaña no escatima gestos para desentenderse de la izquierda eurocéntrica, de la cual se despide sin remordimientos. Abiertamente se identifica con un pensamiento que no reniega de sus orígenes raciales y racializados, y que es capaz de avanzar uniendo tradiciones dinámicas de pensamiento. Es muy intencional y enfático al distanciarse de esa izquierda mestiza y miope acusándola de haber perdido de vista las reivindicaciones de las comunidades indígenas y negras, habiendo llegado a avergonzarse de sus propios orígenes revolucionarios disfrazándose de moderada. En un panegírico dedicado a esta tendencia que lleva por título “Adiós a esa izquierda”, el *jazzman* afirma:

Adiós a esa izquierda engréida, eurocéntrica, ninguneadora de la negritud americana y que acepta de los labios para fuera a las nacionalidades indígenas. Bienvenida esa izquierda que no se esconde en el clóset y admite que lee a Carlitos Marx, al calvito ruso (Lenin), al de la boina (el ‘Che’), a Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos y ha incorporado a sus lecturas, para entender esta humanidad andante del siglo XXI, a Frantz Fanon, Malcolm X, Ángela Davis solo por citar algunos imprescindibles.³³⁰

Al fulminante adiós le contrapone una cordial bienvenida, en este caso a las corrientes renovadoras capaces de leer los viejos textos con ojos nuevos. Corrientes que pueden sumar a la lista de aliados en las luchas los nombres de intelectuales del sur global, como el de Boaventura de Souza Santos, quien en su quehacer intelectual se ha encaminado a la recuperación de las epistemologías ocultas por la colonialidad. También considera a aquellas filosofías que nacen desde abajo y a la izquierda,

³²⁹ Juan Montaña, “Ubuntu”, *Hoy*, 13 de Febrero 2013

³³⁰ Juan Montaña, “Adiós a esa izquierda”, *El Telégrafo*, Octubre 7, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/adios-a-esa-izquierda.html>

haciendo eco al llamado liberador de Enrique Dussel quien junto a Gramsci gusta hablar con y desde “el bloque social de los oprimidos”.³³¹ A estos les suma otros imprescindibles para entender las luchas de los siglos XX y XXI. Concretamente incluye a intelectuales comprometidos con las luchas de la decolonización física y existencial como la que nos propone Frantz Fanon; o la resistencia hecha por todos los medios necesarios a la que nos convoca Malcolm X y, por supuesto, la coherencia infinita del feminismo de las mujeres de color en la figura de la incansable Ángela Davis.

Considerando todas estas conexiones, el *jazzman* procede a hacer la crónica del proceso local, torna la mirada a la lucha propia. Genera una narrativa en la que identifica los momentos concretos de consolidación de los movimientos afro en su lucha contra el racismo en el Ecuador en años recientes. Así nos lleva hacia las prácticas y la genealogía del “Proceso”, explicándonos las dimensiones de la lucha y las terribles amenazas que lo propiciaron entonces, pero como veremos, persisten hoy:

Desde mediados de la década del 80, el maestro Juan García Salazar comienza sus cátedras sobre el territorio de las comunidades negras del Ecuador. A todo ese trabajo político se le denominó ‘Proceso’. Aquello que siempre se supo fue una realidad de consolidación de acciones comunes, las africanidades ecuatorianas y colombianas tenían más de parientes de casa colectiva que de amistad de camino, ni la raya (línea de frontera) remarca separación. Allá tienen problemas del territorio que incluye la minería destructiva, la migración forzada, la pobreza por necesidades básicas insatisfechas con un adicional terrible: la violencia.³³²

“El Proceso” se presenta como una iniciativa pedagógica iniciada por el maestro Juan García. El capítulo IV de esta investigación se centrará en su trabajo; valga por lo pronto matizar que “El Proceso” surge desde consideraciones territoriales supranacionales, es decir que se encaminan hacia la defensa de un espacio ancestral habitado por afrodescendientes que supera las nociones de estado-nación de Ecuador y Colombia. Entre las muchas cosas que este espacio comparte, se incluye la amenaza de la “minería destructiva” que afecta ambos lados de “la raya”.

³³¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos*. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación : con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur, (Universidad de Guadalajara, 1993), 5

³³² Juan Montaña, “Nuestro sistema operativo filosófico”.

En el caso colombiano hay que añadir el lamentable hecho de la sistemática violencia del conflicto armado en ese país.

La complejidad de los vínculos supranacionales queda definida en una entrevista que es parte del documental “Entre cantos y marimbas” sobre el poeta Antonio Preciado en que Montaña recuerda:

Muchos de nosotros tenemos familiares al otro lado de la frontera de Colombia, entonces este parentesco puede remontarse a muchísimo tiempo atrás. Además hay nombres parecidos, nosotros tenemos un Telembí aquí en Esmeraldas y al otro lado también hay un Telembí, es decir hay pueblos parecidos, nosotros tenemos algunos pueblos... tenemos Bogotá y está la capital colombiana en Bogotá. Es decir, hay esta suerte de entendimiento de la gente de allá con la de acá, que debió haber comenzado casi de inmediato. Entonces Esmeraldas es lo que con propiedad han llamado algunos líderes, lo que a mi me parece que está bien, un palenque, que es el equivalente de un Quilombo, ¿no? Una circunscripción territorial libre, liberada.³³³

La coincidencia de nombres es una marca en la memoria que nos conduce hacia la consciencia de que Esmeraldas se entiende como una circunscripción territorial libre y liberada, un “Quilombo”, un “palenque” donde se apalancaron los cimarrones que escapaban de la esclavitud. En estas coordenadas geográficas es pertinente profundizar sobre las consideraciones filosóficas que Montaña trae a colación y, al hacerlo, conviene resaltar que se trata de una práctica a favor de la lucha epistémica. Para desarrollar un sistema filosófico desde el sur y para el sur, hace falta enfrentar el pensamiento eurocéntrico que lleva más de 500 años haciendo un sistemático epistemicidio sustentado con la imposición de la modernidad como único sistema de valores posible.

La respuesta ha de ser filosófica, por tanto, como en el enfrentamiento ideológico que Paget Henry deriva de su análisis del pensamiento de Fanon:

Considerando la alta demanda de argumentos legitimadores y deslegitimadores, la filosofía en este contexto colonial fue fundamentalmente concebida como producción ideológica. Se explica, por tanto, la naturaleza social y política en ésta área. Las respuestas a preguntas cosmogónicas, ontológicas y epistémicas se mantuvieron mayormente sin ser tematizadas o fueron importadas de fuera. No sólo se confinó a la filosofía de esta manera, si no también fue restringida por sobre-evaluaciones que la tradición encontró necesario imponer a las culturas de

³³³ Modesto López, “Entre Cantos y Marimbas”.

Europa y África. Un punto central de esta tradición es la devaluación de la cultura africana y la aserción dogmática que África no tuvo filosofía.³³⁴

Para consolidar un pensamiento visto como inexistente o directamente negado, el *jazzman* reconoce que es preciso ofrecer una perspectiva amplia que mire hacia atrás y hacia delante, hacia dentro y hacia fuera. Montaña conceptualiza un proyecto que emplee un vocabulario propio y conjugue conceptos milenarios y recientes y que sea maleable y capaz de adaptarse a la coyuntura que hoy representa en el Ecuador del proyecto político del “buen vivir”. En el Ecuador existe todavía una clasificación de saberes claramente definida. El punto de partida es la denuncia de la jerarquización racista que desprecia ciertas formas de conocimiento. Se trata de una táctica cimarrona que se apalanca en la memoria y enfrenta el inminente riesgo que implica intentar ser lo que no se es. Montaña reconoce este movimiento en los abuelos, esa capacidad de burla que se regodea en la ironía que emana de su prosa:

Es que como se burlan los abuelos de la colonialidad del saber con su sabiduría, hay tanta niñez y juventud queriendo ser lo que jamás será, porque alguien, unos no sé quiénes, están empeñados en que se sepa lo de cualquier lado (en términos idolátricos) y menos de lo que tienen en la puntica de la nariz; palabras más, palabras menos. Es la purita verdad, porque “yo soy rama de la cultura, de Esmeraldas, mi provincia, y si alguno no lo cree, que con franqueza me lo diga”. ¿Oyó?³³⁵

En la intervención de Montaña encontramos un ejemplo patente de ello cuando el *jazzman* se refiere al vocablo *Ubuntu* y la dimensión que este concepto cobra para la comunidad afroecuatoriana.

A este *jazzman* la palabra le llegó de golpe. *Ubuntu*, esa es la palabra y nueva en nuestra afro-cotidianidad. No sabía de su existencia hasta que algunos hermanos y hermanas empezaron a decirla. Y debe ser el significado verdadero del factor humano, aunque no aparece en el libro de John Carlin, autor del libro con igual título. Fue la esencia filosófica del liderazgo mayor del Consejo Nacional Africano (CNA), que la utilizó con habilidades de política mundana para librar a Sudáfrica de una guerra civil. *Ubuntu* es también un sistema operativo de uso y aplicación gratuito (software libre) y se aproxima al ideal contenido en esa palabra.³³⁶

La repentina expresión le llega desde Sudáfrica en la forma gratuita en que los conceptos emancipadores se extienden. Trae consigo un mensaje eterno y auténtico, que el *jazzman* interpreta de la siguiente forma:

³³⁴ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 69 (La traducción es mía)

³³⁵ Juan Montaña, “¿Oyó?”

³³⁶ Juan Montaña, “Ubuntu”.

Esta manera de vivir (o del "buen vivir") es tan antigua como la humanidad, sufre crisis, se sospecha su desaparecimiento y regresa a las comunidades africanas como cualquier amanecer. Vuelve al habla popular, sostiene los procesos de resistencia anticolonialistas, ayuda en las penurias que parecen no tener fin y hasta renace en las grandes tragedias.³³⁷

Y es en este renacimiento que "El Proceso" encuentra su razón de ser, consciente de la frase que Montaña recupera del abuelo Mumia Abu Jamal, pantera negra encarcelado desde 1981: "hace falta mucha gente para hacer una revolución y mucha gente para sostenerla".³³⁸ Juntando gente, juntando historias, el *jazzman* conjuga la historia "del Proceso" y la filosofía que desprende de *Ubuntu* para reconocer las coincidencias en el pensamiento emancipador:

El Ubuntu es filosofía de liberación, porque no predispone niveles de privilegios; no instala, bajo engañosa simulación, grupos sociales y culturales dominantes; ni propone la individualidad como un fin en sí mismo, tampoco la niega, solo la hace más útil con sus talentos potenciales al fin bienhechor de la comunidad. La definición de libertad en el Ubuntu solo se comprende mejor en relación con otras personas, por ejemplo, cuánta libertad se destina a liberarlas de lo que sea que las oprime; por qué la libertad de un individuo brilla más si incorpora cooperativamente lumbres de otras personas.³³⁹

Así son las inspiraciones que constituyen el horizonte epistémico que guía las intervenciones del *jazzman*. Montaña se involucra en la búsqueda por la igualdad, indaga en diversas corrientes para potenciar la libertad y la existencia emancipadora y proyecta sus conclusiones hacia las futuras generaciones. Podemos decir que es una continuación del ejercicio que los afrodescendientes de la Gran Comarca del Norte de Esmeraldas llevan haciendo por casi quinientos años.

6. Territorio y medio ambiente

Había acumulación de basura en las esquinas, había un problema social que no ha desaparecido, pero que se ha atenuado un poco. Ha recobrado al menos en el cantón se ha recobrado la esperanza, dice el alcalde, la autoestima, estamos de acuerdo. La gente tiene ahorita una esperanza en que esta administración local va a desarrollar algunas vías que permitan que venga la gente a poner sus sucres, sus dólares aquí para desarrollar proyectos industriales, empresariales o de cualquier índole para ir impactando en los mayores problemas sociales que tenemos que es la desocupación.³⁴⁰

³³⁷ Juan Montaña, "Ubuntu".

³³⁸ Juan Montaña, "Cover Action", *El Telégrafo*, Abril 17, 2011, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/cover-action.html>

³³⁹ Juan Montaña, "Ubuntu".

³⁴⁰ Juan Montaña. "Esmeraldas: ecología urbana /opinión", Enero 2012, en *Youtube*: <http://www.youtube.com/watch?v=euTf-5oOck8>

La intervención que inicia este apartado viene de la viva voz del *jazzman* refiriéndose a una coyuntura política específica en la ciudad de Esmeraldas y su gobierno local. Conviene hacer un rastreo extenso de la problemática de la provincia y su capital en relación al tema del medio ambiente y ver cómo éste ha sido desde siempre un espacio de pugna por el poder. Para ello conviene hacer una aproximación al tema ecológico considerando sus dimensiones políticas y siempre en perspectiva con las implícitas consecuencias territoriales.

Volviendo a la cita con que arranca este aparte, al margen de una opinión concreta referente a una coyuntura política específica, la propuesta de Montaña³⁴¹ apunta a recuperar la esperanza, una esperanza de que se pueda alcanzar la prosperidad—el *jazzman* denuncia el problema del desempleo—siempre y cuando se protejan las dimensiones ambientales y culturales del territorio de la costa norte ecuatoriana. Montaña se ha encargado en distintas intervenciones de poner en contexto la evolución de esta problemática en el Ecuador, y en la provincia de Esmeraldas más concretamente, donde la matriz productiva ecuatoriana de país agrícola y petrolero, se fusiona con mayor claridad.

El hecho de que geográficamente los yacimientos petroleros más explotados estén localizados en la región amazónica, hizo necesaria la construcción de un oleoducto para transportar el crudo desde los pozos hasta su lugar de embarque. La ubicación del puerto de Esmeraldas determinó que fuera esta ciudad el lugar desde donde se exportaría el oro negro y que en ella se construyera la refinería ecuatoriana. Las consecuencias políticas, económicas y ambientales de tal predicamento han marcado fundamentalmente a la región y, por consiguiente, el destino de los territorios ancestrales de los afroecuatorianos, ahora entrelazados con los avatares del desarrollo de la industria petrolera.

Políticamente, este fue el momento en que repentinamente la provincia de Esmeraldas atrajo la mirada del gobierno central que históricamente había desatendido las necesidades de la región y su población. Tal negligencia obedeció, en primer lugar, a que la provincia carecía de importancia para la concepción centralista

³⁴¹ Conviene recordar que parte de la formación académica-científica del Juan Montaña es de ingeniero químico, graduado en la ex-Unión Soviética, por tanto, Montaña nos ofrece una aproximación informada tanto por su experiencia profesional como por su posicionamiento político.

de un país cuyos polos de desarrollo han sido la ciudad de Quito en la sierra, y el puerto de Guayaquil en la costa. En segundo lugar—ciertamente no menos importante—está el hecho de que la provincia de Esmeraldas tiene la mayor concentración de afrodescendientes en el país, determinando que el Pacífico norte ecuatoriano sea una región abandonada y al margen de las coordenadas de una nación que quiere percibirse como mestiza y reniega sus raíces africanas.

La idea de desarrollo, siempre vinculada a la episteme blanco occidental, constituye para el territorio ancestral afroecuatoriano una permanente amenaza. El hecho de que Esmeraldas se haya convertido en un apéndice fundamental de la industria petrolera del país pudo haber sido instrumental para ciertos aparentes avances en temas de infraestructura, educación y salud pública. Sin embargo, las consecuencias ecológicas de esta transformación representan un progresivo deterioro de la vida en la región tanto a nivel ecológico como cultural. Nos recuerda el *jazzman*:

Entonces es importante, y también porque Esmeraldas tiene una riqueza todavía evidente, natural que hay que conocerla. Tenemos especies vegetales y animales únicas que hay que impedir que se destruyan que desaparezcan, y tenemos aquí una cultura que es muy diferente a la que pueden encontrar en otros lugares de América, no se diga del Ecuador, y por ejemplo nos vienen las fiestas y se va a ver una amplia muestra cultural de la cultura afroamericana aquí en Esmeraldas por ejemplo entre otras cosas. Entonces a Esmeraldas hay que conocerla, hay que conocerla, sea por lo que desarrolla su gente, sus luchas, sus deseos de progreso, sea también por lo que encierra su naturaleza y lo que muestra su naturaleza.³⁴²

La lógica del petróleo marcó la pauta del “desarrollo”, una lógica extractivista que se extiende al aprovechamiento de los recursos naturales y las prioridades en la política del estado. El *jazzman* ha criticado esta visión del mundo denunciando enfáticamente las consecuencias concretas en las comunidades. Esta denuncia puede analizarse al menos desde dos visiones diferentes: una que lee críticamente y pone en evidencia la lógica perversa que sostiene el modelo extractivista; y otra que advierte sobre las consecuencias a nivel ambiental, humano y epistémico. Ya en el 2002 el *jazzman* advertía con marcado pesimismo las distintas

³⁴² Juan Montaña, “Montaña / Esmeraldas: ecología urbana / opinión”.

caras del “paradigma”³⁴³ del desarrollo. Utilizo el neologismo en el sentido que propone Catherine Walsh cuando afirma que se trata de la forma fundamental de valoración: “Para muchos, es, en esencia, el marco ‘paradigmático’ (no sólo paradigmático) contra el cual el sur global, en general, y América Latina, en particular, se miden y son medidos. El Occidente desarrollado al mismo tiempo está en contra y es el modelo para el resto”.³⁴⁴ Por eso es muy pertinente la explicación sobre las distintas dimensiones de esta arremetida:

Todo comenzó con las políticas de colonización devastadora del Estado en los territorios ancestrales de la gente afroé, continúa con la perturbación existencial causada por el monocultivo de la palma africana y terminará en explosivos días púrpura. Los mercenarios ministeriales y de las ONG cumplieron su función, el daño está hecho y apenas quedan estas jam sessions en tono de alabaos (o de blues).³⁴⁵

El *jazzman* anuncia que además del petróleo existe la amenaza de la apropiación de la tierra a través de las estratagemas del Estado que ha favorecido la intervención de actores como las organizaciones no gubernamentales y la “inversión” privada en busca de tierras dedicadas al exclusivo cultivo de la palma africana. Se trata de otro caso que pone en evidencia la eterna justificación del discurso del desarrollista que, pese a la abundante evidencia de lo contrario, da como resultado un permanente deterioro ambiental como un intercambio inevitable por prosperidad. Pero el *jazzman*, haciendo honor a su espíritu crítico, responde a viva voz:

Allá se vive como se puede, de promesas intemporales y de los escasos dólares de las madereras y palmicultoras. A las 30.000 hectáreas de tierra entregadas a la oligarquía aceitera, se le van a agregar 30.000 más de bosque primario; la razón: entretener mano de obra. O mejor dicho: postergar el rugido de la pantera negra. Los que fueron obligados por razón lícita o no a vender sus territorios ancestrales se lamentan y empiezan a maldecir el día que sucumbieron a la labia, las presiones o lo que fuera de los agentes negreros.³⁴⁶

Una consecuencia inmediata de la pérdida de territorio es el desplazamiento forzado de la población a la que precisamente le habían ofrecido el conspicuo empleo. Montaña nos recuerda: “El camino de la emigración tiene rastros tristes y son pocos quienes quisieran recorrerlo antes que empezara la muerte cultural y

³⁴³ Olver Quijano fue el primero en proponer el término “paradigma” dentro del marco de los debates en el programa doctoral en estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

³⁴⁴ Catherine Walsh, “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, (Society for International Development, 2010), 15. (La traducción es mía)

³⁴⁵ Juan Montaña, “Timbiré: para memorizar”, *Hoy*, Mayo 4, 2002

³⁴⁶ *Ibíd.*

física.”³⁴⁷ El *jazzman* matiza que las condiciones de esta lucha por la supervivencia al referirse a Malcolm X, una de sus influencias más importantes. En su enfrentamiento a la supremacía blanca, Malcolm X advertía la necesidad de poner sobre la mesa “todos los medios necesarios.”³⁴⁸ Entre estos medios están, por supuesto, las estrategias ancestrales de preservación de los saberes y la vida que poseen nombre propio, como en el caso de Timbiré. Montaña explica en que consiste:

Timbiré. Así se llama una pieza musical del grupo de armonías parientes África Homo Sapiens. Estos (as) hermanos (as) hacen bien en cantarle al norte esmeraldeño que está siendo borrado, con prisas de angurria, de la geografía esmeraldeña. Ustedes, por favor, memoricen el nombre: Timbiré. El lunes próximo podría ya no existir.³⁴⁹

No se puede enfatizar suficiente la gravedad de las consecuencias demográficas de la crisis ambiental. El deterioro del medio ambiente ha forzado a muchos jóvenes del área a salir de los territorios ancestrales rurales hacia los focos urbanos, específicamente las ciudades de Esmeraldas, Quito y Guayaquil, convirtiendo formalmente a esta última en la primera ciudad afroecuatoriana del país, propiciando los numerosos dramas sociales vinculados al desarraigo forzado por la migración. Tal desarraigo no se limita al resto del país, incumbe además al crecimiento desordenado de la provincia y la ciudad de Esmeraldas que recibe constantemente a hombres y mujeres forzados a abandonar sus territorios ancestrales a ambos lados de la raya y que ahora se ajustan a nuevas condiciones urbanas:

La ribera occidental del río Esmeraldas que en la ciudad aquí nos encontramos, por ejemplo, ha crecido también a base de este proceso migratorio. Entonces no es que sólo el impacto es allí, es impacto social, es el desarraigo de la gente de sus zonas naturales, y un proceso de traslado a otros lugares, a condiciones mucho peores que en las que estuvieron. Entonces, y es una política hay que decirlo claramente no oficial, porque hay las leyes, hay los institutos, pero ninguno opera adecuadamente como para detener esto.

La responsabilidad de la crisis supera a los actores estatales reconociendo que existen ciertas políticas e instituciones designadas para la salvaguarda de la región que sin embargo no funcionan de manera competente. La profunda crisis ecológica

³⁴⁷ Juan Montaña, “Timbiré: para memorizar”.

³⁴⁸ Malcolm X, “Confronting White Oppression,” febrero 14 de 1965, fragmento cortesía de CMG Worldwide, Inc. y la Web oficial de Malcolm X, 2, en <http://thespeechsite.com/en/famous/MalcolmX-3.pdf> (La traducción es mía)

³⁴⁹ Juan Montaña, “Timbiré: para memorizar”.

no es casual; es consecuencia de la avasalladora lógica del capitalismo en su expansión agroindustrial. Uno de los espacios tangibles que ha convocado la defensa de las comunidades afrodescendientes tanto en la zona rural como en la urbana es el manglar. Esta lucha conjugada con la propia irracionalidad de la industria camaronera, afectada por la llamada mancha blanca, trajo como resultado una temporal mejoría. Las organizaciones afroecuatorianas se vienen enfrentando a actores e intereses muy poderosos que incluyen las industrias camaronera, maderera, minera y, desde luego, la agroindustria dedicada a la producción de aceite de palma africana. Todas estas empresas son poseedoras de abundantes recursos económicos y gran influencia política.

Montaño se ha convertido también en cronista de esta lucha y la viene denunciando por muchos años, poniendo en evidencia los factores que han producido la crisis y desnudando sus profundas consecuencias. En el año 2002 la fiebre del oro calentaba la situación en Esmeraldas y Montaño le explica a la sociedad ecuatoriana la historia de cómo esta amenaza había arribado a la región:

Y llegó Hugo Orbea Peñafiel y firmó el despropósito a favor de Favié y su STIC SA: la concesión del llamado Bloque No 1, área de concesión minera 4025. Orbea Peñafiel es director regional de minería de Pichincha y el norte de Esmeraldas jamás había existido para él. Y burocráticamente no le importa su existencia. Es un detalle chinín. Esos son los detalles que Dios ama y la alta burocracia de Quito (no quiteña, por favor) desprecia.³⁵⁰

El título de la columna, *El Norte esmeraldeño también existe*, evoca al célebre poema del escritor uruguayo Mario Benedetti, *El Sur también existe*. Benedetti contrasta la descripción industrial del norte hegemónico global y su lógica, posicionándose desde abajo, desde las historias y las lógicas otras:

pero aquí abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el Sur también existe³⁵¹

³⁵⁰ Juan Montaño, "El norte esmeraldeño también existe", *Hoy*, Marzo 2 de 2002

³⁵¹ Mario Benedetti, *Inventario Dos*, (Bogotá-Colombia: Edit. Seix Barral, 2000), 421.

Los versos imprimen un acto de presencia; el sur también existe para Benedetti. Para el *jazzman* el norte de Esmeraldas también existe, y su existencia no es reciente como la importancia que los recursos a extraer ahora representan. Montaña proporciona la cronología de los eventos e invita a comprender la diferencia del punto de vista entre los personajes e esta historia. Para el burócrata, el norte esmeraldeño sólo empieza a existir en cuanto representa la oportunidad de lucrar, así afirma que ellos:

Los mineros del estilo Favié están convencidos que las orillas del norte esmeraldeño son únicamente huacas inmensas. Los oficinistas de Orbea Peñafiel le cumplieron el sueño destructivo a Favié, le concedieron 1045 hectáreas para que explote oro, con rústica tecnología, por veinte años. Con esas maneras salvajes de excavar las orillas del Cayapas y sus afluentes por 20 años, acabarían con ríos, suelos y bosques. Y no sé si antes o después, con la gente Negra y Chachi.³⁵²

Cuando dice “mineros estilo Favié”, se entiende que si ahora son estos, mañana serán otros con lógica idéntica. Frente a ellos y a los “oficinistas de Orbea Peñafiel” que tramitaron la concesión, se resiste orgullosamente la naturaleza en forma de ríos y bosques, y en últimas la vida misma de “la gente Negra y Chachi”, ambos con mayúscula. Para estas comunidades, con quienes Montaña se identifica, el significado de esta concesión se lee de forma muy distinta:

Este jazzman dice territorios y no tierras. Para la negritud del norte de Esmeraldas, el territorio es agua larga filosófica, cachumbambé cultural y, desde luego, espacio físico de vida. De toda la vida. Es sobre el territorio en donde la comunidad trajina con sus dolores y amores. En el territorio de las Comunidades hay ríos, que aparte de ser un componente de sus cosmos, es vía de transporte, abastecimiento de alimentos, de la agüita santa, sitio de recreación y camino líquido vecinal.³⁵³

La tragedia ambiental tiene un significado fenomenológico que atraviesa la existencia de las comunidades. El agua es elemento fundamental no sólo de la vida, sino también del simbolismo de las comunidades afrodescendientes, repitiéndose en los textos en forma de ríos, lluvias, “agüita santa”, medio de transporte y espacio lúdico. Montaña sabe junto al cimarrón Frederick Douglass que “La lucha puede ser moral, o puede ser física, o puede ser ambas moral y física, pero siempre es lucha. El poder no concede nada sin reclamo. Nunca lo ha hecho y nunca lo hará”.³⁵⁴ El *jazzman* se conmueve con un poderoso testimonio: “un abuelo afroecuatoriano

³⁵² Juan Montaña, “El norte esmeraldeño también existe”.

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ Lewis R. Gordon, *Existencia Africana*, 8 (La traducción en mía)

contaba con lágrimas en los ojos, por estos días, que no quedaría ni siquiera un cementerio de pobre o un pueblo desolado. No quedaría nada, absolutamente nada, porque todos se habrían ido a morir a donde la vergüenza no les alcanzara, por los territorios perdidos”.³⁵⁵ La pluma asume la causa moral y Montaña teje la narrativa por la defensa del territorio ancestral como una lucha larga cuya data se extiende en la silenciosa reflexión conjunta del *jazzman* y Juan García: “(...) nos apartamos conmovidos y durante largo rato callamos, porque teníamos atravesado un dolor verdadero que nos venía desde Alonso de Illescas pasaba por Jaime Hurtado González y llegaba hasta más allá de nuestros hijos.”³⁵⁶ Es así precisamente la querrela de las comunidades negras y Chachis que con su pedido de nulidad y su protesta pública, con “tambores alegres” y, en el caso del *jazzman*, con su pluma altiva cuando afirma en la página que el norte de Esmeraldas también existe.

La minería trajo consigo secuelas muy concretas para la vida y muerte de la región. Es obligación del cronista evidenciar concretamente las consecuencias de la lógica extractivista y lo hace en frases cortas y elocuentes, a modo de un manual de principiantes en el que presenta la ecuación final de los que pasa en Esmeraldas. Para los que no lo sabían le va la introducción a la actividad que envenena la tierra, y la lógica venenosa que perpetúa la injusticia: “Agua: líquido turbio, saturado de mercurio, cianuro y arsénico. En el norte de Esmeraldas. Bicentenario: 200 años después no hay oro que valga... para tener escuelas en Playa de Oro. Comuna Río Santiago Cayapas: 62 mil hectáreas se compraron con oro playado. Un saquillo sobre otro. Cash.”³⁵⁷

Transacciones de compra venta que desde el origen mismo del sistema capitalista hacen que unos tengan más y otros tengan menos, para que los mercados sigan creciendo, para que los que acumularon sigan acumulando, para que los más se repartan lo que quede, si es que queda algo. El *jazzman* lo ve; las comunidades son un obstáculo que hay que incluir en el glosario: “Estorbo: las comunidades negras e indígenas para las mineras. Falta: lo que único que no falta en el norte provincial esmeraldeño son problemas de salud, educación y seguridad. Fanon, Frantz: Les

³⁵⁵ Juan Montaña, “El norte esmeraldeño también existe”.

³⁵⁶ *Ibíd.*

³⁵⁷ Juan Montaña, “Minería para principiantes”, *Hoy*, Diciembre 17 de 2011

damnés de la terre. Libro de cabecera para explicar lo que sucede en la provincia de Esmeraldas”.³⁵⁸

En la misma frase nos remite otra vez a Fanon y a su obra póstuma, traducida de manera insuficiente como “los condenados de la tierra”. Nos invita a considerar el texto como clave que explica cómo es posible tal afán de destrucción: “No confundir denuncia con queja, que para un cimarrón no hay tiempo si la protesta no tiene acción”. Advierte que “de guayacán caído no harán leña”,³⁵⁹ repitiendo la imagen de la recia madera esmeraldeña presente en los bosques y las letras. La más dura madera, como de la que están hechos los descendientes de Alonso de Illescas, que han de tener presente: “Los nacidos en esta esnaqui ecuatoriana llamada Esmeraldas, deben (o debieron) aprender en las escuelas, la ministerial o cimarrona, que en el Ecuador el que se duerme como ingenuo camarón se la aplican con limón, tomate, cebolla, etc. Cebiche, familia”. El *jazzman* no tiene tiempo de siestas y en vez de seguir la corriente, reconoce el gastronómico destino de no dar la lucha. El problema está claramente identificado y Montaña lo pone en términos inequívocos:

El jazzman la explica: en 10 años de minería ilegal y empobrecimiento simultáneo de las comunidades negras del norte provincial, no pasa nada. Descontrol ambiental de las palmicultoras y no pasa nada. El crédito de la banca pública y privada es insignificante, mientras aumenta la masa de cuenta ahorristas, con nuestros dólares nos discriminan.³⁶⁰

La operación es simple y perversa. Por un lado descontrol rampante, destrucción ambiental y empobrecimiento; por otro: un gobierno centralista con los ojos puestos en los intereses de los centros de poder y en los bolsillos de los aliados políticos. Queda en evidencia que se trata de una clasificación del país, en términos de

La atrocidad defectuosa de quienes nos gobiernan, de babor o estribor según la definición de moda, es creer que dentro del país “unitario”, “Estado Constitucional de Derecho” y “autoridad enraizada en el pueblo” hay un orden arbitrario y preferencial de gentes y provincias. Primeras, segundas, terceras, etc. Y así nos va.³⁶¹

Naturalmente el tema del petróleo será también primordial en la reflexión del *jazzman*. En el mes de mayo del 2014 publicó un editorial titulado “La curva de

³⁵⁸ Juan Montaña, “Minería para principiantes”.

³⁵⁹ Juan Montaña, “De guayacán caído no harán leña”, *Hoy*, Diciembre 3, 2011

³⁶⁰ *Ibíd.*

³⁶¹ *Ibíd.*

Hubbert,³⁶² donde analiza las condiciones de un mercado global que determinan la fuerza primaria que promueve la extracción de petróleo. Todos los gobiernos ecuatorianos posteriores al período llamado la “bonanza petrolera” de la década de los setenta, han dependido en sus presupuestos de los ingresos obtenidos mediante la comercialización del petróleo y sus derivados. El gobierno de la “Revolución Ciudadana” del presidente Rafael Correa ha sido la excepción, más aun, el inicial robustecimiento del estado ecuatoriano ocurrido durante este período ha obedecido en parte de los altos precios en los mercados internacionales del crudo y sus derivados. Quizás por ello, el *jazzman* nos presenta un escenario dual, bajo la figura retórica de buenas noticias versus malas noticias, habitual en distintas narrativas diaspóricas:

La buena noticia es que el petróleo no se acabará nunca, la mala o pésima, es que cada vez se hace más difícil extraerlo. Desde finales del siglo XIX hasta este sábado estival de 2014, el hambre y la necesidad de hidrocarburos no han hecho más que aumentar, cónchale, el bienestar mundial tiene como medida de comparación un barril de energía petrolífera.³⁶³

El anuncio de una “buena nueva” está cargado de ironía pues el petróleo es un recurso no renovable, aunque casi nunca el liderazgo político lo trata como tal. Por otro lado, denuncia el problema primordial que enfrenta la extracción del crudo en el Ecuador contextualizando con un “cónchale”, pertinente coloquialismo venezolano, el hecho de que las transformaciones sociales que el petróleo ha suscitado en la última época vinculan íntimamente a algunas economías de la región. Concretamente se refiere a Ecuador y Venezuela, dos de los aliados políticos principales bajo el “socialismo del S. XXI,” cuya viabilidad histórica hasta ahora depende de la comercialización de hidrocarburos a altos precios.

Desde allí procede con una urgente denuncia sobre la encrucijada ética y ecológica de nuestros tiempos, que pareciera asumirse como inevitable bajo el *paradigma* del desarrollo. Tan complejo predicamento se basa en que el crecimiento económico depende del acceso a suministros de hidrocarburos que sean confiables y crecientes. El problema que solía ser un “problema del primer mundo”, astuta idea de numerosos *memes* que circulan en el ciberespacio, es ahora una preocupación también de las economías emergentes, en parte consecuencia de lo que Walter

³⁶² Juan Montaña, “La curva de Hubbert”, *Hoy*, Mayo 10, 2014.

³⁶³ *Ibíd.*

Mignolo ha denominado la “desoccidentalización”, una noción que supera paradigmas geográficos y entiende a los estados nacionales como agentes corporativos:

La des-occidentalización no es un concepto geográfico sino político y refiere a todos los Estados (Estados corporativos) que están consolidando sus economías sin cumplir los dictámenes de los Estados Unidos, la Unión Europea, el FMI o el Banco Mundial. Desconectarse aquí no significa desconectarse de “un tipo de economía” pero de las instrucciones del Banco Mundial, del FMI y otras instituciones relacionadas.³⁶⁴

La única forma para que las economías de países pueda adquirir algún nivel de autonomía frente a los organismos internacionales es dependiendo de los ingresos obtenidos en la exploración y explotación del petróleo. Además la adicción a los hidrocarburos obliga a los poderes del mundo a mirar a otro lado al momento de cuestionar las políticas y prácticas implementadas para sostener la adicción. De manera que, a pesar del antagonismo que en el papel presentan regímenes como el estadounidense, el venezolano, el chino o el ruso, a la hora de la verdad poco importa su oposición: “El petróleo ya no es una cagada del diablo y sí apreciado oro negro. Su olor, jamás disimulado por el de la sangre, se percibe en sitios distantes como Libia, Ucrania o Venezuela.”³⁶⁵ La referencia está llena de significado. Cuando el *jazzman* dice “cagada del diablo”, juega con el término acuñado por el diplomático venezolano Juan Pablo Pérez Alfonso, cuando se refirió al petróleo como "el Excremento del Diablo"³⁶⁶ en su reflexión sobre el efecto que éste tiene sobre el manejo de las economías de países que lo poseen.

Alrededor de esta problemática, la preocupación del jazzman se intersecta con el proyecto de Fra Baltazar Molinero en su investigación sobre la literatura afro hispánica en la era del petróleo. El autor español recupera de Montaña y de otras voces afroecuatorianas su lucha por la protección del medio ambiente. La preocupación por entender las conexiones entre la explotación petrolera, la economía de la región y sus consecuencias ambientales, hacen resonar la voz de Montaña con la de uno de los analistas más agudos sobre este tema: el pensador venezolano Fernando Coronil. Coronil, en su libro *The Magical State. Nature, money, and*

³⁶⁴ Christopher Mattison, “Delinking, Decoloniality & Dewesternization: Interview with Walter Mignolo (Part II)”, *Critical Legal Thinking*. en: <http://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/> (La traducción es mía)

³⁶⁵ Juan Montaña, “La curva de Hubbert”.

³⁶⁶ Juan Pablo Pérez Alfonso, *Hundiéndonos en el excremento del Diablo*, (Caracas: Editorial Lisbona, 1976).

modernity in Venezuela (1997),³⁶⁷ formuló uno de los análisis más profundos sobre esta problemática. Particularmente pertinente es la lectura que hace de una extendida inclinación posmoderna que Coronil describe en los siguientes términos: “Divorciar formaciones culturales de las interacciones sociales ha representado frecuentemente que son vistas como textos cuyo significado puede ser elucidado por un análisis textual independientemente de las condiciones bajo las cuáles fueron producidos y recibidos.”³⁶⁸ El *jazzman* sabe bien que la seriedad de la amenaza es tal que precisa tener muy en cuenta que las condiciones en las cuales tiene que expresarse están directamente ligadas a un ambiente económico y político que favorece el extractivismo donde la explotación petrolera es vista como una necesidad. Hacer el caso contra tan poderosa lógica invita a Montaña a ir más allá de la crónica; le obliga a armarse de argumentos e iniciar un alegato por aquello que pareciera ser una causa perdida.

7. El abogado del diablo

El *jazzman* asume orgullosamente el papel de “abogado del diablo”. Se remite a una posición propia del proceso de canonización en la iglesia católica en el que “el abogado del diablo” tiene la función de contradecir los méritos de quienes están siendo considerados para santos. El *jazzman* habla, denuncia y reivindica en cuanto da la lucha por su comunidad, la de los ecuatorianos de ascendencia africana. A veces le toca enfrentarse con la santa moderna y burocrática tecnocracia, la cual se llena la boca con nobles ideales y se jacta de defender a pobres y marginados. Montaña, siempre desconfiado, lee entre líneas y escruta los tratados, análisis y tinta, vertidos en abundancia día a día. Duda de los continuos y sesgados juicios en las causas en contra a quienes les tocó el lado flaco del capitalismo. Sospecha cuando los llaman pobres, tal si se tratase de una característica innata, y de cómo a pobres se los estudia y cuantifica.

Las pobretecas nacionales están llenas de estudios sobre el poverío. Caramba, si mi gente de la Trinitaria, del Arenal o del valle del Chota pudiera almorzarse, sin indigestarse por excesos teóricos, tres tomos de 'análisis de las penurias en el Ecuador'. Veamos: un guiso de mapas de penurias, un tapao sociológico de indigencia o un encocao de carencias. Con tanto dólar gastado en descubrir la pobreza de los pobres, por ahí en las

³⁶⁷ El Estado Mágico: Naturaleza, Dinero y Modernidad en Venezuela.

³⁶⁸ Fernando Coronil, *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 26. (La traducción es mía)

oficinas que investigan la chirez popular ya hay algunos ricos, dizque con el corazón partío, por el aumento inexorable de los descamisados.³⁶⁹

Montaño prefiere emplear metáforas culinarias tales como guisos, tapaos y encocaos, emulando con mucha mayor inspiración a la tecnocracia que sigue—en sus métodos y explicaciones—rigurosas recetas que al *jazzman* poco se le antojan. Muy por el contrario, el análisis que prefiere se alía con una escuela distinta, una que mide menos pero matiza y contextualiza más, una que despoja la careta que oculta la ideología desde donde se producen y reproducen estos tratados. Montaño da crédito a sus inspiraciones e inspiradores de forma y fondo: “Este jazzman comparte la sociología directa y filuda de Jon Sobrino. El teólogo liberacionista dice las cosas como son: ‘decirles pobres es empobrecer los conceptos, hay que llamarlos víctimas’. La precisión ideológica es válida”.³⁷⁰ A esa precisión acude para denunciar el fraude que se esconde detrás de tanta habladuría y vacua preocupación por los pobres:

Así es, y acercándonos a lo peor, ciertos políticos goebbelianos y desalmados han tenido éxito en proclamar la pobreza no como accidente de ruta, sino como destino. Las ruinas del corazón llevan a gobernantes, organizaciones de pobriedad, partidos pobreriotas y todo aquel que hace safari a los barrios filo de hambre a cantar y escribir lírica de infelicidad. Parafraseando a Francisco Maturana, "la pobreza está allí" y sus efectos tienen noticia de primera plana en la prensa de sangre, sus causas son requeteconocidas, conque no es cuánto se sabe o se sabrá sobre los desheredados de la fortuna capitalista, sino cómo la enfrentamos y quiénes son los aliados. El primer aliado siempre serán las víctimas, sin los del bajo fondo social las calamidades no desaparecerán.³⁷¹

La referencia a Goebbels, que en tantos casos se ha convertido en cliché, es en manos del *jazzman* una potente acusación contra el oportunismo político que estriba en los medios de comunicación que repiten mil veces la mentira hasta hacerla verdad. De tanto hablar de pobres, puede hablarse de una patología (pobriedad), de una ideología (pobreriota) y así seguir hablando y repitiendo, sin asumir las verdaderas causas de la injusticia para enfrentarlas estratégicamente con los aliados primordiales, es decir las víctimas. Francisco “Pacho” Maturana, el legendario estratega de fútbol afrocolombiano, contra quien Montaño no discrimina, pone en palabras lo que es obvio para todos, pero no por obvio menos válido: “la pobreza está allí”, en las esquinas de las ciudades, en los campos y plantaciones, entre los

³⁶⁹ Juan Montaño, “El abogado del diablo”, *Hoy*, Septiembre 22 de 2001

³⁷⁰ *Ibíd.*

³⁷¹ *Ibíd.*

desempleados, entre quienes trabajan en el empleo informal que les consume interminables horas que superan con creces los horarios de oficina.

Estas y otras son las causas perdidas en las que el *jazzman* se asume representante del diablo, labor difícil que precisa de un extremo ejercicio de gimnasia mental que ignore que no hay demonio que haya causado tal pobreza como la “virtud” de seguir a pie juntillas los instructivos de los organismos financieros del mundo con sus recetas de talla única, con sus “ayudas” con condiciones, con intermediarios que sacan más ventajas que aquellos a quienes se pretende ayudar. En suma es una intervención a contracorriente, a contrapelo de los discursos hegemónicos del neoliberalismo, una intervención cimarrona y enérgica que no claudica ante la cacofonía que lleva siglos enterrando los ideales de justicia. Montaña habla desde abajo y a la izquierda y lo sigue haciendo pese a que se augure el final del progresismo. Y dice Montaña:

Algunas encabronadas mentes de las ciencias sociales enmendarán, con sus análisis, esta jam-session y dirán: muerto no, matado. Este jazzman busca el otro sendero del análisis en tres toques de cununo. Uno: no hay fin si es un proceso político, solo avances y detenciones. Dos: por muy elocuentes que sean los razonamientos opositores, serían explicación de sus anhelos mediante literatura. Tres: por la veracidad de algunos errores, no se debería dictar sentencia de muerte.³⁷²

El *jazzman* se queda en la izquierda a contramano pero no de manera ciega y acrítica. Sabe y nos advierte que los procesos son largos y mutantes, llenos de errores, de caídas y tropezones. Que aunque haya que cambiar de estrategia, la lucha continúa, si la injusticia persiste. Propone, eso sí, la necesidad de hacer una crítica propia que no obedezca a los imperativos de los poderes de siempre: “El movimiento afroamericano trabaja evaluaciones parciales de los aciertos (y desaciertos) de los gobiernos progresistas. En gran medida las completa, pero con las gafas distorsionadoras del izquierdismo eurocéntrico, por eso camina con dudas de quien no ve alternativas o si las comprende podrían ser peores”.³⁷³ Examina los aciertos y subraya yerros, pero al final da un balance que es justo con los avances en la perspectiva histórica. El *jazzman* se distancia de la coyuntura para situarse en contexto; se convierte en eco y la continuación de otras voces, del pasado y del

³⁷² Juan Montaña, “¿Está muerto el progresismo latinoamericano?”, *El Telégrafo*, Noviembre 4, 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/esta-muerto-el-progresismo-latinoamericano.html>

³⁷³ *Ibíd.*

presente, que obligadas a responder a la fórmula acuñada por Gramsci, “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”,³⁷⁴ como un ejercicio que es largo, continuo y doloroso. Un ejercicio al que Montaña responde desde su lectura del abuelo Zenón: “el aprender de lo propio también duele, porque es un proceso de comparación y reafirmación que requiere mucha reflexión, solo que esta vez se aprende con la certeza de estar aprendiendo sobre uno mismo, que es la verdad más cerca que tenemos los excluidos”.³⁷⁵

El compromiso del *jazzman* es por aprender lo propio con espíritu didáctico, por usar su pluma y todas las herramientas de la tecnología contemporánea para proteger y divulgar el pensamiento ancestral. Es una apuesta que invita a la reflexión, que le permite afirmarse junto a aquellos de quienes está haciendo la crónica, firmando cada pieza con la palabra que lo une a la divinidad y que es a la vez propia y escogida (Axê).

³⁷⁴ Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, (Madrid: Siglo XXI, 1969) en <http://www.nexos.com.mx/?p=3719>

³⁷⁵ Juan Montaña, “Camilo y Alejito: el lío de la muerte”, *El Telégrafo*, Diciembre 2 de 2015, en <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/camilo-y-alejito-el-lio-de-la-muerte.html>

CAPÍTULO IV

Juan García Salazar el bambero mayor: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar en la ora-literatura afroecuatoriana.

1. Juan García y la poesía negrista

El presente capítulo busca entablar un diálogo con los saberes ancestrales escondidos en la ora-literatura afroecuatoriana. Propongo hacerlo mediante una respetuosa escucha de las voces pasadas y presentes que constituyen el universo simbólico recuperado en los muchos años de trabajo y difusión de la tradición oral realizado por Juan García Salazar. Para ello quiero servirme de las herramientas teóricas propuestas desde los mismos saberes visibilizando las estrategias pertinentes a dicha cosmovisión, aunque inevitablemente he de incurrir en otros análisis teóricos.

En la introducción del trabajo recientemente publicado: “Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón”, Catherine Walsh nos recuerda la trayectoria de compromiso de Juan García. Dice Walsh:

A lo largo de más de 50 años, Juan García ha mantenido el encargo generacional de registrar y documentar, por medio de testimonios, historias de vida, cuentos, leyendas, décimas y otros géneros, la tradición oral y los saberes ancestrales del pueblo afroecuatoriano. El Fondo Documental Afro-Andino (convenio entre la Universidad Andina Simón Bolívar y el Proceso de Comunidades Negras) guarda en comodato los archivos y la memoria colectiva viva de toda esta labor pasada y presente.³⁷⁶

La labor de Juan García Salazar incluye una temprana aproximación a la poesía afroecuatoriana. Esta investigación se inició en la década de los ochenta del siglo pasado cuando Juan García publica un texto que llamó *La poesía negrista en el Ecuador*. En este libro es posible constatar una exploración que considera las profundas conexiones que existen entre la tradición oral y la lírica en las comunidades afrodescendientes.

Como es de esperar, el punto de partida de su análisis vuelve a ser el traumático encuentro colonial que propició la presencia de los esclavizados africanos en las Américas. La deshumanización impuesta por la *colonialidad del poder*, reiterada y extendida a través de la *colonialidad del saber*, se tradujo concretamente

³⁷⁶ Juan García Salazar y Catherine Walsh, *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, (Quito: Cátedra de Estudios Afro-Andinos, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2017), 6.

en que “todo tipo de instrucción le estaba legal y socialmente prohibida”³⁷⁷ a aquellos sujetos a quienes se les había impuesto la esclavitud.

De hecho, Juan García nos recuerda que la única instrucción que recibían los esclavizados vino en forma de adoctrinamiento religioso por parte de la iglesia. El concepto de *la colonialidad del ser*, acuñado por Nelson Maldonado-Torres, estaba perfectamente intuido por Juan García hacia el año 1982 cuando publicó *La poesía negrista*. Juan García lo expresa claramente cuando reconoce que: “Hubo algunos protectores de los esclavos negros, pero hasta sus más ardientes defensores aceptaban la idea de la inferioridad del negro; por esta razón, nadie se preocupó de preservar su cultura original. Como ya se indicó, tampoco se le permitió aprender a leer y escribir en castellano”.³⁷⁸

El menosprecio por la cultura africana y la marginación del conocimiento de los afro descendientes halló réplica en el *cimarronaje*, que desde siempre, se ha encaminado a de protección del legado cultural inscrito en la memoria. El *cimarronaje* ha permitido disimular lo propio frente a los ojos colonialistas y así poder transmitirlo a las generaciones venideras. Como contestando al llamado del jamaicano Bob Marley en su *Redemption Song*: “Emancipate yourself from mental slavery, none but ourselves can free our minds,”³⁷⁹ el *cimarronaje* constituye una forma de la auto liberación emancipando, primero la esclavitud mental, tal como lo explica García Salazar: “Aunque dentro de las comunidades cimarronas era imposible, debido a la heterogeneidad étnica, reconstruir totalmente las herencias africanas, al menos era posible una mayor libertad para la manifestación de sus ritos, prohibidos por los amos, así como el uso de algunos recursos técnicos tales como trampas, e instrumentos musicales”.³⁸⁰

El *cimarronaje* es en un posicionamiento que es al mismo tiempo combativo y defensivo y favorece a la vida y la cultura y que fue marcado desde el principio por un primordial carácter lúdico. Juan García nos recuerda algunos de estos factores: “ya durante el viaje desde África se acostumbra a hacer cantar y bailar a los negros

³⁷⁷ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, (Quito-Ecuador: Centro de Investigación y Cultura del Banco Central del Ecuador, Editora Andina, 1982), 22.

³⁷⁸ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, 22.

³⁷⁹ Emancípate de la esclavitud mental, sólo nosotros mismos podemos liberar nuestras mentes. Bob Marley, “Uprising”, Island Records, 1980

³⁸⁰ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, 22

para bajar el índice de mortalidad y hacinamiento.”³⁸¹ Desde el funesto cruce atlántico los africanos emplearon bailes y cantos para la supervivencia. En tierra firme, una vez consolidada la institución para el expolio del trabajo, la máxima compensación posible fue “el permiso legal para los esclavos, de divertirse como quisieran durante algunos días festivos como el día de Reyes, por ejemplo.”³⁸²

En la época de la colonia se promovió la forzosa fusión entre las tradiciones conocida como sincretismo cultural y que hemos querido problematizar a lo largo de las reflexiones de esta tesis. Concretamente, en términos poéticos, el sincretismo se inició al combinar distintas herencias del África madre:

[...] más precisamente en la hoya del Congo, desde el Senegal hasta el Ruanda, y al sur, la Zambia, se encuentran dos literaturas orales distintas; por una parte cada pueblo o familia grande tiene su cronista oficial, guardián de la genealogía del jefe, de la gesta de los ancestros y, en general, de las costumbres y tradiciones del grupo.³⁸³

Puede verse entonces la aparición de la figura del cronista oficial como directamente derivado de la tradición africana. Juan García ha codificado esta posición con el apropiado nombre de *guardián de la tradición*. El rol de los guardianes de la tradición como catalizadores del conocimiento y como depositarios de la sabiduría puede rastrearse en los distintos estadios de la expresión poética como una expresión de cimarronaje. Dicho cimarronaje se fragua en una forma lírica muy concreta y particular de la región esmeraldeña. Me refiero concretamente a la *Décima* que, según los estudios hechos por Juan García, es la forma esencial de la poesía negrista ecuatoriana, una poesía fundamentalmente oral: “La poesía oral, hecho muy característico entre las culturas africanas, se ha conservado de una forma muy particular entre los grupos negros que habitan en la región de Esmeraldas, especialmente en la costa norte donde se le ha dado el nombre español de ‘Décima’”.³⁸⁴

Existe abundante material dedicado al estudio y el análisis de la *décima* que esta reflexión no reproducirá, no obstante, es pertinente plantear la terminología que deriva de dichos estudios. Empezaremos por diferenciar entre el significado de la *décima* española entendida como un: “[...] producto del Siglo de Oro Español y una

³⁸¹ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, 22-23

³⁸² *Ibíd.*, 23

³⁸³ *Ibíd.*, 23

³⁸⁴ *Ibíd.*, 11

forma de ‘arte elevado’ que abordaba temáticas comunes sobre la belleza, la religión y el amor, expresadas por el “poeta intelectual”. Asimismo, la *décima* tuvo sus principios dentro de los círculos de las élites educadas y cultas de la sociedad”.³⁸⁵ En contraste directo, Juan García explica que la *Décima* de origen africano es una forma poética oral muy extendida en la región de Esmeraldas:

Esta *décima* no es la misma composición que la clásica *décima* española que consta de diez versos octosílabos mientras nuestra *décima* criolla, sincrética, es una composición de cuatro estrofas (*décimas*) precedida por una redondilla que es la síntesis de los últimos versos de las cuatro *décimas* siguientes y donde ni la métrica ni la rima son importantes.³⁸⁶

De la afirmación de que “ni la métrica ni la rima son importantes”³⁸⁷ es posible desprender que una de las diferencias fundamentales entre las dos “*décimas*” reside no solo en sus diferencias formales, sino más propiamente en sus valores estéticos intrínsecos. Los elementos de la poesía, las palabras, poseen distintas funciones que aunque a veces coincidan, obedecen a objetivos muy diferentes. Acota Juan García: “aparte de estas grandes similitudes de inspiración y de función de la poesía oral en los grupos negros tanto africanos como americanos, existen a pesar de la evidente métrica española, algunas similitudes en la forma”.³⁸⁸

Las similitudes que reconoce Juan García, sin embargo, distan mucho en equiparar las dos formas homónimas. Las diferencias son innumerables e incluyen el propio origen del acto poético, que como quedó expresado en la cita de Ana Kleymeyer, en caso español proviene del seno de las élites educadas de la sociedad, mientras que en la esmeraldeña, en cambio, “la *décima* existe como poesía oral predominantemente en sociedades ágrafas. Para una comunidad analfabeta, una tradición oral como la *décima* funciona como voz y espejo al mismo tiempo; reflejando y representando las ideas de la gente”.³⁸⁹ Se deriva que las diferencias son formales, funcionales, e incluso pudiera decirse proponen distinciones fundamentales en la función de lenguaje poético. Explica Juan García: “El mismo vocabulario se encuentra a veces entre los poetas blancos como una artificial figura de retórica para

³⁸⁵ Ana María Kleymeyer, *La Décima: Fusión y desarrollo cultural en el Afropacífico*, (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2000), 17.

³⁸⁶ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, 14.

³⁸⁷ *Ibíd.*, 14

³⁸⁸ *Ibíd.*, 24

³⁸⁹ Ana María Kleymeyer, *La Décima*, 17

‘hacer poesía’. La imagen es el modo normal de expresión del pensamiento negro y su poesía surge naturalmente”.³⁹⁰

Así el poema se combina con la interpretación de cada poeta negro que lo recita o cuenta, intercala la improvisación momentánea con el interlocutor y se convierte en una narración oral que se deslinda del patrón retórico de la poesía blanco-mestiza. En la tradición negra, el sentido de autoría se diluye en un todo superior que es la suma de los saberes acumulados en la memoria de los mayores, constituyendo una forma propia para conservar la memoria mediante la transmisión de boca en boca y de generación en generación.

2. Palabras mayores/palabras de los mayores

*El imprevisible éxito de El gaucho Martín Fierro
situó al libro en la frontera entre ambas comunidades:
mientras unos—los menos—lo leyeron, los otros —los más—
lo oyeron leer o recitar y comenzaron a conservarlo en la
memoria como una lección fija que ya se rehusaba
a los sistemas transformativos orales.*³⁹¹

Ángel Rama

*El hombre sabio habla en proverbios, no discursos (o palabras).
Un hombre sabio que conoce proverbios puede superar dificultades.
Los proverbios son vegetales que nutren los discursos.*³⁹²

Emefie Ikenga Gyekye

*Storytelling reveals meaning without committing the error of defining it.*³⁹³
Hannah Arendt

La oralidad ha sido una estrategia fundamental en la preservación y transmisión de los saberes entre los hijos de la diáspora. No es la excepción para

³⁹⁰ Juan García Salazar, *La Poesía Negrista en el Ecuador*, 24

³⁹¹ Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, 71.

³⁹² Paget Henry, *Caliban's Reason*, 21. (La traducción es mía)

³⁹³ Contar historias revela significado sin cometer el error de definirlo. (La traducción es mía)

aquellos que hoy habitan la costa pacífica de los Estados nacionales de Ecuador y Colombia.³⁹⁴ Más aun—como lo plantean Catherine Walsh y Edzón León—el conocimiento que deriva de la ora-literatura constituye “Más que ‘fuentes’—un concepto asociado al logos eurocéntrico de la investigación y la academia—los saberes de los afrodescendientes representan y construyen lógicas y formas de pensar y actuar que encuentran su base—en parte—en la memoria ancestral y la ancestralidad; tal como es vivida entre los descendientes de la región Andina”.³⁹⁵ El pensador afro colombiano Manuel Zapata Olivella reconoce el impulso primordial existente al recuperar el conocimiento silenciado en el que: “[...] subyacen la experiencia de los pueblos cuyas tradiciones aborígenes fueron decapitadas, pero no muertas ni olvidadas”.³⁹⁶ La protección de este conocimiento, de estas lógicas y cosmovisiones ha motivado a Juan García Salazar a compilar y difundir la tradición oral de las comunidades negras en el Ecuador, en consonancia con lo que subraya el académico Franklin Miranda: “Lo oral está destinado como lenguaje fónico otro a la comunidad entera, no al diálogo sino a la comunicación con todos”.³⁹⁷

Una acción concreta en el resguardo de esta tradición fue la creación del Fondo Documental Afro Andino. Tal como lo explica el folleto que acompañó una reciente exposición-homenaje a Juan García, el fondo incluye una:

[...] amplia colección fotográfica y de audios de la tradición oral y procesos organizativos de las comunidades afros, que se organizan en el Fondo Documental Afro-Andino. Este Fondo, formado en 2002 en convenio entre el Proceso de Comunidades Negras y la UASB, sirve como repositorio de la labor investigativa iniciada por Juan García y un colectivo de mujeres y hombres en las comunidades de Esmeraldas y el Valle del Chota-Mira, hace más de 30 años. Esta información -ya catalogada y digitalizada- se puede consultar, junto con la de otros investigadores, dentro de la Biblioteca-UASB, con fines investigativos, comunitarios y educativos”.³⁹⁸

³⁹⁴ Aunque este trabajo se centra en la producción hecha en los territorios ancestrales ubicados en la provincia de Esmeraldas, cabe mencionar que la ora literatura juega un papel fundamental en la transmisión de saberes en otros asentamientos de afrodescendientes como es el caso del interandino valle del Chota.

³⁹⁵ Catherine Walsh y Edzón León, “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality”, Trans. *Array Shifting the Geography of reason Gender, science and religion*, M, P, Blanchetti-Robino and C, R, Headley, (Cambridge, UK: Cambridge Scholars Press, 2006), 214. (La traducción es mía)

³⁹⁶ *Ibíd.*, 281.

³⁹⁷ Franklin Miranda, *Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón*, 1155.

³⁹⁸ Tríptico del Homenaje-Exposición, Juan García Salazar, Maestro y Obrero del Proceso, (Quito: UASB, 2017).

Indagando en la oralidad como estrategia primordial, Juan García desarrolla una propuesta pedagógica a través de la creación de textos didácticos, recopilaciones de décimas, y combinaciones narrativas que ha denominado “Historias de vida”. Estas publicaciones recogen las experiencias de los guardianes de la tradición, abuelos y abuelas de la comunidad, y testimonios de informantes jóvenes. Se trata de historias que han sido transmitidas oralmente de generación a generación en las comunidades.

Al acumular los saberes de la comunidad y su memoria, se recupera la prerrogativa de los afroecuatorianos de interpretarse a sí mismos, desplazando las lecturas hegemónicas que frecuentemente han visto al “otro” en los descendientes de la diáspora, “deshumanizándolos, arrebatándoles la libertad y remplazando cultura con color”³⁹⁹ mediante lo que Nelson Maldonado-Torres ha codificado como *la colonialidad del ser*. La respuesta de aprender y enseñar a partir de la tradición oral, permite un entendimiento distinto de la experiencia afroecuatoriana que complementa las limitaciones del testimonio escrito y refleja las tensiones entre la epistemología afro y las formas de conocimiento legitimadas por la sociedad colonial mestiza ecuatoriana. Siguiendo de nuevo a Walsh y León:

Esto es, con la geopolítica del conocimiento y su contra-respuesta, lo que Khatibi ha llamado la producción del ‘otro’ conocimiento, o un conocimiento ‘otro’. En el contexto de la región andina y particularmente en Ecuador, la afirmación y (re)construcción de la existencia y del conocimiento-otro, tiene su base, en parte al menos, en lo que nos referiremos como ‘ancestralidad diaspórica’.⁴⁰⁰

Juan García, quien prefiere identificarse como un “obrero del proceso afroecuatoriano,”⁴⁰¹ ha construido alrededor de este conocimiento una vida de compromiso y trabajo que lo ha convertido en un vocero activo de las comunidades y su lucha política pública. Juan García comenta en como la comunidad lo reconoce: “los hermanos dicen que soy el Bambero Mayor, eso es un personaje un poco como ancestral que guía, que orienta, que propone políticas, que ayuda con la creación de las propuestas. Yo me autodefino con obrero del proceso.”⁴⁰²

³⁹⁹ Catherine Walsh y Edzón León, “Afro-Andean Thought ...”, 211. (La traducción es mía)

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, 212. (La traducción es mía)

⁴⁰¹ Juan Montaña, “Al Maestro, con cariño”. *El Telégrafo*. 10 noviembre, 2014, en <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/al-maestro-con-carino>

⁴⁰² Catherine Walsh y Juan García, *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso*, en: Daniel Mato (coord.): Estudios y Otras Prácticas Intelectuales

La apuesta de Juan García es coherente con un entendimiento crítico de la matriz moderno/colonial en la cual se sustentan los Estados nacionales que hoy gobiernan la región. Me refiero concretamente a Colombia y Ecuador, teniendo en cuenta que para las comunidades, esta distinción es irrelevante y arbitraria, obligando a los hombres y mujeres de la región a situarse a un lado u otro de la raya. Juan García se quedó del lado ecuatoriano, pero su trabajo sin duda trasciende esta frontera artificial. De hecho, su labor con la tradición oral rebasa la noción antropológica del estudio de un objeto, incluso cuando pareciera legítimo que por ser un afroecuatoriano activo y activista que podría hablar con derecho “por” la comunidad. Al entrar en diálogo con la memoria colectiva, al catalogarla, al difundirla, hace visibles los saberes acumulados e ignorados (muchas veces de manera intencional) por la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana que a duras penas ve la producción cultural afroecuatoriana como un exótico interés en una nación “multicultural”, que—como lo explica Adolfo Albán—se limita a un

Simple reconocimiento de la diversidad y la diferencia sin considerar la manera cómo se han constituido históricamente con fuertes procesos de racialización, exclusión socio-cultural y políticas de inclusión y asimilación de esos ‘otros’ constituidos en condiciones de desigualdad frente a un proyecto hegemónico, en donde negros, indios, raizales, rom, en lo étnico (...) son reconocidos en tanto y en cuanto deben asumir los patrones de un proyecto que los asimila en condiciones de minorización y estigmatización.⁴⁰³

Por el contrario, pensar en la ora-literatura afroecuatoriana se plantea como una apuesta por conocer y entender la cosmovisión de un grupo que se identifica con la tradición cultural africana. No es posible subestimar la importancia de este esfuerzo; los saberes de los descendientes de la diáspora han sido negados jurídica y ontológicamente, como lo ilustra Adolfo Albán:

[...] como resultado la negación de saberes, creencias y lenguas diferentes al español como mecanismos de renuncia cultural de estas comunidades, evidenciado en una marcada violencia física –pero también simbólica—por las prácticas de castigo e internado que distanciaban a estos sujetos de sus comunidades, sus familias y su cultura.⁴⁰⁴

La marginación referida por Albán se compone además de una paradójica dinámica pensada por Richard Iton para los afro estadounidenses pero que se

Latinoamericanas en Cultura y Poder. (Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela), 318.

⁴⁰³ Adolfo Albán Achinte, *¿Interculturalidad sin decolonialidad?...* 71.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, 77.

extiende a las hijas e hijos de la diáspora en otras latitudes: “Esta dinámica dentro/fuera ha sido frecuentemente experimentada de forma asimétrica: como privación política por un lado y como abuso en el escenario de la cultura popular por el otro”.⁴⁰⁵

Al considerar esta dinámica descrita por Iton, conviene tener en cuenta las coordenadas del concepto de “casa adentro-casa afuera” desarrollado por el propio Juan García. Pero no sólo eso, García coincide en su análisis con la hiperrepresentación de Esmeraldas y los esmeraldeños en áreas de la cultura popular, y agrega que no se trata de un hecho casual ni inocente:

Esmeralda *afroecuatorialiana* es casi nada, es solo colorido, es solo presencia física, pero ya no hay control político, ideológico, cultural, aquí la comunidad negra es más bien un *instrumento de diversión* para la sociedad dominante, el esmeraldeño de origen africano se lo llama a divertir y ponerle colorido a las fiestas y a las celebraciones, pero no tiene nada que ver con el manejo político, económico, con la decisión, ni si quiera con la decisión cultural.⁴⁰⁶

La ora-literatura contrasta esta visión y busca retomar las posibilidades de autodeterminación política. La tradición oral se opone a las formas canónicas de representación y su lógica difiere esencialmente de la que produce el discurso literario. Si bien es cierto que la literatura es también un vehículo de denuncia y reflejo de las condiciones sociales en la que se desarrolla y que en muchas ocasiones se constituye en un elemento transformador del tejido social, la oralidad, entendida como memoria colectiva, busca además el registro y la protección de las voces y las experiencias que constituyen la existencia de la comunidad. Como dice el abuelo Zenón: “La memoria colectiva registra y guarda los hechos que hemos vivido como individuos y como comunidad. La tradición oral re-crea y narra esos hechos para que no se pierdan, y para que las nuevas generaciones los conozcan. Los mayores son nuestros testigos y de su palabra tenemos que aprender”.⁴⁰⁷ La afirmación de Zenón coincide con la salvedad que hace el mismo Juan García cuando recuerda que los esmeraldeños de origen africano son parte de una dinámica de “nación trasplantada” y por tanto la tradición oral tiene una función adicional: “estos cuentos

⁴⁰⁵ Richard Iton, *In search of the Black fantastic...*, 4. (La traducción es mía)

⁴⁰⁶ Juan García Salazar, “García / Territorios Ancestrales/ Opinión”, *García / Territorios Ancestrales/ Opinión*, en: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/garcia2Index.html>

⁴⁰⁷ Juan García Salazar, edit., *Territorios, territorialidad y desterritorialización*, (Fundación Altrópico, 2010), 15.

más que referirse a una creación, apuntan a una recreación”.⁴⁰⁸ En estas narrativas la intencionalidad es notablemente diferente: es en parte registro y protección, pero además es fundamental el entendimiento, la comprensión y por tanto la trascendencia didáctica de la experiencia pasada.

La oralidad además implica el ejercicio narrativo, en cuanto es mediante la reproducción de la narración que la oralidad existe. Tal como lo acota Franklin Miranda: “(...) la tradición oral expresa una cosmogonía distinta, una historia otra, una vida marginal contada desde la misma voz subalterna”.⁴⁰⁹

Es en este sentido que Juan García desarrolla un método para la recuperación de la oralidad. Su trabajo considera a grupos que se organizan por su cercanía a las comunidades y por su experiencia convirtiéndose en testigos y depositarios de tradición. Esta organización obedece a algunas líneas jerárquicas que más que distinguir en desigualdad, como lo hacen las jerarquías coloniales, reconocen y aprecian el compromiso de los narradores invitándolos siempre a un mayor involucramiento. Como recuerda Zenón: “Si alguien tiene el derecho de decir algo sobre lo que nos daña y nos duele, tienen que ser los que tienen libre palabra de las ligaduras que el poder del dinero ponen en el corazón”.⁴¹⁰

De este modo “los testigos” son miembros de la comunidad con sentido de pertenencia y a la obediencia a los mandatos ancestrales así como el respeto a la tradición de la palabra. Dentro de los testigos es posible identificar tres grupos. El primero es presentado como el grupo de los que “se quedaron”, “por edad o por la fuerza de la costumbre insisten en vivir de acuerdo a la tradición”.⁴¹¹ El testimonio de este grupo es fundamental, pues es en su memoria donde es más evidente el mandato ancestral. Su experiencia ha sido enriquecida por haber escuchado en repetidas ocasiones los relatos orales. Las mismas historias, contadas por distintas personas, varían, enriqueciéndose y transformándose, adaptándose a cada generación y a los distintos desafíos que enfrentan las comunidades.

⁴⁰⁸ Franklin Miranda, *Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón...*, 1156.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 1156.

⁴¹⁰ Juan García Salazar, edit., *Territorios, territorialidad y desterritorialización*, 13

⁴¹¹ *Ibíd.*, 13

El segundo grupo está compuesto por personas nacidas en la comunidad: “hijos/as legítimos de la tierra”,⁴¹² que han tenido que emigrar para ganarse la vida pero mantienen estrechos lazos y sentimientos de pertenencia con sus comunidades.

Finalmente, el tercer grupo es el que la comunidad llama “la muchachada”.⁴¹³ Se trata de jóvenes estudiantes que han tenido la oportunidad de recibir una educación formal y por tanto tienen la posibilidad de encontrar formas para ganarse la vida lejos de su lugar de origen, “Pero no pueden olvidar que son hijo/as de esta tierra porque aquí tienen enterrado el ombligo”.⁴¹⁴ Enterrar el ombligo es una tradición que fija el refuerzo de pertenencia de los afrodescendientes nacidos en territorios ancestrales.

Para todos estos grupos la consideración de la tradición oral puede alinearse junto a una noción filosófica existencialista. Cuando digo existencialista, sin embargo, no me limito al movimiento filosófico europeo sino que pienso más bien en otros pensadores que han teorizado desde la experiencia de la esclavización. Un ejemplo evidente de esta corriente puede encontrarse en las reflexiones que se han hecho a partir de la obra del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, y su transformadora propuesta del Muntú. Como lo estima el cartagenero Lázaro Valdemar en su análisis sobre la noción del Muntú recuperada de Zapata Olivella: “[...]es clave que el negro capturado, transportado, esclavizado, en cimarronaje o liberto, nunca pudo ser, a pesar de toda la crueldad contra él ejercida, reducido a cosa”.⁴¹⁵

Pese a la crueldad inenarrable, los africanos impusieron su vocación de libertad que ha sido hecha crónica a través de la oralidad. Las distintas organizaciones territoriales construidas por los cimarrones y las lógicas de su organización son testimonio de la constitución de la oralidad como vehículo de protección de los saberes, como lo recupera Zapata Olivella de la “rochela” o el “arrochelamiento”, uno de los nombres que se ha surgido para estudiar los procesos que usaron los esclavizados para refugiarse con la ayuda de grupos indígenas: “Al

⁴¹² Juan García Salazar, edit., *Territorios, territorialidad y desterritorialización*, 13

⁴¹³ *Ibíd.*, 14

⁴¹⁴ *Ibíd.*, 14

⁴¹⁵ Lázaro Valdemar Sarabia, La cuestión del mestizaje y la categoría epistémico-existencial del Muntú en La rebelión de los genes y Changó el gran putas de Manuel Zapata Olivella, en *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (No.9, enero-junio 2009), 212.

amparo de la manigua, al acecho de las patrullas de soldados encargados de capturarlos, conformaban la alianza obligada de las dos etnias”.⁴¹⁶ La *rochela*, como nos explica Zapata Olivella es importante para comprender los fenómenos de mestizaje biológico ocurridos en territorios específicos, además de la primacía de la oralidad en la organización de los saberes. La *rochela*, “propició la consolidación del español patrimonial y la tradición oral (refranes, mitos, cuentos, leyendas, coplas, etc.)”.⁴¹⁷

Precisamente es a uno de estos espacios que Juan García invita a volver la vista, indagando en la tradición oral esmeraldeña donde encuentra que en estas narraciones radica “la cosmovisión del pueblo negro, especialmente de los que viven en las comunidades rurales de la Gran Comarca territorial del norte de Esmeraldas.”⁴¹⁸ Esta cosmovisión constituye el fundamento epistémico para el proyecto político y territorial de urgencia vital que ha sido denominado “la Gran Comarca”.

3. La Gran Comarca

La idea de “La Gran Comarca” surge como una propuesta política que apunta a proteger el territorio ancestral habitado por los descendientes de africanos asentados en la región del Pacífico sudamericano que abarca desde el sur de Panamá hasta el norte de Ecuador. La relación entre la oralidad y el territorio ha sido protegida por las comunidades cimarronas por siglos de diáspora. Por un lado, el territorio constituye el espacio para vivir y el lugar de cultivo del *pancomer*—es decir: alimento, protección y vida. Por otra parte, la palabra transmitida de generación en generación nos recuerda los vínculos físicos y espirituales⁴¹⁹ que entre las gentes y el territorio desarrollan nuevos vínculos simbólicos que constituyen el universo re-creado por los afrodescendientes. Por ello se hizo preciso la acción concreta de los representantes de los palenques territoriales afro-ecuatorianos de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo, quienes se reunieron en la localidad de Borbón en agosto de 1997 para definir los lineamientos concretos del proyecto. La

⁴¹⁶ Manuel Zapata Olivella, *La rebelión de los genes*, (Bogotá-Colombia: Altamir, 1997), 262

⁴¹⁷ *Ibíd.*, 263

⁴¹⁸ Juan García Salazar, *Cuentos afroecuatorianos*, Letras del Ecuador, Alfonso Monsalve, Editor. (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Números 184, 2002), 40.

⁴¹⁹ Estas distinciones son propias de los binarismos que la cosmovisión occidental emplea para clasificar el mundo y no corresponden a las lógicas de las comunidades afrodescendientes.

comunidad lo explica en el texto didáctico “Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas”, partiendo de la consideración de que son los pueblos negros los principales afectados por el deterioro de las condiciones ambientales en la región, y por tanto haciendo necesario que sean las mismas organizaciones quienes convoquen a la creación de espacios comunitarios de participación democrática y la protección ambiental. “Es por eso que desde hace mucho tiempo nuestras organizaciones vienen buscando formas democráticas y espacios políticos para participar en las estrategias de conservación y manejo de los recursos naturales de las tierras del norte de la provincia de Esmeraldas.”⁴²⁰ El llamado es al mismo tiempo una extensión del mandato ancestral que ha permitido que estos territorios se hayan preservado a través de los siglos, que como lo manifiesta Juan García, no se trata de un hecho casual:

Hemos venido proponiendo al Estado desde hace muchos, muchos años, que los *territorios del norte de Esmeraldas* no son un evento natural. Esto de que Esmeraldas haya sido *la provincia verde* del Ecuador y que sea ahora el último tapón verde de la Costa Pacífica, no es un accidente, no es una cuestión de porque la naturaleza es exuberante o porque ahí hay muchos árboles o porque, no sé... la naturaleza es pródiga, sino que es el esfuerzo de los colectivos que han tenido muy claro desde hace muchos cientos de años la idea de que se debe preservar el medio ambiente, de que deben tener un territorio colectivo, de que deben de tener filosofías de conservación para seguirse manteniendo como pueblo y como cultura en esa región. Eso entonces es muy importante en la construcción política la reclamación del territorio, eso tiene que ver también con el hecho de pedirle al gobierno el control de los territorios en los que hemos vivido y la construcción pasa por declarar los territorios ancestrales.⁴²¹

García afirma que el medio ambiente en la provincia de Esmeraldas— particularmente en la zona norte—existe como resultado de filosofías y formas de vida que los “hijos del Pueblo Negro heredaron de los ancestros africanos, tanto para la apropiación de los territorios como para el manejo de los recursos naturales.”⁴²² Formas de vida que es preciso recuperar para enfrentar al embate desarrollista, que con renovado apetito, atenta contra este espacio. Se trata de una estrategia de defensa frente a la amenaza concreta de un Estado que ha optado por sumarse a lo que Maristella Svampa ha denominado el “Consenso de los Commodities” y “Neo Extractivismo”, entendiéndolos como una modificación de paradigma de lo que se

⁴²⁰ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas*, 2da Edición, 1.

⁴²¹ Juan García Salazar, “García / Territorios Ancestrales/ Opinión”.

⁴²² Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta ...*, 2.

conocía como el consenso de Washington, basado sobre la valorización financiera, a uno nuevo “basado en la exportación de bienes primarios de gran escala, entre ellos hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), productos agrarios (maíz, soja y trigo)”.⁴²³ En otras palabras, se trata de una re-primarización de la economía de la región.

Frente a la lógica neo-extraccionista se erige un pensamiento que indaga en la tradición oral como una estrategia simbólica que recupera la memoria de un pueblo que viene habitando en armonía este espacio por más de quinientos años. Así el proyecto de la Gran Comarca se plantea en resistencia, en términos que incluyen un ejercicio historicista comparable al desarrollado por el autor caribeño C.L.R. James en su práctica literaria:

Si la filosofía tradicional africana se basa en una visión religiosa, entonces la de James se basa en una visión histórica. Es una visión magistral del movimiento progresista, del devenir humano a través de la acción colectiva. Dada esta visión histórica no debe ser sorprendente que varios aspectos de la filosofía de James—su ontología, epistemología, poesía, y la filosofía del ser—sean historicistas en su orientación.⁴²⁴

Se puede extrapolar de la visión de James los distintos aspectos en los que descansa la propuesta de una “Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas”: ontología, epistemología, filosofía y entendimiento propio, orientados a la subsistencia física y política. La supervivencia del territorio de la Gran Comarca descansa en los hombros de la generación actual, que se inspira en la lucha de las generaciones pasadas y que determina la posibilidad de un futuro para las generaciones venideras. Se fundamenta en una comprensión de propiedad que se opone directamente a la noción hegemónica capitalista de la propiedad privada. Entiende, en contraste, una idea de posesión compartida según la cual, “La tierra es una gran montaña madre, donde los espacios familiares o individuales de uso, se confunden en la tierra que es de todos, que es propiedad comunitaria.”⁴²⁵ Entender la tierra como una “gran montaña madre” acarrea una responsabilidad histórica y un mandato que no puede ser tomados a la ligera. La “gran montaña madre” ha proveído el *pancomer*—también conocido como la madre de Dios—desde antes del

⁴²³ Maristella Svampa, “Commodities Consensus: Neextractivism and Enclosures of the Commons in Latin America”, en *The South Atlantic Quarterly* 114:1, (Durham: Duke University Press, Enero de 2015), 65. (Traducción de Liz Mason-Deese)

⁴²⁴ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 51. (La traducción es mía)

⁴²⁵ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta...*, 2.

surgimiento de los Estados nacionales en la región. Definir la constitución de la comunidad obedece a una serie de criterios que no buscan segregar, pero afirman el compromiso histórico que quienes participan del proyecto. Así “La Gran Comarca” hace precisión de quiénes la conforman, definiendo al pueblo negro o afroecuatoriano como “El conjunto de troncos familiares de ascendencia africana que tienen una identidad común, comparten una misma historia, ocupan territorios ancestrales, regidos por sus propio sistemas de derecho y de organización social, económica y política. Su conformación y presencia es anterior a la creación de la República.”⁴²⁶

En la tradición oral se involucran las tres dimensiones de la existencia: la física, la epistémica y la espiritual. Esta conjunción se traduce en acciones como la protección de los conocimientos ancestrales como una forma de proteger el territorio físico. No se trata de un esfuerzo individual, por el contrario, depende de la participación activa de la comunidad en la recuperación de una memoria colectiva que no busca explicar solamente el nacimiento de los seres vivos, sino también de aquellos que “viven, pero son intangibles por su propia naturaleza”⁴²⁷ superando los paradigmas cartesianos de hombre/individuo/naturaleza/espíritu. Se supera también la noción de propiedad individual mediante la recuperación de las nociones ancestrales de lo colectivo que han regido en estos territorios. La comunidad lo explica como una noción, un “concepto de lo colectivo que para nosotros comprende las aguas, los animales, todos los seres visibles y los invisibles, que es la misma visión que de nuestro territorio tuvieron nuestros antepasados, ahora estamos demandando el cuidado de estas tierras porque es herencia común de nuestro pueblo”.⁴²⁸

La defensa de esta herencia se codifica en las razones identificadas para la propuesta del proyecto de La Gran Comarca, las cuáles se presentan en nueve puntos que constituyen la misión del proyecto y que de manera resumida son:

1. Protección de territorio de los negros del norte de Esmeraldas, reconociéndolo como propio, colectivo, intransferible, imprescriptible, inalienable e indivisible.
2. El establecimiento de una identidad étnica-cultural, que contribuya un pueblo culturalmente diferenciado.

⁴²⁶ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta...*, 14.

⁴²⁷ Juan García Salazar, *Cuentos afroecuatorianos*, 40.

⁴²⁸ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta...*, 5.

3. La posesión del poder político, administrativo y de representación, como pueblo ancestral Afro-ecuatoriano.
4. La administración de los recursos naturales en concordancia con los mandatos ancestrales de los mayores.
5. El ejercicio de la autonomía frente al Estado, particularmente en aquellas instancias que afecten a la comunidad.
6. El desarrollo de organizaciones sociales y políticas que respondan a los mandatos ancestrales.
7. La participación directa en el desarrollo e implementación de proyectos dentro de la Gran Comarca.
8. La implementación de los procesos de etno-educación.
9. El respeto y reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual.⁴²⁹

La ambición de este proyecto precede en el tiempo a las reivindicaciones que se han sucedido a partir del proceso constituyente del Ecuador del año 2008 (Montecristi) que tuvo entre sus inspiraciones la adopción de la interculturalidad como principio fundamental del Estado ecuatoriano y el reconocimiento de territorios ancestrales a diversos grupos étnicos. No obstante, la lógica detrás de la propuesta de “La Gran Comarca” supera de largo las ambiciones de la nueva constitución. Entre las numerosas razones que hacen de la idea de la “La Gran Comarca” una visión mayor y mejor ajustada a la realidad y las necesidades de las comunidades del norte de la provincia de Esmeraldas es posible identificar de que se trata de un proyecto que surge del ejercicio del control físico y simbólico del territorio, mediante un conocimiento que ha sido transmitido desde las memorias ancestrales por la tradición oral.

El proyecto de La Gran Comarca refleja una filosofía didáctica en los planteamientos concretos de la propuesta, por ejemplo cuando señala, ¿quiénes forman parte de La Gran Comarca? El mismo texto lo explica que forman parte de este proyecto los afrodescendientes de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo cuya:

[...] presencia física sostenida en el tiempo de una ocupación continua de mínimo cuatro generaciones de un mismo espacio para interactuar con los entornos sociales y naturales, que además conlleve al compromiso de cuidar la tierra que recibió de sus antepasados, que se refleje en el manejo racional de los recursos naturales por filosofía y por doctrinas.⁴³⁰

Estas son doctrinas y filosofías que tutelan el manejo y protección de los territorios ancestrales afroecuatorianos divididos en circunscripciones territoriales que se explican como: “Palenques locales que son la totalidad del hábitat natural que ocupan y poseen ancestralmente desde hace más de 500 años, una o varias

⁴²⁹ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta...*, 6- 8.

⁴³⁰ *Ibíd.*, 9.

comunidades, urbanas o rurales, donde desarrollan sus formas de vida, sus manifestaciones culturales y de cosmovisión”.⁴³¹ Esta cosmovisión se constituye de los saberes que han de ser protegidos mediante pautas de protección de propiedad intelectual que se oponen a los recursos legales y de patentes occidentales que otorgan calidad de propiedad individual a las ideas. En otras palabras, dicha cosmovisión se refiere a “la memoria colectiva afroecuatoriana que acumula saberes ancestrales sobre el manejo de semillas, flora, fauna y todos aquellos conocimientos y saberes heredados de las culturas africanas, recreados en América y acumulados en cientos de años de vivir en armonía con la naturaleza”.⁴³² En ello radica el valor y la trascendencia de este proyecto aún incompleto, en la consideración respetuosa de las prácticas ancestrales heredadas de los mayores y transmitidos de generación en generación y que se remontan al pasado africano y que, pese a todos los esfuerzos del pensamiento moderno colonial, no se han podido borrar.

4. La voz de Zenón: Buscar la tierra del continente madre

*Cuando una comunidad pierde su territorio ancestral,
cuando la montaña deja de ser “Madre de Dios”
para las familias de origen africano,
cuando el agua de los ríos deja de ser fuente de vida
para los seres tangibles
y refugio para los intangibles,
entonces el espíritu de los ancestros,
cruza el mar buscando la tierra del continente madre, para reposar”.*
*Abuelo Zenón*⁴³³

En un reciente texto Catherine Walsh y Juan García nos recuerdan que el Abuelo Zenón: “personifica, simboliza y expresa la memoria colectiva de los pueblos de descendencia africana de la Gran Comarca del Pacífico, asentados en el espacio territorial que hoy llamamos el Ecuador”.⁴³⁴ En dicho prefacio, Walsh nos presenta al

⁴³¹ Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta...*, 17.

⁴³² *Ibíd.*, 18.

⁴³³ Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 97.

⁴³⁴ Juan García Salazar y Catherine Walsh, Com., *Pensar sembrando...*, 6.

abuelo de Juan García, y no dice que: “Zenón que fue su abuelo materno y el Zenón que es el abuelo de todas las mujeres y todos los hombres de origen africano nacidos en el gran territorio región del Pacífico”. De la voz de Zenón nos llegan frases, proverbios e interlocuciones en las que se expresan los saberes de la comunidad. Volver a estos saberes es imperante frente al embate por el territorio ancestral en el que vive el pueblo afro esmeraldeño. En la figura del abuelo Zenón se consuma una singular paradoja: la voz recibe un nombre precisamente para mantener un carácter anónimo. En este sentido acota Franklin Miranda:

El carácter anónimo de la tradición oral esmeraldeña, apunta a la conservación de la cosmogonía de un pueblo. Evidentemente existe un sujeto transmisor, sin embargo, su creatividad está puesta al servicio de la comunicación cultural. El reconocimiento como ser individual pasa por la calidad de transmisión que está relacionada con valores estéticos de grupo y sobre todo, por la correspondencia de lo expresado a una cosmogonía compartida por todos. Es decir, se pone en juego una lógica otra, distinta al individualismo occidental que aparece con la escritura.⁴³⁵

En las palabras de Zenón se suman los saberes de la comunidad y la necesidad de interactuar con el pensamiento ancestral. El abuelo se erige como una figura sabia que cuestiona con dureza el embate extractivista oponiéndose radicalmente a la noción de individualismo del pensamiento occidental. A ello se añade otra dimensión estratégica, “los pensamientos y los saberes que nacen y crecen en el Afro-Pacífico no tienen dueño individual. Son frutos de las siembras de los ancestros y las ancestras, de los mayores y las mayores, y de la cultivación en colectivo”.⁴³⁶

Mientras se desvanece la voz de Juan García, retumban con fuerza las palabras del abuelo Zenón, que plantean la dimensión existencial del desafío del pueblo afroecuatoriano y oponen los principios fundamentales del pensamiento cosmogónico ancestral africano. Tal es la condición de identificar el respeto por la autoridad que deriva de los ancestros. En este sentido Paget Henry nos recuerda que: “[...] los poderes reguladores de la conducta están frecuentemente basados en una autoridad superior; son la preocupaciones cosmogónicas, morales y demás de deidades y ancestros [...] la regulación moral y ética es uno de los principales

⁴³⁵ Franklin Miranda, *Reconstrucción de Esmeraldas...*, 1155.

⁴³⁶ Juan García Salazar y Catherine Walsh, Com., *Pensar sembrando...*, 6.

medios a través del que esta coordinación de intereses de orden cósmico puede conseguirse”.⁴³⁷

El testimonio de Zenón brota para mantener el orden, contrastando incluso con la propia presencia física de Juan García. El desvanecimiento de su voz frente a la de Zenón es también coherente con categorías definidas en el pensamiento ancestral africano:

En el nivel más general, las categorías de bien y mal están definidas en términos de lo que es o no consonante con el orden creativo en la jerarquía de fuerzas vitales. Es desde estos aspectos sagrados del orden espiritual que estas categorías éticas obtienen autoridad. Las acciones humanas que desafían ese orden son malas mientras las que lo afirman son buenas. Por tanto las acciones que disminuyan o eleven excesivamente la posición de los humanos en esta jerarquía serían malas: “cada acción que atente contra la fuerza vital o contra la jerarquía del muntú [lo humano] es mala”.⁴³⁸

Conforme con este principio Baluba, Juan García deriva su autoridad de su afirmación de la humanidad, en detrimento de la exaltación del ego como forma primordial de obtener equilibrio. El desafío es un impulso que desmantela las dimensiones de la hermenéutica y el pensamiento categorial de occidente. En su lectura de Jameson y Laclau, Fernando Coronil nos propone una explicación que contrasta el rol que juegan estas categorías en la cultura posmoderna:

Jameson y Laclau reproducen una visión bastante extendida del tiempo y el espacio como categorías que se contrastan. Mientras ambos aprecian el papel de espacio en la cultura postmoderna, le preservan una habitual subordinación al tiempo como el locus principal de la agencia en la teoría social. La nueva valoración del espacio, sin embargo, reduce efectivamente la historia. Liberada de las metanarrativas modernistas y las amarras de las condiciones estructurales que le infundieron ímpetu inicial, la historia está ahora asociada con microprocesos de efectos inciertos. Al ubicar la creación de la historia en situaciones contingentes, la agencia humana es liberada de la determinación estructural pero también se hace menos capaz de afectar las transformaciones históricas.⁴³⁹

La construcción de la historia a partir de lo contingente depende de la oposición entre las categorías tiempo y espacio. Desde la reflexión de Coronil, propongo que la aproximación a la oralidad es una opción que (re)úne espacio y tiempo, contrariando la distinción que Jameson y Laclau identifican en la cultura post-moderna. La tradición oral acumula la sabiduría ancestral y la actualiza mientras

⁴³⁷ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 38. (La traducción es mía)

⁴³⁸ *Ibíd.*, 38.

⁴³⁹ Fernando Coronil, *The Magical State...*, 26. (La traducción es mía)

recupera la agencia que la valoración posmoderna elimina. La (re)unión tiempo/territorio cobra relevancia política potencializando las luchas pasadas con las luchas presentes, enfrentando a la injusticia en su continua mutación. La oralidad recupera y reinventa, activando la resistencia.

La coyuntura actual hace el ejercicio pertinente o incluso urgente. El territorio ancestral que casi desde el momento mismo del comercio transatlántico de esclavizados dio albergue, protección y alimento a los cimarrones, es codiciado ahora por poderosas fuerzas económicas haciendo inaplazable su defensa. En las palabras del abuelo Zenón, se encuentran inscritos los saberes y el legado de los ancestros, constituyendo un compendio fundamental para la tradición, un depósito de la memoria y la fuente estratégica para la resistencia de las comunidades negras.

Oralidad y territorio se entrelazan en una estrategia política orientada a la salvaguarda de la existencia misma. El menoscabo no se mide como perjuicio económico exclusivamente—la única escala que el pensamiento moderno-colonial respeta—aunque este también existe. La pérdida del territorio ancestral acarrea consecuencias mucho más profundas; representa la eliminación de un espacio físico y simbólico que ha provisto a sus habitantes—el tronco familiar de origen africano—de memoria, amparo y vida. En contraste, para el pensamiento moderno-colonial, el territorio tiene valor como propiedad, fuente de recursos y, acaso de manera secundaria, escenario donde ocurre la historia, tal como lo reitera Coronil: “[...] los historiadores y científicos sociales usualmente presentan el espacio o la geografía como un estadio inerte en el que los eventos históricos se llevan a cabo mientras la naturaleza es el espacio material pasivo en el que los humanos hacen su mundo”.⁴⁴⁰

En el mundo afroecuatoriano se vive y se entiende el espacio de manera distinta. Zenón aclara que en el territorio residen tanto los entes tangibles (animales, plantas, humanos) como los intangibles, los mismos que conforman las historias, las tradiciones y el horizonte simbólico de la comunidad. Es pertinente que el esfuerzo de protección del espacio considere las dimensiones físicas, ecológicas, políticas—pero que también asuma el espacio mítico, lúdico y espiritual que constituye la montaña. Esta inclusión se opone al dualismo de la visión occidental denunciado por Coronil:

⁴⁴⁰ Fernando Coronil, *The Magical State...*, 23. (La traducción es mía)

La separación entre la historia y la geografía y la dominación del tiempo sobre el espacio tienen el efecto de producir imágenes separadas de su ambiente material, como si se hubieran creado de la nada. Si se incluye la naturaleza, típicamente aparece asociada a la apariencia del aire, eterno y siempre disponible. Cubierta por esta luz engañosa, la apropiación social de la naturaleza no requiere atención analítica particular.⁴⁴¹

Por ello conviene considerar la categoría de “ancestralidad” como un concepto que supera en mucho lo que normalmente se entiende por tradición o legado histórico, tal como nos lo advierten Catherine Walsh y Edzón León:

La ancestralidad incluye las memorias, pero es algo más. Algo más o menos intangible y de naturaleza más espiritual. Es lo que Juan García llama sentidos o sentimientos de pertenencia. Sentidos que vienen de un pasado que empezó en el África y que ha continuado con la diáspora provocada por la violencia y la fuerza de la esclavitud y la fragmentación, dispersión, discontinuidad, y desarticulación de múltiples identidades locales.⁴⁴²

La noción supera la visión colonial para la que la tierra es parte del binario hombre-naturaleza. Le otorga el valor de recurso para la explotación y, dentro de esa lógica, es útil en cuanto puede ser aprovechada. Esta división resulta aun más perversa si se considera que la repartición global del trabajo y la riqueza dictan que los recursos naturales sean la fuente de sustento para los habitantes más pobres del planeta. Así estos recursos, de tan dura extracción, son al mismo tiempo los peor pagados.

Entender el territorio ancestral como “Madre de Dios” significa algo muy diferente puesto que apunta a una noción que desde el propio enunciado desvela su contenido intangible y espiritual. En consonancia con la ya mencionada importancia de las políticas de nombrar provenientes de la cosmogonía Bantú, según la cual “[...] la palabra hablada es dadora de vida. El poder de nombrar la naturaleza toda hace que esta exista, sea aprehensible para la comunidad.”⁴⁴³ Es posible leer “La Madre de Dios” en tensión de significados entre los que aparece el reconocimiento del territorio, la montaña como antecedente mismo de la divinidad. Un precedente sin el cual carecería de sentido entender a Dios, al menos desde la gloria de su creación, pues sin territorio no hay vida, y ¿qué es la creación sino la vida?

Como lo explica Catherine Walsh, la noción maternal del territorio se encuentra inscrita en el pensamiento ancestral indígena y afro descendiente e incluye

⁴⁴¹ Fernando Coronil, *The Magical State...*, 24.

⁴⁴² Catherine Walsh y Edzón León, “Afro-Andean Thought...”, 215.

⁴⁴³ Franklin Miranda, *Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón*, 1156.

numerosas dimensiones que van mucho más allá del dominio del territorio físico.

Dice Walsh:

En las cosmovisiones de las sociedades indígenas y afrodescendiente, la madre tierra es el eje central entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos –cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales— necesarios para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da las semilla de vida en sus infinitas manifestaciones.⁴⁴⁴

Por otra parte, entender al territorio como “Madre” es compatible con otras visiones contemporáneas más comunes que frecuentemente se refieren a la “madre naturaleza”. En tiempos de profunda crisis ambiental como los actuales, no resulta infrecuente oír la expresión “madre naturaleza” como parte de un discurso ecológico (occidental y moderno) que persigue la protección del medio ambiente bajo mediciones muy específicas. Conceptos como “Montaña Madre” o *Pachamama* resultan mucho más complejos por tener orígenes distintos aunque se quieran homologar a la misma idea, descuidando el hecho de que las diferencias no son semánticas sino dependen de los propios orígenes cosmogónicos. Cuando se ignora esta diferencia, los términos son expropiados y cooptados por proyectos que se mantienen anclados en la matriz del pensamiento moderno-colonial. Un ejemplo emblemático de este fenómeno es la ecuación que se presenta en el artículo 71 de la constitución ecuatoriana reciente en el que consta:

(Art.71) La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

No le corresponde a este trabajo analizar en profundidad esta diferencia, pero conviene aclarar que cuando los conceptos “Madre Naturaleza”, “Pachamama” o “Montaña Madre” son considerados como equivalentes, generan profundas tensiones y analogías falsas. Proviene de formas de pensamiento fundamentalmente diferentes, perspectivas disímiles, que quedan evidenciadas incluso en el mismo texto constitucional.

[Nosotras y nosotros...reconociendo nuestras raíces milenarias...CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte...y que es vital para nuestra existencia...APELANDO a la sabiduría de todas las culturas...COMO HEREDEROS de las luchas

⁴⁴⁴ Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009), 216.

sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*].⁴⁴⁵

Conviene reflexionar sobre el significado del “El Buen Vivir” o *sumak kawsay* que inspira la constitución ecuatoriana de Montecristi. La expresión surgió a principios del año 2000 en el panorama político ecuatoriano en un contexto de reacción frente al neo-liberalismo, hegemónico en la región a finales del siglo XX. La propuesta vino de mano de una “nueva izquierda” representada por académicos y políticos mestizos que propusieron “El Buen Vivir” como un concepto en construcción, una alternativa a la modernidad. Una alternativa andina que si bien no proviene directamente del pensamiento indígena, se inspira en valores de esa cosmovisión. Cabe subrayar que en su codificación, sin embargo, “El Buen Vivir” se basa en nociones indígenas y desconoce las estrategias de las comunidades afrodescendientes, las cuales se nutren de los saberes ancestrales similares pero distintos. Así lo explica Catherine Walsh: “Los pueblos afroecuatorianos —en forma similar a otros pueblos de la diáspora africana—entienden este concepto a partir de su propia experiencia y cosmovisión como el estar bien colectivo”.⁴⁴⁶

En la cosmovisión afroecuatoriana, el reconocimiento de raíces milenarias plantea formas disímiles de habitar y de existir. Los seres humanos, los animales, las plantas e incluso minerales, dependen del espacio físico, del territorio para la existencia/supervivencia. La supervivencia, no obstante, se ha conceptualizado en formas diversas en distintas tradiciones, tal como lo cita Catherine Walsh recuperando las palabras de Juan García:

Hoy después de tantos años y sueños dibujados por los otros, nosotros descendientes de los antiguos esclavizados, seguimos aquí viviendo pobres pero con mucha dignidad. Anclados en el derecho ancestral que ganaron nuestros antepasados, pero sin olvidar el compromiso de mantener vivo el bosque y sana la madre tierra. Nuestra tradición enseña que estos territorios alimentaron nuestros cuerpos esclavizados y sembraron en nuestros corazones el real significado de la libertad.⁴⁴⁷

En el pensamiento ancestral de origen africano, los principios territoriales obedecen a las formas según se relacionan la identidad con el espacio. Propongo una

⁴⁴⁵ Catherine Walsh, *Afro and Indigenous Life Visions ...*, 50. (La traducción es mía)

⁴⁴⁶ Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad...*, 216.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, 220.

analogía con la poética de la relación del martiniqués Édouard Glissant, quien desarrolla el concepto de “relacionalidad” como una noción conectada a la tierra en contraste con la identidad: “La identidad se alcanza cuando las comunidades intentan legitimar su derecho sobre la tierra a través del mito o la palabra revelada”.⁴⁴⁸ Para el pueblo de la diáspora—forzado sobre un nuevo continente, expropiado de su libertad y de su lengua—es necesario desarrollar raíces, físicas y epistémicas. Su trasplante es muy diferente al del conquistador colonial quien mantuvo e impuso sus códigos culturales después de devastar al máximo aquellos de los nativos.

Glissant reconoce también un notable contraste en los diferentes tipos de asentamientos, los cuales pueden diferenciarse en nómadas y nómadas invasores en el contexto del desarraigo, concordando con un enraizamiento “rizómico”:

[...] para los conquistadores la meta es conquistar y exterminar los ocupantes. Ni la prudencia ni el nomadismo circular, ejercen sobre ellos efecto. Es una absoluta proyección a futuro: un nomadismo en forma de flecha, pero los descendientes de los conquistadores, establecen sus clanes, se asientan poco a poco, derritiendo sus conquistas. El nomadismo en forma de flecha es un devastador deseo de arraigo que al mismo tiempo es una legitimación del acto de conquista.⁴⁴⁹

Para el colonizador, el territorio posee una importancia que es medida en términos económicos. La tierra, sea hacienda o plantación, representa dinero, poder, o en otras palabras, capital real y simbólico. La tierra está a su servicio, de ella se alimenta, pero no lo limita. Su conexión está condicionada al desarrollo, al futuro. El deseo de aventura (de lucro), lo ha de llevar por caminos distintos, por ciudades diferentes. “Roma ya no es Roma, es donde quiera que esté. La raíz no es importante. El movimiento sí”.⁴⁵⁰ La noción occidental se extiende de la mano del poder del capital y del dominio eclesiástico. Las divisiones políticas coinciden con las prelaturas apostólicas; los mapas se cubren con líneas que se superponen y se entrelazan.

En contraste, los troncos familiares de origen africano recurren a la tradición oral para narrar los hechos históricos, “hechos que para este caso en particular dan razón de una presencia antigua del pueblo de origen africano en estos territorios del

⁴⁴⁸ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, 13. (La traducción es mía)

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, 12. (La traducción es mía)

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, 14. (La traducción es mía)

norte de Esmeraldas”.⁴⁵¹ Se sirven de las narraciones de la memoria colectiva, de la experiencia de las primeras familias que desde entonces mantienen presencia física continua en el territorio, manteniendo unas prácticas culturales en las que se hace evidente “un profundo respeto con el entorno y con los otros pueblos ancestrales que viven en la región”.⁴⁵² Es importante recordar que las razones que condujeron al pueblo de origen africano a abandonar su continente madre y adaptarse al nuevo territorio, difieren fundamentalmente de las motivaciones de los conquistadores europeos en su expansión colonial. Así lo recuerda el abuelo Zenón: “El camino que nos trajo a estas tierras no fue el camino de andar y apropiar el mundo por la voluntad de colonizar y conquistar. Llegamos aquí siguiendo el camino de la injusticia de la dispersión obligada que para nuestro pueblo de origen africano significó la esclavitud en América”.⁴⁵³

Una de las trágicas coincidencias históricas de la situación actual consiste en que el territorio ancestral del norte de Esmeraldas es hoy en día codiciado para la minería—en sus versiones artesanal e industrial—y que las comunidades del norte de Esmeraldas son mayoritariamente descendientes de hombres y mujeres africanos que fueron esclavizados en la minas de la región durante la época colonial, en consonancia con la lógica capitalista de acumulación como la principal justificación para forzar su desarraigo y la imposición de la esclavitud física y cultural—en otras palabras, imponiendo una lógica ajena.

Los actores que imponen las condiciones de expropiación cultural y territorial a través de los siglos han modificado apenas sus estrategias manteniendo su estatus como dominadores. Desde los traficantes de la trata esclavista, pasando por terratenientes y mineros en la época colonial (que en el Ecuador se extiende sin duda a los años de la república) hasta llegar hoy en día a actores estatales y privados involucrados en el previamente mencionado “Consenso de los Commodities”. Aunque exista una evolución en los roles a nivel formal, es más difícil ver una diferencia sustancial en el pensamiento que impulsa estas acciones.

En contraposición, para la tradición oral afroesmeraldeña resultan evidentes otras “filosofías que nuestros mayores tenían para el uso y manejo de los recursos

⁴⁵¹ Juan García Salazar. edit., *Territorios*, 6.

⁴⁵² *Ibíd.*, 62.

⁴⁵³ *Ibíd.*, 62.

naturales” que son totalmente ignoradas por los actores estatales que ahora se encargan de “legitimar lo bueno” y que, por el contrario, “reconocen derechos a los que no los tienen y con eso legitiman y fomentan el desorden”.⁴⁵⁴ Además, de la tradición oral también se deriva un argumento ético y legal fundamental para defender la integridad de los territorios ancestrales y su posesión en manos de las comunidades. Según lo puntualiza el testigo Pablo Vergara:

Las muchas historias que la memoria colectiva de las comunidades nos narra sobre las formas de vivir de nuestros antepasados nos tienen que servir para mostrarle al Estado, que nosotros fuimos los primeros que llegamos a estas tierras y que por ser los primeros, crea un derecho que los que llegaron ayer no tienen, ni lo pueden tener; comprando tierras colectivas.⁴⁵⁵

De forma análoga, la memoria colectiva refuerza la afirmación de que la preservación del territorio en las condiciones actuales obedece a la activa acción de las comunidades de afrodescendientes y no a la casualidad o a un evento natural. “Los pueblos de origen africano que vivimos en estos territorios del norte de Esmeraldas nos asumimos de raíces ancestrales, no solo porque llegamos cuando nadie podía llegar, sino porque llegamos para hacer que estos territorios sean lo que son. Sin nuestra presencia, estas tierras serían cualquier cosa, menos espacios para la conservación de la vida”.⁴⁵⁶ La presencia física de los ancestros precede la formación de organizaciones políticas o las instituciones que hoy quieren determinar los destinos de los territorios. Las familias que protegen estos espacios y que han mantenido en ella su riqueza vivificante, son muy anteriores a los conceptos de los Estados nacionales de Ecuador y Colombia, los cuales han trazado rayas imaginarias, divisiones artificiales, fronteras invisibles en medio de territorios habitados por descendientes de esclavizados. “Eran tiempos cuando el Ecuador no era. Ese hecho, posesiona un derecho que fue sembrado por los mayores cientos de años antes que nazcan los derechos del Estado.”⁴⁵⁷ No es un derecho que es meramente nominal; es un precedente legal e histórico, y permite que las discusiones actuales mantengan una perspectiva que informe sus demandas: “Conversar sobre los primeros asentamientos

⁴⁵⁴ Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 63.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, 63.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, 63.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, 63.

de nuestro pueblo en estos territorios permite a las nuevas generaciones echar una mirada objetiva sobre el nacimiento de nuestros derechos”.⁴⁵⁸

En el estado actual de la conversación, partiendo de los reconocimientos obtenidos bajo el marco de la constitución de Montecristi, es fundamental reafirmar los derechos ancestrales promoviendo el diálogo intercultural y haciendo un ejercicio pedagógico que involucre las dimensiones “casa adentro” y “casa afuera”. Tal como lo afirma el informante Deciderio Quiñones, “Nosotros sabemos que nuestros mayores con su presencia física y sostenida en el tiempo construyeron en estos territorios un derecho, derecho que los Estados reconocen en papeles, pero la sociedad dominante violenta y frecuentemente desconoce”.⁴⁵⁹ El diagnóstico de Quiñones toca el problema medular del asunto, pues reconoce que aunque en “papel” se haya avanzado, las estructuras de la colonialidad, representadas tanto por un Estado que no aplica sus propias leyes y, sobre todo, por una sociedad dominante imbuida de prejuicio que no ha sabido honrar sus promesas ni respetar la integridad de los territorios. La matriz de las colonialidades del “ser” y del “poder” se hacen evidentes en esta violenta torpeza y ponen en evidencia la lógica del capital—la única respetada por la hegemonía blanco-mestiza:

La violencia y la prepotencia del dinero, la negación y el desconocimiento, no borran ni merman los derechos que nuestros mayores construyeron sobre estos territorios. La propuesta de construir un solo territorio en esta región para garantizar la permanencia de las comunidades de origen africano fue sueño de los mayores y está vigente en nuestros actuales planes de vida.⁴⁶⁰

La afirmación nos remite a la vigencia que mantiene la propuesta de la “Gran Comarca” como proyecto político. De tal modo el “lugar”, el territorio, el espacio tienen relevancia histórica y valor político, pero conectan con nociones más profundas. Constituyen “el mundo” de las comunidades: “Por eso para nuestros mayores y para nosotros sus herederos, ‘nuestro mundo’ son estos territorios y no buscamos apropiarnos el mundo de los otros. Porque sabemos que cada pueblo necesita un territorio para vivir”.⁴⁶¹ El respeto y reconocimiento por este elemento fundamental para la existencia que esta última cita evidencia no se entiende de manera recíproca; carece del entendimiento mínimo de la cosmovisión de los pueblos

⁴⁵⁸ Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 64.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, 64.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, 64.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, 64.

descendientes de los troncos familiares de origen africano, que en consonancia con visiones previamente expuestas en este capítulo reconocen que su “mundo” no se compone únicamente de elementos materiales, sino que incluye “los intangibles” que en este caso se vinculan de manera permanente al territorio con los ancestros.

En estos territorios del norte de Esmeraldas, no solo vivimos las actuales generaciones, aquí vive y florece el espíritu de los ancestros, la fuerza espiritual de nuestros mayores está sembrada aquí para animar nuestras formas de vida. Seguramente que esta manera de construir derechos de reclamar propiedad no la entienden los capitalistas de la palma y los funcionarios del estado no la quieren ver. Mejor dicho, no la pueden ver.⁴⁶²

Mientras la sociedad blanco-mestiza y el Estado institucional no pueden ver este íntimo vínculo con el lugar como un punto ciego dentro de la concepción desarrollista y su episteme colonial, resulta más sospechoso entender por qué el Estado favorece los intereses transnacionales cuando en teoría su tarea fundamental es velar por el bienestar de toda la nación. La informante Dalia Castillo lo denuncia enfáticamente cuando afirma:

Muchos de nosotros/as no logramos entender la lógica actual de los Estados. No entendemos por qué permiten que el plan de los palmeros y los mineros apropien y usen grandes extensiones de territorio en beneficio de un solo individuo, de una sola empresa, como si la tierra y todo lo que en ella nace y crece no fuera un bien común de los que vivimos aquí y de los que están más allá.⁴⁶³

La informante intuye que se trata de una profunda disonancia epistémica, una que en realidad refleja una concepción de la vida diferente, una noción de prioridades y propiedad que supera ampliamente la visión capitalista.

Cuando nuestros mayores vivían en estos territorios, los recursos naturales que había en ello era un bien colectivo, propiedad de todos. Las comunidades reconocían a las familias como posesionarias ancestrales, como dueños temporales de las tierras pero los recursos de la montaña madre eran de aquel que los necesitaba, de aquel que los buscaba. Eso mandaba la tradición.⁴⁶⁴

Este testimonio de Fausto Chiran, de la localidad de San Lorenzo, es muestra inequívoca de la función de la propiedad cuando está orientada a satisfacer las necesidades de todos. Existe un doble sentido que podría parecer contradictorio en primera instancia, pero que una lectura en detalle disipa. Me refiero al doble rol de

⁴⁶² Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 64.

⁴⁶³ *Ibíd.*, 65.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, 65.

ser poseionario ancestral y dueño temporal. Un doble sentido que evidencia la multiplicidad implícita en la condición temporal de guardián terrenal y a la vez parte de una ancestralidad que por generaciones se sostiene resistiendo al afán de expropiación de la libertad, del territorio y, sobre todo, de la humanidad. El énfasis en la cosmogonía afro se desvía a atender las necesidades urgentes de supervivencia eliminando el imperativo de acumular y lo sustituye por la tradición de tomar lo estrictamente necesario de la montaña madre a fin de no alterar su equilibrio. Así lo afirma el testimonio de Telémaco Vivero, de la localidad de Guabina: “La comunidad tenía el poder para garantizar la vida de todos sus miembros. Por eso nadie apropiaba los territorios, porque todos conocían que era un bien común que nadie podía apropiarse en su beneficio personal”.⁴⁶⁵

En el balance de presentar un reclamo estratégico en la coyuntura concreta en que el Estado puede reconocer el derecho ancestral de las comunidades sobre el territorio, procede subrayar que no se trata de pedir un regalo de la institución estatal, por el contrario, es una demanda histórica que implica la condición fundamental de mantener los saberes y salvaguardas que hasta hoy han amparado al territorio.

Por estos testimonios las nuevas generaciones entendemos que el derecho de posesión ancestral sobre estos territorios no fue un regalo de los Estados sino, que fue un derecho ganado con la presencia de nuestros antepasados. Ahora después de tantos años nosotros sus herederos seguimos viviendo aquí de acuerdo a lo que manda la tradición que ellos sembraron.⁴⁶⁶

La comunidad se vincula con la tradición mediante el liderazgo de los guardianes de la misma y sus ricas y diversas expresiones de cultura y conocimiento. Uno de estos guardianes es el músico afro esmeraldeño Papá Roncón, ganador del premio Eugenio Espejo (2011) y reconocido en todo el mundo (casa afuera) por su talento en la interpretación y confección de la marimba y al mismo tiempo (casa adentro) en la comunidad como uno de los guardianes de la tradición.

5. Papá Roncón: historia de vida. Territorio y tradición.

Uno de los importantes libros producido por Juan García es el texto *Papá Roncón: historia de vida*. En su segunda edición, Juan García explica en la introducción la justificación de este esfuerzo que reside en “resaltar el profundo

⁴⁶⁵ Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 66.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, 66.

sentido de pertenencia” ejemplificado en este caso por el Papá Roncón. Papá Roncón es una figura muy conocida en el panorama cultural ecuatoriano por su extensa trayectoria como músico y como constructor de instrumentos, concretamente la marimba esmeraldeña. No obstante, Juan García nos recuerda que “Papá Roncón igual que cientos de hombres y mujeres que asumieron el encargo de ser guardianes de la tradición, no se limita a ser un ‘tocador de marimba’; por el contrario, es un fiel guardián de la memoria colectiva de su comunidad y de la región”.⁴⁶⁷ Se desprende, por tanto, que esta condición de “guardián de la tradición” cumple una función doble. Por un lado, profundiza a través del sentido de pertenencia los “orígenes africanos” de las comunidades del norte de Esmeraldas, y por otra parte, es prueba de la obediencia a la tradición de los mandatos ancestrales por parte del pueblo afroecuatoriano.

Resulta claro, además, que el espíritu que motiva la creación del texto, la verdadera utilidad de la “historia de vida”, es cumplir el mandato ancestral: “vivir para aprender y aprender para enseñar”. Juan García se convierte en el garante de que dicho mandato ha sido la constante de vida de Papá Roncón.

Las palabras de Guillermo Ayoví—nombre de pila de Papá Roncón—reiteran que nombrar es en sí mismo un ejercicio ancestral de descripción, apropiación y significación. Como lo recordó el venezolano Rafael Fauquié: “El mundo es en la palabra. La palabra nombra. Al nombrar, ordena; y al ordenar, crea”.⁴⁶⁸ Así, desde el simple cuestionamiento sobre el origen de un lugar o accidente geográfico, Papá Roncón traza una trayectoria con el pensamiento ancestral que Juan García invita a proteger:

Yo no sé por qué los mayores le llamaban a este estero el Tigre. Pero sé que es nombre antiguo puesto por los mayores, y se lo pusieron los primeros negros que llegaron a este río Cayapas. De lo que sí me he dado cuenta, es que los mayores ponen nombres a los esteros por alguna cosa que ha pasado en ese lugar, ya sea porque vive un animal o también porque alguna persona fue el primero que se asentó ahí. También muchas veces le ponían a los esteros el nombre de las familias que más trajinaban el estero o tenían trabajos en sus orillas.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida*, 2da Edición, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2011), 10.

⁴⁶⁸ Rafael Fauquie, “En el principio, la palabra”, *Espéculo*, revista de estudios literarios, No. 24. (2003), Universidad Complutense de Madrid, accedida mayo 15 de 2015, en <http://www.ucm.es/info/especulo24/numero/principi.html>

⁴⁶⁹ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 21.

La reflexión de Papá Roncón parte de la observación hecha en retrospectiva pero pensada desde un lugar de delicada contemplación. Puede que el Papá Roncón no tenga certeza sobre la historia del nombre del estero pero la certeza no es necesaria al aproximarse a la realidad con una actitud que es a la vez interpretativa y abierta a la observación. Deduce que se llama Tigre probablemente por el nombre de algún animalito en el área. Recupera de esta forma la costumbre ancestral con que las comunidades afrodescendientes describen el territorio desde su experiencia, haciendo de esta práctica un ejercicio de apropiación. Dicha apropiación, sin embargo, se hace desde un reconocimiento simbólico y no desde el proceso colonizador (en este caso se refiere concretamente a los colonos) que toma posesión del espacio desde una perspectiva de propiedad.

Las familias, las primeras en llegar al lugar conviven en el espacio y prestan sus propios apellidos como referentes geográficos. La montaña, como “la Madre de Dios”, es refugio de hombres y mujeres afro e indígenas. La montaña provee espacio, alimento y medicina, y por tanto es protegida y respetada.

Surgen síntomas que hacen evidente la catástrofe ecológica que vive la montaña; la fractura de este balance natural se traduce, se filtra y se refleja en formas discursivas fundamentalmente nutrida de memorias. Papá Roncón recuerda por ejemplo: “Yo me acuerdo que en los montes había muchas clases de animales, y me doy cuenta de que a muchos de ellos ya ahora no se encuentran por ninguna parte”.⁴⁷⁰ Los animales, seres tangibles de la naturaleza desaparecen, se extinguen, se vuelven invisibles, “no se los encuentra ni para remedio, como decían los mayores”.⁴⁷¹ Pero la memoria resguarda animales cuyas características son difíciles de reconciliar con la experiencia tangible de las ciencias naturales positivistas. Este es el caso de la *guabina* que Papá Roncón presenta como un pescado que caminaba como si fuera un animal de tierra. La tradición oral de los mayores, depositada en la memoria de Papá Roncón, se expresa en el verso “la guabina no la como porque sube loma”.⁴⁷² No hay señales de sorpresa al describir un animal que sería un inusual

⁴⁷⁰ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 48

⁴⁷¹ *Ibíd.*, 49.

⁴⁷² *Ibíd.*, 49.

anfibia, como mínimo. Comparable con la guabina, aparece el barbudo que, para Papá Roncón, es al menos “difícil de entender”.⁴⁷³

El barbudo durante los veranos está escondido en las tierras firmes y cuando llegan los primeros aguaceros salen en manchas, buscando los caminos como si fueran animales de tierra y se van buscando las lagunas donde hay agua, y si tienen que caminar varios días sin tomar agua, ellos caminan. Este pescadito ahora se lo encuentra en los ríos pero en los caminos ya no se encuentra para nada.⁴⁷⁴

Se reflexiona sobre el irreparable daño de la extinción y, como en el caso del barbudo, un cambio de conducta como consecuencia de la destrucción de un medio ambiente sagrado por el avance del “desarrollo” y la explotación de los recursos naturales. La sabiduría ancestral expresa sin equívocos el orden necesario para emplear los recursos atendiendo a la necesidad de subsistir: “Antes la gente que vivía en el campo no acosaba tanto a los animales, en este tiempo toda persona grande o pequeña tenía que respetar el orden que para coger las cosas del monte que habían impuesto los mayores. Eso ahora nadie lo respeta.”⁴⁷⁵

El llamado al respeto no es una advertencia vacua, significa entender el mandato ancestral y su sabiduría para poder proteger el propio sustento. La visión occidental colonial ha teorizado desde el darwinismo biológico y social, según el cual la supervivencia del más fuerte es un mandato de la naturaleza al cual ni las fuerzas ni del intelecto o el espíritu se pueden oponer. Con la ley del más fuerte, el más débil desaparece y, por trágico que esto pareciera, no es posible evitarlo. Este mismo principio se extiende al sistema económico capitalista en todas sus encarnaciones, desde el sistema clásico de la acumulación originaria analizado por el marxismo, pasando por los distintos colapsos cíclicos, hasta llegar al Estado neoliberal, la social democracia, el socialismo real y pareciera que incluso en las tendencias contemporáneas del socialismo del S. XXI. Aunque inicialmente pueda pensarse que los sistemas mencionados son opuestos y contradictorios, todos dependen de la apropiación de recursos de la naturaleza como condición *sine qua non* para el progreso. El punto ciego de esta postura, pese a que se ha visto en innumerables oportunidades, es que la sobre explotación de la naturaleza conduce a la auto destrucción. El calentamiento global, la acumulación de gases de invernadero

⁴⁷³ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 49.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, 49.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, 51.

o el hoyo en la capa de ozono son instancias macro que ponen en evidencia el problema, pero que en muchas oportunidades fracasan en transmitir la gravedad de la situación a las poblaciones del mundo quienes reducen sus visiones a imperativos ideológicos.

En cambio el mandato ancestral que Papá Roncón recupera presenta una postura radicalmente distinta. La caza y la pesca se limitan a aquello que va a consumirse ese día, o a lo sumo al desayuno del día siguiente: “Así era la tradición y nadie cogía más de lo que necesitaba, por eso se llamaba buscar la *madre de Dios*, porque la *madre de Dios* está donde tiene que estar y todo el que la sale a buscar la tiene que encontrar ahí donde mi Dios la dejó”.⁴⁷⁶ Una de las primeras reflexiones en torno a este pensamiento de los mayores viene quizás de la noción de propiedad, o quizás la ausencia de la misma. La *madre de Dios* se tiene que encontrar donde Dios la dejó, no puede ser movida o explotada. Se usa y se mantiene donde tiene que estar, disponible para quien vendrá mañana, para las generaciones venideras. La naturaleza se protege con la lógica y el sentido común que viene de los ancestros: “A las hembras de los animales no se las podía matar, lo mismo que las hembras que estuvieran con huevos o poniendo”.⁴⁷⁷ Como lo explica Papá Roncón, la lógica de preservación hoy no se mantiene, la expropiación de los recursos naturales que hace el capitalismo no discrimina, lo toma todo, incluso cuando esto significa que la naturaleza pierde la capacidad de recuperarse y de reproducirse. Se desobedece al mandato de los viejos que decía, “te voy a dejar como cría”⁴⁷⁸ el mismo que no solo protegía a los animales más pequeños, sino que se extendía a los enfrentamientos humanos donde el más fuerte perdonaba al más débil—en franco desafío al darwinismo—subrayando el principio fundamental: “Así mismo era la ley con los animales del monte, la tradición mandaba y ordenaba respetar y mantener la vida”.

⁴⁷⁹

Este conocimiento en la memoria de Papá Roncón y la de los/las mayores de la comunidad está orientado a un aprovechamiento racional de los recursos de la montaña. Un aprovechamiento que beneficia a todos los miembros de las comunidades presentes y venideras. El mandato ancestral no precisa estar escrito. La

⁴⁷⁶ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 51.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, 51.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, 51.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, 51.

memoria, así como los recursos de la naturaleza, son de todos y, por tanto, el mandato de transmitirla es también responsabilidad de todos. Como lo expresa el abuelo Zenón:

En el tiempo de los mayores las leyes para el uso compartido de los recursos de la montaña madre y de las aguas no estaban escritas pero tampoco eran palabras que nadie obedecía. La racionalidad era una ley que ordenaba usar lo necesario de aquello que es propiedad colectiva. Esa misma ley mandaba cuidar lo que es de todos, porque a todos sirve.⁴⁸⁰

Recordemos que la oralidad es una herramienta política concreta para defender el territorio. Es en esta sabiduría colectiva donde se contrasta de forma más dramática la cosmovisión afroecuatoriana. Una cosmovisión como (con)vivencia que encuentra el lenguaje y la terminología para reflejar adecuadamente la existencia. Tal como lo expone Juan García:

Es así como el pueblo Afro-esmeraldeño, convertido en amo y señor de sus mundos—el tangible y el intangible—pone en práctica una infinidad de conocimientos, saberes y secretos ancestrales, que por cientos de años fueron guardados en la memoria colectiva de las comunidades y transmitidos de generación en generación por los guardianes de la tradición.⁴⁸¹

Saberes que, como queda visto, incluyen racionalidades diferentes en el empleo de los recursos e incluyen figuras y personajes presentes en la historia colectiva que plantean a cada generación el desafío fundamental de interpretarlos en su propio contexto mientras se mantiene el conocimiento que de esta reflexión deriva. Desde el texto del Papá Roncón indagaré en uno de ellos a continuación.

6. El duende

Como ya se ha señalado, la lucha abarca los espacios de lo tangible y de lo intangible, dimensiones que se entrecruzan en las historias de la narración oral. Papá Roncón, como guardián de la tradición, trae a colación una de las figuras que se encuentra en este sitio liminal. De igual modo que las dicotomías occidentales resultan insuficientes para dividir al hombre de la naturaleza, la dicotomía de bueno/malo es incapaz de ubicar algunos de estos seres intangibles que vemos en el mundo diaspórico. “No todos los cristianos somos iguales”⁴⁸² dice Papá Roncón,

⁴⁸⁰ Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 193.

⁴⁸¹ Juan García Salazar, “La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas”, Junio 1, 2011 <http://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1043-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximación>

⁴⁸² Juan García Salazar, com., *Papá Roncón: historia de vida...*, 112.

aludiendo a los disímiles saberes, fuerzas o cualidades de cada uno. Es desde esta subjetividad diferenciada que las percepciones con seres intangibles pueden ser entendidas. Papá Roncón advierte sobre la extendida creencia de que el duende es un espíritu malo: "...yo, que lo conozco –porque lo he visto—, le puedo decir que no es así. Yo conozco al duende, lo he visto una sola vez –pero bien visto—y le puedo decir que el duende no es un espíritu malo. Por lo menos no fue malo con mi persona".⁴⁸³ Papá Roncón nos cuenta que el duende es "medio bueno y medio malo," un ser capaz de enseñar muchas cosas de este mundo. Tal es su experiencia con el duende quien intentó enseñar al Papá Roncón a tocar la guitarra, según él explica: "desde que era muchacho pequeño, siempre tuve la ilusión de aprender a tocar bien la guitarra; me gustaba la música y desde pequeño tenía esa ilusión y siempre pensaba que algún día aprendería a tocar guitarra como los grandes guitarristas que había conocido en los pueblos de este norte de Esmeraldas".⁴⁸⁴

Siguiendo consejos de miembros de la comunidad, Papá Roncón invocó al duende una vez cumplidos los distintos requisitos previos a su llamado. Bien de cerca lo vio Papá Roncón, que lo puede describir en detalle: "El duende es un mulato, pequeñón no más, pero eso sí, este cajón de pecho es bien macizo y los brazos son cortos, pero bien macizos, la nariz es bien repetida. ¡Ajo! Pero eso sí, la cara la tiene bien amarrada. Es un tipo bien serio".⁴⁸⁵ Juan García destaca que "Las historias de resistencia de los héroes y personajes míticos nos narran, nos tiene que ser muy útil para pensar los modelos de ser diferente"⁴⁸⁶. Es decir, estos encuentros y convivencia con los seres intangibles como la Tunda, el Riviel, la Gualgura, el Andasolito, y el mismísimo duende, son evidencias de la tradición cultural traída por los africanos a lo que hoy llamamos el Ecuador, y que resuenan todavía en las voces de hombres y mujeres que protegen y transmiten el invalorable legado de la tradición oral, de generación en generación. Ese es el caso de algunas de las siguientes narraciones.

7. Cuentos de creación

Para los guardianes de la tradición, estos cuentos no guardan secretos: son sólo eso, cuentos de los mayores, de los que nos precedieron. Por eso, la

⁴⁸³ Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 112.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, 113.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, 115.

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, 6.

explicación más simple de su origen y razón de ser está en los mandatos ancestrales que ordenan el respeto y la obediencia a la tradición cultural.⁴⁸⁷

Al considerar los cuentos de creación, empleo la designación explicada por el propio Juan García que los agrupa en esta categoría considerándolos como “expresiones que, semejantes a algunos relatos africanos, explican el origen de buena parte de su cosmogonía y de ellos mismos como pueblo”.⁴⁸⁸ Inicio el recorrido con el cuento “Nacer para morir”⁴⁸⁹ del informante Santiago Quiñonez, originario de la localidad de El Cuerval, Eloy Alfaro, Provincia de Esmeraldas, el lugar de nacimiento del maestro Juan García.

La anécdota de la historia inicia en el principio de los tiempos, “cuando Nuestro Señor recién creó este mundo”, un tiempo en el que la muerte era aún desconocida, y si algún animal o anciano moría,⁴⁹⁰ revivía al poco tiempo. La explicación que proviene de una lógica de subsistencia, indica que la longevidad tenía sentido en cuanto al número de habitantes del mundo era aun limitado, pero cuando esto dejó de ser así, “Nuestro Señor” empezó a buscar una solución. En esas circunstancias buscó el consejo del piande, un personaje descrito como un cuadrúpedo misterioso, capaz de caminar sobre el agua sin hundirse.

Destaco algunos detalles en la forma que se elabora el cuento. Primero, existe un sentimiento de nostalgia de un tiempo en que la “la muerte casi no venía tan seguido por aquí”. Según el informante la muerte era una “novedad” poco frecuente, algo que conmocionaba a la comunidad. Ahora, en contraste, la “gente es más débil”. Esta fortaleza, propia de los ancestros, se torna en horizonte de virtud, un tiempo en el que “la gente vivía cientos de años y los viejos sólo se morían porque ya estaban cansados de tanto vivir”. En segundo lugar el informante menciona que “ahora están llegando a estos ríos muchas enfermedades que antes no se conocía y ahora están matando gente”. Las condiciones del río han cambiado, y la catástrofe ambiental despreja el frágil equilibrio de los territorios y, por tanto, de la vida. El desarrollo acarrea consigo enfermedad y muerte. No se trata de la idealización de un tiempo *más puro*, más bien es la denuncia de que las comunidades enfrentan un cambio

⁴⁸⁷ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, *Letras del Ecuador*, Alfonso Monsalve, Editor, (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Números 184, Agosto 2002), 41.

⁴⁸⁸ Franklin Miranda, “Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón...”, 1156.

⁴⁸⁹ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 42.

⁴⁹⁰ Aquí se presentan al mismo nivel jerárquico, siendo más precisos, los animales están humanizados mediante diálogo, poder de decisión y su directa interacción con “Nuestro Señor”.

acelerado que en muchos casos deja sin posibilidad de respuesta, modificando para siempre ese espacio en el que “Toda enfermedad que es dejada por Nuestro Señor tenía su remedio, y si había un remedio, uno lo conocía”.

El personaje principal es el piande, un animal que es el responsable de que “la muerte quedara en este mundo”. Su culpa radica en frente a la pregunta de Nuestro Señor respondió que era mejor morir para nunca más revivir. Aquí resultan pertinentes dos explicaciones primero el por qué la opinión del piande es tan importante en su consideración. La respuesta a esta pregunta se la puede hallar en la siguiente línea: “¡Piande! Tú que eres animal de tierra, y que tienes la virtud de caminar por encima del agua sin hundirte [...]”⁴⁹¹

Es posible apreciar una comparación con el relato bíblico según el cual Jesucristo anduvo sobre las aguas y la curiosa capacidad del piande. Más aun, el piande se enfrenta ante la enorme responsabilidad de asumir la pregunta: “¿Dejar que uno muera para revivir, o dejar que uno muera para nunca más revivir?”⁴⁹² La respuesta del piande es nada menos que “nacer para morir” ya que “eso de andar muriendo y luego reviviendo es mucha pendejada”. La postura pragmática del piande tiene que asumir, sin embargo, la advertencia directa de que una vez hechos los cambios no habrá marcha atrás. Pero el piande no puede comprender la tristeza de la muerte de un ser querido, pues no lo ha sufrido, aunque luego, al asumir el dolor de la pérdida de su madre, predeciblemente cambió de parecer.

Entre otros aspectos de esta narración quisiera destacar algunas figuras retóricas interesantes. La primera, que pareciera pasar desapercibida, es la humanización de la muerte. Al principio del cuento, muy someramente, el informante menciona que entre los personajes del cuento está “Doña Isabel”, quien es la muerte. Asimismo, la constante referencia a “Nuestro Señor” podría sugerir una narrativa compatible con el cristianismo, pero es más bien una forma de *cimarronear* bajo una terminología cristiana, una noción del pensamiento ancestral más compleja que enseña que “Nuestro Señor” es la vida. La vida y la muerte, entonces, son dos poderosas fuerzas mediadas por los seres vivientes. Estas misteriosas mediaciones son hechas con el afán de comprender la existencia.

⁴⁹¹ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 43

⁴⁹² *Ibíd.*, 43.

Es destacable también un rasgo característico muy presente en la oralidad afroecuatoriana que es la humanización de los animales, descritos con características y limitaciones de hombres y mujeres. En los cuentos las criaturas se convierten en vehículos para mostrar conductas, virtudes y defectos. En este caso particular, el piande comete un error que habrá de pagar muy caro. Este animalito debe vivir con la culpa de ser el responsable de que la muerte sea definitiva con todo el dolor que ello implica. Y todo por “hablar de lo que él no había sentido”. En consecuencia, el piande se torna un animal arisco, rara vez visto, temeroso de que los cristianos “le hagan alguna cosa”. Y es incluso posible, como señala el cuento, que esté huyendo de la muerte, que inefablemente lo encuentra y a veces incluso es consumido por los cristianos como “remedio”.

Otra historia la trae la informante Mamá Úrsula de La Tola, Eloy Alfaro. Ella recuerda la narración “El Parto de la zorra”,⁴⁹³ en ésta plantea, desde un principio, una importante consideración cuando anuncia: “yo no sé si lo que dicen estos cuentos será la verdad o será mentira, pero todos ellos son cosas dejadas por nuestros mayores; ellos eran los que contaban y nosotros aprendimos de ellos”.⁴⁹⁴ Volviendo a la escucha como estrategia para la transmisión de conocimiento, la ficcionalización permite alcanzar saberes, superando la imprecisa frontera de la verosimilitud. La informante se involucra personalmente en la importancia de la narración identificando que casi siempre ha escuchado a mujeres contar la historia “sobre todo, mis tías”. Reconoce veracidad además en la noción de que “la zorra es el único animal de monte que pare sin dolor”, idea que contrasta con la experiencia del intenso dolor que supone el parto y sus numerosos riesgos: “Muchos animales se mueren pariendo, lo mismo que el cristiano”. La notable excepción de la zorra, cuenta la historia, es el pago que la virgen le garantizó por haberla protegido en su vientre, como hace normalmente con sus crías. En la anécdota, “unos soldados” persiguen al Niño para matarlo, haciendo una re-creación del pasaje bíblico en que la sagrada familia huye a Egipto escapando de Herodes, pero esta vez la historia está ambientada en el monte sin la figura de San José. En esta versión la virgen y el Niño van por la montaña escondiéndose en la casa de los animales, escapando cada vez que los soldados se aproximaban, hasta que llegó finalmente a la casa de la zorra y

⁴⁹³ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 45.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, 45.

ésta le tuvo lástima al verla toda sucia y le dijo: “Ay Virgencita, métase aquí en mi falda, para que no la encuentren los que la andan persiguiendo.”⁴⁹⁵ Los perseguidores llegaron e interrogaron a la zorra sobre el paradero de la virgen y el niño; la zorra que los protegía en la bolsa de su vientre guardó silencio pese al abuso y mal trato que le dieron los soldados que le pegaron hasta cansarse. La pobre tía zorra guardó total silencio hasta que se marcharon los hombres. La Virgen y el niño se hallaban a salvo definitivamente gracias a la leal y desinteresada tía zorra. En agradecimiento la virgen le concedió el privilegio de parir sin dolor.

La historia revela importantes valores en el universo femenino de las comunidades donde el lazo madre-hijo es tan profundo que genera lealtad total. La zorra, que comparte con la virgen su condición de madre, no duda por un instante en afrontar el castigo, como cada madre enfrenta el dolor del parto con profunda generosidad, garantizando la reproducción de la vida y garantizando la existencia futura de la comunidad. La vida es la verdad última y frente a ella poco importa si la anécdota es “cierta”.

Una actitud similar se puede apreciar en el testimonio de María Salazar, tía de Juan García, ya fallecida. Ella inicia por desafiar a los jóvenes que cuestionan los cuentos, diciendo que son puras mentiras, pero la informante es enfática: “si uno se pone a ver lo que éstos dicen, uno se da cuenta que muchas cosas que dicen son verdad”.⁴⁹⁶ La arrogancia de la juventud que considera a los cuentos campechanos, falsos o llenos de superstición y, por tanto, carentes del “cosmopolitismo universal” que da la ciencia moderna. Se reaviva la denuncia de Juan García cuando advierte que la educación impone conocimientos ajenos que hacen imprescindible el ejercicio de re-aprender lo propio, y que contrasta con la idea con la extendida e incorrecta noción: “Los jóvenes de ahora creen que en la escuela se aprende todo, pero no es así. En el monte hay muchas cosas buenas que se aprenden y sirven”.⁴⁹⁷

La narración en cuestión lleva por nombre “El cuervo, los palomos y la garza”; en ella se describe a estos personajes combinando sus conductas normales y diferenciándolas. Se menciona la forma en que se alimentan, su hábitat natural y algunas peculiaridades. A continuación se procede a “humanizarlas” dándoles voces

⁴⁹⁵ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 46.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, 48.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, 48.

humanas y atribuyéndoles personalidad. Así unas son viajeras, otras están “bien acomodadas” en la escala social, y otro, el cuervo en concreto, aparece como un personaje presumido.

Al llegar al Chocó, proveniente del Ecuador, el cuervo insistió tanto en las bondades de su tierra que “puso a Dios bajito” y de tanto afirmar la abundancia en su región, convenció a los palomos para emprender viaje al Ecuador. Luego de acelerar todos los preparativos, iniciaron la travesía que concluyó abruptamente en un accidente en el que se perdieron las posesiones de los palomos. La consecuencia de este triste desenlace fue que las aves adoptaron para siempre sus actuales características: “Hasta el sol de hoy día el cuervo todavía anda zambulléndose, en búsqueda de las cosas de los palomos. La garza, igualmente desde ese día se quedó zanqueando por las orillas, esperando que las cosas de la paloma salgan a la orilla. La paloma comiendo sus pepitas en el monte”.⁴⁹⁸

Siguiendo la advertencia con que la informante inició el cuento, la narración ofrece saberes importantes, especialmente para quienes viven en el monte, pero también para quienes quieran escuchar. Hay razones por las cuáles distintos entes cumplen distintas funciones. Hay una historia detrás de cada fenómeno, detrás de cada sonido, cuando la paloma añora canta: “A chocó, chocó, chocó”. El palomo aun molesto contesta: “Por vos, por vos, por vos”. Y todas las aves nos recuerdan el profundo vínculo físico, afectivo e histórico que existe entre el Chocó geográfico, que hoy corresponde al Estado nación de Colombia, y los territorios ancestrales del norte de la provincia de Esmeraldas que hoy corresponden a la república del Ecuador.

Este tránsito a ambos lados de la raya, que en la historia se da en las aves, es parte de la historia de muchísimas familias que constituyen las comunidades del tronco africano en la zona norte de la provincia de Esmeraldas. Es el caso de la propia familia de Papá Roncón, quien recuerda: “Mi mamá se llamaba Manuela Erazo Mina, de ella me acuerdo un poquito más, aunque tampoco viví mucho tiempo con ella, pero, según lo que ella nos contaba, su familia había venido del otro lado: de Colombia”.⁴⁹⁹ No es de extrañar que este flujo continuo se refleje en historias y

⁴⁹⁸ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”.51.

⁴⁹⁹ Juan García Salazar, com, *Papá Roncón: historia de vida*, 24.

versos de los mayores, en tiempos en que se navegaba libremente de “arriba para abajo y de abajo para arriba”, por los ríos y costas que antes unían, pero que hoy separan. “Pero ahora uno no puede andar así libremente por estas tierras ni navegar por estas costas como lo hacían antes nuestros mayores; eso deja ver que los negros de esta región hemos perdido muchos de los derechos que nuestros mayores ganaron con su presencia en estos territorios”.⁵⁰⁰ En oposición, lo único que atraviesa la raya con beneplácito de los gobiernos de ambos lados es el capital. Quizás sin su beneplácito, pero siguiendo la misma lógica, la violencia se filtra por la raya. Así las guerras en el vecino país, que comprenden la prolongada violencia política y la lucha contra el narcotráfico, obligan a hombres y mujeres de ancestro africano a seguir cimarroneando por sus vidas.

Muy pertinente es el cuento, y muy pertinente aquella décima llamada “Al charco voy a surgir” que inicia:

*Voy a viajar a Tumaco
a volverme a zambullir,
porque me voy a la costa,
al Charco voy a surgir*

La décima continúa en la voz del Papá Roncón, y obliga a volver los ojos a este antiguo género poético que combina el quehacer lírico con la oralidad ancestral y que produce un conocimiento que se erige en contraste con aquel que es privilegiado en la matriz educativa que parte del lugar de enunciación de lo mestizo. Es un locus que—como ya ha sido expresado—reconoce lo indígena, frecuentemente romantizándolo, mientras niega activamente lo afro al considerarlo ajeno y no constitutivo del acervo cultural de la nación. En este predicamento, la oralidad se establece como estrategia ideal para invertir los términos de la conversación, situándose a contrapelo de la diseminación de conocimiento que se hace desde la educación convencional mestiza. Una forma de desaprender lo aprendido, que es precisamente como lo presenta Juan García.

8. Desaprender lo aprendido y re-aprender lo propio

En su libro *La hybris del punto cero*, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez disecciona el andamiaje ideológico kantiano que sostiene al sistema educativo blanco eurocéntrico, modelo del sistema educativo blanco-mestizo

⁵⁰⁰ Juan García Salazar, com, *Papá Roncón: historia de vida*, 26.

latinoamericano. Un sistema que parte de una clasificación racial que considera inferior a aquellas razas distintas a la blanca: “Los africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral.”⁵⁰¹ Considerar como moralmente inferiores a las razas no europeas, descarta de tajo la posibilidad de perfección humana fuera del ámbito blanco. Todo conocimiento, tradición o saber originado en la memoria ancestral afro no debe enseñarse siendo de suyo naturalmente “inferior”. Así, a las comunidades descendientes se les presenta un desafío doble: desaprender lo aprendido, y re-aprender lo propio.

Se trabajó mucho 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 mi propuesta. Nos dimos cuenta que desde la misma comunidad, desde la misma propuesta de palenques había cómo enseñar [...]. Se empezó a hablar del proceso de desaprender lo aprendido y reaprender lo propio [...] todos 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 conocimiento.⁵⁰²

La República del Ecuador se entiende como una nación blanco-mestiza aunque a través de los años haya mutado legal y culturalmente para reconocerse primero como multicultural, luego como pluriétnica, y ahora como intercultural y plurinacional. Los adjetivos han cambiado pero mucho más difícil ha sido entender categorías y traducirlas en una educación incluyente de diversas narrativas. Para los afrodescendientes su histórica ausencia en el discurso nacional ha propiciado el empleo de diversos vehículos para la protección y transmisión de los saberes. Ya sean las décimas, las tradiciones, los cuentos, las leyendas o los proverbios, los mensajes orales transmitidos de generación en generación, transmiten conocimientos fundamentales para la subsistencia, además de generar lazos de identidad y conexión entre la comunidad a través de la re-creación de narrativas originarias.

Lo había advertido Manuel Zapata Olivella hace más de cuarenta años al explicar el papel primordial que cumple la literatura oral en su rol de desarrollar la

⁵⁰¹ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, 41.

⁵⁰² Catherine Walsh y Juan García, “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano...”, 320.

identidad, un papel que se pierde en un sistema educativo que desconoce estos saberes y los subestima:

La expresión vivencial y creativa de más de 200 millones de analfabetos y semiletrados no puede ser considerada en los términos en que habitualmente se juzga la cultura primitiva de pueblos aislados en las selvas o en archipiélagos. Ni mucho menos valorada con la actitud de menosprecio del viejo colonizador que solo reconocía como dignos y prevalentes los patrones buenos o malos de su cultura.⁵⁰³

Contra esta actitud de menosprecio cobra valor la escucha de la tradición oral, haciendo la recuperación de la experiencia de los analfabetos, semiletrados, y hombres y mujeres que aunque son capaces de leer y escribir, prefieren la palabra hablada como referente de identidad y conexión con los ancestros. La “actitud de menosprecio” es el resultado de la visión racista del pensamiento moderno colonial y su afán de deshumanizar a los esclavizados. Entre las consecuencias está el haber privado a hombres y mujeres de raza negra de acceso a una educación formal que los reconociera en la diversidad. La prohibición no impidió que los esclavizados mantuvieran vínculos con el pasado a través de narraciones imbuidas de elementos cosmogónicos y filosofías de vida que han hecho posible la subsistencia de un grupo humano contra el que se cometió el crimen histórico de la esclavización y el destierro forzado. Frente al desarraigo, la tradición oral genera ecos con el continente madre e incorpora los conocimientos aprendidos en los siglos de cimarronaje.

En su introducción a la antología de cuentos afroecuatorianos, Juan García anticipa que esta selección se asemeja a ciertas narraciones cosmogónicas de ciertas regiones de África. La semejanza se torna relevante cuando el pueblo negro ecuatoriano asume sus propias narrativas y fortalece con ellas una cosmovisión donde “se insiste en mantenerse con tiempo como una nación de origen africano”.⁵⁰⁴ Es decir “narraciones en que se reconoce un primer mundo—el africano—que tuvo que adaptarse a un nuevo mundo—el mundo del continente americano”.⁵⁰⁵ El trabajo de Juan García se orienta hacia un re-encuentro con la voz propia; no busca—como ocurre en los análisis literarios disciplinares—una decodificación o interpretación del texto. Es un retorno a la casa de la memoria para proteger, salvaguardar, y cumplir con el mandato ancestral de transmitir a las generaciones

⁵⁰³ Manuel Zapata Olivella, *Tradición Oral y Conducta en Córdoba*, (Bogotá: INCORA, Oficina de Divulgación, Serie Materiales de Consulta No. 30, marzo de 1972), 11.

⁵⁰⁴ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 40.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, 41.

venideras; la recuperación de la tradición oral se convierte así en “una estrategia de resistencia para guardar la historia que es paralela a la otra historia”.⁵⁰⁶ Como lo explica el investigador colombiano Miguel Rocha, “Lo que pasó entonces, se convirtió en modelo y consejo para las generaciones venideras; mucho de lo que ocurrió en aquellos tiempos se quedó grabado en la memoria. Los relatos y canciones ayudan a recordar, y claro a renovar las relaciones con ese entonces.”⁵⁰⁷

Se trata entonces de recuperar lo que está grabado en la memoria, como un gozoso ejercicio de reconstrucción y renovación de relaciones mediante un mejor entendimiento de la cosmovisión de un grupo que se identifica con la tradición cultural africana, tanto la del pasado como la del presente. Lo que Juan García llama un trabajo “casa adentro”, que Catherine Walsh matiza como:

[...] la labor que ayuda a fortalecer los vínculos de pertenencia, el edificio de la memoria colectiva, el pensar con “los saberes que nos han dicho no son saberes, que no tienen valor”: Es decir, desaprender lo aprendido y reaprender lo propio, como una forma de entender la vida, nuestra visión de la historia, nuestros saberes, y nuestra existencia en el mundo.⁵⁰⁸

En concordancia con lo expuesto por Walsh en las líneas previas, la indagación en la memoria hecha mediante la recuperación de la tradición oral es una estrategia activa de búsqueda, re-valoración y re-creación de los saberes. En conformidad, la antropóloga Nina Friedeman recupera del estudioso A. Hampaté Ba que “la tradición oral no se limita a cuentos y leyendas o a relatos míticos e históricos. La tradición oral es, conforme al mismo autor “La gran escuela de la vida. Es religión, historia, recreación y diversión”.⁵⁰⁹ Una escuela de vida que valora y entretiene. Los saberes ancestrales se reflejan en acciones cotidianas y rituales que se constituyen en una fenomenología vinculada directamente a las construcciones simbólicas:

Objetos como la tierra, el sol, la luna, las estrellas; prácticas sociales como matrimonios, sacrificios, o la producción agrícola; y procesos de desarrollo como la salud, la enfermedad, o la génesis del ego humano; han sido

⁵⁰⁶ Fondo Documental Afro-Andino, Dir. Freddy Cevallos, Perf. Juan Garcia Salazar, *Vimeo*, Universidad Andina Simón Bolívar, Noviembre 9 de 2011, en <http://vimeo.com/29752890>

⁵⁰⁷ Miguel Rocha, com, *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*, (Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010), 29.

⁵⁰⁸ Catherine Walsh, “Afro and Indigenous Life Visions in/and Politics”, 49. (La traducción es mía)

⁵⁰⁹ Nina de Friedmann. “De la tradición oral a la etnoliteratura”, *Revista América Negra*, (No, 13, 1997), 21.

frecuentemente vistos en términos de su capacidad de simbolizar lo que no se manifiesta en términos del día a día.⁵¹⁰

La afirmación de Henry coincide con el testimonio que un “griot” africano le dio al estudioso Nicolás Buenaventura, y que es recogido por Nina De Friedemann:

Aquí vivimos con los cuentos, comemos, crecemos con los cuentos, no se trata de un espectáculo ni de un acontecimiento extraordinario. Hacen parte de nuestra cotidianeidad...Hay cuentos de brujería, cuentos de guerra, cuentos de amor, cuentos de héroes...la iniciación es muy importante, todo comienza en la iniciación y los cuentos, señalan el camino de la iniciación, pero la iniciación puede resultar grave cuando se ocupa de cosas graves como la brujería.⁵¹¹

El orden del discurso de origen africano difiere con la percepción moderna que elimina a la espiritualidad o la ubica como secundaria. La aproximación africana es “simbólica, incluso mágica.”⁵¹² Ya lo advierte la investigadora colombiana Nancy Motta González cuando diferencia las funciones de la tradición oral en los tres grupos principales de las sociedades latinoamericanas:

Los indígenas en sus relatos hacen relación al origen del mundo y del grupo humano; los relatos africanos se refieren a los avatares de la vida, a la relación del hombre con la naturaleza y a fuerzas sobrenaturales; los elementos hispanos están generalmente asociados al enamoramiento y a las relaciones sociales o de pareja y han aportado la forma de los romances, las coplas y las décimas.⁵¹³

Se concluye entonces que la narración de origen africano se aleja temáticamente de la oralidad de otros grupos. Como quedó dicho, en su aproximación fenomenológica se distinguen los “avatares de la vida” así como en su indagación sobre las fuerzas sobrenaturales. Paget Henry también señala que existe una profunda presencia de lo espiritual en el pensamiento de origen africano, pero clarifica que las numerosas coincidencias no significan ni tampoco equivalen con la religión. Henry explica una distinción fundamental: “[...] en la religión el problema práctico es la regulación o coordinación entre lo divino y lo humano y las voluntades humanas asumen una prioridad no habitual en la filosofía. Más central a la filosofía

⁵¹⁰ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 25. (La traducción es mía)

⁵¹¹ Nicolás Buenaventura, citado por Nina de Friedmann. *De la tradición oral...*, 23.

⁵¹² *Ibíd.*, 25.

⁵¹³ Nancy Motta González, *Hablas de Selva y Agua. La oralidad afropacífico desde una perspectiva de género*, (Cali-Colombia: Universidad del Valle, Centro de Género, Mujer y Sociedad, Instituto de Estudios del Pacífico, 1997), 34.

es la verdad racional que las afirmaciones que hacemos y menos aun su eficacia regulatoria o salvífica”.⁵¹⁴

En ese sentido, Juan García consigue vincularse con un pensamiento filosófico ancestral que aunque se nutre de distintos lugares, propicia respuestas para esta experiencia de vida, una supervivencia en el mundo que traspasa las temporalidades, respondiendo a distintos desafíos en distintos tiempos, preservando la vida digna, mientras reconoce la trascendencia temporal. Es un proyecto que en cuyo ejercicio combina la poética del relato oral con una ética de origen africano, fundamentalmente orientada por las consecuencias concretas de los actos, como la que desprende Paget Henry del aspecto comunitario de la ética *Baluba* y su ejercicio, tanto individual como comunitario, según el cual el poder deriva de las consecuencias de las interacciones humanas: “Así, actitudes de envidia, celos, y odio son malas por sus efectos destructivos de la vida. En este sentido, el hechicero se convierte en la encarnación extrema de la maldad. Una persona buena es alguien que afirma e incrementa la fuerza vital del otro. Consecuentemente, actitudes de amor, respeto, honestidad, y cooperación caen dentro de la categoría de lo bueno.”⁵¹⁵

Tal posicionamiento ético hace pertinente recordar las preguntas formuladas por Catherine Walsh y Edizon León: “¿Cómo entender la ancestralidad en relación a, y desde la perspectiva de las comunidades afrodescendientes de la región? ¿Cuál ha sido el papel de la ancestralidad dentro de los procesos de la diáspora? ¿Cómo pensar o reconstruir identidad, diferencia y sentido de pertenencia ahora, y cuál es la función de la ancestralidad en este sentido de reconstrucción?”⁵¹⁶

Para dialogar con el concepto de ancestralidad que manejan las comunidades, quisiera emplear directamente la definición propuesta en el diálogo entre Juan García y Catherine Walsh. Siguiendo esta conversación, lo ancestral se entiende como:

La relación con los antepasados; un mandato de los mayores que se cumple y se transmite, porque refuerza el sentimiento de la pertenencia colectiva. Aplicado a los territorios colectivos, lo ancestral tiene que ver con la ocupación cultural continua de un entorno físico, un espacio para la reproducción y control social, espiritual y cultural, que incluye la protección

⁵¹⁴ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 28. (La traducción es mía)

⁵¹⁵ *Ibíd.*, 39. (La traducción es mía)

⁵¹⁶ Catherine Walsh y Edzón León, “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality...”, 214.

de los conocimientos, los valores y el respeto a las relaciones armónicas entre hombres/mujeres y la naturaleza.⁵¹⁷

Para Juan García esta definición no es académica, sino que refleja lo que los pueblos negros del Pacífico han construido a partir de “la voz de los mayores” con el afán de afirmar el derecho de las comunidades a una reparación por ser descendientes de pueblos trasplantados contra su “voluntad”.⁵¹⁸ La ancestralidad es más que un concepto o un principio teórico. Es una estrategia contra “la violencia y agresión que significó el desarraigo de nuestras tierras de origen”; dicha estrategia, por tanto se extiende hasta hoy, cómo defensa frente al racismo—formal y simbólico—del Estado, y contra el inminente avance de la globalización en esta región. Ambos riesgos atentan contra la permanencia de los pueblos afroecuatorianos e indígenas en sus territorios ancestrales.

La cosmovisión ancestral en la que se ancla la defensa del territorio, se opone, por tanto, a la hegemonía mestiza que se evidencia en lo que Juan García llama la sordera del Estado frente a las denuncias de los guardianes de la tradición. Denuncias como la de Benildo Torres: “La tierra se está muriendo, con un dolor sin fronteras, porque se están destruyendo, los bosques de la maderera”.⁵¹⁹ Destrucción que se traduce en una emergencia existencial frente a la imposición de esta lógica que precisa el desarrollo de posiciones opuestas a la ideología hegemónica.

El Estado nacional moderno revela en sus actuaciones que está sujeto a “paradigmas/paradogmas”⁵²⁰ inamovibles, incluso aquellos gobiernos auto declarados como “anti-neo-liberales”. Dependen del concepto de desarrollo “contra el cual el sur global, en general, y América Latina, en particular, se miden y son medidos. El Occidente desarrollado al mismo tiempo está en contra y es el modelo para el resto.”⁵²¹ Existe en el presente momento político una retórica que, sin cambiar sus principios fundamentales, se presenta como un discurso redentor que altera la lógica extractivista y privilegia por el contrario el “bienestar común”.

Desafortunadamente las credenciales de esta postura son endebles y en la mayoría de los casos problemáticas. Como lo analiza Catherine Walsh, el nuevo

⁵¹⁷ Juan García Salazar y Catherine Walsh, “Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño”, *Informe de Derechos Humanos* 2009, (Quito: UASB, 2010), 3.

⁵¹⁸ Juan García Salazar, edit., *Territorios, territorialidad y desterritorialización...*, 66.

⁵¹⁹ Juan García Salazar, “Cuentos afroecuatorianos”, 7.

⁵²⁰ Catherine Walsh, “Development as Buen Vivir”, 3. (La traducción es mía)

⁵²¹ *Ibíd.*, 1.

marco conceptual, frecuentemente llamado “Desarrollo humano integral sustentable”:

Se concentra en la interconectividad de la economía con las esferas política, socio-cultural, y ambiental; así también como en las necesidades, capacidades, y potencialidades de los seres humanos. El desarrollo humano —en escalas social e individual— es visto como necesariamente orientado hacia satisfacer dichas necesidades, optimar capacidades, y destacar las potencialidades del presente. El desarrollo humano permite un aumento en capacidades y continuidad o sustentabilidad en el futuro. En contraste a los modelos lineales previos, el enfoque aquí es sistémico, más basado en el sujeto que en el objeto. Está empeñado en la recuperación de la dimensión molecular de lo social, y la profundización de la democracia y la ciudadanía desde abajo. Sirven como elementos claves para este marco conceptual la igualdad, la democracia, la participación, la protección de la bio-diversidad y los recursos naturales, y respeto por la diversidad étnico-cultural.⁵²²

A nivel discursivo esta nueva tendencia pareciera proponer nuevas formas de pensar una sociedad y una distribución de la riqueza más justos. No obstante, depende todavía del manejo y el usufructo de la tierra. La explotación ha cobrado diferentes formas en años recientes. Concretamente, han surgido importantes reconfiguraciones legales y sociales en países como Ecuador y Bolivia, sin embargo dichas reivindicaciones continúan excluyendo a los afrodescendientes. En el Ecuador se desarrollaron esfuerzos en la primera parte de la década de los 90 para establecer alianzas entre grupos indígenas y afrodescendientes, pero las reformas legales de 1998 que reconocieron los derechos colectivos territoriales de ambos grupos, privilegiaron la posición indígena, estableciendo una nueva hegemonía que contribuyó a robustecer el sentido de no-existencia de los afrodescendientes y su consecuente invisibilización. La líder afroecuatoriana Alexandra Ocles denomina este fenómeno como “‘indomanía’ que, al hacer destallar el movimiento indígena, invisibiliza y minimaliza la diferencia e heterogeneidad afroecuatoriana que, según algunos cálculos, consta del 5 al 10% de la población nacional”.⁵²³

Es precisamente esta paradoja la que me impulsa a cuestionar la categoría de lugar en relación a los afro descendientes de la región como una estrategia para reconstruir la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia.

9. Lugar

⁵²² Catherine Walsh, “Development as Buen Vivir”, 1.

⁵²³ Catherine Walsh y Juan García, “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano”, 319.

Inicio esta sección con la propuesta del antropólogo colombiano Arturo Escobar para quien *lugar* constituye la dimensión de territorio-región, una categoría de relaciones inter-étnicas orientada hacia la construcción de formas alternativas de vida y modelos sociales. Concretamente, el Pacífico negro de América del Sur como territorio “[...] es un espacio de apropiación efectiva del ecosistema, esto es, como aquellos espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades.”⁵²⁴

De allí se desprende la importancia de la defensa del territorio por parte de las comunidades de afrodescendientes en el Pacífico. La pérdida del territorio significa para dichas comunidades “un regreso a la esclavitud”⁵²⁵ y la pérdida del escenario de siglos de lucha y resistencia. El territorio posee una dimensión testimonial de la presencia de las comunidades y se constituye en sustento de sus demandas por reparaciones.

Lo anterior no significa suponer a los lugares o a las culturas locales como espacios inmaculados que están fuera de la historia, sino considerarlos como espacios de encuentro, espacios en los que convergen y yuxtaponen diferentes narrativas que en muchos de los casos responden a lógicas e intereses opuestos. El pertinente diagnóstico de Escobar advierte sobre las inminentes amenazas a este proyecto que han determinado una crisis social, ambiental y humana. Específicamente se refiere a la agresiva penetración de capitales transnacionales dedicados a la extracción de maderas, al cultivo de camarones, y a las plantaciones de palma africana. Añade que no menos importante ha sido el impacto de los medios masivos y la llamada cultura y educación nacional; las masivas migraciones y la llegada de colonos que abogan en favor del capitalismo y la ética neo-extractivista, las políticas desarrollistas del neoliberalismo y las demandas del capitalismo global.

Pero Escobar provee también la estrategia para leer la resistencia según la cual los conocimientos locales pueden proveer nuevos significados a la naturaleza y a la economía. De esta forma, el *lugar* dejaría de ser culturalmente neutro, y las

⁵²⁴ Arturo Escobar, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca, 2005), 137.

⁵²⁵ Arturo Escobar, *Más allá del tercer mundo...*, 183.

relaciones entre lugar y cultura requieren ser analizadas minuciosamente y en contraste con aquellas narrativas que asumen al *lugar* como algo dado. Escobar sugiere pensar en términos de *glocalidad*, para resaltar así las tensiones entre lo global y lo local que reorganizan y recrean el espacio haciéndolo visible. Para ello, sería necesario alterar el espectro de la cultura, considerando que las políticas culturales permiten reconectar *lugar* y espacio sin rendirse frente a las narrativas del capital y la modernidad. La estrategia de los movimientos sociales es una que busca una reorganización desde abajo, que persigue una simetría entre lo local y lo global.

Esta propuesta se liga con el concepto antes mencionado de la *colonialidad del ser* desarrollado por Nelson Maldonado-Torres, el cual se inscribe dentro de una tradición fenomenológica que se mueve muy cerca del trabajo del filósofo Lewis Gordon. Una tradición metodológica cuyas raíces se extienden a Husserl, Sartre, y por supuesto Fanon. Maldonado-Torres asume la categoría de la *colonialidad del ser* para enfrentar a aquel tipo de poder que deshumaniza al “otro” y que le niega las condiciones de existencia. No es sólo negar la existencia sino también producir unas condiciones tales que sistemáticamente determinen la existencia. Condiciones como las que Escobar identifica en la comarca habitada por comunidades afrodescendientes en el Pacífico de Sudamérica. Se podría pensar entonces que pensar en *lugar* es resistir contra las fuerzas de la *colonialidad del ser* representadas en las lógicas neo-extractivistas de territorios que determinan la vida y sobre todo la muerte de los miembros de las comunidades negras. Así, la *colonialidad del ser* es la negación de la existencia y también la creación de una humanidad específica apta para la sociedad del trabajo. Para ello se forjan subjetividades funcionales que involucran las actividades productivas de los “ciudadanos” que se incorporan a la narrativa del Estado nación mediante la sanción de su trabajo como “aceptable”.

Frente a la *colonialidad del ser* bien se podría sumar otra dimensión estratégica a la categoría de *lugar* planteada por Escobar. Una reacción frente a las meta-narrativas de la globalización, que se oponga a la estabilidad y la coherencia sugerida por las ideas de identidades homogéneas agrupadas como identidades nacionales. La categoría de *lugar* de Nelly Richard quien plantea el concepto “como respuesta defensiva frente a la amenaza globalista de la borradura de todas las fronteras—se convierte así en el refugio nostálgico de la pureza de una cultura

originaria”.⁵²⁶ Así, *lugar*⁵²⁷ puede entenderse ya no como la evolución natural de la territorialidad sino como una diferencia situada, “una diferencia cuya localización táctica interviene en las geografías de los poderes”.⁵²⁸ *Lugar* se posiciona en tensión con las fuerzas globalizantes y los pliegues micro-diferenciados. Las prácticas de intervenciones culturales y artísticas permean el mapa global con la riqueza y la textura de las experiencias históricas y sociales de contextos específicos. Richard propone además el concepto-metáfora *Sur* como una maniobra táctica que desafía el sistema como una poderosa categoría enunciativa y performativa de la “diferencia”. *Sur*, es entonces, una línea de ambigüedad que conduce pensar lo latinoamericano contrastando la diferencia local con sus equivalencias metropolitanas multiculturales, mientras no se fía de las visiones románticas que ven la diferencia a través del exotismo y la folklorización. La tensión de los límites tiene más que ver con “los desplazamientos inciertos entre la centralidad y sus bordes que con la ocupación literal del territorio”.⁵²⁹

En el análisis de estas categorías y herramientas conceptuales intento responder al llamado que hace Gayatri Spivak por “una educación estética” entendida desde la tradición de Du Bois y Gramsci, y que se traduce como “el entrenamiento de la imaginación para la performatividad epistemológica”.⁵³⁰ Un entrenamiento que podría verse como la estrategia de re-existencia que Adolfo Albán define como:

Los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afro descendientes.⁵³¹

⁵²⁶ Nelly Richard, “Derivaciones periféricas en torno a lo intersticial. Alrededor de la noción de ‘Sur’”, *Revista de artes visuales, ¿Podemos seguir hablando de arte latinoamericano?* No. 91 (Buenos Aires: 2009), 24.

⁵²⁷ *Lugar* puede re-articular la existencia negada en un nuevo contexto histórico, social y cultural que permita reconstruir los saberes silenciados, lo que Catherine Walsh ha denominado Ancestralidad, posicionando lo afroandino como un nuevo lugar epistémico, una nueva fuerza de pensamiento emergente.

⁵²⁸ Nelly Richard, “Derivaciones periféricas...”, 24.

⁵²⁹ Nelly Richard, “Derivaciones periféricas...”, 24.

⁵³⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, “Annual Keynote Talk - Gayatri Chakravorty Spivak Situating Feminism—Abril, 2010, en *YouTube*: <http://www.youtube.com/watch?v=garPdV7U3fQ>

⁵³¹ Adolfo Albán Achinte, *¿Interculturalidad sin decolonialidad?*, 85.

El no hacerlo, podría acarrear la grave responsabilidad de asumir el mandato ancestral y la advertencia sobre el uso de los recursos hecha para cada uno de los miembros de la comunidad, legado de los mayores para que:

Cualquier hijo/hija de la comunidad podía ir a buscar la Madre de Dios. Pero ahora los ríos están muertos y la Madre de Dios que vivía en ellos, también está muerta, el de afuera la mató.⁵³²

⁵³² Juan García Salazar, edit., *Territorios...*, 193.

CONCLUSIONES

Si para entender la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX la metáfora de la *ciudad letrada* fue una estrategia útil, el inicio del siglo XXI nos ha avocado a considerar otras propuestas teóricas que, sin desechar la explicación del proceso que está comprendido en la *ciudad letrada*, superen sus limitantes, iluminen los puntos ciegos y propongan herramientas que permitan entender mejor la complejidad de lo que en América Latina puede llamarse, de manera simple, el acto literario. Así, partiendo de un diálogo crítico con los postulados que Ángel Rama, he querido formular la escucha de distintas formas de representación de afrodescendientes en Pacífico suramericano. Al considerar estas historias, he buscado aproximarme al texto formal pero sobre todo la epistemología que radica detrás de esas narraciones y que escapa al historicismo de las narrativas lineales. Se trata de narrativas que ponen en entredicho la unidireccionalidad impuesta por los preceptos de la modernidad; historias que provienen de una filosofía que escapa de la temporalidad única y que revela lo que los relatos lineales ocultan.

Considero que estos relatos son parte de una larga tradición que deriva del alto quehacer de contar historias, tal como lo evoca la destacada narradora de origen nigeriano Chimamanda Ngozi Adichie al introducir una conocida intervención oral aptamente titulada “The Danger of the Single Story”.⁵³³ La autora no se presenta como escritora, como novelista, como intelectual o literata; sus primeras palabras son su nombre y su oficio de “cuenta-historias”.⁵³⁴

Simultáneamente, este trabajo me ha permitido hacer una profunda consideración de una serie de tensiones. La tensión entre la palabra escrita y la oralidad; la tensión entre el posicionamiento del autor literario en la *ciudad letrada* y los estereotipos que lo ubican como miembro de un grupo étnico; la tensión que pertenecer a una a un grupo visibilizado negativamente, encubierto bajo la línea del color y convertido en subalterno por la racionalidad colonial; la tensión de explorar la ancestralidad y trazar genealogías liberadoras que defiendan los espacios físicos y simbólicos y, finalmente, todas las sub-tensiones que entre estas se generan;

⁵³³ Chimamanda Ngozi Adichie, “The danger of the single story”, TED talk, Julio 2009, en http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story

⁵³⁴ Traducción de “Story teller”.

tensiones que se convierten en motores para la transformación de la percepción social y en espacios de protección de los saberes ancestrales.

La indagación acerca de estas tensiones me condujo a considerar la fuerza epistémica de las historias locales y su capacidad de enfrentar la colonialidad a partir de los relatos usando diversas estrategias. Los relatos asumen la tarea de superación de las distintas formas de la condición colonial en sus diferentes manifestaciones como son la colonialidad del poder, del ser, y del saber. El resultado es un tríptico del pensamiento afroecuatoriano que se constituye en una acción encaminada a afirmar el “peso ontológico” de los descendientes de la Diáspora. El concepto de “peso ontológico” o “densidad ontológica”, propuesto por el pensador africano Sabelo J, Ndlovu-Gatsheni, es una categoría teórica desarrollada para ganar visibilidad en un espacio epistémico controlado por la colonialidad y la modernidad. Es por tanto una acción concreta inspirada por el horizonte de la decolonialidad en el sentido que:

La decolonialidad emerge de un contexto en que la humanidad de la gente negra está en entredicho y surge como una forma de contar la historia del mundo moderno desde las experiencias de la esclavitud, el imperialismo y el colonialismo. No es la única forma de articular la historia de la construcción del mundo moderno. Lo que la distingue es que considera la colonialidad como punto de partida.⁵³⁵

Por ello esta investigación se ha centrado en la escucha de tales historias. Primero, la voz de Antonio Preciado me condujo con versos íntimos a la sutil consideración de la humanidad vinculada al suelo de *Barrio Caliente*, con sus calles, con sus amigos, con los nombres y apellidos que constituyen una esquina del mundo que siente, que piensa, que escribe y se vincula con la *ciudad letrada* latinoamericana y que se abre en este espacio un lugar de reconocimiento, en un espacio que raramente da la bienvenida a aquellas expresiones que no provengan de la perspectiva blanco mestiza. Preciado describe en sus versos su evolución como poeta en tensión con las distintas avenidas en las que entiende la negritud. Es un hombre orgulloso de su acervo que al mismo tiempo no acepta ser reducido a un sufijo después de un guion. Un hombre que se afirma negro y poeta también, y nos dice sin tapujos que estas no son categorías ni vinculantes ni excluyentes, que coinciden en su existencia y se nutren mutuamente sin definir las de manera esencial.

⁵³⁵ Sabelo J, Ndlovu-Gatsheni, “Why Decoloniality in the 21st Century”, 13. (La traducción es mía)

Seguidamente, me involucré en el alto quehacer de contar historias junto al *jazzman* Juan Montaña Escobar. Montaña es un cimarrón de letras, de pluma afilada y ojo atento; un crítico lúcido y oportuno que comenta, en tiempo real, los devenires de la realidad afroecuatoriana del siglo XXI. Un erudito que ha asumido la responsabilidad de hacer la crónica del Ecuador negro, desde su esquina de *Barrio Caliente* pero en contacto profundo con el África ancestral y, sobre todo, con las luchas de liberación de los afrodescendientes del mundo. El *jazzman* ha embarcado a sus lectores en un intenso proceso de *afrobetización*, un cambio profundo de los términos de la conversación y una reivindicación urgente por los derechos de los afrodescendientes. Su intervención construye un sólido marco referencial para enfrentar el racismo en todas sus dimensiones, sobre todo las más urgentes y visibles. Aquellas formas de racismo que por su ubicuas y rodeadas de sorna, se han tornado invisibles y, para muchos, aceptables. El *jazzman* da una negativa rotunda y nos presenta, con argumentos sólidos, su poderosa respuesta. Nos deja, en su contrapunteo sincopado, preparados para la próxima intervención. Con él quedamos con el alma atenta y el pensamiento dispuesto a enfrentar los sucesivos embates del racismo de la colonialidad.

Finalmente, el análisis del alto quehacer de contar historias se complementó con la consideración de lo ancestral propuesta de Juan García Salazar, un afroecuatoriano comprometido con su pueblo y con su historia, un estudioso de su gente, de sus luchas, de sus narrativas y sus silencios, además de un celoso guardián de la tradición y un fundamental teorizador del debate afro a nivel continental y local. Su relevancia surge justamente de su sensible mirada a lo propio, a las dimensiones “casa adentro y “casa afuera”, que con tanto acierto nos propone. Juan García es un modesto servidor de su comunidad, que piensa “con y desde” la sabiduría ancestral de su gente, y nos ayuda a entenderla, a valorarla, a reconocer en ella las claves fundamentales de la existencia que nos plantea. El maestro Juan García nos recuerda, en definitiva, que esta es una lucha por la supervivencia, no solo de los afrodescendientes, sino de todos, pues al final de cuentas, las consecuencias del racismo afectan tanto a perpetradores como a víctimas. La humanidad puesta en entredicho tiene nefastas repercusiones, como nos lo dejan claro los últimos 500 años de empresa colonial.

Así me involucro en este diálogo con las voces y el trabajo de Antonio Preciado, Juan Montaña, y Juan García Salazar. Pienso fundamentalmente que este esfuerzo posee particular interés porque se trata de autores contemporáneos activos, que se conocen personalmente, que hablan entre ellos, que se leen, que se aproximan y se distancian el uno al otro, como se aproximan y se distancian hombres y mujeres en sus interacciones diarias. Los leo y reconozco que se trata de una camada, de una saga, de pensadores que están en continuo diálogo con sus predecesores, y ciertamente en este punto, con sus sucesores. Más aun, al hacer estas conexiones, reflexiono de nuevo junto a un postulado de Paget Henry, quien en *Caliban's Reason* expone:

[...] asumo que el carácter de la filosofía tradicional africana ha sido profundamente marcada por sus relaciones intertextuales con los discursos religiosos, míticos, genealógicos, y proverbiales que dominan los sistemas culturales africanos. De hecho, mi argumento central es que la filosofía tradicional africana emergió de posiciones filosóficas que fueron implícitamente tomadas de sagas provenientes de éstos y otros discursos importantes.⁵³⁶

Preciado, Montaña, y García Salazar conforman una saga como la que refiere Henry. Son un grupo de intelectuales ecuatorianos que, con voces bien diferenciadas, constituyen estas relaciones intertextuales, religiosas, míticas y genealógicas que construyen un discurso imprescindible para comprender el Ecuador intercultural y plurinacional del siglo XXI. Voces sonoras, ricas y diversas, capaces de irrumpir y transgredir permitiendo que quienes dialogamos con ellas podamos enriquecernos con un legado, tan grande como invisible, de lo que constituye el pensamiento de la afroecuatorianidad del Pacífico. Voces que ponen en evidencia la urdimbre epistemológica basada en su propio territorio y nos aproximan a esas repentinas encrucijadas que vemos día a día, donde la estética, la política y la cultura popular confluyen con las trayectorias históricas y nos obligan a pensar la dirección que hay que tomar para evitar las injusticias del pasado y actuar en consecuencia con dicho legado histórico.

Se trata, entonces de promover una diversidad de respuestas, incluida aquella de epistemes afroecuatorianas en su propia diversidad para así continuar desarrollando lo que Ramón Grosfoguel propone en términos de “alianzas amplias no solo sobre líneas raciales o de género sino también sobre alineamientos de clase y en

⁵³⁶ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 22. (La traducción es mía)

alianza con una diversidad de grupos oprimidos alrededor de una radicalización de la noción de igualdad social”.⁵³⁷ Dichas alianzas han de presentarse en forma de diálogo intercultural e inter-epistémico que desde la actual coyuntura nos acerquen hacia un futuro diferente.

Es importante reconocer que esta tarea no se limitó al análisis de texto formal sino fue, más bien, una labor en la que se implicaron todas las dimensiones de la existencia y del ser en el mundo. Una tarea que se inspiró en la sabiduría con la que entra en diálogo y que comparte con ella las dimensiones éticas que la separan del pensamiento moderno colonial. Más concretamente, considera el marco teórico tradicional africano, definido por Paget Henry en los términos de: “Las dimensiones éticas de la filosofía tradicional africana son de naturaleza cosmogónica y comunitaria. Sus marcos discursivos son cosmogónicos mientras que el objeto de su orientación reguladora es la comunidad humana”.⁵³⁸ El marco de la filosofía africana me remite a una dimensión ética orientada por el pensamiento cosmogónico comunitario desde su planteamiento pero que sobre todo en sus objetivos considera a la humanidad en un sentido amplio y que, al mismo tiempo, encuentra su sustento en un espacio específico y un lugar de enunciación situado. No se trata, entonces, de resolver un problema sino poner en juego la vida desde este *locus*. Un lugar de enunciación que es un espacio cargado de memoria desde el cual se construye la propia historia.

La historia del Ecuador afro ha sido un ejercicio históricamente limitado a proyectos muy delimitados. Sólo recientemente algunos espacios de diálogo se han aprovechado para fomentar una participación y reconocimiento activos del acervo cultural afro en el país. Me refiero a los cambios de orden jurídico e institucional motivados desde las constituciones del 98 y la más reciente de Montecristi del 2008. Sin embargo, y pese a este reconocimiento, la colonialidad del ser ha supuesto que hasta ahora en el Ecuador los afro descendientes sean los *últimos otros*.⁵³⁹

Han habido avances contra la discriminación racial, por la acción afirmativa y por la representación en distintos estamentos de la vida cultural y política

⁵³⁷ Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales,” En Revista *Tábula Rasa*. No. 4. enero-junio (Bogotá-Colombia: 2006), 167.

⁵³⁸ Paget Henry, *Caliban's Reason*, 38. (La traducción es mía)

⁵³⁹ Catherine Walsh y Edzón León, “Afro-Andean Thought ...”, 213. (La traducción es mía)

ecuatoriana. Cambios, mejoras y reconocimientos que están ocurriendo lentamente. Algunos notables, otros no tanto, pero el Ecuador del siglo XXI precisa de espacio para pensar lo afro. Para un país que se ha considerado siempre como una república blanco-mestiza y que—en el mejor de los casos—ha identificado a lo indígena como un importante elemento de su constitución cultural, este cambio no es fácil. Las estructuras de exclusión y racismo que han predominado desde el momento del encuentro colonial son muy fuertes todavía. Pero el racismo no es un problema legal propiamente, el pensamiento que ha ninguneado, rechazado y exotizado a lo afro, no va a cambiar (solamente) mediante un acto legislativo.

De nuevo es pertinente la propuesta de Paget Henry en su reflexión sobre la fenomenología africana, cuando asegura:

En Descartes fue la duda metódica (1960:7-22). En Hegel la práctica de la meditación teológica (1971). En Husserl la auto-reflexión se practicó como reducción fenomenológica (1975:5-20). En Sartre fue el análisis existencial (1956:557-75), y en Derrida la reflexión de la creatividad en los sistema de escritura en que el sujeto está alojado (1976:75-93). ¿Qué significan estas variaciones de métodos de producción de conocimiento auto-reflexivo para las afirmaciones universales hechas por la fenomenología europea? Yo diría que las variaciones problematizan las afirmaciones y que la fenomenología africana complica aun más la situación añadiendo otro método más: la poética.⁵⁴⁰

Paget Henry compara las soluciones que el pensamiento europeo ha presentado conocimiento auto reflexivo, pero añade la fundamental dimensión del aporte de la fenomenología africana: la poética. Una poética que ha sido fundamental en la formulación de esta tesis que entiende junto a Édouard Glissant que:

Es por esto que nos quedamos en la poesía. Y pese a nuestro consentimiento de todas las tecnologías indisputables; pese a ver el salto político que debe ser controlado, el horror del hambre y la ignorancia, la tortura, la masacre que hay que conquistar, la carga total de conocimiento que hay que domar, el peso de cada pieza de maquinaria que debemos finalmente controlar, y los agotadores destellos mientras pasamos de una era a otra—del bosque a la ciudad, de la historia al ordenador—en el lazo existe todavía algo que compartimos: este murmullo, nube o lluvia o humo pacífico. Nos sabemos parte de una muchedumbre frente a un destino incierto que no nos aterroriza. Lloramos nuestro llanto de poesía. Nuestras naves están abiertas y navegaremos por todos.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Paget Henry, “Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications”, *CLR James Journal* 11.1 (2005), 79. (La traducción es mía)

⁵⁴¹ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, 9. (La traducción es mía)

Por eso, desde la poética surgió esta propuesta en forma de conversación con las tres voces a las que se aproximó este texto. Voces en lucha contra el racismo eurocéntrico, que cimarronean su paso y apalancan en el conocimiento, para desde allí constituirse en espacios alternativos del desarrollo de otras epistemologías, modificando no sólo el método de análisis sino la constitución misma de lo que se considera el texto literario.

Esta tesis, en definitiva, es la suma de las reflexiones que este diálogo me ha generado por más de tres años. Un diálogo que se ha alterado en fondo y forma en el proceso. Se inició con una escucha silenciosa que buscaba, gracias a una curiosidad sentipensante, hacer preguntas, iniciar la conversa y en el trayecto se transforma con la urgencia por escuchar los silencios, por intuir lo invisible pero, sobre todo, por una deliberada opción por cambiar los términos del diálogo hacia uno que sea respetuoso y verdaderamente fructífero. Me atrevo a decir, en este sentido, que el impulso estético desborda la noción moderna de encontrar la belleza en el “objeto”, y buscarla más bien en la “escucha”, como lo describe el uruguayo Nestor Ganduglia: “Yo creo que el arte de comprender y de trabajar en torno a las historias mágicas de la tradición oral, tiene que ver con el difícilísimo arte de escuchar, que yo creo que es el más difícil de todos en este siglo XXI, de promocionadas revoluciones de la comunicación, que tienen más que ver con máquinas que con gente [...]”⁵⁴² Al final, a contrapelo de las prácticas tecnologizadas que absorben la atención en un marasmo de información que remite al Aleph borgeano que, de saturar tanto a los sentidos, nos deja exhaustos y confundidos, este diálogo fue la oportunidad para cambiar de ritmo al tiempo, ver más allá de la página e imaginar junto a estos autores un mundo desde el *sur*, un mundo distinto, cuya existencia desborde el espacio mítico y permita, aunque sea temporalmente, ser optimistas.

⁵⁴² Nestor Ganduglia, “Nestor Ganduglia,” Octubre 17 de 2011, Accedido en enero 6 de 2015, en *YouTube* <http://youtu.be/IvGwLoK6hos>

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Gustavo. “Juan García y Juan Montaña: territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente”. Quito: *Revista Chasqui*, No 120. enero 13, 2013.
- Albán Achinte, Adolfo. “¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”, W. Villa y A. Grueso (comps.) En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad pedagógica Nacional y Alcaldía Mayor, 2008.
- Anderson, Perry. “Consideraciones sobre el marxismo occidental”. Madrid: Siglo XXI, 1969.
- Arboleda, Santiago. “Afrocolombianos: Entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro”. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, No 1. University of California Press, abril 2007.
- Astudillo Figueroa, Alexandra. “Teoría literaria latinoamericana y el locus de enunciación desde América Latina”. En *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Catherine Walsh, editora. Quito: UASB/Abya-Yala, 2005.
- Benedetti, Mario. *Inventario Dos*. Bogotá: Seix Barral Edit., 2000.
- Bolívar, Natalia. *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Unión, 1990.
- Boyd, Andrew. *Beautiful trouble: a toolbox for revolution*. New York: OR Books, 2012.
- Branche, Jerome C. edit. *Black Writing, Culture, and the State in Latin America*. Nashville-Tennessee: Vanderbilt University Press, 2015.
- Branche, Jerome C. “Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana”. *Poligramas* 31, junio 2009.
- Jerome C. Branche. *The Poetics and Politics of Diaspora. Transatlantic Musings*. Nueva York: Routledge, 2015.
- Calderón, Juan Carlos. “La Otra España”. Mocedades, Sony Music, 1976.

- Camara, Sana. "Birago Diop's Poetic Contribution to the Ideology of Negritude".
Research in African Literatures. Vol. 33, No. 4. Winter 2002.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1997.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Carta a Maurice Thorez. Barcelona: Akal, 2006
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York and London: Monthly Review Press, 1972.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism /A poetics of anticolonialism*. Robin D.G. Kelley. New York and London: Monthly Review Press, 2000
- Colombani, Jean-Marie. "Nous sommes tous Américains". *Le Monde*, sec. Editorial, 13 Septiembre de 2001. En:
http://www.lemonde.fr/idees/article/2007/05/23/nous-sommes-tous-americaains_913706_3232.html
- Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad". En *Memorias de JALLA*, Proyecto "Tucumán en los Andes". Coord. Ricardo Kaliman. Tucumán, 1995.
- Coronil, Fernando. *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Díaz, Junot. "Keynote Speech". 2014 North Carolina Literary Festival, NCSU Libraries, the Duke University Libraries, and the University of North Carolina at Chapel Hill Libraries. Hunt Library Multipurpose Room. Raleigh, abril 4, 2014.
- Du Bois, William Edward Burghardt. *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago: A.C. McClurg & Company, 1909.

- Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". En *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3. The Postmodernism Debate in Latin America. Durham: Duke University Press, 1993.
- Dussel, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana*, México: Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos*, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, Enrique. *Veinte Tesis de Política*, México: Siglo XXI, 2007.
- Escobar, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca, 2005.
- Espinosa, Simón. "Juan Montaña". *Hoy*. 19 de junio de 2003.
- Fanon, Franz. *Piel negra mascararas blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Fanon, Franz. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann. Forewords by ^[1]_[SEP]Ziauddin Sardar and Homi K. Bhabha. Londres: Pluto Press, 2008.
- Franco, Jean. *The Decline & Fall of the Lettered City. Latin America in the Cold War*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- Fauque, Rafael "En el principio, la palabra". *Espéculo*. Revista de estudios literarios, No. 24. 2003, Universidad Complutense de Madrid. Accedida mayo 15 de 2015.
<http://www.ucm.es/info/especulo24/numero/principi.html>
- Frau, Juan. *La teoría literaria de León Felipe*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.
- De Friedmann, Nina. "De la tradición oral a la etnoliteratura". *Revista América Negra*. No, 13, 1997.
- Ganduglia, Nestor. "Nestor Ganduglia". *YouTube*, Octubre 17 de 2011. Accedido en enero 6 de 2015. En <http://youtu.be/IvGwLoK6hos>

- Jesús Chucho García. “Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia”,
América Latina en movimiento. El decenio afrodescendiente, Número 501
febrero 2015.
- García Márquez, Gabriel. “El mejor oficio del mundo”. *El País*. 20 de octubre de
1996. En:
http://elpais.com/diario/1996/10/20/sociedad/845762406_850215.html
- García Salazar, Juan, comp. *Los guardianes de la tradición: compositores y
decimeros*. Esmeraldas: Prodepine, 2002.
- García Salazar, Juan. “Cuentos afroecuatorianos”. *Letras del Ecuador*, Alfonso
Monsalve, edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión,
Números 184, Agosto 2002.
- García Salazar, Juan, edit. *Territorios, territorialidad y desterritorialización*.
Fundación Altrópico, Enero 2010
- García Salazar, Juan, comp. *Papá Roncón: historia de vida*. 2da Edición. Quito:
Ediciones Abya-Yala, 2011.
- García Salazar, Juan. “La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas”. Junio 1, 2011, en:
<http://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1043-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximacion>
- García Salazar, Juan. “García / Territorios Ancestrales/ Opinión.” 8 Noviembre,
2014. En:
<http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/garcia3Index.html>
- García Salazar, Juan. *La Poesía Negrista en el Ecuador*. Centro de Investigación y
Cultura del Banco Central del Ecuador. Quito: Editora Andina, 1982.
- García Salazar, Juan y Walsh, Catherine. “Derechos, territorio ancestral y el pueblo
afroesmeraldeño”. *Informe de Derechos Humanos 2009*. Quito:
Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

- García Salazar, Juan y Walsh, Catherine, comp., *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Cátedra de Estudios Afro-Andinos. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.
- Gagne, Karen. "On the Obsolescence of the Disciplines. Frantz Fanon and Sylvia Wynter propose a new mode of being human". En *Human Architecture: the Journal of the Sociology of Self-knowledge*, 5, 2007.
- Glissant, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan, 1997.
- Glissant, Édouard. *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones, 2006.
- González, Ana Margarita. "#no soy tu chiste. Blog del observatorio de discriminación racial. Octubre 08, 2015, en: <http://www.odracial.org/#!/interna/2510>
- Gordon, Lewis R. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanity Press International, Inc., 1995.
- Gordon, Lewis R. *Disciplinary decadence: living thought in trying times*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006.
- Gordon, Lewis R. *Existencia Africana. Understanding African Existential Thought*. New York, NY: Routledge, 2000.
- Gordon, Lewis R. "Race in the dialectics of culture". En Mohamed, Abdul R.. *Reconsidering social identification: race, gender, class and caste*. New Delhi: Routledge, 2011.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoara and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Grosfoguel, Ramón. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales". En *Revista Tábula Rasa*. Bogotá-Colombia: No. 4. enero-junio 2006,

- Gudynas, Eduardo. "Buen Vivir and Nature Rights: The good, the bad, and the ugly". Conferencia dictada en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Mayo 5 de 2015.
- Guzmán, Ivonne. "Dígame negro, que no me ofende". *El Comercio*. Agosto 16, 2014, en: <http://especiales.elcomercio.com/planeta-ideas/ideas/ideas-16-de-agosto-de-2014/reflexion-digame-negro-no-me-ofende>
- Hall, Stuart. *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Victor Vich y Catherine Walsh, editores. Popayán: Editorial Universidad del Cauca y Editorial Enviación, 2014.
- Hall, Stuart. "Race the Floating Signifier". Entrevista de Sut Jhally. Northhampton: Media Education Fundation. 1997.
- Hall, Stuart. "In memory of Stuart Hall". Dir. Laurie Taylor. Thinking Allowed. BBC Radio. 11 Feb 2014.
- Handelsman, Michael. "Nelson Estupiñán Bass: en contexto". En *Guaragua*. Año 15, No. 38, Género, Raza Y Nación En La Literatura Ecuatoriana: Hacia Una Lectura Decolonial. Biblioteca para el diálogo, no. 4. Invierno 2011, pp. 110-132 URL: <http://www.jstor.org/stable/23266463>
- Handelsman, Michael. "Antonio Preciado, poeta de la diáspora," en *Guaragua*, Año 15, No. 38, Género, Raza Y Nación En La Literatura Ecuatoriana: Hacia Una Lectura Decolonial (Biblioteca para el diálogo, no. 4) (Invierno 2011), pp. 110-132 Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23266463>
- Henry, Paget. "Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications". En *CLR James Journal*, 2005.
- Henry, Paget. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York, NY: Routledge, 2000.
- Iton, Richard. *In search of the Black fantastic: politics and popular culture in the post—Civil Rights era*. New York, NY: Oxford University Press, Inc. 2008.

- Jackson, Richard L. *Black Literature and Humanism in Latin America*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1988.
- Kleymeyer, Ana María. *La Décima: Fusión y desarrollo cultural en el Afropacífico*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2000.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García Cambeiro, 1976.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London-New York: Verso, 1987.
- Lamus Canavate, Doris. “La cultura como lugar en/disputa semiótica y política: la (im)pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano”. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2006.
- López, Modesto. “Entre cantos y marimbas. Antonio Preciado Poeta”. Veracruz: Ediciones Pentagrama, DVD, 2009
- Lugones, María. “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*. Bogotá Colombia: No.9: 73101, julio-diciembre 2008
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. “Why Decoloniality in the 21st Century”. En *The Thinker*, Volume 48. Cape Town-South África: 2013.
- Ngozi Adichie, Chimamanda. “The danger of the single story”. TED talk. Julio 2009.
En
http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story
- Marley, Bob. “Uprising”. Island Records, 1980.
- Mattison, Christopher. “Delinking, Decoloniality & Dewesternization: Interview with Walter D. Mignolo (Part II)”. *Critical Legal Thinking*. En:
<http://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/>

- Mignolo, Walter. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization. Putting the Americas on the Map: Cartography and the Colonization of Space*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Mignolo, Walter. "Delinking," *Cultural Studies*, 21:2, 4. 2007.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Colección Razón Política, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Miranda, Franklin. "Reconstrucción de Esmeraldas desde el imaginario cimarrón. Alegrías y decepciones en el caso de los negros del Chocó colombiano". En *Memorias de JALLA 2004 Lima*. Sextas Jornadas Andinas de literatura latinoamericana. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- Miranda, Franklin. "Adalberto Ortiz y Nelson Estupiñán Bass,^[1]^[2]Hacia una narrativa afroecuatoriana". Tesis de Magíster en Literatura Hispanoamericana y Chilena. Universidad de Chile, Julio, 2004.
- Montaño, Juan. "Jam-session del cimarrón". *Hoy*, Agosto 4, 2001.
- Montaño, Juan. "El abogado del diablo." *Hoy*. Septiembre 22 de 2001. En: <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/abogado-del-diablo-123129.html>
- Montaño, Juan. "El norte esmeraldeño también existe". *Hoy*. Marzo 2 de 2002. En <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/id40.htm>
- Montaño, Juan. "Timbiré: para memorizar". *Hoy*. Mayo 4, 2002. En: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/timbire.htm>
- Montaño, Juan. "Cover Action". *El Telégrafo*. Abril 17, 2011. En <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/cover-action.html>
- Montaño, Juan. "De guayacán caído no harán leña." *Hoy*. Diciembre 3, 2011. En: <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/de-guayacan-caido-no-haran-lena-518603.html>

- Montaño, Juan. “Minería para principiantes.” *Hoy*. Diciembre 17 de 2011. En: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/montanomineria.pdf>
- Montaño, Juan. “Esmeraldas: ecología urbana/opinion”. Enero, 2012. En *Youtube*: <https://www.youtube.com/watch?v=euTf-5oOck8>
- Montaño, Juan. “Rebelión De Futbolistas Y Cocaderos”. *Hoy*. Septiembre 12 de 2012. En <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/rebelion-de-futbolistas-y-cocaderos-544625.html>
- Montaño, Juan. “El Guayacan Infinito”. *Hoy*. Septiembre 24, 2012.
- Montaño, Juan. “Ubuntu”. *Hoy*. Febrero 13, 2013.
- Montaño, Juan. “Esmeraldas: 100 años de guerra civil”. *Hoy*. Abril 27, 2013.
- Montaño, Juan. “Jazzeando con el color verdadero”. *Hoy*. Febrero 22, 2014. En: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/jazzeando-con-el-color-verdadero-601348.html>
- Montaño, Juan. “El racismo no es chiste”. *Hoy*. Abril 26, 2014.
- Montaño, Juan. “¿Todos somos macacos?” *Hoy*. Mayo 3 de 2014.
- Montaño, Juan. “Gente que antes no se moría”. *Hoy*. Mayo 24 de 2014. En: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/gente-que-antes-no-se-moria-606949.html>
- Montaño, Juan. “El germen de la destrucción”. *El Telégrafo*. Mayo 5 de 2011. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-germen-de-la-destruccion.html>
- Montaño, Juan. “Para no comer crudo ni podrido”. *Hoy*. Octubre 24 de 2012.
- Montaño, Juan. “La fuerza de 100 madrugadas”. *Hoy*. Septiembre 21 de 2013.
- Montaño, Juan. “La curva de Hubbert”. *Hoy*. Mayo 10 de 2014.

- Montaño, Juan. “Al Maestro, con cariño”. *El Telégrafo*. Noviembre 10 de 2014. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/al-maestro-con-carino>
- Montaño, Juan. “Nuestro sistema operativo filosófico”. *El Telégrafo*. Diciembre 3 de 2014. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/nuestro-sistema-operativo-filosofico>
- Montaño, Juan. “Mi gente, es la política”. *El Telégrafo*. Octubre 29 de 2014. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/mi-gente-es-la-politica.html>
- Montaño, Juan. “Balón y marimba”. *El Telégrafo*. Enero 7 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/balon-y-marimba.html>
- Montaño, Juan. “Esencias de guaguancó”, en *Letras del Ecuador*, Alfonso Monsalve, Editor, Número 184. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2002.
- Montaño, Juan. “Afrobetizar”. *El Telégrafo*. Junio 10 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/afrobetizar.html>
- Montaño, Juan. “¿Oyó?”. *El Telégrafo*. Enero 21 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/oyo.html>
- Montaño, Juan. “Fanon, Zenón y el pendejismo revolucionario (II)”. *El Telégrafo*, Agosto 5 de 2015. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/20/fanon-zenon-y-el-pendejismo-revolucionario-ii>
- Montaño, Juan. “El nombre de la vida”. *El Telégrafo*. Octubre 14 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-nombre-de-la-vida.html>
- Montaño, Juan. “Es el racismo, estúpido”. *El Telégrafo*. Octubre 21 de 2015. En: <http://eltelegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/es-el-racismo-estupido.html>

- Montaño, Juan. “Adiós a esa izquierda”. *El Telégrafo*. Octubre 7 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/adios-a-esa-izquierda.html>
- Montaño, Juan. “¿Está muerto el progresismo latinoamericano?”. *El Telégrafo*. Noviembre 4 de 2015. En <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/esta-muerto-el-progresismo-latinoamericano.html>
- Montaño, Juan. “El color histórico de la piel”. *El Telégrafo*. Noviembre 11 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-color-historico-de-la-piel.html>
- Montaño, Juan. “El día que se perdió el alma”. *El Telégrafo*. Noviembre 18 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-dia-que-se-perdio-el-alma.html>
- Montaño, Juan. “Camilo y Alejito: el lío de la muerte”. *El Telégrafo*. Diciembre 2 de 2015. En: <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/camilo-y-alejito-el-lio-de-la-muerte.html>
- Montaño, Juan. “Minga del pensamiento”. *El Telégrafo*. Febrero 17 de 2016. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/20/minga-del-pensamiento>
- Montaño, Juan. “Aquí nos conocemos todos”. *El Telégrafo*. Marzo 2 de 2016. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/aqui-nos-conocemos-todos>
- Montaño, Juan. “Radicalismo negro en Ecuador”. *El Telégrafo*. Marzo 30 de 2016. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/radicalismo-negro-en-ecuador>
- Montaño, Juan. “Afrofilosofía para principiantes”. *El Telégrafo*. Diciembre 14 de 2016. En: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/afrofilosofia-para-principiantes>

- Moreiras, Alberto. *Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- Motta González, Nancy. *Hablas de Selva y Agua. La oralidad afropacífico desde una perspectiva de género*. Cali-Colombia: Universidad del Valle, Centro de Género, Mujer y Sociedad, Instituto de Estudios del Pacífico, 1997.
- Mussó, Luis Carlos. “Entrevista realizada para el libro ‘la orilla memoriosa’”. *Poeta Antonio Preciado* (blog). Marzo 25 de 2010. <http://antonio-preciado.blogspot.com/>
- Pabón, Javier y Yazdi, Habib. *Gringo Next Door*. Cortometraje, 15’. Chapel Hill, 2008.
- Muteba Rahier, Jean. “El mundial de fútbol 2006 y la selección ecuatoriana: discurso de alteridad en la internet y en la prensa”. *Discurso y Sociedad*, Vol. 2 (3). 2008.
- Muteba Rahier, Jean. *La Décima. Poesía Oral Negra del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1999.
- Osterweil, Michal. “Rethinking public anthropology through epistemic politics and theoretical practice”. *Cultural Anthropology*, Vol. 28, Issue 4. 2013.
- Pérez, Emma. *The Decolonial Imaginary Writing Chicanas Into History*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Pérez Alfonso, Juan Pablo. *Hundiéndonos en el excremento del Diablo*. Caracas: Editorial Lisbona, 1976.
- Pérez Ramírez, Gustavo. *Los Afroecuatorianos*. Quito-Ecuador: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, 2011.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 2002.
- Preciado, Antonio. *Antología Personal*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2006.

- Preciado, Antonio. "Breves consideraciones acerca de la negritud en Esmeraldas".
Letras del Ecuador. Alfonso Monsalve, editor. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Números 184. Agosto 2002.
- Preciado, Antonio. *De lo demás al barrio*. Quito-Ecuador: El Ángel Editor, 2013.
- Preciado, Antonio. *De sol a sol*. Quito-Ecuador: Libresa. 2006.
- Proceso de Comunidades Negras del Ecuador. *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas*. 2nda Edición, 1999.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Dispositio*. Vol. 24, No. 51. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales. Ann Arbor: Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, 1999.
- Reul, Sabine y Deichmann, Thomas. "The One Measure of True Love is: You Can Insult the Other". Entrevista a Slavoj Zizek. The European Graduate School. Noviembre 15 de 2001.
- Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: ARCA, 1998.
- Richard, Nelly. "Derivaciones periféricas en torno a lo intersticial. Alrededor de la noción de 'Sur'". *Revista de artes visuales*. ¿Podemos seguir hablando de arte latinoamericano? No. 91. Buenos Aires: Junio 2009.
- Rocha Vivas, Miguel, comp. *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010.
- Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra, Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralitura y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016.
- Rodríguez Dago, Raúl. *Sincretismo Cubano. Santeros, ñañigos, paleros y espiritistas*. Bogotá: Editorial San Pablo, 1995.

- Rodríguez Garavito, César. “Adiós, soldado Micolta”. *El Espectador*. Noviembre 12 de 2015. En: <http://www.elespectador.com/opinion/adios-soldado-micolta>
- Valdemar Sarabia, Lázaro. “La cuestión del mestizaje y la categoría epistémico-existencial del Muntú en La rebelión de los genes y Changó el gran putas de Manuel Zapata Olivella”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, No.9. Enero-junio, 2009.
- Souza Santos, Boaventura. “ALICE Colloquium Apresentação Do Colóquio Internacional Epistemologias Do Sul”. Julio 2014. En *Youtube*: <https://youtu.be/c99TduIwkT4>
- Souza Santos, Boaventura. *Epistemology of the South*. Paradigm Publishers. Boulder, CO, 2014.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books. Dunedin, N.Z.: University of Otago Press, 2012.
- Svampa, Maristella. “Commodities Consensus: Neoextractivism and Enclosures of the Commons in Latin America”. *The South Atlantic Quarterly* 114:1. Durham: Duke University Press, Enero de 2015.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Annual Keynote Talk - Gayatri Chakravorty Spivak Situating Feminism—Abril, 2010”. En YouTube. Video clip en línea, YouTube, junio, 2014. En: <https://www.youtube.com/watch?v=garPdV7U3fQ>
- Trigo, Abril. “General Introduction”. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- Walsh, Catherine y León, Edzón. “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En Trans. Array *Shifting the Geography of reason Gender, science and religion*. M, P, Blanchetti-Robino and C, R, Headley. Cambridge, UK: Cambridge Scholars Press, 2006.

- Walsh, Catherine. "Afro and Indigenous Life Visions in/and Politics". *Revista de Estudios Bolivianos*. (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador. Vol. No. 18, 2011.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, Movimientos sociales y Estado". Programa de curso doctorado en estudios culturales latinoamericanos. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- Walsh, Catherine. "Estudios (Inter)Culturales En Clave De-Colonial". *Tabula Rasa*. Número. 12. Enero-junio. Bogotá-Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2010.
- Walsh, Catherine. "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". *Hemispheric Institute e-misférica*. Junio 1 de 2014. En: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/walsh>
- Walsh, Catherine. "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements". En *Society for International Development*. 2010
- Walsh, Catherine y García, Juan. *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso*. En: Daniel Mato (coord.): Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Walsh, Catherine y García, Juan. "Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana". *Cuadernos de Literatura* 19.38. : 79-98. En: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>. 2015.
- Watkins, Megan, Noble, Greg y Driscoll, Catherine. *Cultural Pedagogies and Human Conduct*. Nueva York: Routledge, 2015.
- West, Cornel. "The Journey/Street Knowledge". Rocdiamond Records, 2004.

- West, Cornel. "On Afro-American Music: From Bebop to Rap". *The Cornel West Reader*. New York, NY: Basic Civitas Books, 1999.
- Wright, Richard, Kinnamon, Keneth y Fabre, Michel. *Conversations with Richard Wright*. University of Mississippi, 1993.
- Wynter, Sylvia. "No Humans Involved. A Letter to my Colleagues". *Forum NHI*. Knowledge for the 21st Century, Vol.1 No.1, 1994.
- X, Malcolm. "Confronting White Oppression". Febrero 14 de 1965. Fragmento cortesía de CMG Worldwide, Inc. y la Web oficial de Malcolm X. En: <http://thespeechsite.com/en/famous/MalcolmX-3.pdf>
- Zapata Olivella, Manuel. "Los Ancestros Combatientes: Una Saga Afro-norteamericana." *Afro-Hispanic Review*. Vol. 10, No. 3 Septiembre, 1991.
- Zapata Olivella, Manuel. *Las Claves Mágicas de América*. Bogotá-Colombia: Plaza & Janes editores, 1989.
- Zapata Olivella, Manuel. *Tradición Oral y Conducta en Córdoba*. Bogotá-Colombia: INCORA. Oficina de Divulgación. Serie Materiales de Consulta No. 30., 1972.
- Zapata Olivella, Manuel. *La rebelión de los genes*. Bogotá-Colombia: Altamir, 1997.
- Zinn, Howard y Arnove, Anthony, edit. *Voices of a People's History of the United States*. New York, NY: Seven Stories Press, 2004.

Sitios de Internet:

- "El Chigualo". En: <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/article-82922.html>. Accedido el 27 de octubre, 2014.
- "La Mariposa Negra...La Mariposa Maldita". <http://ritualesocultos.blogspot.com/2009/11/animales-de-mal-aguero-hay-perso-nas-y.html>. Accedido en Enero, 2016.
- "Antonio Preciado y su Antología Personal". *El Diario*. Noviembre 23 de 2006. Destacadas. En: <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/15889-antonio-preciado-y-su-antologia-personal/> Accedido en marzo 22, 2016.