

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura
Mención en Comunicación

**Estrategias comunicacionales y de revitalización cultural del pueblo
afroecuatoriano**

Estudio de caso de la Comunidad de El Juncal (2008-2016)

Patricia Rosario Ricaurte Pazos

Tutor: Hernán Reyes Aguinaga

Quito, 2019



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Patricia Rosario Ricaurte Pazos, autora de la tesis intitulada “Estrategias comunicacionales y de revitalización cultural del pueblo afro ecuatoriano: estudio de caso de la Comunidad de El Juncal (2008-2016)”, 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 de magíster 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 formato virtual, electrónico, digital u 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.

Fecha.

Firma:

Resumen

En esta tesis de investigación se muestra el empleo de diferentes estrategias de comunicación y revitalización cultural que ha empleado el pueblo afroecuatoriano específicamente en la comunidad del Juncal en el Valle del Chota, estrategias enfocadas principalmente en resaltar sus orígenes ancestrales como una fuente de representación renovada y adaptada al contexto actual, buscando cambiar el imaginario negativo al que han sido sometidos en el pasado.

El primer capítulo refiere a las luchas políticas del pueblo afro y sus formas de organización analizada desde el contexto histórico de su llegada al Ecuador y a los diferentes procesos que han desarrollado para cambiar sus formas de representación y lograr un espacio más incluyente en la sociedad.

En el segundo capítulo se aborda el tema de interculturalidad como propuesta de diálogo y comunicación intersubjetiva entre las diferentes nacionalidades y pueblos que existen en el país; además se analiza las demandas del pueblo afrodescendiente desde sus políticas culturales, los logros que han obtenido en base a ellas, su proyecto de etnoeducación como revitalización de sus orígenes y las luchas por sus derechos, desde la comunicación intercultural.

El tercer capítulo describe y analiza las estrategias locales de la comunidad de El Juncal, y cómo se despliegan mediante un repertorio de prácticas culturales y de formas alternativas de comunicación, que han desarrollado sus habitantes. Además, se realiza un estudio del contexto social, esto es la espacialidad donde se asienta esta población y sus necesidades, con el objetivo de ubicar la transformación de sus raíces identitarias y las estrategias orientadas a mostrar a “los otros” la cultura del lugar.

Dedico este trabajo al pueblo afroecuatoriano y todas sus organizaciones que buscan día a día, a través de sus luchas sociales, políticas y culturales, cambiar las estigmatizaciones negativas como: el racismo, discriminación e intolerancia y que fomentan por medio de sus tradiciones nuevas formas de representación para el afrodescendiente en una sociedad justa e igualitaria

Agradecimiento

Agradezco de manera especial a la comunidad de El Juncal por su acogida y la colaboración brindada en el desarrollo de la investigación de esta tesis, a Olga Palacios por la enseñanza de saberes ancestrales del pueblo afrodescendiente, a Verónica Gavilánez por su acompañamiento en el campo de trabajo.

Además, quiero agradecer a mis apreciados profesores: Alicia Ortega, Ariruma Kowii, Patricio Guerrero, Raúl Serrano por sus consejos en este trabajo, a Paola Ruiz por el apoyo administrativo brindado, a mi tutor Hernán Reyes por su guía e interés permanente para culminar esta parte de mi etapa profesional.

Y por último a mi familia por la motivación prestada en este tiempo de estudio.

Tabla de contenido

Ilustraciones.....	13
Introducción.....	15
Capítulo primero.....	17
1. Trayectoria histórica, imaginarios y representaciones del pueblo afroecuatoriano....	17
1.1 Llegada de los primeros africanos al Ecuador: el origen de su condición	18
1.1.2. Rasgos culturales y problemáticas sociales del pueblo afro-ecuatoriano: la emergencia del movimiento organizativo	19
1.1.3. Cultura e identidad afro-ecuatorianas: etnicidad, territorialidad y clases sociales como ejes de la lucha social y política	26
1.1.4. Etnicidad y género, racismo y discriminación.....	28
1.1.5. Clase social: discriminación por la pobreza y la exclusión social.....	31
1.1.6. Territorialidad: expulsión espacial y migración	33
1.2. La representación afro vista desde el otro	36
1.2.1. La representación afro vista desde adentro.....	37
Capítulo segundo	39
2. Cultura, culturas e interculturalidad: aproximaciones teóricas	39
1.1. La complejidad de la cultura	40
1.1.1. Diversos enfoques en el estudio de la cultura.....	42
1.2. Antecedentes históricos de los procesos interculturales.....	46
1.2.1. Estado, movimientos sociales, y políticas culturales del pueblo afroecuatoriano.....	47
1.2.2. Educación intercultural y pueblos Afroecuatorianos.....	49
1.2.3. La etnoeducación como proyecto de revitalización Afroecuatoriano	51
1.3. Comunicación intercultural	53
1.3.1. Derechos culturales y comunicación intercultural.....	54
Capítulo tercero	59
1. Contexto histórico y social de los afrodescendientes del Valle del Chota	59
1.1. Breve diagnóstico de la comunidad de El Juncal	62
1.2. Principales estrategias de lucha comprendidas durante el periodo 2008 -2016.	70
1.2.1. Manifestaciones Culturales.....	71
1.2.2. De la ancestralidad y la tradición hasta las modas, el arte y el deporte.....	73

1.3. Las herramientas de revitalización identitarias del pueblo afro: la reinención de la tradición	81
1.3.1. La identidad cultural desde las tradiciones conservadas y reinventadas	82
1.3.2. La comunicación como: estrategia de reproducción simbólica, trasmisora de significados y de visibilización comunitaria	83
1.4. Estrategias comunicacionales y de revitalización cultural (periodo 2008-2016)....	84
1.4.1. Fiestas de la comunidad del Juncal	84
1.4.2. Festividades religiosas	85
1.4.3. Las corporalidades afro: el baile y el fútbol	86
1.4.4. Caravana de carros.....	87
1.4.6.Elección de Reina del Juncal y Baile General.....	87
1.4.8. Luchas culturales desde el género: la Asociación de Mujeres “Aroma Caliente”	89
1.5. ¿Hacia una institucionalización de estrategias culturales funcionales?.....	91
Conclusiones.....	97
Lista de Referencias.....	101

Ilustraciones

Imagen 1 Infraestructura de viviendas de El Juncal	66
Imagen 2 Viviendas del Miduvi 2010 El Juncal	66
Imagen 3 Río Chota.....	67
Imagen 4 Centro Infantil Choclatitos	68
Imagen 5 Escuela del Juncal Luis Napoleón Dillon.....	68
Imagen 6 Centro médico del Juncal	69
Imagen 7 Centro médico interior.....	69
Imagen 8 Centro médico interior.....	69
Imagen 9 Centro médico Seguro Campesino	70
Imagen 10 Elaboración del Champús.....	72
Imagen 11 Iglesia de El Juncal	73
Imagen 12 María Luisa Espinosa Méndez : Curandera.....	73
Imagen 13 Carmen Velasco: vendedora de dulces.....	74
Imagen 14 Celeste Rodríguez: Poeta.....	75
Imagen 15 María del Carmen Carcelén: costurera de trajes típicos	75
Imagen 16 Susana Pérez: artesana.....	76
Imagen 18 Habana Iraní de Jesús Carabalí: diseñadora	78
Imagen 19 Evelina Palacios: prioste de fiestas.....	79
Imagen 20 Cristóbal Barahona: fabricante del instrumento musical “La Bomba”	80

Introducción

A lo largo de mi vida académica, he venido desarrollando diversos estudios sobre la afroecuatorianidad en el Valle del Chota. Mi tesis de pregrado la realicé en la Comunidad de Piquiucho en el periodo de 2012-2014. Este trabajo puso sobretodo acento en las voces de los mayores de la comunidad quienes relataron su historia y los orígenes de su llegada al Ecuador hasta el Valle del Chota. Esta investigación me permitió graduarme con una tesis titulada “Estudio Etnográfico de la situación actual de los afroecuatorianos: Sus prácticas culturales e imaginarios sociales” en el 2015 en la Universidad Politécnica Salesiana. Uno de mis trabajos recientes como ya alumna de posgrado fue una exposición de fotografía etnográfica de la comunidad de El Juncal denominada “Revitalización Cultural del pueblo afro: Comunidad El Juncal”, presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar el 27 de julio del 2018, material visual que fue obtenido en ocho meses en los cuales conviví en la comunidad y que plasma las diferentes escenas de la cultura afro desde su propia mirada.

Sin embargo, una de las razones primordiales que me llevó a la realización de esta tesis de Maestría en Estudios Culturales, era indagar más sobre los orígenes ancestrales de mi familia paterna. Mi padre de ascendencia afroecuatoriana proveniente de Esmeraldas me motivó a querer conocer de una manera profunda sus raíces, que son las mías, de las cuales solo me había comentado en mi niñez. Así es como busqué ahondar de manera objetiva las causas de la discriminación de la que existen rezagos en la actualidad y de la que fui víctima en una parte de mi vida en contextos familiares, laborales y académicos incluso.

El trabajo de campo de esta investigación la realicé en la comunidad de El Juncal en el Valle del Chota entre el 2008 y 2016. Se trató de un proceso en el cual existieron diferentes momentos de estudio y análisis con experiencias de residencias de tres meses consecutivos y otros periodos intermitentes, como feriados y fiestas patronales. Mi objetivo ha sido identificar cómo esta pequeña localidad ha empleado estrategias comunicacionales y de revitalización cultural para comunicar su identidad y origen ancestral adaptándose a un entorno hostil y cambiante.

Vale resaltar entonces que en este lugar lleno de tradición, rituales y hábitos surgidos desde la contemporaneidad, pude reencontrar el verdadero sentido y

significación de ser una mujer afro. El conocimiento de mi identidad, por medio de una cultura que a través de la historia ha sido estigmatizada, discriminada e ignorada algunas veces por parte del Estado aún conserva el color, movimiento y fuerza, es la que me estimuló a elaborar una tesis que da a conocer sus estrategias y a remarcar la importancia que tiene para los afroecuatorianos y, en especial para mí, transmitir y revitalizar una cultura que fue sometida durante mucho tiempo.

La cultura afro en el Ecuador es todavía desconocida en su plenitud, incluso por parte de sus propios descendientes y por la mayoría de la sociedad. La ancestralidad afroecuatoriana, en este escenario, merece ser analizada para determinar su implicancia y utilización como parte del proceso de revitalización de la cultura afro. Además, en esta investigación también planteé temas referentes a la educación, la política y el género que están implícitos en la dinámica cultural como proyectos identitarios que buscan reafirmar sus orígenes y enfrentar los problemas del presente. Cabe destacar que, a través de este estudio de campo en la comunidad de El Juncal, se identificó las principales necesidades básicas insatisfechas en su territorio ya que mediante las estrategias de comunicación y revitalización buscan también resolverlas por formar parte de su abordaje cultural, como el espacio de reproducción simbólica donde se producen sus manifestaciones culturales.

Capítulo primero

1. Trayectoria histórica, imaginarios y representaciones del pueblo afroecuatoriano

En este capítulo se hace referencia a los diferentes procesos de organización social, prácticas de lucha por sus derechos y esfuerzos por lograr visibilización pública realizados por el pueblo afrodescendiente, con la finalidad de revitalizar su cultura desde el rescate de su ancestralidad y la adaptación a nuevos entornos. Entre los principales temas tratados está la representación de los afrodescendientes en los diferentes contextos e imaginarios. Se hace hincapié al abordaje histórico de las disputas políticas-culturales, desde aquellas de carácter clasista, territorial hasta llegar al tema identitario donde lo racial produce el sentido simbólico cultural y en las cuales han trabajado para mantener sus tradiciones y posibilitar su incursión en los ámbitos políticos, culturales y sociales. El objetivo principal del pueblo afro en el Ecuador ha sido tener un espacio social representativo con el reconocimiento de sus derechos que tienen como grupo étnico, al ser hijos de la diáspora africana y sufrir invisibilización, racismo y exclusión.

Para aproximarse al tema, se hará referencia a perspectivas de autores que han trabajado sobre estas problemáticas y que permiten entender las diferentes circunstancias históricas por las que ha atravesado el pueblo afrodescendiente hasta su situación actual. Los diversos enfoques permitirán una visión más amplia con respecto a los orígenes y la construcción social del término “afrodescendiente”, sobre los escenarios en lo que se han desarrollado a través del tiempo, y que incluyen la permanente conservación y transformación de sus costumbres y tradiciones; y sobre la manera cómo han sido vistos y representados por los demás grupos sociales.

Es de gran importancia entender toda la compleja situación que gira en torno a la revitalización de la cultura del pueblo afro en el Ecuador: la conservación y restablecimiento no solo de su cultura, sino de la construcción de nuevos procesos identitarios, los mismos que se han venido forjando mediante luchas y disputas político-culturales expresadas en acciones colectivas de movimientos y agrupaciones sociales. Asimismo la dimensión de la relación intercultural y como nuevos actores sociales en el escenario político actual, refleja los fundamentos de la ambivalente trayectoria histórica de la comunidad afro en la sociedad.

Por un lado su herencia cultural, transmitida de generación en generación, ha enriquecido a la cultura ecuatoriana. Entre sus principales manifestaciones culturales enmarcadas en la oralidad y en la corporalidad, se destacan la música, el baile, la gastronomía y el deporte. Éstas han sido estrategias utilizadas para comunicarse con los otros y crear un vínculo intercultural de reconocimiento desde la diferencia. Pero por otra parte, esas mismas expresiones culturales han sido objeto de exclusión e incluso de represión, dando paso al que se denomina “racismo estructural”. Esta forma de racismo se refiere a asignar a un sujeto un rol reduciendo sus facultades a una única función, tergiversando su origen y estereotipándolo como “inferior” o “exótico”, a cambio de darle representación y espacio en el entramado social. Un ejemplo claro de esto se da en el campo del deporte, específicamente en el fútbol, donde evidentemente se ha naturalizado a los afroecuatorianos solamente como “destinados” a ser practicantes de este deporte.

Describir la historia de los afroecuatorianos, no solo permite conocer a este pueblo en su dimensión intrínseca. También será útil para visualizar los aportes de estas comunidades, entender su comportamiento cultural y también orientar a una nueva concepción sobre su participación en nuestra sociedad. En este sentido, caben varias preguntas: ¿Qué estrategias comunicacionales y culturales utilizan los afroecuatorianos para revitalizar la identidad de su pueblo? ¿Ha permitido la revitalización cultural cambiar el imaginario pasado que se tenía del afrodescendiente? ¿El contenido de las propuestas políticas responde a los intereses originarios del pueblo afro sobre igualdad, respeto a su identidad y tradiciones, desde su llegada al continente americano? ¿Qué consecuencias sociales y culturales han provocado sus luchas políticas?

1.1 Llegada de los primeros africanos al Ecuador: el origen de su condición

“El término “afrodescendiente” se utiliza para nominar a todos los pueblos descendientes de la diáspora africana en el mundo, y hace referencia de una manera directa a la politización de la identidad de la diáspora africana y a su auto determinación como pueblo” (Sánchez 2018, 128). John Antón (2012, 122) explica de manera más profunda la connotación que implica esta categoría afrodescendiente, al describirla como la deconstrucción epistémica y gnoseológica de lo “negro”, como un dispositivo inventado sobre el africano para alcanzar su domesticación en las Américas. Aunque históricamente esto impidió que se lo vea como un sujeto, ese mismo término más bien ahora lo identifica como una nacionalidad, con estatuto jurídico y con derechos. Este

reconocimiento permite que el afrodescendiente se apropie de su cultura y supere esa visión racializada de la Época Colonial, dando paso a nuevas subjetividades en las estructuras sociales.

Sin embargo, aún existe una continuidad en la gramática por parte de ciertos sectores afros en el Ecuador que aún se identifican como “negros”. Esto surge desde el tiempo régimen hacendatario cuando se les llamaba “morenos” de manera despectiva y para diferenciarlos del blanco y del mestizo, siendo su manera contestataria el decir “Negro Soy”, como una reafirmación de su identidad diferenciada y una forma de visibilizarse con respeto y que han asumido como parte de su historia que no quieren olvidar (Zambrano 2011, 89).

La llegada del pueblo afrodescendientes data de 1526, como lo relatan algunos historiadores como el Padre Rafael Savoia, Julio Estupiñan Tello, José Alsina entre otros, quienes coinciden que este arribo se dio paralelamente con el descubrimiento de las costas de Esmeraldas por parte de los españoles. En 1533, las crónicas cuentan que un barco proveniente de Panamá que iba con rumbo a Perú, y que estaba cargado de esclavos naufraga en las costas de Esmeraldas, encontrándose entre ellos el cimarrón Antón. Este grupo de esclavos, liderado por Antón huyeron a la montaña. Los historiadores también se refieren a Alonso Illescas, otro esclavo *liberto* que logró crear pactos eficaces con los aborígenes para mantener la autonomía y libertad del territorio de las actual Esmeraldas, por entonces aún en manos de la Corona Española, fundando así un territorio libre y con gobierno propio llamado “Republica de Sambos” (Sánchez 2011, 73).

1.1.2. Rasgos culturales y problemáticas sociales del pueblo afro-ecuatoriano: la emergencia del movimiento organizativo

En su sentido social y político, la historia del pueblo afroecuatoriano ha estado marcada por la esclavitud y el racismo, y por tal razón su estudio no puede limitarse a una narración simple de hechos y acontecimientos. Se debe abordar los procesos de cambio, que muchas veces resultaron violentos, en sus luchas por la conquista de la libertad y de la igualdad. Tal proyecto descolonizador, de liberación y autoafirmación ha venido forjándose desde su llegada al continente americano, y no puede dejar de considerar la esclavitud del pueblo afrodescendiente como la razón fundamental de las innumerables disputas político-culturales en las que ha estado involucrado no solo el tema de identidad, del territorio y de la lucha clasista y conflictos de carácter étnico, sino también variadas demandas por aumentar no sólo su inclusión económica y social, sino su representación política, en términos de mejorar su participación real en la toma de decisiones.

La diáspora africana en América, más allá de verse como un episodio traumático de desplazamiento para los afrodescendientes, es el eje principal de sus luchas y por medio del cual se sustenta la exigibilidad de derechos. A lo largo de estos años, diversas conquistas hace que dejen atrás su condición anterior de esclavos en la época de la colonia, para obtener su libertad y posteriormente ejercer su autonomía en el territorio donde se asentaron y así mejorar sus condiciones de vida en cuanto a necesidades básicas como educación, vivienda y salud, principalmente. Es necesario, entonces, entender su emergencia como movimiento organizativo, desde un sentido diacrónico.

La actual sociedad ecuatoriana nació marcada por un proyecto modernizador y aún conserva ciertos rasgos coloniales; desde la propia constitución republicana, el Estado buscó encaminar a culturas diversas y heterogéneas a un proceso híbrido y aculturizante que pretendió fundirlas en una cultura común, en este caso la mestiza, que era la dominante. El principal objetivo de esta política monoculturalista fue mantener el poder hegemónico y eliminar rasgos identitarios diferentes a los reconocidos como válidos y legítimos en la modernidad. Todo rasgo de una cultura distinta fue considerado como vacío y sin significación, por lo que debía ser ocultado y borrado al suponerse que atentaba contra el proceso civilizatorio.

Aníbal Quijano (2002, 279) hace una crítica a la visión dicotomía y cerrada del cambio social de la “modernización” gestada desde el siglo XIX, que lo presenta como un inevitable trayecto desde la tradición hacia la modernización, forzando con violencia la integración de culturas que estuvieron históricamente dominadas desde la época de la colonia, lo que en el caso de los afros se evidencia con claridad, pues la colonialidad del poder incluso les quitó la *humanidad*, ya que por su condición de esclavos eran tratados como mera mano de obra o mercancía.

Sin embargo, en este nuevo escenario los afroecuatorianos disputan su inserción por medio de su identificación étnica desde sus orígenes ancestrales, lo que conlleva una vertiente cultural nueva que se acopla a un eje modernizador en el que necesita establecer las diferencias para formar parte del Estado moderno con su proyecto integracionista. Varios investigadores reconocen el poder organizativo y aún la condición movimentalista e estas luchas.

Las organizaciones de base indígenas y afroecuatorianas se estructuran y fortalecen en la coyuntura del proceso de transición democrática hacia fines de los 70s, y se asientan en propuestas que contenían un soporte histórico como identidad, protección territorial, origen ancestral y etnicidad; además de un fuerte respaldo por su accionar frente a las problemáticas sociales todavía existentes en el imaginario de nuestro país como son: el

racismo y la discriminación. Factores institucionales y distintas ofertas económicas que ofrecían tanto el Estado como las agencias gubernamentales, fueron parte fundamental de los requerimientos organizativos de las nuevas identidades sociales y ciudadanas que se forjan en base a su origen étnico y con su cultura (Sánchez 2011, 89).

De la Torre (De la Torre 2004, 322) agrega que:

Los movimientos indígena y negro han cuestionado las imágenes racistas creadas desde la época colonial para marginalizarlos de los recursos y oportunidades a los que han tenido acceso los blancos y los mestizos. Estos movimientos también han promovido la revalorización de identidades indígenas y negras (...). Este proceso de movilidad social, aunque sea de un número relativamente pequeño de personas de grupos racializados como inferiores, en todo caso ayudará a terminar con imágenes y visiones racistas que asignan a los indígenas y a los negros a las ocupaciones más humildes y al trabajo manual (2004, 322).

En los años 90s, en paralelo al momento histórico del levantamiento indígena, la fuerza más representativa en contra del poder hegemónico que tenía como objetivo principal alcanzar una nación intercultural y plurinacional, diversas nacionalidades y pueblos, entre ellas el pueblo afro se uniera a estas demandas.

En este contexto, se establecieron alianzas entre los movimientos indígena y afro para emprender diferentes acciones colectivas conjuntas. Tales demandas implicaban la restauración de derechos por condiciones ideológicas, políticas, autonomía comunitaria, y de discriminación racial que han sufrido durante muchos años y que tuvieron apertura por parte del Estado (Sánchez 2007, 239). Las cuestiones de clase, las reivindicaciones por la tierra y su estrecha relación con la discriminación son los ejes vitales en la lucha de los afroecuatorianos en las zonas rurales, donde se asientan primero, antes de migrar poco a poco a las ciudades.

En el Valle del Chota, como campesinos en esa época, los afros se organizaron en torno a la defensa de la tierra, lo que dio inicio a un intenso proceso organizativo que tuvo varios momentos y transiciones siendo el primero el del tipo agrario, donde a través de cooperativas, sindicatos o grupos de campesinos se movilizaban por la tierra.

FETRAVACH. (Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota) se conformó el 27 de mayo de 1976 con organizaciones campesinas de Mascarilla, Tumbactú, Carpuela, Juncal, Pusir, Chalguayacu y Chota. El objetivo fue de luchar conjuntamente para conseguir tierra para trabajar, y accionar contra el Banco Nacional de Fomento, el INERHI que no cumplió con el plan de riego para el Valle e instituciones religiosas que buscaban enriquecerse de los campesinos de esta región (Sánchez 2011,90).

La agenda política que manejaba esta federación tuvo implicaciones importantes

como: la adjudicación de tierras y la despeonización de la población afrodescendiente de la zona del Valle del Chota. La FETRAVACH participo en la concentración campesina efectuada en Cayambe el 25 de abril de 1976 para exigir la solución de los conflictos agrarios paralizados por el IERAC¹ por la presión de los terratenientes (Jhon Antón Sánchez 2011, 91). La FETRAVACH también ayudo a la conformación de una cultura de derechos que exigía la participación del Estado para su ejecución. La reforma agraria en los años 70 fue entonces vista como una oportunidad política para demandar al Estado y no al patrón en la reivindicación de sus derechos económicos que eran: el acceso a la tierra, al agua y al trabajo justo (Zambrano 2011, 16).

PRODEPINE. Entre 1997-1998 los afroecuatorianos y los indígenas negocian cuarenta millones de dólares con el Banco Mundial bajo el nombre de PRODEPINE (Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. El objetivo de este proyecto era conseguir fondos del Banco Mundial y organizarse por una agenda común alrededor de la raza de los indígenas y afros) (Jhon Antón Sánchez 2011, 110). Cabe mencionar que mediante esta acción del Banco Mundial se dio la oportunidad a treinta y ocho comunidades del Valle del Chota y la Cuenca del Mira de consolidarse como organización y tener una representación desde esta zona del país.

El PRODEPINE manejo una estrategia corporativa la cual consistía en la creación y fortalecimiento de organizaciones de segundo grado o también llamadas OSG que no eran más que las federaciones de grupos indígenas y afroecuatorianos (Jhon Antón Sánchez 2011, 110). No obstante como argumenta Sánchez (Sánchez 2011, 110) además de significar una manera de corporativizar o canalizar institucionalmente las propuestas de los movimientos sociales por medio de una oferta de recursos económicos que se ajustaban al modelo neoliberal , también provocó competiciones internas y externas de las OSG que derivaban en desacuerdos y conflictos. Una de las desavenencias que se dieron fue en el tema administrativo bajo los líderes de las OSG que no distribuían equitativamente los recursos, dando como resultado discrepancias, separaciones y posteriormente el distanciamiento entre ellas.

LOS MISIONEROS COMBONIANOS. La Iglesia también tuvo una parte importante en la resignificación racial que se dio en este proceso organizativo, desde la llegada de los Misioneros Combonianos al Ecuador con la doctrina de Comboni, fomentan la conciencia sobre la negritud, así como la preservación de sus tradiciones y

¹ Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y colonización (Sánchez 2011, 92) .

costumbres africanas en este territorio, también ayudó a la formación de líderes, organizaciones y a la creación de Centros Culturales Afros en todo el país gracias a la cantidad considerable de información que proveían los curas sobre este tema (Zambrano 2011, 71) .

En Ecuador el trabajo de pastoral afroecuatoriana fue realizado por los misioneros Combonianos, los cuales venían trabajando en Esmeraldas desde 1965. Sin embargo, su trabajo se extiende a partir de 1978, cuando se crea el departamento de pastoral afroecuatoriano dirigido en su primer momento por el padre Rafael Savoia. El trabajo de este departamento se amplió en Guayaquil, Ibarra, Esmeraldas y Sucumbíos. A partir de la acción del Padre Rafael Savoia y otros sacerdotes Combonianos como el padre Aldo, la Iglesia impulsa la creación del MAEC y el CCA.

El MAEC (Movimiento Afroecuatoriano Conciencia) fue fundado en 1981 por los misioneros Combonianos. se concentró en los procesos de formación de líderes populares, agentes de pastoral, catequistas y jóvenes emprendedores. Se buscaba que las comunidades tuvieran sus propias iniciativas de liderazgos y dependieran menos de la Iglesia en la promoción de sus procesos comunitarios.

El CCA (Centro Cultural Afroecuatoriano), fue creado en 1984 por los misioneros Combonianos como una institución que “Contribuye al fortalecimiento de su identidad y cultura, valoriza su aporte histórico, apoya sus luchas para que se reconozcan sus derechos a fin de promover su participación plena en la sociedad, colaborando por el enaltecimiento de los valores del pueblo ecuatoriano multiétnico y pluricultural” (Sánchez 2011, 104).

FECONIC. Sánchez (Sánchez 2011, 138) menciona que Feconic (La Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi) es una de las organizaciones de corte étnico comunitario más fuertes de la zona. Fue creada el 7 de septiembre de 1997 y representa a 38 comunidades afrodescendientes tanto del Valle del Chota-Mira. Esta organización surge como pedido del Banco Mundial y su proyecto PRODEPINE, el cual solicitaba que para acceder a los fondos de este organismo internacional se consolidaran todas las pequeñas organizaciones existentes, diseminadas y sin marco jurídico a fin de tener una mejor representación y un manejo de una agenda común (Zambrano 2011, 71). El objetivo principal de esta organización es velar por los intereses de las comunidades del Valle del Chota-Mira y estableciendo los siguientes lineamientos:

- Propender la unión y desarrollo del pueblo negro.
- Promover e impulsar el fortalecimiento de las organizaciones de base.
- Gestionar y ejecutar proyectos de desarrollo integral.
- Gestionar y ejecutar proyectos de investigación científica orientados a la recuperación de la identidad cultural, historia y formas propias de vida del Pueblo Negro.
- Suscribir convenios con instituciones públicas y privadas, nacionales o extranjeras que coadyuven al desarrollo y fortalecimiento socio-económico cultural y político de las comunidades (Zambrano 2011, 90).

Cabe destacar que FECONIC introduce por primera vez el término pueblo para definir al grupo y logra reforzar el discurso identitario y la movilización política va adquiriendo importancia en las luchas del movimiento afrodescendiente.

El proceso organizativo afro se dio desde lo local, lo regional y finalmente alcanzó lo nacional, logrando entre los más significativos logros la instauración oficial del Día Nacional del Pueblo afroecuatoriano, la creación de la CODAE² y el nombramiento de Alonso Illescas como héroe nacional. Adicionalmente y luego de décadas de lucha, el Estado reconoció sus aportes por medio del artículo 85 de la Constitución del 1998, validando una propuesta colectiva de varias organizaciones afro e instituciones del Estado para que se reconozca a los afroecuatorianos como pueblo, y por ende sujetos de plenos derechos colectivos. Este artículo constitucional hace énfasis en el derecho a la reparación, a no sufrir racismo ni discriminación, como una estrategia para superar el racismo estructural y aportar a la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural (Antón Sánchez 2011, 217).

John Antón además describe cuatro hitos de la vida política nacional han marcado la existencia o surgimiento del movimiento afroecuatoriano: a) la llegada al poder de Abdalá Bucaram Ortiz, con la promesa de crear el Ministerio Étnico y posteriormente en el poder intentó conformar una Confederación Nacional Afroecuatoriana; b) la creación del CONPLADEIN (Consejo Nacional de Planificación de los Pueblos Indígenas y Negros) que pasó luego a ser CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador); c) la creación de la CODAE (Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano) durante el gobierno de Fabián Alarcón, el 6 de agosto de 1998 ; y la creación del PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) (Sánchez 2011, 108).

El desenvolvimiento de las organizaciones afrodescendientes en el Ecuador es muy significativo para el proceso organizativo que se ha desarrollado a lo largo de estos años. La consolidación y agrupación de los afrodescendientes es significativa. Las organizaciones han jugado un rol importante en todo este proceso. Este es el caso de las organizaciones y movimientos de mujeres afro, quienes han ayudado muchas veces a estructurar y mantener las bases ideológicas de las organizaciones a través del trabajo de sus lideresas, siendo un soporte importante para sus compañeros. Estas organizaciones femeninas han buscado además trabajar en la condición de la mujer afro como tal. El tema de las demandas y derechos de las mujeres es considerado como imprescindible para el pueblo afrodescendiente en el establecimiento de derechos colectivos y el manejo de una agenda común.

² Corporación de desarrollo afroecuatoriano

Sánchez (Sánchez 2011, 119) detalla que las organizaciones femeninas afro han estado desarrollándose conjuntamente con el proceso organizativo desde los años ochenta con varias acciones colectivas importantes:

- La Conferencia sobre “El papel de la mujer negra en las Américas” organizado por el Centro de Estudios Afroecuatorianos y la Oficina Nacional de la Mujer del Ministerio de Bienestar Social. Este evento se realizó en Esmeraldas del 12 al 22 de junio de 1984.
- Posteriormente en agosto de 1987 se realiza en Ballenita (Ecuador) el II Encuentro Feminista con la participación de Carmen Klinger, dirigente del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia MAEC.
- El 22 y 24 de marzo de 1990 en Santa Cruz, Esmeraldas, se realizó un encuentro de la Mujer Negra Ecuatoriana. Este evento fue convocado por la Dirección Nacional de la Mujer y varias organizaciones afroecuatorianas, tales como el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia y el Centro Cultural Afroecuatoriano.
- En el mes de septiembre de ese mismo año 1990, en la ciudad de Guayaquil la Comisión de Mujeres Negras en Guayaquil bajo el lema de “Empieza a despertar de su conciencia” se reunieron en el auditorio del Museo Municipal y realizaron el Primer Encuentro sobre la Negritud (Sánchez 2011, 121,122).

MOMUNE. Sánchez (Sánchez 2011, 122) explica que este movimiento de mujeres afro en el Ecuador se venía gestando desde septiembre de 1990, en la ciudad de Guayaquil por la Comisión de Mujeres Negras en Guayaquil bajo el lema de “Empieza a despertar de su conciencia” cuando se reunieron en el auditorio del Museo Municipal y realizaron el Primer Encuentro sobre la Negritud. Posterior a esto la idea se estaba desarrollando también en febrero de 1995, en la provincia de Esmeraldas en el Primer Encuentro Nacional “Mujer Negra, Identidad y Derechos Humanos en las Comunidades Afroecuatorianas.

Sin embargo, es el Primer Encuentro de “Mujeres Negras de Quito”, realizado el 6 y 7 de junio de 1998, el que impulsa un proceso para la conformación del (Movimiento de Mujeres Negras) *MOMUNE*. El proceso se consolida cuando se desarrolla el denominado “Primer Congreso Nacional de Mujeres Negras”, realizado los días 11 y 12 de septiembre de 1999 en el Valle del Chota (Jhon Antón Sánchez 2011, 122).

Sánchez (Jhon Antón Sánchez 2011, 123) indica que la *Momune* en este contexto contó con la participación de 140 lideresas afroecuatorianas representantes de todos los sectores del país. Resultado de esta reunión se conformó un Comité Nacional de Coordinación de Mujeres. En febrero del 2000, en Quito este grupo de mujeres elaboraron los estatutos y la agenda política de lo que sería la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (*CONAMUNE*). El objetivo principal de esta Coordinadora fue incorporar a la mujer afroecuatoriana en el cúmulo de reivindicaciones de los derechos

colectivos de los afrodescendientes. Sus líneas de acción principales han sido la capacitación, formación y participación, y la capacidad de desarrollo en distintas áreas de la producción, la cultura y las tradiciones sociales (Jhon Antón Sánchez 2011, 123).

La CONAMUNE ha recibido apoyo económico desde el 2005 de la ONG italiana COOPI (Cooperazione Internazionale). Esta ONG financia proyectos que buscan promover la visibilización del pueblo afro-ecuatoriano y de las mujeres afroecuatorianas. Mediante estos ingresos la CONAMUNE cuenta con seis “Casas de la Mujer Negra” que representan espacios de encuentro y puntos de referencia para todas las mujeres afiliadas. Además tiene varias filiaciones en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana Pastaza, Sucumbíos y El Oro (Jhon Antón Sánchez 2011, 124).

1.1.3. Cultura e identidad afro-ecuatorianas: etnicidad, territorialidad y clases sociales como ejes de la lucha social y política

Víctor Vich (2005, 266) define que la identidad siempre es fundada en la construcción de una diferencia, en la imaginación de un otro, distinto. En situaciones de desigualdad y dominación social, dicha imaginación apunta a la reducción del otro como característica esencial sobre la que se produce la ilusión de su control imaginario. La cultura se torna elitista y se marca mediante un conjunto de estigmas, un espejismo que emerge al menos entre la relación de dos grupos. “Toda identidad es problemática porque depende de otros y ha sido constituida en base de un antagonismo siempre amenazante”(Vich 2005, 266).

En el caso afroecuatoriano, la identidad, como en todos los nuevos movimientos sociales emergentes, es un instrumento estratégico en sus luchas políticas. La identidad demanda ante el poder hegemónico: establecimientos de derechos y garantías ahí reside su importancia y validación. La nueva forma de hacer política desde la subjetividad afrodescendiente es precisamente la resignificación de sus costumbres, hábitos y lenguajes enmarcados en la tradición emergida desde sus orígenes a esto se le denomina cultura.

Patricio Guerrero (2002, 81) define a la cultura es el principal valor de auto identificación para un pueblo, nación o estado ya que por medio de ella se transmiten los conocimientos y las raíces de sus orígenes ancestrales, que han construido socialmente y permiten su desarrollo espiritual y material.

El propósito del pueblo afro es conseguir que la cultura sea el medio entre ellos y los otros por medio del cual se oriente una transformación y un cambio a su favor, que permita pasar de hechos de subordinación, ocultamiento, discriminación a una inclusión intercultural con un verdadero sentido de democracia y participación en el plano social y político, dejando atrás un discurso dominante y rígido.

Es importante destacar la relación que existe entre los conceptos de identidad y cultura en la investigación que se realiza en torno al pueblo afro en nuestro país. Por medio de la cultura se construyen los hechos simbólicos que conllevan significados y patrones de comportamiento compartidos que marcan la distinción entre los diversos seres humanos. La identidad se forma en base a la interacción de grupos o movimientos que se dan en el entramado social y que enfatizan sus diferencias y semejanzas. Por consiguiente se puede decir que los dos términos se encuentran relacionados para desarrollarse y mantenerse y en el cual se establecen las bases de comunicación con el otro ya que permite identificar las características (Giménez 2003, 18). Desde la reivindicación de la etnicidad afro es así vista entonces como un dispositivo de lucha por el poder capaz de subvertir la colonialidad y tener un papel contra-hegemónico, desmoronando viejas concepciones de dominación que se dieron desde la diáspora.

Los afrodescendientes al querer mostrar la cultura de su pueblo expresan una identidad construida en la diferencia, con un imaginario construido desde la época colonial destinado al control y exclusión desde su llegada al continente y que aún se mantiene en manifestaciones como el racismo. La aceptación e implementación de sus costumbres, modos de vida, hábitos y manifestaciones necesitan ser expresadas y comunicadas para conservarlas y revitalizarlas a fin de cambiar la forma de representación en la que son vistos y modificar el imaginario que conlleva una carga social aun dominante entre grupos en la sociedad.

En suma, la etnicidad, el territorio y la clase son los elementos en los cuales basan sus luchas el pueblo afrodescendiente para mantener y reestructurar su identidad, y que han sido las principales estrategias utilizadas como herramientas de restauración de su cultura. Hay aspectos fundamentales que analizar en estos tres conceptos puesto que han ido evolucionando a lo largo de la historia acorde a las disputas políticas-culturales que han ejercido los diferentes actores sociales a nivel mundial y que ha tenido influencia también en nuestro país en las diferentes comunidades afro y que han dado como resultado un proceso de transformación constante de la sociedad.

Todos los elementos mencionados son productos de la colectividad y son rasgos diacríticos, es decir “elementos referenciales (hitos) a los que se les asignan un sentido de propiedad, al que grupos o individuos se adscriben y a partir de los que pueden decir “yo soy, o nosotros somos esto”, pero que crean pertenencia y al mismo tiempo diferencia, soy afro, por lo tanto no soy mestizo diferencia” (Guerrero 2002, 164).

1.1.4. Etnicidad y género, racismo y discriminación

En torno a la etnicidad, Peter Wade (2000, 116) explica que el diverso uso de los términos ‘etnicidad’ y ‘grupo étnico’, tanto en los discurso académicos como en el popular, se debe en parte a los rápidos procesos de cambio social que han creado nuevos movimientos sociales, dando paso a nuevos significados de tales categorías de clasificación de diferencias, produciéndose incluso acepciones radicales alrededor de referencialidades que eran humillantes y degradadoras como la “raza” o “color de piel” como signos diferenciales basados en fenotipos o rasgos físicos, basados en estereotipos inferiorizantes.

¿Por qué, entonces, resulta tan importante para los pueblos y nacionalidades, y en particular para el pueblo afroecuatoriano el uso de la palabra “etnia” para sus luchas políticas-culturales? La palabra etnia conlleva que existen diferencias culturales entre un pueblo.

Según Peter Wade (2000, 78) la etnicidad se refiere a las diferencias ‘culturales’, mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas. Hablando desde la etnicidad se permite que exista un consenso y diálogo de saberes, a diferencia de la carga desigual en cuanto al tema de derechos a relación con la palabra “raza” que fue utilizada en tiempos coloniales para la discriminar, excluir e invisibilizar desde una construcción colonial dominante que pretendía legitimar básicamente al poder, a la jerarquización y al prestigio, como base cultural de la división de clases.

Hoy en día, las identidades raciales se consideran sinónimo de identidades étnicas. Las mismas que son el resultado de diferentes procesos de transformación a la panorámica social mundial por parte de una corriente llamada “modernidades alternativas”. Este nuevo concepto debe ser entendido como la expresión de grupos subalternos que se proponen dar giros descoloniales y anti hegemónicos siendo movimientos sociales con nuevas formas de acción colectiva que tratan de alejarse de las viejas demandas de clase de sectores sindicalistas, campesinos y obreros (Sánchez 2017, 136).

Sánchez (Sánchez 2017, 135) plantea que un movimiento social constituye un agente de cambio social, que interpela las estructuras y es capaz de transformar la cultura política de una comunidad o una nación. El movimiento social afro en el Ecuador sería lo que actualmente se conoce como “proceso organizativo afroecuatoriano”, conformado por organizaciones y personas cuya temática exclusiva es la reivindicación de los derechos de los afrodescendientes. Un pueblo que ha sido históricamente sometido y que en la actualidad persiguen intereses particulares valiéndose de la politización de su identidad para realizar acciones colectivas y son capaces de conseguir cosas concretas del Estado o de las Instituciones (Sánchez 2017, 135).

A lo largo de la historia el proceso organizativo afro ha propuesto su bandera de lucha la defensa de su pueblo por medio de políticas que les permitan el conocimiento de las mismas desde su lugar de origen. Además piden la conservación de sus costumbres y hábitos ancestrales para fomentar y difundir su cultura. El objetivo de estas demandas es un sitio de representación diferente a fin de romper los paradigmas racistas todavía vigentes por medio de los cuales han sido estigmatizados. Los mismos que han dado lugar a series de actos de exclusión, discriminación, falta de oportunidades y recursos necesarios para su existencia y superación. Como lo menciona Peter Wade (2000, 92) las “ideologías raciales” son las que elaboran las construcciones sociales y posteriormente crean estereotipos y subjetividades en relación a cuerpos y diferencias físicas como un medio para establecer una distinción fomentando la discriminación.

Otra de las dimensiones fundamentales de la lucha de los afrodescendientes desde su identidad se refiere a la etnoeducación como proyecto político. Bello menciona que la etnoeducación es un término retomado por los procesos organizativos de las poblaciones afroecuatorianas y que busca su distinción de los procesos indígenas (nombrados como educación intercultural bilingüe) que se citara más adelante en el capítulo dos como el origen del proyecto etnoeducativo (Bello 2007, 112).

Para Juan García (Bello 2007, 109), “la etnoeducación es un esfuerzo de los pueblos excluidos para visualizar, construir y aplicar un proyecto donde las aspiraciones y los criterios culturales de ese pueblo son el fundamento”. Los esfuerzos del proceso organizativo afroecuatoriano han encaminado a la etnoeducación cómo una propuesta que busca reivindicar su cultura como pueblo de orígenes ancestrales válidos, ante un sistema excluyente que los ha deshumanizado históricamente y que aún se encuentra en el modelo educativo actual .

A través de los años, la definición de la palabra “raza” ha sufrido alteraciones en cuanto a su significado, sin embargo siempre ha estado asociada con términos racistas dependiendo del contexto en que se encuentre como propagador de racismo. Su validez se argumentaba más que en un estudio de las características físicas y biológicas como los signos que marcaban la diferencia entre los seres humanos.

La discriminación racial, de clase y de género son problemas estructurales en el Ecuador y factores contra los cuales luchan los afrodescendientes, para modificar las oportunidades y aumentar la inclusión social. En el caso de los afroecuatorianos, la discriminación está presente de manera no solo racial sino también desde el género, por medio de la cual la diferencia sexual crea también construcciones culturales de hombres y mujeres definidos por sus comportamientos y su color que son elaboradas socialmente.

En relación a la discriminación por género se puede mencionar como caso específico el que han sufrido las mujeres afroecuatorianas por sus condiciones: en primer lugar: por ser mujeres, segundo por ser negras, y por último, por su clase social de pobreza. La conflictiva historia de las mujeres afro-ecuatorianas implica varias etapas: su llegada al continente americano, su condición de esclavizadas y en el contexto actual, su lucha permanente dentro de sus organizaciones, a partir de lo cual buscan la igualdad con los varones. Respecto a esto, Irma Bautista³ el 13 de septiembre del 2017 mencionó lo siguiente: “Tenemos dificultades de incursionar en el proceso político de los movimientos y partidos políticos que nos cogen para dadores de votos es decir que a través del reconocimiento vamos a ser suplentes y no ocupamos el cargo principal” (Bautista, 2017entrevista personal).

La presencia pública de las mujeres afroecuatorianas es más notoria a consecuencia de su incursión política como dirigentes de comunidades, organizaciones, líderes y representantes en los campos políticos y sociales que buscan superar las limitaciones todavía imperantes como: falta de recursos, de apoyo en el núcleo familiar propiciado por una cultura patriarcal que fomenta un machismo imperante que restringe en la mayoría de los casos su participación en la comunidad.

³ Activista y poeta afroecuatoriana, coordinadora nacional de las mujeres negras CONAMUNE, vicepresidente FOGNEP, dirigente de ASCIRNE.

1.1.5. Clase social: discriminación por la pobreza y la exclusión social

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda del 2010 del INEC, el 7.2 de cada 100 ecuatorianos se autoidentifican como afroecuatorianos. Esto implica que hay 1'041.559 afroecuatorianos de un total de 14'483.499 habitantes. Los afroecuatorianos, se encuentran asentados en todo el territorio nacional distribuidos de todas las regiones. En un principio se asentaron en Esmeraldas, Imbabura (Valle del Chota), Carchi (Valle del Chota) y Loja, como resultado de la inmigración en la década de los sesenta, se trasladaron a las demás provincias: Guayas, Pichincha, El Oro, Los Ríos, Manabí, Loja y las del Oriente Ecuatoriano.

En el Censo de Población y Vivienda del 2010 INEC el pueblo afroecuatoriano se encuentra extendido particularmente en la región Costa, el mayor porcentaje de la población afroecuatoriana se distribuye en las provincias de Esmeraldas, Guayas y Manabí con un 64,2%; en la Sierra, Pichincha con un 11,2%. La Costa representa al 75,3% de la población afroecuatoriana afrodescendiente. En la región Amazónica, Galápagos y las zonas no delimitadas porcentualmente no superan el 2,6% de la población afroecuatoriana afrodescendiente.

No obstante la segunda mayor cantidad de población afro después de Esmeraldas, se registra en la provincia de Imbabura con 22.11% INEC, en esta provincia se encuentra el Valle del Chota, situado en la cuenca del Río Chota y delimitado entre las provincias de Imbabura y Carchi, con 25.000 habitantes aproximadamente (Catholic Church, Vicariato Apostólico de Esmeraldas, y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (Ecuador) 2009, 290)

Los datos del último censo del 2010 del INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) detallan que en el Ecuador existe una población económicamente activa afro de hombres (290.007) y mujeres (147.994) En comparación con la población inactiva afro que representa 380.573, el 67% son mujeres y el 33% son varones. Las estadísticas revelan los existentes niveles de exclusión social y étnica en la sociedad ecuatoriana, las mismas que causan situaciones de desamparo, exclusión, muchas veces originadas por condiciones de vivienda, educación y servicios al que no tienen acceso la población afroecuatoriana de bajos recursos.

Entre los principales problemas socio-económicos del pueblo afroecuatoriano destacan la pobreza y el desempleo; los índices de ocupación según datos del INEC nos muestra una población inactiva (380.573), el 67% son mujeres y el 33% son varones.

Estos factores están claramente ligados a la falta de oportunidades debido a su mayoría por la exclusión y el racismo; éste último definido como una de las ideologías ideología que soporta la desigualdad y la inequidad en las relaciones de poder y de dominación entre grupos sociales, se constituye en uno de los principales obstáculos para el progreso social, el desarrollo humano, la garantía de los derechos humanos y ejercicio de la ciudadanía en condiciones de igualdad, ya que la connotación de la negritud lleva siempre cargas negativas y racializadas.

El porcentaje de desempleo entre la población afro en el Ecuador, a diferencia de otros grupos étnicos, genera que se planteen estrategias que permitan crear más empleos así como nuevos mercados laborales no solo por parte de la población afro es obligación del estado también generar políticas de inclusión laboral. También es necesario desarrollar paralelamente acciones para aumentar los accesos a educación, y servicios básicos que amplíen las oportunidades laborales, reduciendo comportamientos culturales y sociales que fomenten la marginación y exclusión de los afroecuatorianos a fin de mejorar esta situación.

Uno de los principales factores que determina la lucha del pueblo afrodescendiente es como lo menciona Andrés Guerrero (1998, 115) es tratar de deslindar el comportamiento binario de aquella estructura simbólica que engendra la diferencia como inferioridad y permite la división de clases de lo blanco a lo negro, del rico al pobre como una frontera de dominación constante.

Mauricio Archila (2001, 38) menciona que la gente no siempre lucha porque tiene hambre, sino porque siente que no hay una distribución justa de un bien material, político y simbólico. Bajo esta premisa se puede observar a importancia del trabajo del pueblo afroecuatoriano que ha venido desarrollando para salvaguardar las tradiciones, costumbres, y prácticas milenarias de su pueblo para mantener viva su cultura y que no se disemine en un producto global totalizante y excluyente que ha prevalecido desde los tiempos de la colonia y que además no ha permitido su participación más bien siempre se produjo aislamiento por su condición de origen esclavo y posteriormente esclavizados por la estructura de las clases sociales.

Adicionalmente los sectores afroecuatorianos organizados trabajan en proyectos de desarrollo integral y social para sus comunidades. Tales proyectos conciernen a infraestructura sanitaria, agua potable y servicios básicos hospitalarios. Aspectos que han sido olvidados y que son puntos de referencia al ser el lugar de reproducción de sus prácticas culturales en los territorios ancestrales. Esto se evidencia más adelante en el

capítulo tres como una necesidad permanente y que afecta no solamente en el aspecto económico-social también en el cultural.

1.1.6. Territorialidad: expulsión espacial y migración

“La usurpación de nuestros territorios ancestrales y la pérdida de nuestras tradiciones y costumbres para el manejo de los dones y recursos del monte y de las aguas, las tienen que lamentar las futuras generaciones, tanto las propias como las ajenas”. De la sabiduría del Abuelo Zenón (García y Guerrero 2011, 24).

En el tema identitario se puede encontrar un factor que es imprescindible en la generación de sentidos y ha sido también uno de los temas imperativos en el establecimiento de derechos en cuanto a legalidad y reafirmación como pueblo desde su llegada a nuestro país: la territorialidad.

El territorio, al ser el hábitat vital del pueblo afro, es el medio por el cual los afroecuatorianos han creado su autonomía desde la Época de la Colonia donde se establecieron como espacios de libertad. Tal es el caso de los palenques⁴ y posteriormente de las comunidades como las conocemos hoy en día, manteniendo costumbres y tradiciones que las identifican y proliferan con su cultura; además, el territorio es el que asegura el uso sostenible de los recursos materiales y la conservación de su cultura no solo en el presente sino también para las futuras generaciones.

Hablar de territorialidad para los afroecuatorianos es un tema recurrente como espacio generador de sentidos. La diáspora africana es el lugar común para los afros a nivel mundial en cuanto a su separación de su origen. Sin embargo, el espacio en el cual fueron ubicados y en el que reconstruyen sus costumbres y hábitos que les fueron negados desde su incursión como esclavos es de vital importancia, ya que alberga una fuente de nuevas formas de pensar y de adaptación frente a las circunstancias que han vivido desde la época de la esclavitud y a partir del cual vienen desarrollando diferentes estrategias de organización políticas en la actualidad mediante lo ancestral y difusión de prácticas milenarias de los ancianos de cada comunidad.

La organización territorial fue uno de los primeros pilares de los afroecuatorianos en sus luchas en contra de un sistema represor y esclavista desde la época de la colonia.

⁴Territorios de libertad y autonomía, escenarios de resistencia de los primeros africanos en tierras ecuatorianas como una efectiva estrategia de sobrevivencia cultural y de lucha por la libertad en contra del régimen colonial, hasta mediados del siglo XIX (Sánchez 2018, 7) .

La formación de palenques, así como comunas de forma aislada permitía no solamente salvaguardarse de los españoles, sino además les daba la libertad de expresar sus manifestaciones culturales y originar prácticas nuevas desde su condición de fugitivos en un territorio para ellos desconocido y convertirlo en una extensión de África que les ofreció un sistema de supervivencia. Esta fue la primera causa para sus luchas por autonomía que les permita articularse como organización étnica sin desigualdades sociales y desplazamientos por la explotación de recursos en sus suelos.

Diferentes procesos se han dado a lo largo de la territorialidad con asentamientos afro. Los más significativos han sido los cambios normativos en torno a la distribución y asignación de tierras, mediante la vigencia de leyes como la Ley de Cooperativas, la Ley de Comunas (1937) y la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964), cuyo objetivo ha sido modernizar la agricultura e iniciar un proceso de titulación de las tierras como se menciona en el texto de Cedal (Ávila y León 2011, 4).

En la Constitución del Ecuador (Ecuador 1998,art.83) se reconoce a los afroecuatorianos como los “pueblos negros o afroecuatorianos” con derechos colectivos garantizados como pueblos y nacionalidades hecho que definió al país como una nación multiétnica y pluricultural, se ratifica además leyes secundarias, derechos y garantías que fueron mantenidas en la Constitución (Ecuador 1998,art.56) que garantizan la legitimidad en cuanto a territorio y autonomía como una reivindicación y reparación en relación a los orígenes ancestrales de libertad y autonomía por medio de instrumentos jurídicos, según lineamientos desde anhelos ancestrales de libertad, territorio y autonomía.

Este espacio geográfico en la historia afrodescendiente en nuestro país es el que les ha permitido su subsistencia e independencia económica siendo el principal la agricultura, que les ha generado un medio de ingresos e independencia económica. Un lugar independiente como el territorio en el cual se administre y controle los recursos de una determinada comunidad especialmente en las zonas rurales es el principal objetivo de los afroecuatorianos, por medio del cual se identifique las necesidades de acuerdo a las características no solo étnicas, sociales, económicas también sus aspectos culturales que los caracterizan como pueblo y la resignificación de su cultura.

El acceso de afroecuatorianos a diversos espacios geográficos como colectivo, tanto a nivel de zonas rurales como en sectores de las grandes ciudades, es lo que les ha permitido su subsistencia e independencia económica, siendo aún la principal la agricultura, que les ha generado un medio de ingresos y todavía marca mucho su contacto intercultural. El territorio permite que se administren y controlen los recursos de una determinada comunidad especialmente en las zonas rurales de los afroecuatorianos y se

identifiquen las necesidades de acuerdo a las características no solo étnicas, sociales, económicas también sus aspectos culturales que los caracterizan como pueblo y la resignificación de su cultura.

La falta de recursos y oportunidades en los territorios ancestrales: las tierras ocupadas históricamente, poseídas ancestralmente, y todas aquellas áreas marinas que se utilizan de alguna manera con carácter de espacios para el uso colectivo, en bosques, playas, manglares y los poblados que constituyen el hábitat de las comunidades y grupos (Ávila y León 2011, 19), ha provocado la migración constante de sus habitantes, lo que genera el abandono y desarraigo de cultura, ya que se movilizan a otros contextos diferentes a sus palenques territoriales, buscando nuevas oportunidades que suplanten las carencias económicas que viven dentro de sus comunidades. Un alto porcentaje de habitantes afroecuatorianos se encuentra en condición de movilidad humana como emigrantes e inmigrantes.

De acuerdo a los datos estadísticos del censo del 2010 del INEC, del total de la población afroecuatoriana (1'041.559), registrada en el 2010, 514.974 se encuentran en movilidad de sus lugares de origen, esto representa el 49.4% de la población total. El principal proyecto en el que se enfoca en el presente el pueblo afroecuatoriano desde su territorio es la conformación de la "Comarca" descrita como la organización territorial, política, étnica comunitaria formada por palenques locales y organizaciones del pueblo afroecuatoriano (Ávila y León 2011, 12).

Evitar la migración, mediante un lugar seguro donde se respete a la madre tierra en la que se fundan los valores afro y que les permita perpetuar su cultura es su objetivo principal, paralelamente al de generar el desarrollo de los habitantes en relación a su etnia, por medio de la tenencia de tierras, la organización administrativa, la guía ancestral del territorio y el debido control de los recursos naturales.

1.2. Imaginarios y representaciones de los afrodescendientes en el Ecuador

Patricio Noboa define el concepto de imaginario como: "el conjunto de creencias, imágenes y valoraciones que se definen en torno a una actividad, un espacio, un periodo, una persona o grupo social, en un momento dado" (Gimate et al. 2011, 137). El imaginario de los afros, construido desde la Época de la Colonia, establecía que el tema racial era imperativo en la división de clases, la clasificación era necesaria para mantener el control y la denominación. Como ya se mencionó, la palabra "raza" permitía por su connotación histórica mantener esta perpetuación del poder, esto nos permite tener una

idea clara de cómo son vistos en la actualidad los afrodescendientes, esa connotación social ha dado paso a una diferencia desde la inferioridad la cual se ha mantenido a lo largo de los años.

El pueblo afro desea cambiar ese imaginario y lograr que emerjan nuevas representaciones que contengan significaciones diferentes a la subordinación y exclusión y que el tema de las características fenotípicas no influya en la condición de derechos a los que fueron excluidos en el pasado.

Tania Rodríguez (2007, 157) menciona que las representaciones sociales son procesos dinámicos; su estatus es el de una producción de comportamientos y relaciones con el medio, el de una acción que modifica a unos y a otros y esto se lo establece mediante el diálogo como ente transformador que comunica y descubre en sí otras formas de conocimiento, así como permite que se generen nuevas relaciones y escenarios sociales.

Las representaciones tienen una triple función : la organización colectiva de conocimientos y los sistemas de valores , de exhibición-visibility de estos frente a la comunidad , mediante rituales, estilizaciones de vida y producción de signos emblemáticos, de encarnación de esos conocimientos y esos valores dominantes en un representante del grupo identitario con el objetivo de crear una conciencia colectiva permitiendo así la construcción de un nuevo imaginario social que se ha elaborado en base a un proceso de normativización (Charaudeau y Mizraji 2013, 21).

Se justifica la inclusión de estos conceptos en este trabajo de investigación porque explican los procesos de búsqueda de nuevas representaciones para el pueblo afro, determinando que son las manifestaciones de su cultura las que le permiten que se plantee una re-significación de su identidad. El imaginario es un constructo social, sin embargo este se mantiene en constante cambio y esto implica la renovación en la interpretación en las formas de ver y de pensar. Las estrategias del pueblo afro se encaminan a la valoración de sus costumbres y fomentar en el otro el respeto de la diferencia como una nueva forma de conocimiento y acervo cultural dando paso a nuevas representaciones que modifiquen el imaginario actual y se establezca un sistema de igualdad desde la interculturalidad.

1.2. La representación afro vista desde el otro

En este aspecto es preciso también mencionar las dificultades que han tenido los afrodescendientes respecto a sus representaciones, ya que siempre se les ha tenido sometidos a diversos juicios de valor por parte de los “otros”, quienes fundamentan en

ellos el racismo y la discriminación por su color de piel y los rasgos fenotípicos característicos de su etnia y que se han hecho visibles para de manera negativa ejercer sobre ellos dominación y control y posteriormente en el presente ser subordinados en división de clases sociales que dan como resultado precarias condiciones de vida, educación y vivienda.

John Antón ubica a las representaciones occidentales como las responsables de minimizar y ocultar las identidades afro conservada desde sus prácticas culturales, a partir de falsos estereotipos (Sánchez 2011, 55). Como parte de una cultura dominante y un proceso hegemónico se invisibilizó a la cultura afro. En este aspecto, la supremacía de la razón se idealizó como un modo único de creación, eliminado a todo que fuera diferente, bajo un sentido verticalista y dominante, fue lo que condicionó los territorios conquistados a mantenerse sometidos y posteriormente lo que identificara a la esclavitud.

El racismo sigue operando en la vida cotidiana porque la afectividad se encuentra fuera del aprendizaje, las instituciones resaltan la educación como medio de progreso del conocimiento vulneran los sentimientos como consecuencia de la discriminación. D'Agostino (2015, 42) plantea que desde la diáspora el pueblo afroecuatoriano sufre exclusión y marginalización; mientras los dispositivos estratégicos de resistencia y re-existencia han sido la palabra, el pensamiento y la producción de conocimiento en contra de la epistemología occidental.

1.2.1. La representación afro vista desde adentro

En respuesta a estas falsas representaciones Marisol Cárdenas Oñate (2016, 575) sostiene que las identidades afroecuatorianas están sustentadas en sus prácticas religiosas y ancestrales; éstas han sido el soporte para sus luchas de resistencia en búsqueda de la justicia y equidad como identidad política y éste es el eje principal para la transformación social. Respecto a esto José Chala⁵ dijo, el 23 de junio del 2014, lo siguiente: “Yo soy pueblo y como pueblo reconocido por la Constitución, sí tengo derechos ciudadanos coactivos como pueblo afroecuatoriano tengo que estar en todos los puestos de este país tanto público como privado, es un derecho y que se cumplan y que está en las leyes en la constitución” (Chalá 2014, entrevista personal).

⁵ Asambleísta por la provincia de Imbabura y ex secretario de la CODAE.

El pueblo afro se representa en la generación de sus formas de pensar y en sus praxis cotidianas, con diversas propuestas levantan sus voces para obtener reconocimiento y respeto. En la actualidad podemos encontrar nuevos actores sociales, representantes de pueblos, comunidades de diferentes organizaciones ocupando puestos de autoridad política y con incidencia social, que han encontrado en la comunicación el medio para llevar el mensaje de sus pueblos y crear proyectos interculturales. Se trata de actores que buscan desarrollarse en la sociedad desde sus orígenes ancestrales sustentados en la conservación de sus memorias e identidades y en la divulgación de sus manifestaciones culturales y cómo éstas se pueden adaptar en la sociedad sin que sean cambiadas o modificadas en función de intereses de mercado que las ven como mero folklore.

Como otro claro ejemplo de las formas colonizadoras existentes, se menciona en el texto de Juan García y Patricio Guerrero (2011, 15) el rechazo al conocimiento, a la cultura y a la educación, por parte de muchos afrodescendientes, desde la idea de que es un espacio por donde los “otros” dominan y donde el saber y la educación. Todos éstos son instrumentos que la cultura del poder sí los tiene muy claros y es con aquellos que los oprimen y los mantienen sojuzgados. Esta es la visión dominante que mantiene el pueblo afro sobre esta cuestión que desea reivindicar, y que hasta el momento no se considera como parte del reconocimiento de su etnia la educación, y que todavía tienen que alinearse al sistema educativo occidental para formarse y lograr un espacio que carece de elementos de su cultura y que está generalizado en mestizaje unificador.

Los discursos de representación del pueblo afro tienen como punto de partida la memoria colectiva e histórica que permite al pueblo afroecuatoriano: pensarse, reconocerse, proponerse y construirse y recrearse permanentemente lo detalla D'Agostino (2015, 26) es a partir de esa memoria histórica como puede verse el presente, solo una mirada al pasado a través de sus orígenes ancestrales, les permite a los afros reconstruir su identidad en la actualidad. Mediante la revitalización de sus universos simbólicos los afrodescendientes perpetuaran su cultura, y crean nuevas representaciones que contienen elementos como: música, vestimenta, ritualidad, costumbres, elementos que establecen la insurgencia simbólica desde la cosmovisión Afro.

Capítulo segundo

2. Cultura, culturas e interculturalidad: aproximaciones teóricas

Una vez que en el capítulo uno hemos explorado los procesos de identidad y reivindicación cultural en los procesos históricos del pueblo afroecuatoriano, a continuación se propone abordar algunos conceptos que giran en torno a la interculturalidad como proyecto histórico, político y cultural de los diferentes pueblos y nacionalidades de nuestro país, como parte del marco conceptual que nos permita analizar las estrategias comunicacionales y de revitalización cultural que maneja el pueblo afroecuatoriano en un marco de herramientas comunicativas desde horizontes culturales, identitarios y de reivindicación social y lucha política.

En este capítulo dos identificamos el término “cultura” con dimensión simbólica de la identidad y como base de la lucha social y política de los grupos históricamente excluidos, y en el caso estudiado, de una comunidad del pueblo afroecuatoriano a la cual se indagará respecto a la función de la cultura en el proceso del diálogo intercultural. Se expondrá la visión del Estado sobre la interculturalidad como herramienta política de inclusión y nueva forma de clasificación de los diferentes movimientos sociales para adherirlos al aparato estatal a través de un discurso de tolerancia y diversidad, que frecuentemente opera como un mecanismo de dominación que responde a intereses del sistema de poder.

En este escenario, se identificará el papel de la etnoeducación, los objetivos que se buscan alcanzarse a través de ella y cuáles son los intereses que demanda el pueblo afroecuatoriano, en cuanto al contenido de los textos educativos y procesos de enseñanza-aprendizaje. Además se describirá el rol que desempeña la comunicación intercultural como transmisora y mediadora de conocimientos en las relaciones entre diferentes actores sociales que buscan a través de la interculturalidad un diálogo horizontal y de respeto a su alteridad desde sus diferentes culturas.

En este punto, la interculturalidad ejerce un rol determinante por lo que será revisada desde sus diferentes denominaciones en las cuales es utilizada para la interrelación de las diferentes culturas, en condiciones de igualdad y de equidad. La *cultura* alude a la dimensión simbólica presente en las relaciones que se dan en el

entramado social, que tiene con expresiones materiales e inmateriales transmitidas a través de la historia y que han contribuido a la organización social. La cultura es el resultado de la producción incesante de significados que los seres humanos han utilizado para poder comunicarse y llegar a acuerdos de convivencia, en los cuales la diversidad, la diferencia están siempre presente.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad ha facilitado los acuerdos a través del reconocimiento de los pueblos y sus identidades y su sentido es entendido como la respuesta para generar entendimientos entre los diferentes sectores de la sociedad. La interculturalidad ha jugado un papel muy importante en las luchas del pueblo afrodescendiente, ha sido una estrategia por medio de la cual expresa las manifestaciones como pueblo y se comunica con los otros sujetos sociales, al no contar con los recursos suficientes para imponer sus principales demandas.

1.1. La complejidad de la cultura

Desde la concepción eurocéntrica y tradicional, la cultura se entendió como los hábitos, maneras sofisticadas a cargo de personas ilustres que tenían la concentración del poder, las cuales determinaban el estilo y su contenido para su difusión solo en ciertos círculos reducidos de la sociedad, a los cuales se consideraban dignos de tenerlas. Esta idea de cultura se utilizó como parte de un discurso de clase, valorando parámetros de *distinción* necesarios para una sociedad excluyente y monopolizada por el recurso económico de los imperios europeos, así como recurso para la dominación y opresión durante la conquista de América, proceso legitimado desde la consideración de que lo indígena era equivalente a inferior e incivilizado.

Estas concepciones de cultura se asentaban en un pensamiento dicotómico (civilización versus barbarie) y todavía se mantienen restos de ellas, pero ahora como paradigmas de “progreso” y “desarrollo”. En este nuevo discurso se establecen diferencias entre pueblos y naciones desarrolladas (que contarían con todo el bagaje cultural, recursos económicos y herramientas tecnológicas acordes al proceso de globalización) y los subdesarrollados, los cuales carecerían de esas condiciones de existencia, colocándose en situación desventajosa y subordinada a nivel mundial, respecto de la ideología del mercado.

La cultura siempre va a estar relacionada con las dimensiones económicas, sociales y políticas, y que tienen un contenido variable; la modernidad crea nuevas

significaciones en el ámbito cultural, producto de las relaciones complejas de poder entre los individuos, y la tendencia es a reproducir la desigualdad y la jerarquización social, para mantener el control.

El concepto de cultura todavía se mantiene el debate por su contenido ontológico e ideológico. Las visiones modernas y sometidas al capital mantienen un carácter funcional en cuanto a la definición de la palabra cultura. En América Latina todavía rige el paradigma que lo que provenga de Europa es “lo originario” de la cultura.

Frente a esto, Víctor Vich menciona que estamos en la actualidad viviendo una transculturización⁶, pues al no disponer de una cultura pura, vivimos en una hibridación cultural en la que tenemos diferentes formas de pensar, que alberga diferentes sentires de muchas culturas que no pueden existir una sin la otra y que han sido el resultado de cuando en un principio una cultura hegemónica que ejerció su dominio sobre las otras (Vich 2005, 268).

En este sentido, la alteridad cobra un valor fundamental como reconocimiento de la diferencia porque gracias a ella se identifica al individuo que fundamenta su lucha en transmitir sus tradiciones e historia de su pueblo para interrelacionarse con el otro y no se alinea a una cultura universal, sino que recrea y revitaliza su cultura con toda la sociedad, superando dialécticamente procesos históricos de conquista y dominación.

Patricio Guerrero conceptualiza la cultura como la construcción social de los seres humanos a través de la historia en la que se perpetúan costumbres y tradiciones con una carga simbólica que denota un sentido para su reproducción y transmisión y preservación de las mismas a través del tiempo (Guerrero 2002, 4). Desde este concepto se argumenta que los elementos culturales son compartidos por los miembros de un grupo para su reconocimiento, aparte de que por medio de la cultura se generan prácticas organizativas.

En la actualidad, los pueblos y nacionalidades a través de sus luchas políticas intentan deconstruir los imaginarios tradicionales dominantes desde los cuales se han forjado estereotipos de discriminación, racismo y exclusión hacia quienes se considera diferentes por no cumplir con los parámetros de la colonialidad todavía existente y que ahora responde a un proyecto modernizador, en una era globalizante que responde a intereses del mercado.

⁶Concepto de Fernando Ortiz que lo nombra como el choque de dos culturas, generando una identidad más heterogénea e inestable, estos choques culturales se van a producir entre una cultura hegemónica y una cultura subalterna.

La dimensión cultural ha cobrado un nuevo significado, ya no como una herramienta por parte de sectores de poder que intentan subalterizar a otros, sino que ahora movimientos y sectores subalternos de la sociedad, entre ellos el pueblo afroecuatoriano, la emplean como estrategia para sus luchas políticas e identitarias, así como para la búsqueda de una nueva representación que les permita una participación equitativa, superando los prejuicios y fomentando el respeto y la diversidad.

1.1.1. Diversos enfoques en el estudio de la cultura

En el ámbito jurídico, la anterior Constitución (Ecuador 1998, art.1, art.83) ya reconocía el carácter pluricultural y multiétnico del país y de “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y de los pueblos negros o afroecuatorianos”.

Por otra parte, en el mundo académico, existen varios enfoques para estudiar la cultura: el multiculturalista, el pluricultural y el intercultural; aludiendo en todos los casos a una diversa comprensión de la diversidad cultural que marca las disputas de los distintos conglomerados o colectivos étnicos o identitarios de otro tipo.

En el caso de los pueblos y nacionalidades que habitan en el Ecuador, las disputas culturales orientan y están orientadas por los constantes conflictos que manejan los individuos y grupos sociales en inter-relación.

El enfoque multiculturalista surge como respuesta por parte del Estado para mantener un cierto orden dominante. Catherine Walsh (2009, 42) define lo multicultural no solo como una aproximación descriptiva a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio –local, regional, nacional e internacional, sino que este término implica una clasificación, que a su vez conlleva un nuevo tipo de segregación entre esas culturas, desde el distanciamiento que genera sus diferencias.

El mayor problema con el uso de este término es que permite la subalternización de las culturas como un rezago de la época colonial, lo que a la larga resulta funcional para mantener el control y el dominio hegemónico y supone la existencia una cultura superior que determina los derechos de las demás, utilizando el discurso de la “tolerancia” para perpetuar las desigualdades e inequidades de clase.

Se podría decir que este enfoque responde a la lógica cultural del mercado y del aparato estatal, con el fin único de la inclusión de los grupos *diferentes* en un único orden social. Andrés Guerrero plantea que las políticas multiculturales o de identidad se

establecen como una perpetuación o modificación de la estructura de dominación simbólica derivada del proceso colonial, puesto que se alude la clasificación o descripción étnica como “frontera” entre las culturas que convergen en una sociedad que engendra la diferencia y reproduce la violencia cotidiana (Guerrero 1998, 115) .

Estas tesis de Guerrero pueden generar determinadas posturas anti-etnicistas, como aquella que sostienen uno de los afroecuatorianos con quienes interactuamos en el trabajo de campo, quien que no se ve a sí mismo identificado por la asignación étnica y más bien desacredita cualquier identificación basada en factores étnicos.

Umar Klert Ghov escritor de procedencia esmeraldeña dijo, el miércoles 13 de septiembre, lo siguiente:

No me veo como un afrodescendiente. Ojo, amo este color de piel, amo mi etnia pero no tengo que andar diciendo que escribo como negro porque no tiene sentido, escribo como un ser humano como un hombre universal como un ecuatoriano mas no como un afrodescendiente , por desgracia ahí hay una constitución que establece una diferencia por color de piel , por una etnia , por nacionalidad , que somos ciudadanos ecuatorianos mestizos, indígenas, indios, shuar y eso no me parece bueno en tanto queramos alcanzar niveles significativos de racionalidad ,en las escuelas y en los colegios hay que enseñar a los chicos que todos somos iguales independientemente de nuestro color de piel no necesita constar en una constitución o en las leyes para que podamos por la fuerza de la ley aceptarlos más allá que eso puede haber sido un logro importante (Umar Klert,2017 entrevista personal).

En su testimonio Umar Klert está claramente en desacuerdo con la separación y asignación de los términos por etnia, afirmando incluso que debe anularse esta denominación, ya que fomenta a una división en el espacio territorial dando paso a desigualdades y diferenciación por el color de la piel.

Por su parte, el concepto de pluriculturalidad fue muy debatido desde los años 90 por la controversia que generó su significado, el cual resultaba contradictorio en términos políticos, algunos sectores llegaron a relacionarlo con una fragmentación del Estado. La pluriculturalidad está incorporada por la Constitución de 1998, desde la aceptación de la diversidad jurídica (es decir, de la justicia indígena en paralelo a la ordinaria), lo que representó un avance para los diferentes movimientos sociales que pugnaban una representación y reconocimiento de su cultura diferente pero igual en derechos como ciudadanos.

La pluriculturalidad no solo se establece como un mero reconocimiento formal, sino que busca en sí misma la protección legal para la diversidad étnica y cultural, desde la institucionalidad estatal y las acción de las organizaciones indígenas, a las cuales se les da atribución para la resolución de conflictos bajo sus leyes internas, la creación de

marcos jurídicos en base a sus derechos propios en términos de igualdad y no como algo de carácter secundario o relevante.

Sin embargo, la tensión con este enfoque surge cuando se confrontan la clasificación e identificación de las diferentes nacionalidades y etnias en el Ecuador, con las condiciones de respeto y reconocimiento y de sus derechos, económicos, sociales, jurídicos y culturales; ahí se generan los límites y potencialidades de la aplicación de políticas inclusivas que permitan mejorar su representación, disminuyendo las asimetrías sociales.

La sola existencia de normativas que promueven una igualdad de derechos y la falta de leyes secundarias que respalden las mismas no garantiza el cumplimiento de las mismas; más bien, frecuentemente las nacionalidades y pueblos las consideran “leyes muertas”, que no inciden políticamente por ser muy generales y terminar en algunos casos solo detallando denominaciones y clasificaciones identitarias.

En lo formal, la pluriculturalidad persigue establecer la “unidad desde la diferencia”, en todos los ámbitos de la sociedad ecuatoriana, por medio de políticas incluyentes y legislaciones garantistas de derechos. En la anterior Constitución (Ecuador 1998,art.66,art.67,art.68,art.69) se puede ver como este término se reitera en los campos económicos, sociales, culturales y educativos . La pluriculturalidad surge como una reparación histórica frente a una visión homogeneizadora y monoculturalista por parte del Estado respecto de las diferentes culturas y su heterogeneidad en cuanto a organización, social, económica y política y de cara a su coexistencia en un mismo territorio nacional.

Catherine Walsh define la pluriculturalidad como una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, sin una profunda interrelación equitativa entre ellas. Empero la pluriculturalidad desbroza el camino a la interculturalidad, ya que crea una brecha jurídica como un principio de un diálogo posterior (Walsh 2009, 44).

Así, las políticas pluriculturales deben ser vistas no como una solución a la demanda políticas e identitarias de una etnia, pero es más que una reivindicación; se trata de un principio que fomenta la construcción de derechos a través de cambios en la legislación pero que conlleven el referente de la autonomía de estos pueblos y nacionalidades, entre ellos los afroecuatorianos.

En tercer lugar y de manera general, la interculturalidad es concebida como un concepto que alude a la relación entre culturas diferentes, que tienen rasgos típicos que las caracterizan como diversas y que comparten saberes, tradiciones y costumbres por su

interrelación; además de que son conscientes de ser un producto de un largo proceso histórico de dominación. Víctor Vich plantea que la interculturalidad tiene que ver con las interacciones cotidianas y, sobre todo, con las formas en que las diferencias son procesadas desde la visión hegemónica (Vich 2005, 269).

Catherine Walsh (2009, 52) define el concepto de Interculturalidad de una manera más amplia: como un proceso, una práctica y un proyecto que apunta la transformación de estructuras, instituciones y relaciones sociales, políticas y culturales. Así, reconociendo la operación del poder desde hace siglos –y aun hoy- de generar una diferencia no solo cultural sino colonial (donde el racismo y la idea de “raza” ha jugado un papel central), las políticas de la interculturalidad sostienen que para lograr un proceso donde la comunicación sea recíproca entre culturas se debe reivindicar el valor de la identidad como un sujeto de representación en el cual se valide las costumbres y tradiciones de un pueblo para lograr una mayor aceptación por parte de las otras nacionalidades que cohabitan en un territorio.

Desde la dimensión académica, inseparable de su práctica concreta, la interculturalidad tiene dos acepciones: la funcional y la crítica. Respecto a la primera, el reconocimiento de la diversidad por parte de un Estado, concibe una diferencia no solo étnica, sino también cultural en los grupos que conforman el entramado social. Sin embargo Jorge Viaña (2010, 17) describe que lo que irónicamente llama *plurismultis* y sus exhortaciones sermonescas, acaban siendo fuerzas productivas de preservación del orden colonial y de las relaciones del capital. La interculturalidad funcional hace referencia a las asignaciones que el aparato estatal da a las minorías con el único fin de incluirlas en el sistema capitalista bajo un nombre que encubre otra forma de dominación y control. Este tipo de interculturalidad que sigue los intereses del Estado o del gobierno está vaciada de significado o sentido.

En cambio y respecto al enfoque crítico, el concepto de interculturalidad está concebido desde los procesos dinámicos de acción “desde la gente y para la gente”, apoyando la búsqueda de nuevas estrategias para reestructurar las relaciones entre grupos muy distintos y diversos, y cuyos encuentros han estado marcadas por conflictos y desigualdades de origen histórico, proceso en el cual existió una cultura con el papel de dominante que ejerció poder, subordinación, desigualdad e inferiorización hacia las demás culturas (Walsh 2009, 47).

Desde estos parámetros se entiende a la interculturalidad como un proyecto para generar un cambio en la realidad y romper con paradigmas excluyentes, que no solo se

fomente la diversidad, sino el interés por el otro, una comunicación que permita el entendimiento de sus luchas y las necesidades que aún mantienen y que deben ser atendidas para tener una sociedad más justa e incluyente en la cual todos tengan voz y voto, así como respeto por su propia identidad.

1.2. Antecedentes históricos de los procesos interculturales

El término “interculturalidad” fue utilizado primero por los países andinos como condicional cultural del mundo indígena con aplicación en el ámbito educativo: para educar en un contexto pluricultural en el que estaba arraigada fuertemente la discriminación hacia las etnias indígenas.

El proceso de interculturalidad tuvo un hito histórico en la década de los 70 con la incorporación de otras lenguas autóctonas a la oficial (el español) en el espacio escolar en América Latina; sin embargo, el bilingüismo fue considerado por los pueblos indígenas como un instrumento del sistema dominante, el cual lo consideraba una etapa de cambio necesaria para completar el proceso civilizatorio a los pueblos de una manera más fácil y didáctica.

Desde los años 80, emergen políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, las ONG y/o por el mismo Estado, en relación con la educación intercultural bilingüe (EIB). En la reunión regional de especialistas sobre educación bilingüe (México, 1982) se determinó que este proyecto EIB se enfocaba en establecer políticas nacionales de plurilingüismo y multietnicidad. Su denominación, hasta entonces “educación bilingüe bicultural”, fue cambiada puesto que no abarcaba el proceso cambiante, integrador, dinámico e histórico de la cultura y más bien se veía como un instrumento civilizatorio (Walsh 2009, 48,49).

En el Ecuador, durante la década de los 70 hubo significativos cambios en la institucionalidad: el derecho al voto a los analfabetos, la creación de un sistema propio de alfabetización en lenguas propias que configuro el EIB el sistema intercultural bilingüe. Posteriormente, con el auge del movimiento indígena, se creó la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural que tenía como objetivo incorporarse como un sistema de educación nacional (Guendel et al. 2008, 39).

En 1983 el Estado ecuatoriano utilizó el término intercultural en la reforma constitucional, donde se dispone que “en los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas predominantes población indígena, se utilice como lengua principal de

educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva y el castellano como lengua de relación intercultural”(Walsh 2009, 49).

Esta política fue considerada como *integracionista* y afín al sistema internacional, en razón de que no permitía una retroalimentación, era totalmente unidireccional y solo iba dirigida al pueblo indígena como otra forma de monoculturalidad, limitándose el sentido democratizador de la interculturalidad al ser tratado como un tema solo enfocado al pueblo indígena y desde los limitantes de una cultura mestiza incapaz de romper los parámetros de una estrategia hegemónica de subordinación e inferioridad.

1.2.1. Estado, movimientos sociales, y políticas culturales del pueblo afroecuatoriano.

Los movimientos sociales han existido como referentes de la lucha política; se trata de grupos con intereses afines, cuya acción primordial es movilizarse para exigir el cumplimiento de sus demandas; por lo general, son el abuso político, las injusticias y las desigualdades el motor principal de sus exigencias, frente a un poder central dominante que tiene a cargo el control en la toma de decisiones con un sistema jurídico y legal que lo respalda.

Como lo menciona Sonia Álvarez (2009, 31,32) la acción de los movimientos sociales se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales los cuales, a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas, han sido moldeados por ellos. Esta autora nos detalla la lucha de sentido que existe entre los dos actores y la disputa por la interpretación, que los obliga a moverse esta acción es la que pretende generar cambio; tal deconstrucción hegemónica es el objetivo de un movimiento para movilizarse.

Desde la llegada al actual territorio ecuatoriano, el pueblo afro ha estado inmerso en constantes procesos organizativos y de movilización social, en pro de mejorar sus condiciones de vida, luchas primeramente ligadas a la esclavitud. En la época de la Colonia se organizaron alrededor de los grupos de cimarrones que exigían su libertad, y se movilizaron a territorios fuera del alcance del poder de los amos para desde ahí generar medidas en contra de los grupos de poder y construir sus propios sistemas organizativos, sociales y culturales.

Arturo Escobar y Evelina Dagnino definen a la política cultural como “el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes – nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respeto a culturas

dominantes- y en el contexto de condiciones históricas particulares”(Walsh, León, y Restrepo 2005, 46). El anterior planteamiento resulta enteramente aplicable a las luchas sociales del pueblo afro y sus diversas organizaciones que conforman el movimiento afrodescendiente en el Ecuador, puesto que éstas revelan prácticas de resistencia y adaptación, pero una marcada especificidad respecto a la cultura dominante blanco-mestiza, razón por la cual siempre han pugnado por la implementación en las leyes de su identidad como reafirmación cultural y asignación de derechos.

El pueblo afro considera que el conocimiento y entendimiento de su cultura son los ejes centrales para el reconocimiento en la sociedad, y por ello ha apuntado a presionar por la transformación de la institucionalidad, a fin de que el Estado intervenga para que se eliminen las desigualdades y asimetrías existentes por medio de legislaciones y políticas culturales incluyentes que resguarden la identidad, territorio ancestral y la memoria histórica de sus comunidades en todo el país.

Las primeras demandas del pueblo afroecuatoriano se levantaron en los años 70 alrededor de la aplicación de la Ley de Cooperativas, de la Ley de Comunas (1937) y de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964), orientadas por la necesidad principal de defender la tierra y la vida en la cual estaba asentados y recrean su herencia cultural. Posteriormente, en los años 90 cuando se dieron las condiciones políticas y se constituyeron como movimiento social-étnico, sus demandas adicionaron lo cultural y el tema racial, término que luego fue modificado a “étnico”, y que generó un debate respecto a un conjunto de factores que afectaban en este escenario al pueblo afro en el Ecuador: identidad, racismo, saberes ancestrales, proceso migratorio campo-ciudad. La movilización afro estaba influenciada en gran parte por la tendencia del movimiento afrodescendiente a nivel mundial que se dio en Europa, Estados Unidos y demás países con ascendencia africana (Ávila y León 2011, 4).

Las mencionadas luchas se transformaron en logros concretos: los derechos colectivos garantizados desde la Constitución de la República del Ecuador de 1998 y leyes secundarias, derechos y garantías ratificadas en la Constitución del 2008, que son importantes instrumentos jurídicos y políticos garantes de sus reivindicaciones, estructuradas desde la ancestralidad, territorio y autonomía. Con la ampliación de los derechos colectivos en la actual Constitución (Ecuador 2008a,art.57), se integraron además políticas de reparación histórica, que garantiza al pueblo afroecuatoriano “el reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia, y otras formas conexas de intolerancia y discriminación”.

Los avances normativos plasmados en las Constituciones de 1998 y de 2008, estuvieron respaldados por leyes secundarias que respondieron a las demandas de reivindicación identitaria, incursión, participación en el escenario social, político,

económico del Ecuador y a las propuestas interculturales, basados en el reconocimiento de las necesidades básicas de la población afro existentes en todo el país y de sus condiciones de exclusión y abandono.

Si bien las respuestas recientes del Estado frente a las demandas del movimiento afro pueden ser consideradas como políticamente “abiertas; así lo demuestran los contenidos de la Constitución del 2008, donde se amplían sus derechos culturales y se protege de discriminación o xenofobia, sin embargo el pueblo afro considera que estas medidas no han sido suficientes.

A este respecto, Edzón León, investigador de las organizaciones que conforman el pueblo afro y actual asesor legislativo dijo, el 20 de noviembre del 2017, lo siguiente:

Por un lado hay un Estado que no tiene la voluntad política para implementar un estado intercultural y por otro tienes la debilidad dentro de lo que es la sociedad civil para realizar la exigibilidad, además menciona que las organizaciones concuerdan en que el tema cultural es algo en lo que no se ha trabajado políticamente con mayor profundidad, y que si existe algo que se ha visibilizado en los medios de comunicación en cuanto a la lucha cultural de los afroecuatorianos bajo la etiqueta de “interculturalidad”, son contenidos que más bien muestran el lado folclórico de las culturas para cumplir con lo establecido con la Ley de Comunicación, vigente desde 2013 (Edzón León,2017 entrevista personal).

Otro problema que suma a esta falta de interés del Estado ha sido su permanente confrontación con los movimientos sociales en el país que ha devenido en que todavía no se llegue a un acuerdo con respecto a la autonomía de territorios y propiedad de los pueblos, que persista la injerencia del Estado ante las políticas de organización de los pueblos afros e indígenas en el control de sus recursos, así como el irrespeto a las formas de organización cultural y social de las comunidades; muchas veces éstas tienen que alterarse sustancialmente a fin de recibir beneficios por parte del Estado, perdiendo su identidad cultural.

En este sentido, existe una suerte de “racismo estructural” entre las organizaciones gubernamentales, que con el discurso de *inclusión* reconocen las demandas afroecuatorianas desde temas estereotipados, como por ejemplo el énfasis en la cuestión deportiva y en la creación de centros en las comunidades de formación para deportistas a fin de explotar sus habilidades.

1.2.2. Educación intercultural y pueblos Afroecuatorianos

La Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) (Ecuador 2011,art.243) menciona:

La interculturalidad propone un enfoque educativo inclusivo que, partiendo de la valoración de la diversidad cultural y del respeto a todas las culturas, busca incrementar la equidad educativa, superar el racismo, la discriminación y la exclusión, y favorecer la comunicación entre los miembros de las diferentes culturas.

El tema educativo es un pilar fundamental de las políticas culturales, por medio de la instrucción y sus instituciones, se establecen los códigos de comportamiento para el desenvolvimiento social, y por ende, las personas y colectivos se insertan en la sociedad, se orientan las praxis y se posibilita la reproducción cultural. Pero hablar de educación para los pueblos y nacionalidades pasa obligatoriamente por hacer alusión a la interculturalidad.

Constitucionalmente hablando, Ecuador es un Estado multicultural y plurinacional, lo que colocan como una cuestión de especial importancia la revisión de los parámetros educativos en los cuales se contemple la diferencia y la diversidad para reconocer al otro en su complejidad cultural e integrar los conocimientos de sus rasgos identitarios y así establecer relaciones interculturales. Mariano Fernández Enguita (2003, 5) menciona en este aspecto que la convivencia exige el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales, pero requiere, a la vez, un esfuerzo por comprender al otro y por tomar lo mejor de él: esto es el interculturalismo, como proyecto.

Desde una mirada tradicional, los objetivos de la institución educativa siempre se han encaminado a convertirla en una entidad reguladora con parámetros homogéneos para la formación de ciudadanos con conductas, valores, reglas de comportamientos específicos y funcionales que cumplan con las leyes determinadas en la sociedad. Así, la educación cumple un rol determinante en la formación y reproducción de una cultura dominante que se rige aún bajo la forma colonial, pero ahora orientada a la modernidad y al mercado que necesita de más fuerza productiva que movilice el mercado capitalista. Sin embargo, el reconocimiento de sujetos e identidades antes excluidas e invisibilizadas exigen a los gobiernos una nueva forma de actuación en el sistema educativo que reconozca sus diferencias más allá de un simple enrolamiento, los que tratan de conseguir es la igualdad, respeto y validación de sus conocimientos en el proceso educativo.

Es en este contexto de transición de lo tradicional a lo moderno-inclusivo, donde los diferentes pueblos que coexisten en el Ecuador son reconocidos culturalmente y se establecen leyes que incluyen sus derechos como ciudadanos; así mismo, en este entorno aparecen políticas públicas que apuntan a una reforma educativa que genere cambios en este entorno desde las bases de conocimiento, relaciones sociales más incluyentes, que se transforme el concepto de ser ciudadano y que se deconstruya los viejos paradigmas de

desigualdad y desconocimiento del otro, para atacar las asimetrías y subalternidades basadas en la diferencia. La cultura en este ámbito aparece como una dimensión fundamental de la vida social, que permita superar el racismo estructural para construir un verdadero diálogo de pares iguales.

De esta forma, para el pueblo afro, disputar los contenidos y las metodologías en el campo de la educación intercultural es estratégica pues es la base para sus luchas, pero para que su aporte sea efectivo se debe lograr que los docentes puedan generar una conciencia crítica que contemple la memoria histórica propia, para desde ésta situarse en medio de la diversidad y las manifestaciones culturales de los demás actores. Desde sus comunidades, los afrodescendientes buscan mantener la memoria histórica y este factor debe ser imperativo en la enseñanza no solo a través de textos, sino desde un diálogo sensibilizador con las comunidades y quienes manejan el sistema educativo.

En definitiva, se trata de una educación intercultural “comprometida”, la cual supone rasgos de identidad como factor determinante en la formación de la personalidad; una educación no direccionada, ni meramente funcional, sino que se maneje en términos de igualdad, pero sobre todo una educación que no permita la discriminación por su origen. La educación intercultural parte del conocimiento de su territorio como fuente de reproducción de prácticas culturales y espacio de conexión entre miembros de la comunidad; una educación intercultural que valore y desarrolle todas las manifestaciones de su cultura, que históricamente se han sido prejuiciosamente consideradas como carentes de valor por los sectores dominantes.

1.2.3. La etnoeducación como proyecto de revitalización Afroecuatoriano

En los años 90, en el mundo de las políticas educativas se empieza a hablar de “etnoeducación” como respuesta a las demandas de los movimientos sociales por la identificación y respeto de sus etnias entre ellos los afrodescendientes. Iván Pabón entiende la etnoeducación como un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume (Pabón 2007, 96). La etnoeducación es una de las apuestas más fuertes de los afroecuatorianos como proyecto político para reafirmación de su identidad. Se considera en la etnoeducación la importancia de reaprender las sabidurías y no sólo acumular conocimientos de afuera; partir del aprendizaje que dejaron los ancestros y que se encuentra todavía en la oralidad de los mayores. Pero todo este contenido ideológico de identidad no solo debe impartirse

en los afrodescendientes, sino también debe transmitirse a los otros para que exista una verdadera interrelación cultural.

La interculturalidad se fundamenta en la etnoeducación como el espacio en el cual se podrán construir nuevos procesos mentales de percepción de la realidad. Al ser la educación un espacio de lucha de sentidos y en el cual se generan políticas e imposiciones en las formas de impartir conocimiento, una educación diferente como la etnoeducación es la alternativa para el desarrollo de nuevas concepciones culturales con miradas diversas.

La etnoeducación emerge como una estrategia contrahegemónica ante el colonialismo en una lucha de sentidos. Esta propuesta tiene la intención fundamental la revitalización de la cultura, y que sus principales formas de oralidad utilizadas en las comunidades sean establecidas como instrumentos de conocimientos válidos para la conservación de la memoria histórica de sus pueblos.

El proceso etnoeducativo empieza en el Valle del Chota, y en general en las provincias de Imbabura y Carchi, a partir de una serie de talleres realizados en junio de 1999, que concertaron la presencia de docentes afro y líderes comunitarios. Entre los temas que se trataron fueron orígenes y redescubrimiento de la cultura negra en el Ecuador. Como producto de ese encuentro se conformó la Comisión de Etnoeducación que después sería la FECONIC (Federación de comunidades y organizaciones de Imbabura y Carchi) que asumiría el mando de los procesos etnoeducativos. Otras actividades de formación y capacitación realizados posteriormente dieron como resultado la creación de la Comisión Nacional de Etnoeducación, la cual recogería toda la información productos de mesas y charlas referentes al tema a fin de presentar los resultados como una propuesta nacional al Estado Ecuatoriano y que se incorpore a la *curricular* educativa una Asignatura o Cátedra de Estudios Afroecuatorianos (Pabón 2007, 97).

En resumen, la etnoeducación trata de rescatar los valores de la cultura afro, así como apunta a resaltar sus características identitarias de un pueblo que ha sufrido marginación y exclusión y que ve en este proyecto político una reivindicación de su etnia en todos los niveles educativos como una forma de inclusión desde lo ancestral.

Empero la etnoeducación también puede ser una herramienta que tiene gran interés para el Estado porque puede ser utilizada para una reafirmación cultural marcada por la cultura dominante que desea establecer los parámetros para impartirla, y éste es uno de los malestares actuales de los afrodescendientes que ven todavía una educación

enfocada en el direccionamiento y ven en su cuestionamiento procesos de subordinación en textos que no contemplan su verdadera historia y que no abarcan en la mayoría la riqueza cultural de sus ancestros.

1.3. Comunicación intercultural

Uno de los temas básicos en el proyecto de interculturalidad, y que se ha considerado de gran importancia para el desarrollo de la misma es la comunicación intercultural ¿Qué papel juega la comunicación en este proceso? ¿A qué fines se orienta la efectiva utilización de la comunicación intercultural? Estas son las principales interrogantes que manejan todos los participantes en un proceso intercultural en el cual existe de por medio la necesidad de un diálogo entre culturas para su reconocimiento e identificación desde la igualdad de derechos y la diferencia cultural.

La comunicación intercultural es una herramienta estratégica que se utiliza en el proyecto de interculturalidad para reivindicar las identidades de las culturas que tiene como fin ubicar las diferencias y no acentuarlas; eliminar las desigualdades y encontrar puntos comunes entre culturas a fin de llegar a acuerdos consensuales para el establecimiento de términos de igualdad, pero enmarcados en la diferencia y respeto.

En este contexto, la comunicación intercultural es fundamental para coexistencia de diversos grupos en un determinado espacio o territorio en condiciones de justicia y respeto, ya que les permite poner en común los sentidos generales que tiene una determinada sociedad, y asimilar las diferencias del otro a fin de entenderlas y evitar el conflicto por medio de un choque cultural por incompreensión de costumbres, tradiciones o rasgos identitarios diferentes.

Miguel Rodrigo Alsina menciona que uno de los objetivos principales de la comunicación intercultural es abordar el desconocimiento que se tiene acerca del otro, que por lo general está cargado de estereotipos y falsas concepciones sobre su origen, estas reflexiones que solo pueden darse a través de la comunicación como un intercambio de saberes que nos permiten reconocer al otro en base a nuestro propio conocimiento de nosotros mismos (Alsina 2012, 90).

Teresa Aguado plantea que la comunicación intercultural además es una experiencia compartida en la que se demuestran las diversidades culturales en diferentes escenarios donde prime un interés con una conciencia del origen del otro y como se asume

esa diferencia desde una posición contraria con una visión más abierta y dispuesta a un cambio en la forma de pensar y de actuar frente al otro. (Aguado y Olmo 2009, 1).

Este criterio también lo argumenta Raúl Fornet Betancourt (2001, 12) al decir que el ejercicio de reaprender desde procesos de comunicación interculturales impone un nuevo estilo de hacer filosofía desde la experiencia, que es pensar hacia adentro desde la identidad y hacia afuera como se quiere transmitir la misma.

1.3.1. Derechos culturales y comunicación intercultural

Aníbal Quijano (2002, 287) menciona que la colonialidad del poder se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista, esta referencia era la que todavía se expresaba en los medios por sus contenidos y representaciones en las cuales pervive el poder de dominación blanco-mestizo; incluso en sus contenidos no se pensaba paralelamente en otro tipo de información cultural que la etnocéntrica para expresar la validez y veracidad de lo difundido.

“En las últimas cuatro décadas los medios de comunicación han transmitido las orientaciones sociales de conducta que han estructurado procesos sociales y políticos como dominantes y han expresado claramente la correlación de fuerzas vigente en cada momento histórico” (Jiménez et al. 2017, 214). En este contexto ha sido raro encontrarse con programas en los cuales sus personajes exaltaban los estereotipos de raza, género y clase social; los también llamados programas de “comedia” cargados de contenidos sexistas, discriminatorios, y para colmo con elevados *rating*, los cuales al remarcar estas clasificaciones denigrantes, en lugar de crear conciencia acerca de una cultura diferente, fomentaban la exclusión, el rechazo y el repudio hacia las demás etnias presentes en la sociedad, por medio de la burla.

Estas ideas todavía prevalecen en la memoria de los afroecuatorianos que han sido el blanco de muchas manifestaciones despectivas por su color de piel, Irma Bautista Nazareno, activista y poeta afroecuatoriana el 13 de septiembre dijo lo siguiente: “los medios son las instituciones que más reproducen la discriminación, el racismo y los estereotipos, porque siempre están asociando lo negro con lo malo, lúgubre a lo que se rechaza” (Bautista 2017, entrevista personal).

A pesar de que en la Constitución de 2008 se reconocen los derechos de comunicación y de información, y de que desde 2013 está vigente la Ley Orgánica de

Comunicación, la cual prohíbe expresamente la difusión de contenidos violentos y discriminatorios, los discursos racistas y sus recurrentes estrategias de estereotipificación y discriminación no han cesado de difundirse, en contra de los sectores subalternos, entre los cuales los indígenas y los afro-ecuatorianos han sido los más vulnerados en sus derechos.

Una publicación del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, Cordicom (2016, 69,70) determina dos momentos de representación afroecuatorianos en los medios de comunicación a través de varios estudios de reportajes y fotografías. Al primer momento lo caracteriza como la “etapa monocultural”, en la cual se desarrolló un contraste entre la población blanco-mestiza considerada como sinónimo de belleza y bienestar, frente al pueblo afroecuatoriano en el cual se enfatizaba la representación territorial de la suciedad y la pobreza.

La segunda etapa, la multicultural, habría emergido en los noventa, con las luchas de los movimientos sociales indígenas y afroecuatorianos que reaccionaron en cuanto a estos tipos de estereotipaciones en los medios que explotaban sus características fenotípicas enfatizando las representaciones negativas del pueblo afroecuatoriano como la marginalidad, el salvajismo, el primitivismo, la peligrosidad, la hipersexualización, la suciedad y la menor capacidad intelectual. Al mismo tiempo, exaltaban sus cualidades para el deporte y la danza y con esto invisibilizaban sus conocimientos, aptitudes y aportes históricos- culturales a la sociedad, elementos por medio de los cuales ponen en posición de inferioridad a este pueblo y vulnerabilidad de sus derechos humanos (Díaz et al. 2016, 106).

En este sentido, y refiriéndose a los contenidos que se siguen difundiendo por parte de los medios de comunicación comerciales especialmente, Edzón León dijo, el 20 de noviembre del 2017, lo siguiente:

Existen producciones pésimas bajo unos ciertos parámetros contemplados en la ley, pero no existe una evaluación seria que sancione y regule su contenido en términos de interculturalidad, y que fomenten un dialogo entre culturas, no existe, tampoco especialistas o un departamento que generen productos interculturales en los medios, a pesar de que se realizaron procesos de formación para poder entender los procesos centrales de la interculturalidad y como entender y tratar el asunto de la diferencia.

La representación política y cultural que busca el pueblo afro, es en la cual exista una apertura a través de una cultura democrática que fomente un dialogo con las nacionalidades y organismos en cogestión con el Estado con una participación y aceptación de las prácticas culturales, diversidad y autonomía en sus territorios (León 2017 entrevista personal).

Existe una lucha constante desde los procesos organizativos afroecuatorianos para denunciar los delitos de odio, que están tipificados penalmente en los tribunales, con respaldo en la Constitución y en la Ley Orgánica de Comunicación, que facilita a los ciudadanos la posibilidad de denunciarlos y hacer reclamos públicos a los medios. El recordado “caso Bonil”, por ejemplo, hace referencia a una caricatura que cuestionaba la preparación personal y el desempeño político del asambleísta Agustín Delgado, a partir de las dificultades de lectura, su forma de hablar y su clase social de origen. El ese entonces el asambleísta la calificó como un acto discriminatorio hacia su etnia y posteriormente apeló a la Ley de Comunicación en referencia a la prohibición de contenidos discriminatorios.⁷

Ante este caso, la SUPERCOM (Superintendencia de la Comunicación) resolvió que se diera una disculpa pública por parte del director del medio de comunicación donde apareció la caricatura a los colectivos afectados, así como una amonestación escrita a Bonilla, previniéndole de la obligación de corregir y mejorar sus prácticas para el pleno y eficaz ejercicio de los derechos a la comunicación (“En cumplimiento de la ley, Supercom remite caso Bonil a la Fiscalía” 2015).

En la Constitución vigente se pone énfasis en el tema comunicacional como un derecho accesible y transmisor de cultura para todos los pueblos y nacionalidades que coexisten en el Ecuador. Además, en la Ley Orgánica de Comunicación (Ecuador 2008b,art.16,art.17,art.19,art.36) se menciona que:

- Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:
Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos.
- El Estado fomentará la pluralidad y la diversidad en la comunicación
- La ley regulará la prevalencia de contenidos con fines informativos, educativos y culturales en la programación de los medios de comunicación, y fomentará la creación de espacios para la difusión de la producción nacional independiente.
Se prohíbe la emisión de publicidad que induzca a la violencia, la discriminación, el racismo, la toxicomanía, el sexismo, la intolerancia religiosa o política y toda aquella que atente contra los derechos.

⁷ Dicho artículo determina que: “Para los efectos de esta Ley se entenderá por contenido discriminatorio todo mensaje que se difunda por cualquier medio de comunicación social que connote distinción, exclusión o restricción basada en razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, discapacidad física y otras que tengan por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos reconocidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos, o que incite a la realización de actos discriminatorios o hagan apología de la discriminación”.

- Los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias tienen derecho a producir y difundir en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes. Todos los medios de comunicación tienen el deber de difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5% de su programación diaria, sin perjuicio de que por su propia 5% de su programación diaria, sin perjuicio de que por su propia iniciativa, los medios de comunicación amplíen este espacio. El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación establecerá los mecanismos y la reglamentación para el cumplimiento de esta obligación.

Es importante resaltar que el tema de la comunicación es absolutamente necesaria en la reforma del Estado como parte constitutiva para la interculturalidad, para el cumplimiento de leyes que provean un desarrollo cultural, ya que se abre por medio de ella nuevas representaciones a pueblos históricamente excluidos y que han sido víctimas de un imaginario negativo creado por los medios que se han forjado en la mente de los ecuatorianos al no pertenecer a estos pueblos, por la falta de conocimiento de su cultura.

Como se dijo anteriormente, las constituciones del 1998 y 2008 incluyen el término interculturalidad como el aspecto fundamental para reconfigurar la visión del Estado Ecuatoriano en los diferentes ámbitos de la sociedad. Cabe mencionar que estas leyes han sido fruto de las luchas por los diferentes movimientos sociales que exigían el reconocimiento de sus culturas ancestrales y el respeto de su origen a fin de acabar el racismo, la discriminación y la falta de oportunidades por su desconocimiento y al no tener un papel activo en los campos: económicos, políticos y sociales que no permitían se escucharan sus voces en un diálogo justo y equitativo. El intento del Estado ecuatoriano por establecer todas estas normativas son entendidas como un buen esfuerzo; empero se necesita ir más allá en cuanto a su regularización e inspección para su cumplimiento con los requisitos planteados como idioma, protección cultural, representación y contenido intercultural establecidos en los derechos culturales que los pueblos y nacionalidades del Ecuador demandan.

Mauricio Archila (Archila et al. 2001, 38) menciona que “la gente no siempre lucha porque tiene hambre, sino porque siente que no hay una distribución justa de un bien material, político y simbólico”. No se puede desconocer que estos cambios se deben en general al trabajo organizativo y a las luchas sociales, políticas y culturales del pueblo afroecuatoriano que ha venido desarrollando para salvaguardar mejorar su situación socio-económica, su representación política y para las tradiciones, costumbres, y prácticas milenarias de su pueblo a fin de mantener viva su cultura.

Como podemos ver, la comunicación es un campo de disputa político-cultural y legal sumamente importante. A la par, no se puede olvidar los sistemas comunicativos generados desde los procesos culturales propios del pueblo afro, los mismos que han propiciado estrategias comunicacionales que defienden ancestrales para apoyar las luchas contemporáneas y la reivindicación de sus derechos como comunidades activas en la construcción del país. Dichas estrategias son abordadas en el siguiente capítulo, como dimensiones comunicativas que permiten desde la comunicación rehacer espacios culturales propios.

Capítulo tercero

1. Llegada de los afrodescendientes al Valle del Chota: la inserción desde la esclavitud

En el capítulo uno mencionamos sobre la llegada de los primeros africanos en el Ecuador y los espacios de disputa entre “dominantes” y “dominados”. La lucha constante por la libertad y posterior fuga de los afrodescendientes, determinó su primer asentamiento ancestral en la Costa norte permitiéndoles a muchos ser libertos. Sin embargo, la Época Colonial mostraba una estructura caracterizada por relaciones de poder donde los afro-descendientes fueron explotados y discriminados. Este es el caso del Valle del Chota, el segundo asentamiento ancestral de los africanos en el país, y es sin duda uno de los más importantes. En este lugar se dio la importación y compra-venta desmedida de esclavos negros para el trabajo en haciendas en condiciones precarias, pero además se originaron procesos de construcción identitaria afro en relación a los acontecimientos históricos que se dieron en este territorio.

Rosario Coronel (Coronel Feijoo 2015, 34) menciona la llegada de la Compañía de Jesús al Ecuador entre 1584 y 1586. La transición de las haciendas de algodón al proyecto jesuita del cultivo y siembra de la caña de azúcar en el Valle del Chota –Mira, fomentó en el siglo XVII la importación masiva de fuerza de trabajo negra. La importación de esclavos se consideró una alternativa desde el siglo XVI por el déficit de fuerza de trabajo indígena en esta región. La Compañía de Jesús en ese entonces se dedicó a la trata negrera y la exportación directa de esclavos hasta los primeros años del siglo XVIII, negocio que fue altamente rentable para los jesuitas en esta región norte ecuatoriana.

En el valle del Chota-Salinas la presencia de los descendientes de africanos fue mucho más importante que en cualquier otra parte del Ecuador, luego de Esmeraldas. Justamente, en el periodo de la transición de las plantaciones de coca y algodón a las haciendas azucareras, se dan importantes introducciones de esclavizados a esta fértil región del norte. Durante el siglo XVII, luego de la disminución de la población indígena que no superó el exterminio a través de los sistemas de explotación de la mita y la encomienda, los Jesuitas buscaron varias alternativas para repoblar al valle, siendo por supuesto la importación masiva de mano de obra esclavizada la solución. Ante la crisis de mano de obra, los hacendados desde 1610 comienzan a presionar a la Corona Española para que

facilite la introducción de forasteros, indígenas y vagamundos que puedan trabajar en las Haciendas. Entre 1680 y 1760 la Compañía de Jesús resuelve importar esclavos. En el caso del Valle del Chota este se convirtió en punto de referencia de trata negrera y discriminación incluso mucho mayor que la que sufrían los indígenas (Sánchez 2018, 12).

“La compra venta de esclavizados africanos en la Gran Colombia, de la que hacía parte Ecuador, cayó luego de que se decretara la Ley de Manumisión de Vientres, firmada en 1821 por el “Congreso de la Gran Colombia”, celebrado un Cúcuta, y fue abolida totalmente el sistema en Ecuador en 1852 en el gobierno liberal del General Urbina”(Chalá Cruz 2006, 40). Esta ley consistía en que los hijos que nacieran de las esclavas eran libres y en consecuencia no formarían parte del patrimonio del amo.

La ley conocida como de “libertad de vientres”, decretada en 1821 por el Congreso de la Gran Colombia, permitió que se acabara la esclavitud en el valle del Chota; sin embargo luego de abolido el sistema esclavista, los libertos se quedan sin tierra, su principal recurso de supervivencia, y no les queda más que continuar al servicio de su antiguo amo y ahora dueño de las haciendas, quien les empleaba como peones con salarios de miseria y les arrendaba porciones de tierras a cambio de varios días de jornal completamente gratis (Sánchez 2018, 52).

Abolido el sistema esclavista, el afrodescendiente pasa a ser en este contexto de esclavo a esclavizado. El cambio que surgió del modelo de explotación precedente, agudizo la situación del afro que ahora se encontraba libre pero sin recursos. Los afrodescendientes estaban sometidos a sueldos de miserias y rentas desiguales de tierras a cambio de largas jornadas de trabajo gratuitas.

Las nuevas formas de dominación implicaban una servidumbre en beneficio de los dueños de las haciendas ahora el “patrón” denominadas: huasipungo⁸ y concertajes⁹. Padilla (Padilla 2014, 34) explica que el concertaje persistió hasta 1895 cuando el General Eloy Alfaro impulsó la revolución liberal. El huasipungo en cambio estuvo vigente hasta 1964 cuando la dictadura militar decretó la reforma agraria. Este fue el momento propicio para que los campesinos del Chota y la Concepción realizaran importantes movilizaciones en reclamo de parcelas de tierra que se encontraban monopolizadas por grandes terratenientes.

⁸ el huasipungo es una etimología del quichua ecuatoriano “huasi” (casa) “pungo” (puerta) una forma de trabajo agraria común en la república de Ecuador, significando un pedazo de tierra de veinte a cuarenta metros por lado, cedido por el patrón al concierto para que allí cultive (Guerrero 1976).

⁹ El “concertaje, implicaba una forma de endeudamiento forzoso y hereditario del trabajador, que era obligado legalmente a pagar su deuda con trabajo. Al suprimirse en 1918 el castigo por deudas, instrumento legal que permitía la existencia del concertaje, no obstante si no habían cancelado las obligaciones eran transmitidas a sus descendientes” (Guerrero 1976).

Todo este proceso histórico colonial nos lleva a pensar en un pueblo que ha generado procesos identitarios y estrategias propias que les permite generar posibilidades de renovación permanente. Por ello en este último capítulo planteamos las estrategias comunicacionales y culturales que le permiten al pueblo afro rehacerse y proyectarse como sujeto de derechos en pleno siglo XXI.

1.1. El proceso de construcción identitaria de los afrodescendientes en el Valle del Chota

Pabón (Pabón 2007, 62) menciona que los consecutivos procesos socio-económicos, que se dieron en los años ochenta en el Valle del Chota originaron construcciones estructurales de identidad en la cultura afro de este lugar. La cosmovisión del pueblo afrodescendiente fue cambiando y adaptándose a los avances que incidieron de forma directa en su manera de actuar desde la libertad en este espacio. En el capítulo uno hablo sobre la importancia que tiene el territorio para el afrodescendiente en sus luchas sociales desde la identidad. Es importante en este punto destacar los diferentes hitos históricos que han transformado no solo el aspecto territorial, sino también las subjetividades afrochoteñas y su cultura.

La Ley de la Reforma Agraria y Colonización se decreta el 11 de julio de 1964, y se publica en el Registro Oficial número 297, el 23 de julio del mismo año (Pabón 2007, 67). Pabón (Pabón 2007, 62) en este sentido explica que la ley de la reforma agraria transforma la vida del afrochoteño. Los trabajadores sumisos de las haciendas, ahora pasan a ser libres y dueños de sus huasipungos. Esta nueva posición del afro también genera procesos organizativos como: cooperativas y organizaciones con identidad local.

Por otra parte, las vías de comunicación también tuvo una notable incidencia en el desarrollo de la zona. La carretera Panamericana Norte fue inaugurada el 30 de diciembre de 1975. La inversión de este proyecto demandó alrededor de mil millones de sucres y tiene una extensión de 251 kilómetros. Su construcción se estima fue entre los años 1974 y 1975 en el gobierno del presidente Rodríguez Lara (Pabón 2007, 72). Pabón (Pabón 2007, 70) argumenta que la Panamericana Norte marcó una dicotomía en el proceso de construcción identitaria, entendiéndose esto como una nueva oportunidad para la apertura del comercio en las diferentes comunidades del Valle del Chota, junto con el acceso a servicios básicos como: salud, agua potable, alcantarillado. Empero con el progreso también atrajo la migración, desde ese tiempo del afrochoteño, que como se vio en el

capítulo uno, es la principal causa para el abandono no solo de su familia, también de su cultura y la reproducción de la misma.

En cuanto a la creación de la infraestructura educativa el 12 de octubre de 1976, en el gobierno de Guillermo Rodríguez Lara, se realiza la inauguración oficial del “Núcleo para el desarrollo Rural del Valle del Chota” que tenía como articulador al Colegio básico Valle del Chota que empezó a funcionar el 15 de octubre del mismo año y que es ahora El Colegio Nacional Técnico Valle del Chota. Este núcleo fue parte de un grupo de núcleos creados por el Ministerio de Educación Pública y Deportes en las provincias del Carchi, de Imbabura, mediante la resolución ministerial 2121 con fecha 25 de agosto de 1976 (Pabón 2007, 77). Estos núcleos educativos fueron considerados como los constructores de identidad al proporcionar nuevas capacidades y por ende oportunidades para la población afro de estas comunidades. La educación generaba aspiraciones para el pueblo afrochoteño y una herramienta que posteriormente sería utilizada para la formación de líderes en las comunidades.

El servicio de la luz eléctrica llegó paulatinamente en las comunidades del Valle del Chota. En Carpuela y en El Juncal llegó a finales de 1975. En 1977 este servicio se amplió a las comunidades del Chota Chaguayaco distribuyéndose luego a las demás comunidades del Valle del Chota -Mira (Pabón 2007, 86,87).

Pabón (Pabón 2007, 91) considera a la energía eléctrica como el elemento que interrumpe con mayor fuerza la cultura e identidad de los afrochoteños. La energía eléctrica para los habitantes del Valle del Chota implicó que se pierdan algunas tradiciones como espacios de transmisión oral y esto trajo consigo el abandono de la sabiduría de los mayores que fueron reemplazados por aparatos eléctricos de la modernidad. La energía eléctrica dio una visión más amplia al afrodescendiente en el Valle del Chota del otro. Sin embargo también generó una desvinculación dentro del entorno familiar y un desconocimiento de su propio ser. Los mayores afrodescendientes de esta región ven este recurso como un avance en esa época, pero también lo que fomentó el desinterés en los jóvenes en la reproducción de costumbres como una fuente de distracción.

1.2. Ubicación y diagnóstico de la comunidad de El Juncal

La comunidad de El Juncal se encuentra en la zona baja de la parroquia de Ambuqui en el Valle del Chota junto con otras comunidades afrochoteñas que son Chota,

Carpuela asentadas cerca al río Chota, en este lugar se cuenta con un clima cálido seco con una temperatura promedio de 24°C. La localización de esta parroquia está a 40km de la ciudad de Ibarra, capital de la provincia de Imbabura y se ubica a 1.7km de la carretera panamericana. Los límites territoriales de esta parroquia son: al norte con la provincia del Carchi donde el río Chota es su límite natural, al sur con la parroquia Mariano Acosta del cantón Pimampiro; al este, con la quebrada de Chaguayacu límite con el cantón Pimampiro, al oeste con la hacienda de Piman en la jurisdicción de la parroquia Urbana el Sagrario del cantón Ibarra.

Ambuquí como cabecera parroquial se encuentra dentro de un pequeño valle, y está rodeada por dos cordilleras secas y erosionadas: Puntas Urcu, al oriente y Loma de Piman al occidente. La superficie total de la parroquia es de 132,05 km². La parroquia de Ambuqui se creó el 25 de junio de 1824, actualmente cuenta con 5477 habitantes registrados en el último censo del 2010 realizado por el INEC (“GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO PARROQUIAL RURAL DE AMBUQUI PLAN OPERATIVO ANUAL 2015” 2015, 4).

Don Rigoberto Suárez uno de los habitantes más antiguos, dijo, el 4 de abril del 2017 lo siguiente:

La comunidad de El Juncal tuvo sus orígenes de gente desplazada de las haciendas muchas veces por el maltrato de los hacendados. En los años 40s, durante el gobierno del Presidente Carlos Arroyo del Rio se construyó la carretera Ibarra-Tulcán, lo que posibilitó los primeros asentamientos afro: van llegando junto con los trabajadores la gente y haciendo sus casas de bareque y siguió formándose la población. En ese entonces, llega la solicitud de tierras para trabajar por medio de la organización de los pobladores y por la Reforma agraria se les da la hacienda de Chaguayacu, esto data de hace 1957 que empieza a surgir la comunidad del Juncal (Rigoberto Suárez, 2017 entrevista personal).

ORGANIZACIÓN SOCIAL. El Juncal está organizado por un cabildo que es designado por el alcalde del cantón de Ibarra mediante asamblea general con los habitantes de la comunidad. El cabildo se encuentra estructurado de la siguiente manera: presidente, vicepresidente, tesorero y secretario esta directiva es la encargada de fomentar el desarrollo de la comunidad¹⁰. El presidente del cabildo es el encargado de coordinar las actividades de presupuesto y recursos que son enviados desde la parroquia Ambuqui desde el gobierno central así como también el manejo de la información de la comunidad su elección es cada año. Cabe destacar que este cabildo realiza asambleas

¹⁰ La directiva actual se posesionó el 22 de junio del 2016 está conformada por Pablo Delgado, Presidente; Vicepresidente Juan García; Tesorera, Olga Palacios; Secretaria, Blanca Chalá y David Borja, Síndico, que estarán a cargo por dos años

generales cada tres meses para saber sobre la situación de la comunidad, sus demandas y posibles soluciones de problemas a nivel local.

Las familias afroecuatorianas se encuentran conformadas en orden primario por los abuelos o también llamados “mayores”, que son los referentes y elementos de identificación de la comunidad en cuanto a la representación social, así como también son la fuente transmisora de valores y tradiciones en el núcleo familiar de los cuales se escucha consejos y se guarda respeto y consideración por su sabiduría y experiencia y principales transmisores de la cultura (Catholic Church, Vicariato Apostólico de Esmeraldas, y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (Ecuador) 2009, 290).

ESTRUCTURA FAMILIAR. En la actualidad la estructura familiar de la comunidad del Juncal es una organización matriarcal; María Carmela Carcelén una de las moradoras más antiguas, dijo el 15 de noviembre del 2017: “Las mujeres en Juncal somos las que organizamos el hogar, ya que los hombres salen a trabajar, criamos a los hijos, cuidamos la casa y aparte de eso también hacemos comercio como una ayuda para nuestras parejas eso ha sido desde siempre” (María Carcelén 2017, entrevista personal).

En este sentido, la autoridad de muchas familias recae en las mujeres como cabezas de hogar, las cuales son las encargadas de manejar el aspecto económico, y al mismo tiempo de las labores domésticas siendo un soporte para el cónyuge porque también aportan a la rentabilidad del hogar con trabajos de comercio de productos para consumo interno y externo de la comunidad. Cabe destacar además su rol importante en la reproducción de la cultura afrodescendiente, en este sentido su participación en la creación, mantenimiento y preservación de las raíces identitarias a través de la organización de las diferentes festividades en la comunidad que buscan preservar las tradiciones de la comunidad (Catholic Church, Vicariato Apostólico de Esmeraldas, y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (Ecuador) 2009, 291).

ACTIVIDADES ECONOMICAS. Las principales actividades económicas que se desarrollan en la parroquia de Ambuquí a la cual pertenece la comunidad del Juncal son: la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca con 896 personas ocupadas en esta actividad. Los hogares como empleadores 82 personas; administración pública y defensa 66 personas; comercio al por mayor y menor 288; transporte y almacenamiento 51 personas; actividades de alojamiento y servicio de comidas 108 personas, 366 casos no declarados y otras actividades en menor número (Gad Parroquial 2015, 44).

El comercio al por mayor y menor en la parroquia lo realizan hombres y mujeres (aproximadamente 300 personas) se dedican a la venta de productos agrícolas, en los

mercados de Pimampiro, Bolívar, Mercado Mayorista de Ibarra y Juncal; también un número representativo de mujeres comercializan productos importados desde Colombia (Gad Parroquial 2015, 44).

La parroquia de Ambuquí posee potencialidades turísticas, tanto por su riqueza cultural, su belleza paisajística, su ubicación geográfica y características biofísicas, si bien no involucra a gran cantidad de la población local por que mayormente corresponde al sector privado; sí aporta muy significativamente a dinamizar la economía de las familias asentadas en la zona baja y media. Alrededor de 108 personas (33 hombres y 75 mujeres), forman parte del personal que labora en los diferentes hostales, hosterías y restaurantes ubicados cerca a la vía principal, en el trayecto San Alfonso y el Juncal, los cuales ofertan un servicio completo a los turistas que llegan de diferentes partes del país y el sur de Colombia. El centro del Juncal es el sitio de paso hasta la provincia del Carchi y ahí se concentra una importante actividad comercial (Gad Parroquial 2015, 45).

INFRAESTRUCTURA Y SERVICIOS BÁSICOS. Las viviendas de la parroquia Ambuquí presentan una homogeneidad en los aspectos tecnológicos, morfológicos y decorativos, la construcción de las viviendas en su gran mayoría es de ladrillo o bloque; pero aún se encuentran viviendas de adobe o tapia (Gad Parroquial 2015, 58).

Las viviendas de la parroquia Ambuquí presentan una homogeneidad en los aspectos tecnológicos, morfológicos y decorativos, la construcción de las viviendas en su gran mayoría es de ladrillo o bloque; pero aún se encuentran viviendas de adobe o tapial (Gad Parroquial 2015). La mayoría de las viviendas en la comunidad de El Juncal son de bloque y cemento, algunas son de una sola planta y existen otras de dos pisos por el tamaño de la familia que alojan; además existen unas cuantas casas que son las que otorgó el Ministerio de la Vivienda en el 2010, de una sola planta, con servicios básicos y superficie sumamente limitada.

Imagen 1
Infraestructura de viviendas de El Juncal



Fuente y elaboración propias

Imagen 2
Viviendas del Miduvi 2010 El Juncal



Fuente y elaboración propias

SISTEMA DE EVACUACIÓN DE AGUAS SERVIDAS. Un problema que persiste en casi todas las comunidades de la parroquia Ambuquí es por el tipo de evacuación de aguas servidas, más de la mitad de las viviendas lo realizan por medio de la conexión a la red pública de alcantarillado representando el 50,55%, un porcentaje del 10,30% de viviendas lo realizan mediante la conexión a pozos sépticos, en menor cantidad se sitúan las viviendas que cuentan con una letrina para la evacuación de las aguas servidas con un 3,96%, un 2,39% de viviendas que descargan las aguas servidas directamente a los ríos y quebradas; también se nota que existe un 3,68% de viviendas que tienen la descarga de aguas servidas mediante pozos ciegos y, como dato muy considerable, las viviendas que no disponen de un tipo de evacuación de aguas servidas representan el 29,13% de las viviendas (Gad Parroquial 2015, 53).

AGUA POTABLE. Un problema persistente en la actualidad en el Juncal es el del agua potable ya que no tienen una debida atención de las autoridades por la desorganización en la comunidad, existe un desinterés y falsas promesas en cuanto a este

requerimiento comenta Rigoberto Suarez uno de los moradores más antiguos del Juncal. En la parroquia existen 1466 viviendas, de las cuales, el 45,43% se abastecen de red pública, el 45,84% de ríos, vertiente o acequia. Se determina que el déficit del agua potable/clorada a nivel parroquial, es de 54,57%, lo que representa a las viviendas que no se abastecen de la red pública (Gad Parroquial 2015, 52).

Imagen 3
Río Chota



Fuente y elaboración propias

INFRAESTRUCTURA EDUCATIVA. Sobre la infraestructura educativa en El Juncal existe actualmente un Centro Infantil llamado *Chocolatitos* que funciona como guardería y para actividades de aprendizaje de educación inicial por niños que aún no están en la escuela. Ahí son cuidados los niños por un lapso de ocho horas diarias, mientras las madres realizan diferentes oficios dentro y fuera de la comunidad.

También hay una escuela denominada Luis Napoleón Dillon, en la cual estudian 111 niños afros y una niña mestiza, cuyas edades oscilan entre 6 y 17 años. Imparte formación educativa escolar desde el primer año de básica hasta el décimo, y cuenta con nueve maestros de origen mestizo y uno afroecuatoriano.

Hilda Brusil, directora del establecimiento dijo el 16 de enero del 2018, lo siguiente:

No contamos con material didáctico formal que incluya contenidos sobre la ancestralidad afro; tampoco este tema aparece en la malla curricular como parte de una materia que detalle los orígenes y llegada de los afrodescendientes en el Ecuador. Como herramienta auxiliar los docentes utilizan folletos con contenidos de etnoeducación que les llega esporádicamente del Ministerio de Educación, para dar a conocer a los niños de la comunidad sobre sus antepasados y su cultura. El más reciente de éstos incluyó información sobre Alonso Illescas, y fue usado como parte de la materia de Historia General por iniciativa propia de la institución, a partir de un curso que dictaron hace tres años funcionarios del Ministerio de Educación (Brusil 2018, entrevista personal).

Otra de las carencias importantes en la escuela tiene que ver con la aproximación a las destrezas en temas culturales. Los niños no cuentan con los medios ni instrumentos para formarse ni desarrollar talentos propios de su cultura, dice la directora. No se cuenta

con profesores de música, ni de cultura física, a pesar de que ya se solicitó, ésta es una de las demandas principales en El Juncal “Los niños nos piden que les enseñemos futbol, ellos quieren aprender a tocar la bomba, bailarla, formar un grupo musical pero no tenemos el conocimiento adecuado ni los instrumentos para ninguna de las dos cosas”.

La escuela en la actualidad solo tiene dos guitarras y un tambor los cuales son utilizados por todos los estudiantes en actividades que son realizadas por la unidad educativa por exigencia y pedido de sus alumnos.

Imagen 4
Centro Infantil Chocolatitos



Fuente y elaboración propias

Imagen 5
Escuela del Juncal Luis Napoleón Dillon



Fuente y elaboración propias

Actualmente, existen dos centros médicos en el Juncal. El uno es el dispensario del Ministerio del IESS para la atención de todos los habitantes; sin embargo como se puede ver en las fotografías se encuentra en total abandono y deterioro, y por esta razón

las personas que no estén aseguradas ni cuenten con ningún tipo de seguro tienen que dirigirse a Chalguyacu al subcentro del Ministerio de Salud Pública.

El segundo centro de salud es la unidad médica del Juncal y pertenece al Seguro Social Campesino. Este centro atiende a los asegurados que en el Juncal son 1339 personas afiliadas entre ellas: 408 jefes activos, 60 jubilados activos, 52 jubilados pasivos, y 468 jefes de familia según datos del IESS del 2017. El 50 % de la población no aporta a ningún tipo de Seguro Social, tan solo 27,12% están afiliados al seguro campesino y un mínimo porcentaje (6,81%), accede al seguro social general (Gad Parroquial 2015, 34).

Imagen 6
Centro médico del Juncal



Imagen 7
Centro médico interior



Fuente y elaboración propia

Imagen 8
Centro médico interior



Fuente y elaboración propia

Imagen 9
Centro médico Seguro Campesino



Fuente y elaboración propia

1.2.1 Principales estrategias de lucha comprendidas durante el periodo 2008 - 2016.

Eric Hobsbawm menciona que las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, e incluso a veces son inventadas (Hobsbawm y Ranger 2002, 7). Por esta razón, es preciso aquí analizar el concepto de “tradición inventada” propuesta por este autor, que nos remite a una serie de prácticas actuales, las cuales cargadas con simbolismo y ritualidad, surgen en respuesta a la necesidad de revitalizar una determinada cultura y funcionan estratégicamente para lograr reivindicaciones políticas y sociales desde la dimensión cultural.

La comunidad de El Juncal ha utilizado diferentes maneras de expresión, ha visto en ellas la posibilidad de visibilizar su cultura y así combinar la perpetuación de manifestaciones culturales tradicionales con la incorporación de otras recientes, a fin de llegar a la mente de los más jóvenes creando conciencia de sus orígenes ancestrales y fomentando la creatividad para reproducirlas y practicarlas desde su realidad en la comunidad.

El pueblo afroecuatoriano se reconoce a sí mismo un referente histórico diferente del su llegada al Ecuador en su condición de esclavos, el cual originó un racismo aún existente que ha provocado exclusión de este pueblo en diferentes ámbitos de la sociedad y que ha sido el causante de la desigualdad en las necesidades básicas y participación política. El nuevo imaginario del afroecuatoriano sobre su propia etnia expresa orgullo de sus orígenes y desea perpetuar sus tradiciones comunicándolas a los otros con diversas expresiones culturales en un nuevo escenario que se encuentra en condiciones favorables y receptivas dados los avances normativos y de políticas públicas respecto de pueblos y nacionalidades, a partir de la Constitución del 2008. Actualmente, no solo el Estado, sino

una parte significativa de la sociedad civil son más sensibles a las circunstancias de expresión y diversidad que emergen de los grupos o movimientos sociales que reclaman sus derechos desde la identidad étnica, de género, generacional, entre otras interseccionalidades.

En base a estos precedentes de reafirmación de la identidad por medio de un nuevo imaginario afro, se establece las siguientes preguntas en cuanto a este territorio específico estudiado: ¿De qué forma la comunidad de El Juncal ha empleado estrategias de comunicación y de revitalización cultural en sus luchas políticas y sociales empleando las tradiciones inventadas? Como parte de la cultura afro en el Valle del Chota, esta comunidad ha recurrido a estrategias que tienen su principal referente en los orígenes ancestrales identitarios de los afros por medio de la tradición, para adaptarlos a la realidad contemporánea y establecerse en un *lugar* situado entre el pasado y el presente. La población “mayor” El Juncal, por su parte, tienen su propia concepción de este tipo de estrategias que utilizan la tradición a manera de rescate de costumbres y están conscientes de los peligros del abandono y desconocimiento de la cultura afro por parte de los jóvenes.

La conexión histórica que prevalece en cada una de las acciones que han desplegado los afros en la comunidad de El Juncal a fin de transmitir su cultura en base a la ancestralidad, provocan una revitalización desde un nuevo enfoque: estrategias innovadoras que rescatan, inventan y reinventan tradiciones con significados y carga simbólica cambiantes.

1.2.2. Manifestaciones Culturales

COMIDA LOCAL. En la comunidad de El Juncal, así como en todo el Valle de El Chota, es muy consumido el guandul, que es una especie de poroto o frejol y que se utiliza en la elaboración de la mayoría de sus platillos como ingrediente principal. Los platos más representativos que se preparan en las fiestas de la comunidad y celebraciones familiares son la chicha de arroz y el denominado “champús” que son elaborados por cada familia.

Imagen 10
Elaboración del Champús



Elaboración y fuentes propias

Fredicita Palacios nos relata cómo comenzó la tradición de la elaboración de la chicha y el champús en su familia: empezó por sus abuelas paternas y maternas y ella aprendió de su madre que se encargó de enseñar a todos sus hijos. Las fechas en que se preparan estos platos típicos son: en eventos familiares como cumpleaños, bautizos, en las fiestas del Juncal. Fredicita Palacios dijo, 30 de Diciembre del 2017, lo siguiente:

Que el principal ingrediente de la elaboración de estos alimentos tradicionales es “el amor para que quede sabrosa”. Cuenta que la preparación de la chicha es fácil y que sus ingredientes principales son: las hierbas olorosas o aromáticas traídas desde Ibarra como son: las mentas, limoncillos, canela, clave de olor, pimienta dulce, pispingo y el anís estrellado, las mismas que se ponen juntas a hervir, posteriormente se guarda en el refrigerador hasta el otro día para mezclarla con agua fría y se pone arrozillo previamente remojado y licuado con piña, naranjillas y guanábana hasta lograr un espesor.

Ella comenta que la elaboración del champús es diferente, ya que muelen el maíz y después lo dejan remojándose por ocho días con agua cocinada y se tapa todo este contenido en un balde para que se fermente, luego se bota el agua y se muele otra vez y esta agua se pone a cocinar en una paila de bronce junto con hojas de naranja, limoncillo, y canela, que es tradicional llamada la “paila mocha” destinada específicamente para la elaboración del champús que es parte de la costumbre del Juncal y de todas las familias siguen en las afueras de su casa mociendo la bebida para lograr la consistencia que además debe hacerla un miembro designado como regla para que el champús no se corte y por último se vacía en pundos u ollas de barro, pero ahora se pone en tachos u ollas de aluminio, cuando el champús está frío se agrega finalmente el mote cocinado (Palacios 2017, entrevista personal).

RELIGIOSIDAD. A los afrodescendientes que llegaron al Ecuador, se les impuso desde su llegada la religión católica. En este caso fue muy fuerte la inserción de la fe cristiana por parte de los jesuitas que fueron los que trajeron la mayoría de esclavos al Valle del Chota. En este aspecto, los habitantes de la comunidad de El Juncal son muy devotos y creyentes, mantienen en su práctica religiosa la misa, el bautizo, la confirmación y el matrimonio. Una de las manifestaciones religiosas más importantes en el Juncal se da principalmente en la celebración de su Patrono San Martín de Porres que es un santo afro al que acompañan en la procesión y la misa que inicia las festividades de la comunidad todos los 30 de diciembre.

Imagen 11
Iglesia de El Juncal



Elaboración y fuentes propias

1.2.3. De la ancestralidad y la tradición hasta las modas, el arte y el deporte

Para comprender la comunidad del Juncal es imperativo conocer a los personajes más relevantes y representativos de esta población, por medio de estos se tendrá una mejor aproximación del imaginario afrodescendiente en esta parte del Valle del Chota. Los miembros icónicos de esta población cuentan sus historias, su participación y los diferentes roles que ejercen en el espacio que comparten, así como también las aspiraciones que han nacido a partir de su vivencia.

Un aspecto importante de la participación de la mujer en la cultura afro y el papel que desempeña en la comunidad es en la medicina tradicional que está en manos de las féminas, la práctica de los saberes ancestrales a través del uso de plantas medicinales y secretos que forman parte de la identidad son conservados y mantenidos por ellas, al ser aún consultados por la mayoría de los habitantes de El Juncal.

Imagen 12
María Luisa Espinosa Méndez : Curandera

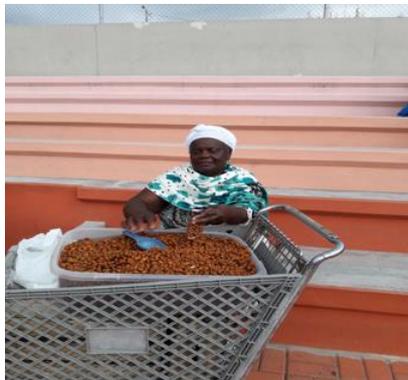


Elaboración y fuentes propias

María Luisa es la que se encargada de curar: espantos, sustos, caídas, resfriados en la comunidad del Juncal incluso su fama ha trascendido su localidad y recibe a personas de otras comunidades del Valle del Chota. Este oficio lo ha venido practicando desde los quince años y lo aprendió con su abuelita a la edad de apenas 7 años, además ha recibido talleres en Ibarra sobre enfermería y medicina ancestral. María Luisa Espinosa dijo, el 30 de diciembre del 2017, lo siguiente:

En tiempos pasados atendía hasta 15 personas diarias y que también ejerció de partera durante muchos años. Como curandera de la comunidad recuerda como era el Juncal de antes donde existían pocas casas y recolectaban tunas para vender, los baños en el río y las charlas de la gente cuando lavaban” (Espinosa 2017, entrevista personal).

Imagen 13
Carmen Velasco: vendedora de dulces



Elaboración y fuentes propias

La comida tradicional es uno de los elementos que con mayor potencia reflejan la identidad de un pueblo. La Señora Carmita como es comúnmente llamada por todos, trabaja desde su juventud vendiendo “caquita de perro” (maíz tostado con panela). A sus 61 años, casada, con cuatro hijos, asiste a todos los eventos de la comunidad del Juncal, ella aprendió desde muy pequeña a elaborar el conocido dulce a través de su madre y que se ha conservado de generación en generación en su familia, Carmen Velasco dijo, el 30 de diciembre del 2018, lo siguiente : “Se compra el maíz se le limpia se le lava se le tuesta, se hace la miel cuando ya esté en su punto se le agrega al maíz y se revuelve, se saca la preparación del fuego y se deja secar” (Velasco 2017, entrevista personal) . El consumo de este manjar es infaltable en la comunidad siendo parte de la tradición local.

Imagen 14
Celeste Rodríguez: Poeta



Elaboración y fuente propias

Por su parte, la juventud de El Juncal expresa su cercanía con la modernización relativa que ha tenido la comunidad. Celeste Rodríguez escribe desde los 13 años, y es la única poetisa que hay en la comunidad. Su principal fuente de inspiración es su origen ancestral como dice ella: “mi gente, mi tierra”. Fue elegida entre sus compañeras en el colegio para participar en un taller literario en el cual uno de sus poemas fue seleccionado para el libro “Antología” un proyecto realizado por el Ministerio Coordinador de Patrimonio en 2012 que tuvo como objetivo mostrar el trabajo creativo de las mujeres de Ecuador y especialmente las afroecuatorianas. Actualmente Celeste tiene 22 años y se encuentra estudiando en un instituto tecnológico la carrera de Desarrollo Integral del Niño.

Imagen 15
María del Carmen Carcelén: costurera de trajes típicos



Elaboración y fuentes propias

La vestimenta es también una expresión cultural significativa. Originaria del Juncal María del Carmen Carcelén es la encargada de elaborar los trajes típicos para todos los eventos que se realizan en la comunidad, además ella realiza una labor

permanente de colaboración en la iglesia donde pertenece en actividades de: coro y coordinación de actos religiosos. María del Carmen Carcelén dijo, el 28 de diciembre, lo siguiente: “La cultura es parte de la educación que nos dieron los mayores y que en ella se encuentran valores, por eso considero que es importante rescatarla. María del Carmen al momento de coser siente que está transmitiendo su cultura, comunicándola a los otros, reviviéndola, en sus colores, en sus diseños” (Carcelén 2017, entrevista personal).

Imagen 16
Susana Pérez: artesana



Elaboración y fuentes propias

Aunque sea mestiza, Susana Pérez, o “Doña Susi” como la llama la gente de la comunidad, lleva 53 años viviendo en el Juncal tiene 54 años casada y con cuatro hijos. Relata que vino de un año de edad junto con sus padres y actualmente realiza tareas de acólita en la iglesia de la comunidad; además, es la encargada de realizar las artesanías representativas de la cultura afro como: cajas pintadas que narran con diseños el origen de la llegada de los afrodescendientes, muñecas afro con trajes típicos que utilizaban las mujeres afro de antes. Susana Pérez dijo el 30 de diciembre del 2017, lo siguiente:

Vino una fundación de Quito a dar un taller de elaboración de pintura en madera a El Juncal para que mujeres emprendedoras iniciaran su negocio local, lo cual se adoptó y se vio como la forma de sincretizar la cultura afro y volverlos productos que identifiquen y comuniquen como recuerdos la historia ancestral para que se llevaran los turistas y además una manera de conservar la cultura y que no se pierda las costumbres ni la memoria de este pueblo (Pérez 2017, entrevista personal).

Imagen 17
Olga Palacios: profesora de danza y lideresa de la comunidad



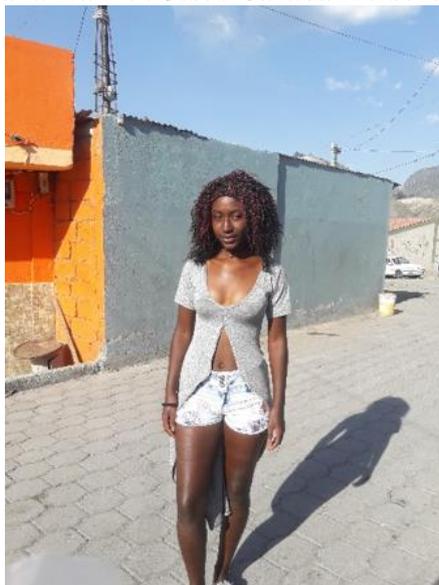
Elaboración y fuentes propias

Olga Palacios estuvo como administradora del Centro Intercultural del Juncal durante 6 años, estuvo a cargo de las actividades de difusión cultural en la comunidad a través de este centro en coordinación con el centro de Ibarra el cual realizaba la planificación. Olga dijo el 2 de enero del 2018, lo siguiente: “La identidad es construida en base a la historia, la llegada de nuestros ancestros, los procesos que se dieron en las haciendas, solo con este conocimiento de nuestras raíces y el pasado ahí se puede decir que es identidad” (Palacios 2018, entrevista personal).

Olga Palacios dijo el 2 de enero del 2018, lo siguiente:

La interculturalidad para nosotros es el hecho mismo que desde la comunidad nos hemos abierto para que conozcan sobre nosotros y poder cambiar los estereotipos e imaginarios que han estado vigente en el pasado hasta hoy, es una forma de conocer al otro y que él nos conozca también, y superar el tema del racismo dando a conocer nuestras costumbres, nuestra historia desde el territorio que es la comunidad del Juncal (Palacios 2018, entrevista personal).

Imagen 18

Habana Iraní de Jesús Carabalí: diseñadora

Elaboración y fuentes propias

La mujer afrodescendiente como principal fuente reproductora de costumbres, asigna su identificación propia de su cultura en cada función que desempeña en la sociedad. A través de la mujer afro se puede evidenciar como ella a su manera trata de adaptar al nuevo escenario parte de su cultura y resaltarla de manera que no se pierda el enfoque de lo que quiere preservar y transmitir que son sus rasgos identitarios. Uno de los ejemplos más claros se puede observar en una joven diseñadora de ropa de la comunidad de El Juncal, la cual orienta sus diseños a resaltar el color de su piel para crear un contraste en el cual se identifique a su pueblo pero ligado a la modernidad y los escenarios cambiantes.

Habana Carabalí nació y creció en El Juncal, y desde los 17 años se ha dedicado a diseñar ropa; es autodidacta, ya que no ha recibido instrucción para realizar esta actividad; ella elabora diferentes trajes para los miembros más jóvenes de la comunidad, la mayoría mujeres, ella comenta que empezó desde niña con bocetos y después cortando telas de ideas que le venían a la mente. También se dedica a la elaboración de peinados y de gorros no solamente para la comunidad de El Juncal, sino también para clientes de las comunidades vecinas.

Habana Carabalí dijo el 30 de enero del 2018, lo siguiente: “Su principal inspiración es el cuerpo afro, me encanta la piel que llevo, mis diseños buscan mostrarla de una manera correcta no exhibirla para el morbo pero sí que sean parte del diseño y que exista armonía en cuanto a eso” (Carabalí 2018, entrevista personal).

El mayor sueño de esta joven es mostrar sus raíces en el exterior mediante sus modelos de ropa y regresar a fomentarlo en la comunidad; su mayor dificultad es que no ha tenido el apoyo de ninguna organización ni interna ni externa para desarrollar “su arte”, a diferencia de las otras comunidades que buscan su consulta y asesoría.

Imagen 19

Evelina Palacios: prioste de fiestas



Elaboración y fuentes propias

Evelyn Palacios tiene 35 años es oriunda de esta comunidad, tiene cuatro hijos que viven con ella, ha sido prioste de las festividades en la comunidad del Juncal desde el 2016 respondiendo a invitación de los priostes anteriores. Las principales actividades de un prioste son pedir apoyo a la comunidad, buscar la colaboración de fundaciones y a las entidades públicas como el Municipio y la Prefectura para organizar las actividades de música y danza para el pregón. Evelyn Palacios dijo el 30 de diciembre del 2017, lo siguiente:

Una de las principales causas por las que no existe una debida difusión en el tema cultural es la falta de jurisdicción de recursos en la comunidad, este problema ha sido analizado a nivel general en todas las comunidades pertenecientes a la parroquia de Ambuqui, además en su papel como prioste opina que otro motivo de la falta de difusión cultural en comunidad es la despreocupación que existe en los jóvenes de El Juncal, muchos de ellos han abandonado en su pensar las tradiciones como el baile de la “bomba” que era tan popular en cada festividad y ahora escuchan “reggaetón” por poner un caso. Frente a ello, busca rescatar las tradiciones mediante el involucramiento de la población en las festividades retomando a fin de que no se pierda y se transmita todo ese conocimiento de los ancestros a través de los mayores (Palacios 2018, entrevista personal).

Se ha llegado a la conclusión que el mal manejo de fondos, es por el desconocimiento del tema contable por parte de las organizaciones y cabildos existentes que están encargados de estas festividades, ya que esto limita las oportunidades de gestión junto con las autoridades (Gad Parroquial 2015, 36).

Imagen 20

Cristóbal Barahona: fabricante del instrumento musical “La Bomba”



Elaboración y fuentes propias

La música del valle del Chota es algo muy característico de los habitantes afros que viven en este territorio, es una clara muestra de su etnia por la singularidad de su ritmo que no ha tenido mayor injerencia de la cultura mestiza y que conservan elementos tradicionales como son el tambor o denominado la “Bomba” que es el instrumento tradicional que conlleva en si una historia y significado desde su elaboración (Naranjo, Villavicencio 2002, 207).

Don Cristóbal tiene 87 años de edad y ha vivido siempre en la comunidad del Juncal es el constructor del instrumento artístico ligado con la cultura afro y conocido como “la bomba”. Ha fabricado este instrumento durante cuarenta años, aprendió el oficio de la mano de su tío Pedro Carcelén cuando tenía apenas 15 años de edad, y como material principal utiliza el cuero del chivo el cual trae desde Pimampiro ya que en el Juncal no matan chivo para consumo.

Don Cristóbal dijo el 30 de diciembre del 2017, lo siguiente:

La venta de este instrumento típico se incrementa significativamente en las festividades, por medio del turismo donde existe una mayor oportunidad de compra por parte de gente afueraña, en su mayoría extranjeros, que son quienes más se interesan por conocer sobre

la historia y el proceso del instrumento musical. El precio de las bombas que fabrica oscilan desde 1 dólar (miniaturas las que son llaveros de bolsillo) hasta las que son utilizadas para tocar temas musicales que cuestan por su tamaño entre 50 o 100 dólares (Barahona 2017, entrevista personal).

1.3. Las herramientas de revitalización identitarias del pueblo afro: la reinención de la tradición

Hobsbawm propone el concepto de “ invención de la tradición” para entender procesos en los cuales las naciones y los pueblos se ven impelidos a perpetuar una determinada cultura que se adapte a una realidad actual, pero reinventándola a través de la creación de nuevas prácticas o costumbres que son formalizadas e instauradas por la imposición de la repetición aludiendo a la conexión con un pasado histórico como su principal referente (Hobsbawm y Ranger 2002, 10).

Por lo general, para reinventar una tradición es indispensable resemantizar los elementos antiguos de una cultura como material simbólico y de ritualización. Estos, una vez resignificados, le dan sentido a una imagen renovada de tales sujetos. Cabe destacar que este proceso siempre cuenta con elementos recursivos como la originalidad y la novedad para crear una expectativa y poder incursionar de manera fácil tanto dentro del grupo que la fomenta hacia afuera.

El proceso para reinventar tradiciones tiene como finalidad principal cambiar un escenario de representación para su adopción y para ello es necesario adecuarla al modelo vigente de una sociedad. Por lo general, el manejo de esta creación es realizada por una nueva generación que buscan reconectar con su historia y van cambiando las viejas costumbres y este proceso de transición da paso a una nueva tradición.

En la revitalización de la cultura afro es indispensable aproximarse a este tipo de procesos, ya que se genera un punto de partida por medio del cual se establece un nuevo paradigma respecto de la forma en cómo han sido vistos. La reivindicación de lo afro implica además un acercamiento real con el otro, con el no afro, que permita una relación intercultural por medio de la inclusión y el reconocimiento, dando paso a la eliminación progresiva de concepciones peyorativas sobre los afrodescendientes.

Está claro que, a partir de la diáspora, los afrodescendientes han buscado reivindicar su posición pretérita, que fue de subordinación y sumisión por la condición de esclavos. En pos de este objetivo han creado a lo largo de la historia diferentes herramientas que

les permiten en el presente no solo rescatar sus orígenes afro, sino además ocupar un papel más representativo y menos excluyente en la sociedad, sino también revitalizar su cultura por medio de cambios que se adapten al contexto actual sin olvidar su ancestralidad.

Se puede mencionar que uno de los elementos claves que ha servido como herramienta es la apropiación del espacio, denominado para los afrodescendientes “el territorio ancestral”, el cual ha sido resignificado y convertido en un sitio no solo de producción material, sino también de revaloración cultural, para confrontar su imagen histórica de sujetos esclavizados y explotados. En este sentido, Mauro Cerbino acota que el sujeto, al expresarse desde el medio comunitario, lo hace desde su contexto y en relación con la comunidad en la que vive o a la que se debe, y este escenario es el que permite un mayor acercamiento y encuentros no solo entre los mismos miembros del grupo comunitario, sino a la vez estableciendo una comunicación con el otro desde un sentir colectivo y su lugar de enunciación que es el lugar o espacio que comparten (Cerbino 2018, 161).

Para Hobsbawm las prácticas festivas tienen como una meta clara la reinención de la tradicional (Hobsbawm y Ranger 2002, 13). Considerando esta perspectiva, el pueblo afro en el Ecuador ha venido desarrollando estrategias de revitalización cultural relacionadas con las festividades y otras actividades estacionales, a través de una propuesta de reafirmación en base a la experiencia propia de ellos y lo han implementado de esta manera no solo para revitalizar su cultura, también como el puente para comunicarse con el otro a través de una nueva mirada intercultural desde el lugar o espacio de la comunidad, que no solamente alude al territorio o localidad compartidos, sino a principios como el de solidaridad y reciprocidad.

1.3.1. La identidad cultural desde las tradiciones conservadas y reinventadas

La identidad es el motor por medio del cual se establecen los parámetros de reconocimiento y fortalecimiento interno de los habitantes de cualquier espacio o territorio. Cuando nos referimos específicamente a identidad nos referimos a su uso como plataforma de luchas políticas y culturales del pueblo afroecuatoriano: la identidad sirve como base para las acciones y actividades que se asientan en la ancestralidad y en la adaptación a las nuevas realidades. Por un lado, la ancestralidad del afroecuatoriano define su identidad y esa conexión permite inventar tradiciones por medio del simbolismo y ritualidad que son generalmente aceptados a través de la práctica y la

repetición, y que llevan a establecer una continuidad del ser y saber afro hacia un proceso de construcción de un nuevo imaginario.

La identidad afrodescendiente como elemento cultural se ata al conocimiento que se tiene de su origen africano y a la voluntad de comunicarlo al otro. En la actualidad, estas construcciones y usos de la identidad afroecuatoriana son desarrollados y amplificadas por las nuevas generaciones de afroecuatorianos, por medios innovadores. Entonces, la identidad como elemento de la tradición inventada y ésta, a su vez, como estrategia de revitalización cultural. La misma que ayuda a establecer un nuevo imaginario enmarcado en un conjunto de normas y reglas que busca preservar un “pasado vivo”. Este basado en referentes históricos, simbólicos y procesos de deconstrucción de varios paradigmas excluyentes hacia los afros en temas en los cuales han sufrido discriminación histórica como la racialidad, el género y la clase social, cambiando el sentido en relación a la alteridad y diferencia con el otro (Hobsbawm y Ranger 2002, 14). En El Juncal, el tema identitario se relaciona estrechamente con el uso social que la comunidad hace de las tradiciones religiosas y no religiosas.

1.3.2. La comunicación como: estrategia de reproducción simbólica, trasmisora de significados y de visibilización comunitaria

Cambria plantea que la comunicación no solo tiene como única función informar, sino además se encarga de transmitir sentimientos, pensamientos basados en una intencionalidad hacia al receptor (Cambria 2016, 477). El pueblo afro busca a través de la comunicación como estrategia lograr una mayor aceptación en la sociedad, al tiempo que fortalecer los lazos internos de co-pertenencia, lo que incrementa las posibilidades que antes les eran negadas por la invisibilización y el silencio que les dificultaba como sujetos. Sus diferentes manifestaciones culturales les posibilitan tener una voz nueva, y de esta forma la comunicación actúa como un ente mediador e interrelacionador.

El pueblo afro busca a través de la comunicación como estrategia lograr una mayor aceptación en la sociedad, al tiempo que fortalecer los lazos internos de co-pertenencia, lo que incrementa las posibilidades que antes les eran negadas por la invisibilización y el silencio. Sus diferentes manifestaciones culturales les posibilitan una voz nueva, y de esta forma la comunicación actúa como un ente mediador e interrelacionador.

Se utiliza la comunicación, entonces, como estrategia para establecer nuevas relaciones con el otro sobre la base de romper con los viejos paradigmas, para eliminar

los bloqueos históricos de comunicación con el otro y para representar la cultura afro desde sus propias formas de ver la vida; este es el sentido que propone Sandra Massoni de entender la comunicación como momento relacionante de la dinámica social, un espacio estratégico y generador de cambio (Massoni 2000, 5) .

En este aspecto se puede identificar cómo es utilizada estratégicamente la comunicación y los diferentes medios de los que se vale la comunidad del Juncal. La reproducción simbólica tiene en la comunicación un elemento que permite no únicamente difundir mensajes sino generar nuevos sentidos.

1.4. Estrategias comunicacionales y de revitalización cultural (periodo 2008-2016)

En este punto de la investigación es necesario contestar algunas preguntas que permitirán entender como la tradición ha jugado un papel importante en la revitalización de la cultura en El Juncal y además en su desarrollo político, social y económico: ¿Qué estrategias han utilizado la comunidad del Juncal? ¿Cuáles han sido sus resultados? ¿Qué tipo de interrelacionamiento hay entre las manifestaciones culturales tradicionales y las nuevas prácticas comunicacionales?

Las estrategias que el pueblo afro de esta comunidad ha asumido como propias para reafirmar, resignificar y revitalizar su cultura por medio de su identidad han sido diversas y enfocadas especialmente a entablar una comunicación intercultural con el otro desde su territorio.

1.4.1. Fiestas de la comunidad de El Juncal

La festividad en honor a su patrono San Martín de Porres que se realiza en el mes de diciembre, fecha determinada por toda la comunidad de El Juncal desde el año 2001, es una de las celebraciones más importantes en esta comunidad; esta celebración puede ser calificada como tradicional y muy concurrida por los migrantes del sector quienes han abandonado su lugar de origen y regresan estacionalmente para estar presentes en la festividad. Es uno de los eventos más valorados por la comunidad para recordar y mantener su identidad. Esta festividad no es exclusiva de la comunidad sino que trasciende lo local, y se ha ido convirtiendo en una fiesta intercultural, pues hay una creciente interacción con turistas y miembros de otras comunidades.

Esta festividad es una de las principales tradiciones relacionadas con la religiosidad popular e incluye las denominadas “misas Afro”. Estas misas tienen su origen, como recuerda Olga Palacios lideresa de la comunidad, en el misionero Daniel Comboni quien fue a hacer su misión en África y que posteriormente formó su congregación de misioneros que se especializaron en el pueblo Afro y su concentración en otros países producto de la diáspora. La Misión Comboniana reconoció que por los efectos de la colonialidad del poder al que históricamente estuvieron sometidos, esta población no conocía nada de su África natal y es así como estos misioneros, por medio de la religiosidad y de su trabajo en el continente africano, mantuvieron estrategias educomunicacionales para que el pueblo afrodescendiente pudiera introducir sincréticamente elementos propios de su espiritualidad ancestral dentro de ritos religiosos de origen europeo.

Los misioneros combonianos trabajaron entre el 2000 y 2001 a las comunidades del Juncal y Carpuela entre otras del Valle del Chota, y en algunas comunidades de Quito y Esmeraldas, logrando que el pueblo afro se empodere en este espacio religioso que fue impuesto a través de una fusión sincrética de la eucarística católica con cantos, danzas y sincretización de las imágenes. Un buen ejemplo de tal sincretismo es la Virgen Negra del Valle que es la representación femenina de la Diosa Yemanjá como referente de la cultura afro. Todos los santos que conocían la comunidad eran blancos hasta que por medio de la Misión Comboniana se posicionó a San Martín de Porres como patrono de la comunidad de El Juncal, y actualmente como acto inaugural de las fiestas se realiza una procesión en honor a él.

1.4.2. Festividades religiosas

La festividad de Semana Santa es otro claro ejemplo del sincretismo religioso adaptado en El Juncal y que se ha mantenido como una tradición en la comunidad.

El plato típico que se prepara y consume en muchos de los hogares es la *fanesca*, al igual que en otras partes del país. Al igual que los demás productos gastronómicos que se sirven en época de fiesta, se prepara con la participación conjunta de todos los miembros de la familia; los ingredientes de la fanesca El Juncal incluye el pescado salado y el acompañamiento de la chicha de arroz tradicional.

El champús es una conocida bebida local y algo típico en toda celebración; su consumo se lo realiza también en reuniones familiares. Todos los miembros de la familias

de la comunidad, colaboran en su preparación y su receta a base de maíz, hierbas y panela, es transmitida por parte de las personas mayores a las nuevas generaciones

La misa de Jueves Santo es otra de las tradiciones que se realiza cada año en la cual se han incorporado costumbres que ahora son tradicionales como la del “lavatorio de pies” a los “santos varones” los cuales son miembros de la comunidad y la denominada “velada” en la que las familias se reúnen hasta la madrugada en medio de rezos y liturgia alrededor de una escultura del cuerpo de Cristo, el cual es depositado en un improvisado descanso frente al altar de la iglesia.

1.4.3. Las corporalidades afro: el baile y el fútbol

EL BAILE. En la comunidad del Juncal y en el resto del Valle del Chota, más que una actividad recreacional para propios y extraños resulta una forma de comunicación comunitaria desde el lenguaje corporal, y que deviene en fuertes rasgos identitarios. La danza está en la sangre del negro-africano: ¡la escuela de baile en África es la vida misma!(Catholic Church, Vicariato Apostólico de Esmeraldas, y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (Ecuador) 2009, 190).

La corporalidad de los afrodescendientes es reconocida por su destreza en las danzas tradicionales, la sincronización de sus caderas con la música transmiten significados. Carmela Carcelén dijo el 30 de diciembre del 2017, lo siguiente: “en el baile expresamos lo que estuvo reprimido en los tiempos de la esclavitud, en ese momento libre podemos sentir lo que sintieron nuestros ancestros” (Carcelén 2017, entrevista personal).

FUTBOL. En este sentido, al ser una manifestación muy potente de la cultura popular, el fútbol ha sido un tema clave para romper los prejuicios por los momentos de triunfo en los que se han destacado los afroecuatorianos. En el imaginario nacional, los asentamientos afro en el Valle del Chota aparecen, junto con la provincia de Esmeraldas, como la cuna de futbolistas. La presencia de jugadores afroecuatorianos en la selección nacional ha ayudado mucho a revertir el desprecio racista histórico, porque existe una resignificación del valor de lo afro, pero al mismo tiempo; pero por otro lado, puede reforzar los estigmas y estereotipos al absolutizar a las personas afro por sus habilidades físicas y destrezas corporales conectadas a la actividad deportiva.

En El Juncal, los partidos de fútbol son parte fundamental de la vida cotidiana de esta comunidad, además de haber sido reforzados en su importancia a partir de la donación de una cancha sintética, lo que ha permitido la creación de un espacio de

concentración y entretenimiento no solo para sus habitantes, sino posibilitando la visita de equipos de fuera de la comunidad, generando una interrelación y convirtiéndolo en un lugar intercultural.

TEJIDO DE TRENZAS. El tejido de trenzas realizado por las mujeres de El Juncal, es algo característico para todas las festividades. A pesar de que es una tradición que se ha modificado en sus nuevas formas por el comercio a través del ingreso de productos en la comunidad, esta actividad ha permitido la elaboración de peinados innovadores que no solo sirven de ornamenta para las mujeres, sino que además sirven como una estrategia de comunicación identitaria que les permite reconocerse como afros al ser un símbolo de su cultura.

Las mujeres de la comunidad asocian esta práctica como algo aprendido de generación en generación y un conocimiento propio y obligatorio de su etnia, que desean conservar como parte de las costumbres de las mujeres de El Juncal y que ha sido transformado y adaptado con nuevos diseños, colores e implementos; sin embargo esta tradición se ha visto afectada por los nuevos peinados que exigen alisarse el cabello perdiendo la forma ondulada por la influencia externa y los estereotipos de belleza actuales.

1.4.4. Caravana de carros

Como señal de inicio de sus fiestas tradicionales, en El Juncal se mantiene la costumbre de realizar una caravana motorizada. Hay que señalar lo novedoso de esta estrategia de difusión cultural: utilizar un desfile de medios de transporte para llevar la invitación de las festividades hacia otras comunidades.

Los vehículos de la caravana incluyen el transporte de instrumentos de música y otros elementos alegóricos que aluden a la festividad: parlantes y cajas musicales que no son tradicionales pero son utilizados como soporte tecnológico para la difusión, desvirtuando así, como menciona Martín Barbero, la idea de que la tecnología es contrario o exterior a la cultura, o un elemento “deshumanizante” que genera un desequilibrio en los contextos de vida y los aprendizajes heredados (Martín-Barbero y Corona Berkin 2017, 29).

1.4.6. Elección de Reina del Juncal y Baile General

La elección de la Reina de El Juncal es uno de los simbolismos que más comunica, ya que por medio de esta actividad se demuestran las manifestaciones culturales autóctonas de la comunidad a través de sus participantes y se enfatiza sobre los conocimientos que tienen acerca de su lugar de origen y como desean comunicarlo al otro a través de trajes típicos, bailes que resaltan su cultura y la muestran de una forma atractiva y novedosa.

Por medio de estos eventos, la comunidad de El Juncal adopta la costumbre de realizar concursos de belleza, pero adaptándolos a su cultura, esto quiere decir que examinan otros elementos entre ellos la apariencia física de las concursantes. Uno de los aspectos que son juzgados principalmente es en el tema de *lo autóctono*, esto quiere decir que las candidatas se muestren de lo más natural: su cabello, su forma de hablar y el conocimiento de las costumbres propias de los afrodescendientes en esta región.

El desconocimiento de alguna de estas exigencias por parte del jurado que es elegido por la comunidad y previamente conformado por líderes y por invitados externos pero con conocimiento de su cultura, provoca que las candidatas sean eliminadas al no considerárselas como “dignas representantes” de estas manifestaciones culturales, pues que ellas van a ser sus máximas exponentes y reproductoras de su cultura ante las personas ajenas de la comunidad en otros eventos de similares características .

El “baile general” es una de las tradiciones incorporadas recientemente que mantiene la comunidad, esta actividad se prolonga hasta altas horas de la noche y en ocasiones hasta el amanecer y además se reparte la chicha de arroz a los visitantes y demás miembros de la comunidad. El espacio del baile, por lo general, es la avenida principal de la comunidad, ubicada junto a la carretera. En este sitio se levanta una tarima en la cual se presenta la banda de pueblo que ya es costumbre en todas las festividades del Juncal y entonan canciones tradicionales como las “bombas” y música de banda.

El otro espacio en el que se congregan los habitantes es el denominado “salón general”, el cual se encuentra a dos cuadras de la avenida principal, es un espacio cerrado con una boletería y que se asimila a una discoteca. Es un lugar creado por los más jóvenes de la comunidad, en el cual se mezclan música contemporánea, ritmos típicos del Valle del Chota y se permite la venta de bebidas alcohólicas. El salón general acoge además la visita de personas de otras comunidades por la fama que ha ido adquiriendo a través de los años tiene gran acogida y su concurrencia es habitual en todas las celebraciones festejadas en el año.

Este espacio de diversión básicamente juvenil, no alude a las costumbres tradicionales de El Juncal, sino más bien es un espacio que ha sido influenciado por la modernidad con ideas externas de entretenimiento traídas por los mismos habitantes que han salido de la comunidad y que las recrean localmente a su regreso.

1.4.8. Luchas culturales desde el género: la Asociación de Mujeres “Aroma Caliente”

La asociación de mujeres “Aroma Caliente” se creó en el año 2011 y cuenta con reconocimiento jurídico. El grupo está formado por veinte mujeres de la comunidad y recientemente un hombre se adhirió como miembro. La principal misión de esta asociación es el fortalecimiento cultural de la cultura afro en la comunidad con diferentes estrategias como el turismo comunitario, gastronomía local y la elaboración de artesanías que sirven además como fuente de ingreso para sus familias por medio del emprendimiento, lo que busca dinamizar la economía del Juncal y a la vez recuperar la memoria del pueblo afro a través de la de revitalización cultural.

Las mujeres de El Juncal, al no contar con recursos materiales y económicos para desarrollar actividades de empleo formal que le permitan la generación de ingresos desde sus manifestaciones culturales, utilizan nuevas estrategias que preserven su autonomía, Olga Palacios presidenta de la Asociación Aroma Caliente comenta que han logrado ser independientes al aprovechar y explotar los recursos naturales que hay en la comunidad a fin de no generar dependencia y por ende una injerencia dentro de su organización por otros organismos. Es así como han encontrado en las fincas un medio para promover recorridos turísticos para los visitantes a través de los cultivos y forestación típica del lugar; otro mecanismo clave que utiliza esta asociación es la utilización culinaria de varios productos originarios y autóctonos de esta región, que son aprovechados para la elaboración de los platos tradicionales de este territorio, y son ofrecidos a los extranjeros para que conozcan más sobre la cultura afro y sus particularidades gastronómicas.

Actualmente en El Juncal existe la presencia del “Movimiento Juan XXIII” donde colaboran algunas de las mujeres afro de la comunidad además de la asociación “Aroma Caliente”. Esta agrupación de la Iglesia Católica Internacional con sedes en todas las provincias del Ecuador, enfoca sus acciones más en actividades litúrgicas conjuntamente con la iglesia, por medio de retiros, inducción a la religión, grupos de baile religioso, entre otros.

Hace un par de años, las mujeres de “Aroma Caliente” elaboraron un recetario de platos típicos de El Juncal mediante un convenio con el Ministerio de Salud Pública y Médicos del Mundo de España, el cual además contó con el financiamiento de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID. El recetario tuvo como objetivo principal mostrar lo que ellas denominan “la expresión pura de su cultura y saberes” a través de una fuente de información que permita al otro el conocimiento de sus productos y tradiciones enmarcadas en su gastronomía local.re

La elaboración de artesanías es otra estrategia de generación de ingresos y de conservación cultural. Los productos que elabora la asociación “Aroma caliente” son diversos; sin embargo los más representativos son: las cajas de madera pintadas y las muñecas afro. Elaboran cajas de madera, las cuales son elaboradas con diseños que llevan impresas signos y símbolos de la memoria ancestral y permiten revitalizar y perpetuar la cultura en objetos como por ejemplo: la llegada al territorio ancestral, un grupo bailando la Bomba, así como también los paisajes y elementos cotidianos del Valle del Chota que permiten al otro tener una visión de la cultura afro y sus diferentes elementos.

Las muñecas son otro de los productos que generan nuevas demanda, ya que se enfocan al rescate de la tradición a través de la reutilización de vestimenta que ya no es utilizada en la comunidad; con su elaboración se busca mantener la memoria de los diseños que sus ancestros vestían.

El turismo local también forma parte de las estrategias de comunicación cultural que de manera directa potencializa las relaciones interculturales. Ya que por medio de visitas dirigidas en el territorio o simplemente en el contacto desde la cotidianidad o en espacios festivos, la población local muestran de cerca sus costumbres, revaloran su espacio de vida y mantienen comunicación intercultural con el otro, en este caso los turistas internos y externos que visitan la comunidad.

Las “casas de acogida” son las principales herramientas que utiliza la asociación, ya que le permite al turista tener un panorama completo de cómo son las familias del Juncal y sus costumbres, viviendo dentro de su cultura.

Actualmente la Asociación utiliza también como herramientas de comunicación y difusión cultural a las redes sociales, mediante la generación de contenidos desde su propia visión los mismos que detallan la cotidianidad de sus actividades diarias, la participación de las integrantes de la asociación en las diferentes festividades de la comunidad de El Juncal.

Además, muestran el contacto con los diferentes grupos de turistas en sus diferentes expresiones como el baile, la transmisión oral de los conocimientos afros, la oferta de productos elaborados artesanalmente y la degustación de los platos típicos hechos por ellas. Los contenidos digitales que son elaborados por este grupo de mujeres están enfocados a transmitir sus personajes, sus costumbres, y señalar su territorio como un destino turístico ancestral, desde una mirada “hacia adentro”, pero orientada en comunicar al de afuera desde un espacio resignificado y atrayente con una nueva mirada.

El manejo icónico les permite recuperar la propia imagen, y es así como el uso de las redes sociales les permite mostrar sus espacios de cotidianidad, así como les empodera como dueñas de su tradición y reproductoras de la cultura afro, sino que también permite al otro ver desde una perspectiva más cálida y cercana por medio de estos medios tecnológicos e interactivos desde la visión de los habitantes de esta comunidad, como menciona Barbero (2017, 30)

Por esta vía, se practica un proceso comunicativo interactivo y deshomogenizante el cuál solo permitía la inducción, un espacio en el cual se permite no solo la visibilización sino además la inclusión en términos de interculturalidad, a través de un diálogo que preserva y valoriza elementos culturales, ya que por medio de la innovación visual se producen nuevas narrativas en un lenguaje que se adapta a la modernidad sin perder el enfoque en lo cultural generando no solo una transformación sino una forma alternativa de comunicación intercultural.

La construcción de un nuevo imaginario a través de estos mecanismos modernos de comunicación e inventando nuevos lenguajes que maneja la asociación se convierte en su principal objetivo, ya que aporta en la transformación del concepto del afroecuatoriano, como lo apuntan Martín Barbero y Corona, fuera de estereotipos y lejos de paradigmas discriminatorios y clasistas de los que han sido objetos a través de la historia (Martín-Barbero y Corona Berkin 2017, 30).

1.5. ¿Hacia una institucionalización de estrategias culturales funcionales?

Las *tradiciones inventadas* tienen como objetivo principal el rescatar, resignificar y recrear su bagaje cultural. Sobre esta base aparecen nuevas prácticas que se adaptan a cambios en el contexto social, Entre éstas, son significativas las que apuntan a “ser vistos” de una manera diferente por el Estado o por el resto de la sociedad, desde el reclamo de

sus derechos por medio de la lucha social y desde tácticas diversas para que se reconozca su identidad.

Sin embargo ¿qué pasa cuando estas prácticas corren el riesgo de ser cooptadas por el Estado o burocratizadas? ¿Qué objetivos persiguen las instituciones o el Estado con la legitimización de una tradición creada por los pueblos para revitalizar su cultura? ¿a qué otros recursos apelan el Estado y las ONGS?

Las estrategias de lo que Catherine Walsh llama la “interculturalidad funcional” frecuentemente utilizadas por las instituciones del aparato estatal ideológico y otras organizaciones, fomentan una imagen de la cultura propia que generalmente deviene en folklore o exotización. Los pueblos y nacionalidades corren el riesgo de perder su autonomía de decisión en determinado territorio como consecuencia de la legalización, además permite que las instituciones mantengan el control y manejo de expresiones simbólicas estableciendo un orden a través de un intercambio desigual que ofrece su inclusión y participación. Este es un riesgo también presente en el caso del pueblo afroecuatoriano que pugna por la validez de su identidad como ciudadano merecedor de derechos y retribución histórica, pero que ven en este reconocimiento una vía de sometimiento a las políticas públicas de un Estado o desde la lógica de la cooperación de organizaciones internacionales.

La investigación de campo permitió aproximarnos a algunos ejemplos de lo que podría llamarse una tendencia hacia prácticas que fomentan una “interculturalidad funcional”. Diego Palacios es un líder joven del Juncal, y creador de la Red de Jóvenes del Territorio Ancestral en el 2012, junto con otros jóvenes de las comunidades del Chota, la Concepción y Salinas. Esta organización que no tiene personería jurídica, sino más bien es un compromiso de hecho entre jóvenes, con el objetivo de activar liderazgos juveniles a nivel de las 38 comunidades en el Valle del Chota.

La concepción ancestral subyacente sobre la que se asienta la imagen identitaria se relaciona con la denominada filosofía de Ubuntu que es “yo soy porque tú eres, nosotras y nosotras somos porque los demás son”. Se trata de una concepción de grupo en la que no se puede existir sin el otro, una filosofía africana, a partir de toda la historia diaspórica desde la llegada, el trato los procesos de cimarronaje, y que enfila hacia un auto reconocimiento para que los jóvenes.

Desde esta organización puedan hacer movilización social y no en el sentido del reclamo por la condición de su origen sino más bien de apropiarse de sus comunidades y

de ahí lograr temas de desarrollo en educación, proyectos productivo y culturales, y actividades que refuerzan lo identitario .

La red de jóvenes logró en el 2016 organizar el primer congreso juvenil por medio de la colaboración económica de las ONGS Ayuda en Acción y CARE, que realizan colaboración permanente en el Valle del Chota y Mira, este congreso tuvo el propósito de ampliar la red de jóvenes mediante la movilización y que de ese encuentro surjan organizaciones de las comunidades con acciones orientadas a su desarrollo local y fortalecimiento.

Parte de las estrategias que utilizaron para crear una conciencia política que revitalice la cultura a partir del origen afro en los participantes del congreso fueron: fortalecer la identidad cultural en la población juvenil en el Valle del Chota, empoderar a la población sobre el conocimiento ancestral en manifestaciones culturales como gastronomía, música y danza en los jóvenes, e incrementar el acceso a los medios de promoción y difusión cultural dentro de la comunidad y en espacios públicos alternativos.

Sin embargo, como reconoce Diego Palacios en una conversación mantenida con esta investigadora el 4 de diciembre del 2017:

El tipo de colaboración que hemos recibido hasta el momento de estas ONGS ha originado que exista imposición de una agenda contraria a los parámetros establecidos en el grupo de la Red de Jóvenes y ha impedido la movilización de los jóvenes dentro del territorio con mensajes de transmisión oral que era la meta desde un principio, atribuyéndoles actividades dentro de las organizaciones más de carácter burocrático. Además, cabe señalar la intromisión de miembros de las ONGS en el grupo para decidir sobre temas del grupo juvenil e interferir sobre los contenidos de las estrategias para alinearlas de acorde a sus estatutos fuera del ámbito de la cultura afro (Palacios 2017, entrevista personal).

Olga Palacios trabajó como voluntaria del Centro Intercultural del Juncal durante 6 años, dijo el 27 de diciembre del 2017, lo siguiente:

Este lugar fue creado en el año 2011 a través de un convenio entre el Ministerio de Cultura y Patrimonio con el Municipio de Ibarra y el Gobierno Parroquial de Ambuquí y su ubicación fue estratégica ya que está en el límite fronterizo entre las provincias de Carchi e Imbabura, abarcando a las 38 comunidades, en pleno Valle del Chota. En el tiempo de su voluntariado, Olga realizó actividades de difusión cultural en la comunidad a través de este centro en coordinación con el centro de Ibarra, el cual realizaba la planificación. La comunidad aprovechó en este espacio principalmente para promocionar la danza, los grupos musicales, fomentar encuentros con los adultos mayores y conocer sobre los orígenes y formación del Juncal a través de relatos para rescatar la memoria histórica (Palacios 2017, entrevista personal).

En el Centro Intercultural, los visitantes pueden conocer los orígenes de cómo llegó la población negra originaria de África al continente americano, destacando la

diferencia de la llegada de los afrodescendientes al Valle del Chota en relación a los de Esmeraldas en el Ecuador, a través de unos paneles didácticos donados por la Embajada de Estados Unidos y que distribuidos en el lugar, recuerdan al visitante cómo fue el proceso histórico de la esclavitud (Telégrafo 2015). Estos tipos de espacios fueron creados para dinamizar la cultura y fomentar la interculturalidad de pueblos y nacionalidades en varias partes del país por medio de las expresiones culturales.

La comunidad vio esta iniciativa como una oportunidad de promocionar su cultura no solo en fechas importantes como el carnaval, sino además para aprovechar este espacio y su amplia infraestructura que solo se tiene en esta parte de la comunidad y que permite realizar eventos para los visitantes y con miembros de la comunidad a fin de lograr un empoderamiento de sus tradiciones y revitalizarlas por medio de estos actos. También se buscó involucrar a las unidades educativas como la escuela y colegio para que los jóvenes conozcan su cultura y su identidad. Todos estos esfuerzos se realizaron durante casi cinco años en los cuales hubo reuniones, encuentros de transmisión oral, se trabajó en la línea de formar líderes jóvenes que tengan conciencia de participación y decisión en el Juncal con conocimiento de su pasado y su historia.

Javier Méndez, uno de los principales líderes sociales de El Juncal, actualmente es técnico visitador de Feconic y también fue administrador del centro intercultural del Juncal, sus tareas principales eran las de planificar y organizar las actividades culturales, así como también administrar los recursos y mantenimiento del espacio.

Javier Méndez dijo el 26 de diciembre del 2017, lo siguiente:

Durante mi administración, la visión que se tenía sobre el Centro Intercultural era la de un espacio tendiente a lograr una autonomía cultural desde un proceso permanente de revitalización cultural con dos ejes de acción: la esencia y la vivencia culturales. Para lograr cumplir con estos objetivos se utilizaron estratégicamente proyectos que fomentaran la actividad cultural tales como: juegos tradicionales, cuentos, dinámicas, tanto con los habitantes de la comunidad como con los turistas.

Como relata Javier, entre todas las actividades desplegadas, una de las que más ha destacado es el encuentro intergeneracional a través de la música y el baile logrando así vincular varios grupos de edad y sexo compartiendo el mismo conocimiento de raíces ancestrales. Mediante actividades culturales como funciones de cine comunitario, festivales, tours y visitas guiadas a turistas se daba una explicación sintetizada de la comunidad, explicándoles el diario vivir y como se desarrollan las personas en sus tareas cotidianas y la incidencia a nivel territorial.

En la actualidad, el Centro cultural se encuentra cerrado. Al respecto Olga Palacios dijo el 30 de diciembre del 2017: “La causa es la falta de recursos y los trasposos legales en lo que se refiere a cambios en el gobierno central que maneja estas dependencias” (Palacios 2017, entrevista personal). Javier Méndez coincide y el 30 de diciembre del 2017, dijo lo siguiente: “las causas por las que cerró el centro intercultural ha sido por las disputas políticas en cuanto a su administración y manejo, ya que al momento de la transición de gobierno en 2017 se generó desorientación en cuanto a su jurisdicción” (Méndez 2017, entrevista personal).

Estos criterios ponen en evidencia la clara injerencia del Estado en temas culturales y cómo la tendencia a la estatalización, en vez de ayudar al avance de procesos de interculturalidad, los obstaculizan al hacerlos parte de un aparato estatal regidos por normas y estructuras que transforman el verdadero sentido para el cual fueron creados, siendo afectados por temas legales ajenos al cultural que fue el objetivo de este centro.

EL NUEVO CARNAVAL OLAS DEL RÍO. La festividad del Carnaval es una reinención, una tradición inventada como menciona Hobsbawn (2002, 7) en este caso por parte de los habitantes de El Juncal, desde los tiempos donde el río era el punto de encuentro y reproducción simbólica, elaborada desde la experiencia propia, y que ahora trasciende lo local porque invita a nivel nacional, engancha a las autoridades y se va convirtiendo en una fiesta intercultural buscando y una propuesta de reafirmación, de revaloración del espacio desde el territorio y en este caso el mayor símbolo es el río.

Esta tradición inventada ha sido utilizada como estrategia por parte del Estado, que ha institucionalizado esta celebración, promoviéndola como una actividad multicultural y enmarcándola como un destino turístico a este espacio; reduciéndose a una actividad de diversión y perdiendo así su verdadero sentido cultural, en el cual se despoja de la autonomía a los habitantes de promover sus costumbres ancestrales, las mismas que son desplazadas por propagandas que cambian totalmente el significado de la tradición.

El encasillamiento de estas manifestaciones culturales bajo una normativa legal, en este caso promovida por el Ministerio de Cultura, permiten al ser institucionalizadas, se retomen los estereotipos sobre raza y se “sectorice” al país, dando paso a otro tipo de prejuicios como el racismo estructural que cambia el imaginario del afroecuatoriano pero que afecta igual de una forma negativa.

Conclusiones

En el transcurso de ocho meses, que fue el tiempo que duró mi investigación, en la comunidad de El Juncal, por medio de convivir, escuchar y entender al otro he podido analizar los diferentes contextos que forman parte de esta pequeña localidad en la provincia de Imbabura y que atraviesan la vida de sus habitantes. A mi paso encontré diferentes obstáculos que todavía enfrenta la Comunidad: la mala organización en el aspecto administrativo seccional, la falta de recursos, la migración, el desinterés por la juventud y necesidades básicas locales que aún existen, son las principales causas que impiden su desarrollo a nivel económico y social. En este sentido el tema cultural también ha sido afectado al no contar con fondos suficientes para actividades que se realizan dentro de la Comunidad y que son parte de su mundo afro.

En El Juncal la falta de apoyo por parte de organismos públicos y no gubernamentales, así como la falta de jurisdicción a nivel local por parte de las autoridades parroquiales provoca que exista una mala organización en la Comunidad y por ende falta de asignación de recursos. En este sentido, la intervención del aparato estatal presenta una verdadera traba, limitando las oportunidades de gestión, para fomentar el tema cultural. Este es el caso del Centro Intercultural de El Juncal, que se encuentra cerrado y no cuenta con una administración designada. Este espacio permitía a la Comunidad celebrar sus festividades y además generar diversos actos y actividades culturales para todos los habitantes de la comunidad. La ausencia de recursos en este Centro ha impedido que los diversos encargados que trabajaron ahí no pudieran ejecutar proyectos interculturales que desarrollaban en conjunto con la comunidad y ha creado una desorientación e incertidumbre en lo administrativo.

La juventud en El Juncal actualmente muestra desinterés hacia los problemas de la comunidad. Esto preocupa de sobremanera a los mayores que piensan que la modernización y la tecnología es la causa de esta indiferencia, y la ven como una nueva forma de esclavitud. Sin embargo, los pocos jóvenes interesados en las tradiciones de su Comunidad han encontrado frenos en este sentido, ya que al querer organizarse como movimientos y elaborar proyectos culturales han sido alineados por ONGS que les han ofrecido su apoyo económico pero a cambio han regido sus actividades por medio de

agendas políticas. La iniciativa de estos grupos juveniles al querer encontrar su propia voz por medio de la ancestralidad, se ha visto coartada por la intromisión de estas organizaciones. Finalmente los proyectos culturales planteados por los jóvenes son tergiversados o, en el peor de los casos, eliminados porque no son congruentes con los objetivos de las ONGS.

Otro de los puntos que investigué en territorio, y que corresponde también a la jurisdicción administrativa local en El Juncal, es el de la salud pública que es una necesidad básica. El Juncal solo cuenta con un centro médico operativo, que atiende únicamente a los afiliados al seguro campesino. Actualmente, el antiguo dispensario público de la Comunidad se encuentra en condiciones de deterioro y las personas que necesitan atención médica urgente y que no tienen seguro campesino, tienen que trasladarse a la parroquia de Ambuquí que se encuentra a veinte minutos. El déficit de agua potable también es un problema frecuente, sobretodo en feriados, cuando se evidencia su desatención por parte de las autoridades. Si bien la situación se ha naturalizado por parte de sus habitantes y han tomado medidas alternativas, como ir al río a lavar platos o ropa, los turistas o los propios moradores han sufrido la falta de este recurso vital, y ha afectado la vigencia regular de sus actividades culturales.

A todos los problemas citados anteriormente, se suma el aspecto migratorio que es muy frecuente en esta parte del Valle del Chota y que preocupa de sobremanera a la población de la Comunidad. La emigración en El Juncal es recurrente, sobre todo entre los más jóvenes que buscan nuevas oportunidades para progresar económica y profesionalmente en las grandes ciudades, al no contar con oportunidades en su propia localidad. La migración ha ocasionado que se pierdan varias costumbres, que se adopten otras diferentes o simplemente desaparezcan rasgos de sus raíces ancestrales al no contar con personas activas que las perpetúen en este lugar.

La comunidad de El Juncal ha encontrado diferentes alternativas en su contexto actual como respuesta a sus necesidades, las mismas que son fomentadas en el desarrollo cultural. En mi tesis he dado a conocer las estrategias empleadas por la población del Juncal y cómo éstas se han trabajado desde la interculturalidad para la inclusión con el otro como una forma de transmitir las carencias de este lugar. Las estrategias de comunicación y revitalización cultural en El Juncal nacen, gracias a la recursividad e imaginación de sus habitantes, para adaptarse al contexto actual cambiante y lograr un verdadero encuentro intercultural con los agentes externos.

El Juncal se encuentra en un momento complejo del proceso intercultural en el cual se da cuenta de sus necesidades y fortalezas en su propio territorio. Las herramientas de las que ha tomado conciencia esta población son: la resignificación de sus orígenes, la validación de sus derechos y la importancia de la visibilidad en una sociedad donde todos tengamos cabida. Estas nuevas aristas permiten entonces que surjan oportunidades para revitalizar su cultura y crear nuevas oportunidades desde nuevos escenarios pero en su territorio.

Entonces, para la comunidad de El Juncal, ha sido significativa y relativamente exitosa poner en práctica la estrategia de la interculturalidad. Las banderas de lucha político-cultural de este territorio han sido las de la autonomía y el empoderamiento. La clausura del Centro Intercultural de El Juncal es una muestra que no existe impedimento para continuar con sus actividades culturales. Las acciones de autogestión hechas como recolectas y auspicios han logrado mantenerlo abierto esporádicamente. La comunidad de El Juncal considera que este espacio debe estar bajo su administración. Los temas culturales deben ser establecidos en conjunto con los habitantes para lograr un desarrollo comunitario. Lo que El Juncal propone en este aspecto es la no injerencia con políticas gubernamentales en su administración ni en las actividades culturales, ya que se desvía el propósito principal que es el de reinventar la cultura afro. Con estas medidas, El Juncal pretende instaurar un verdadero encuentro intercultural en un espacio de reconocimiento, sin que este sea solo un ente burocrático como parte del aparato del Estado.

La interculturalidad, en este contexto, implica una serie de prácticas desde una concepción de la cultura, como un espacio que requiere ser disputado y que necesita ser renovada desde el empoderamiento, la autogestión y la negociación con el otro. La cultura afro juega un papel fundamental, ya que por medio de ella la comunidad de El Juncal busca transformar imaginarios obsoletos, planos, con carga racista, y adicionalmente generar un capital propio.

Lo que puede evidenciarse en este proceso de lucha política y cultural es que el campo de la cultura ha mostrado una acción conjunta entre la conservación y la reinención, con rituales y tradiciones renovadas, con lo que la comunidad enfrenta los obstáculos estructurales que le planea la modernidad sometida a las lógicas dominantes, para abrirse paso y renovarse colectivamente, mediante de estrategias que han desarrollado pese a la carencia de recursos materiales, pero con abundancia de creatividad en cuanto al uso de recursos de elevado contenido simbólico.

Lista de Referencias

- Aguado, María Teresa, y Margarita del Olmo. 2009. *Educación intercultural: perspectivas y propuestas*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Alsina, Miquel Rodrigo. 2012. *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Alvarez, Sonia E., y Raphael Hoetmer, eds. 2009. *Repensar la política desde América Latina: cultura, estado y movimientos sociales*. Colección Transformación global. Lima: Programa Democracia y Transformación Global : Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Antón, John. 2007. "Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador". <http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/>.
<http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/wp-content/uploads/2013/01/Afrodescendiente.-Sociedad-Civil-y-Movilizaci%C3%B2n-Social-en-el-Ecuador-de-jhon-Ant%C3%B2n-S%C3%A0nchez.pdf>.
- . 2018. "La política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente". www.saber.ula.ve/handle/123456789/45087.
<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/45087>.
- Archila, Mauricio, Mauricio Pardo, Alvaro Delgado, Orlando Fals Borda, Martha Cecilia García, Martha Clemencia Ramírez, y Henry Ruíz. 2001. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Colombia: Sanchez, de Narvaéz& Jurisch.
- Ávila, Ximena, y Edizón León. 2011. "el movimiento afroecuatoriano sus luchas y principios". www.cedeal.org.
www.cedeal.org/.../download.php?...EL%20MOVIMIENTO%20AFRO%20ECUATO...
- Becerra, María José, ed. 2012. *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe: pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*. 1. ed. Córdoba, Argentina : CAB [i.e. CABA, Ciudad Autónoma de Buenos Aires]: Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos ; : CIECS, CONICET, Programa de Relaciones Internacionales y Estudios Africanos Carrera de Estudios Afroamericanos, Universidad Nacional Tres de Febrero : Instituto y Maestría en Diversidad Cultural, UNITREF : Cátedra UNESCO.
- Cambria, Antonio. 2016. "La importancia de la comunicación estratégica". www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion. mayo 2.
http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2016/DIEEEO42-2016_Comunicacion_Estrategica_AntonioCambria.pdf.
- Cardenas, Marisol. 2016. "Ubuntu: voz palenquera de multiples colores hacia una argumentación metafórica cimarrona". <http://dissoc.org/ediciones/>.
[http://www.dissoc.org/ediciones/v10n04/DS10\(4\)Cardenas.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v10n04/DS10(4)Cardenas.pdf).
- Catholic Church, Vicariato Apostólico de Esmeraldas, y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (Ecuador). 2009. *Enciclopedia del saber afroecuatoriano*. Esmeraldas [Ecuador]; Quito: Vicariato Apostólico de Esmeraldas ; Centro Cultural Afroecuatoriano.

- Cerbino, Mauro. 2018. *Por una comunicación del común*. CIESPAL. 500 vols. Quito, Ecuador: CIESPAL.
- Chalá Cruz, José F. 2006. *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*. 1ra. ed. Chota, Imbabura, Ecuador: Centro de Investigaciones Familia Negra.
- Charaudeau, Patrick, y Margarita N Mizraji. 2013. *El discurso de la información: la construcción del espejo social*. Barcelona: Gedisa.
- Convenio Andres Bello. 2007. *Cátedras de integración Andrés Bello*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Coronel Feijoo, Rosario. 2015. *El “valle sangriento”: de la coca indígena a la hacienda jesuita en el Chota, 1580-1700*.
- D’Agostino, Antonio. 2015. *Identidad, cultura y cimarronaje en la insurgencia-emergencia del pueblo afroecuatoriano: 1980-2011*. 1. ed. Quito, Ecuador : Cuenca, Ecuador: Abya Yala ; Universidad Politécnica Salesiana.
- De la Torre, Carlos. 2004. “MOVIMIENTOS ÉTNICOS, DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA EN EL ECUADOR”.
- Díaz, Jorge, Ana Martínez, Fernanda Espinoza, Carlos Vizuete, Vadim Guerrero, y Andres Mier. 2016. *Guía Informativa*. Advantlogic Ecuador S.A. Ecuador. 1998. Constitución de la República del Ecuador Registro Oficial 1.
- . 2008a. Constitución de la República del Ecuador.
- . 2008b. Ley Orgánica de Comunicación Registro Oficial 449.
- . 2011. Ley Orgánica de Educación Intercultural Registro Oficial 899.
- “En cumplimiento de la ley, Supercom remite caso Bonil a la Fiscalía”. 2015. <http://www.supercom.gob.ec>. <http://www.supercom.gob.ec/kw/willachiyuku/willaykuna/164-en-cumplimiento-de-la-ley-supercom-remite-caso-bonil-a-la-fiscalia>.
- Fernández, Mariano. 2003. *Interculturalidad y Educación: Un nuevo reto para la sociedad democrática*. Madrid.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2001. “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana.” *Cuadernos Latinoamericanos (Maracaibo)* 13 (21): 97–131.
- Gad Parroquial, Cevallos, Marco. 2015. “PLAN DE DESARROLLO Y ORDENAMIENTO TERRITORIAL PDOT, DE LA PARROQUIA ‘AMBUQUÍ’ 2015 – 2019”. ambuqui.gob.ec. ambuqui.gob.ec/admin/files/PDOT-correctado-FINAL-GADPR-AMBUQU.pdf.
- García, Juan, y Patricio Guerrero. 2011. *Encuentro internacional de reflexión y participación 1. Al otro lado de la raya*. <http://site.ebrary.com/id/10832373>.
- Gimate, Adrián, Fernando Andacht, Adolfo Achinte, Patricio Noboa, Marisol Cárdenas, y Juan Olivares. 2011. *La arquitectura del sentido II: la producción y reproducción en las prácticas semiótico-discursivas*. México. D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- Giménez, Gilberto. 2003. “La cultura como Identidad y la identidad como cultura.” <http://perio.unlp.edu.ar/>. <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.
- “GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO PARROQUIAL RURAL DE AMBUQUI PLAN OPERATIVO ANUAL 2015”. 2015. www.ambuqui.gob.ec. www.ambuqui.gob.ec/.../POA-2015-GOBIERNO-PARROQUIAL-DE-AMBUQUI.pdf.
- Guendel, Ludwing, Marcelo Chumpi, Catalina Vélez, Edizón León, Piedad Vázquez, Ileana Almeida, y Luis Montaluiza. 2008. *Interculturalidad reflexiones desde la práctica*. Marzo 2009. 100 vols.

- Guerrero, Andrés. 1976. "Términos Latinoamericanos para el Diccionario de Ciencias Sociales". En . Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales "CLACSO".
- . 1998. "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". 4.
- Guerrero, Patricio. 2002. *Cultura. Estrategias Conceptuales para entender la Identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Hobsbawm, E. J, y T. O Ranger. 2002. *La Invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Jiménes, Alvaro, Carolina Vayas, Franklin Medina, Luis Meléndez, Pedro Soto, Soledad Torres, Mario Montenegro, Michelli Moretti, y Guillermo Davinson. 2017. *Medios de Comunicación y Género: Nuevas propuestas*. Ciespal. 3. Quito.
- Martín-Barbero, Jesús, y Sarah Corona Berkin. 2017. *Ver con los otros: comunicación intercultural*. Primera edición. Colección Comunicación. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Massoni, Sandra H. 2000. "ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN RURAL: HACIA UNA CIENCIA SOCIAL MÁS COMPROMETIDA CON LO SOCIAL Y SUS TRANSFORMACIONES".
<http://www.latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama>.
<http://www.latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama/article/viewFile/282/254>.
- Naranjo, Villavicencio. 2002. *La Cultura Popular en el Ecuador;; Tomo V. La Cultura Popular en el Ecuador;; Tomo V*. CIDAP.
<http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/handle/cidap/336>.
- Pabón, Iván. 2007. *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira*. 1. ed. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Padilla, Lorena. 2014. "DESARROLLO LOCAL Y AFRODESCENDENCIA: EL CASO DE LA PARROQUIA DE SALINAS, EN EL VALLE DEL CHOTA, ECUADOR". Quito, Ecuador: Flacso.
- Pajuelo Teves, Ramón, y Anibal Quijano. 2002. "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder". <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916025112/20pajuelo.pdf>.
- Rodríguez Salazar, Tania, María de Lourdes García Curiel, Denise Jodelet, y Universidad de Guadalajara, eds. 2007. *Representaciones sociales: teoría e investigación*. 1. ed. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- Sánchez, Jhon Antón. 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano, 1979-2009*. 1a. edición. Atrio. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Sánchez, John Anton. 2017. "El movimiento social afrodescendiente en el sistema político ecuatoriano". En *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe : pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, editado por María José Becerra. <http://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/07-Libro-Afrodescendientes-John-Anton-Sanchez.pdf>.
- . 2018. "Diagnostico de la problemática afroecuatoriana y propuestas prioritarias". Accedido enero 29.
http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis_F020.pdf.
- Telégrafo, El. 2015. "El Juncal, un espacio dedicado al rescate de la cultura afrochoteña". <https://www.eltelegrafo.com.ec>.
<https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/el-juncal-un-espacio-dedicado-al-rescate-de-la-cultura-afrochotena>.
- Viaña Uzieda, Jorge, Luís Tapia Mealla, y Catherine E. Walsh, eds. 2010. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración.
- Vich, Víctor, ed. 2005. *El estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Serie Perú problema 30. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. 1. ed. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. 1. ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador : Abya-Yala.
- Walsh, Catherine, Edizón León, y Eduardo Restrepo. 2005. *MOVIMIENTOS SOCIALES AFRO Y POLÍTICAS DE IDENTIDAD EN COLOMBIA Y ECUADOR*. fondo Afro Andino.
- Zambrano, María Julianna. 2011. *Resignificación de la justicia social en el valle del Chota*. Quito, Ecuador: Ed. Abya-Yala.