

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Area de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

“El proceso de comunidades negras del Ecuador desde el testimonio de Juan García”

Ninfa Patiño Sánchez

Quito, 2002

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las respectivas regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o partes de ella, manteniendo mis derechos de autor, hasta por un período de 30 meses después de su aprobación.

Ninfa Patiño Sánchez

31 de Octubre de 2002

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador**

Area de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

“El proceso de comunidades negras del Ecuador desde el testimonio de Juan García”

Ninfa Patiño Sánchez

Tutora: Dra. Catherine Walsh

Quito, 2002

Abstract

La identidad cultural, el testimonio, la memoria oral como nuevos dispositivos de resistencia, como estrategias de lucha contra-hegemónica, a través del lenguaje, la palabra, el pensamiento y la voz de la insurgencia para deconstruir, decodificar y restituir las huellas dejadas por la dominación. Esta nueva episteme y/o pensamiento también fabrica representaciones, crea conocimientos, significados y sentidos de poder y hacer política, pero desde otra realidad más democrática e igualitaria, que incluya y no excluya, que respete y reconozca las diversidades, que sea capaz de transformar horizontalmente y no verticalmente donde unos han venido dominando sobre otros.

En este escenario es que emergen las voces “subalternas” de los movimientos con identidad cultural propia. En esas voces es que está representada, la voz de Juan García, como la voz afroecuatoriana, quien ha aceptado el mandato de sus ancestros, de sus “voces mayores”, para seguir fielmente su encargo de hacer oír y hacer cumplir su mandato. De allí que su voz hecha palabra, su discurso hecho doctrina, su pensamiento hecho teoría y su conocimiento hecho episteme, representan los dispositivos contra-hegemónicos sobre los que se sostiene el proyecto político de las comunidades negras del Ecuador.

Agradecimientos

Mis agradecimientos más profundos son para Juan García Salazar, por su generoso y valioso tiempo, por permitirme entrar en su memoria y explorar lo que sus ancestros tan sabiamente le han encargado de guardar y de recontarlo.

Gracias a los demás informantes, líderes afroecuatorianos, que también me brindaron su tiempo.

Mis agradecimientos más especiales son para Catherine Walsh, mi tutora, por su incondicional apoyo, solidaridad y preocupación en todo el proceso de esta tesis.

A Fernando Balseca y José Lazo, mis lectores, por sus valiosos comentarios.

A mi familia, amigos y amigas que con su aliento acompañaron en este esfuerzo

Tabla de Contenido

	Página
Introducción	7
1 De etnicidades a una estrategia política de identidad cultural	8
2.El testimonio a través del lenguaje como estrategia de poder	10
3. Representación y poder a través del lenguaje	13
4. Territorio y cultura como estrategias identitarias	15
5. La etnicidad en el contexto ecuatoriano	18
6. ¿Por qué Juan García, como “la voz” afroecuatoriana?	22
7. Desde dónde hablamos?	23
8. Cómo fue que se hizo?	24
9. Organizando este diálogo de voces:	25
Primer capítulo	26
Juan García y sus diversas representaciones identitarias	26
Introducción	27
2 Sus primeros descubrimientos y enfrentamientos:	27
3 Adolescencia y juventud	30
4. El regreso a los ancestros	31
5 “Trabajador de la Cultura”	32
6 “Constructor de identidad cultural”	33
7 “Productor de conocimientos, significados y sentidos”	36
8 “Guardián de la tradición y la memoria”	37
9 A manera de conclusión	47

Segundo capítulo	48
Juan García y el “emergente movimiento afroecuatoriano”	48
Introducción	49
1. (Re)inventando símbolos políticos ancestrales	51
1.2 Soñando y (re)inventando derechos colectivos	54
2. (Re)construyendo y (de)construyendo conocimientos y saberes	58
2.1. (De)construyendo discursos y (re)construyendo pensamiento: Una nueva episteme.	60
Conclusiones	63
Reflexiones Finales	65
Bibliografía	69
Otros documentos consultados	72
Anexos	73

Introducción

En los últimos años ha venido emergiendo y visibilizándose en el Ecuador, la presencia del movimiento afro, el cual toma como eje central el fortalecimiento identitario.

Aunque algunos trabajos han estudiado esta emergente visibilización¹, ninguno ha tomado como enfoque central los líderes e intelectuales reconocidos como importantes por los mismos pueblos negros, como Juan García. Por eso este trabajo intenta investigar algunos rasgos de la vida de dicho líder, para entender cómo su discurso ha influido y está influyendo en la construcción del proceso organizativo e identitario de las comunidades negras del Ecuador.

¿Quién es Juan García, por qué su testimonio influye en la construcción de un proceso negro del país y en que estrategias se sustenta su discurso? Son preguntas que intentaremos contestar en esta tesis.

La presente introducción presenta algunas ideas que permitirán contextualizar el tema de la etnicidad. Consideramos importante tratar este tema porque es precisamente la etnicidad el sitio donde se aloja la identidad cultural y también porque ésta ha venido sirviendo de estrategia político-social en la construcción y desarrollo de los movimientos identitarios en el Ecuador.

1. De etnicidades a una estrategia política de identidad cultural

Para responder a las preguntas que nos planteamos debemos abordar algunas categorías que deben ser estudiadas y generar un dialogo interdisciplinario que nos lleven a comprender e interpretar de mejor manera un proceso cultural identitario en ciernes, como es el proceso del pueblo afro ecuatoriano.

La identidad o la identificación socio-cultural es una de las categorías que debemos abordar, en especial la manera como es usada o construida, esta tarea no es sencilla porque alrededor de cómo debe ser entendida la identidad, se han generado innumerables debates. Por ello presentaremos solo lo concerniente a los intereses del presente trabajo.

Según Baud² la identidad debe ser entendida como una estrategia sociopolítica, es decir que la identidad de grupo estratégica sirve para relacionar entre si a los elementos sociales estructurales “ dados” o institucionales, con los actores individuales, es allí donde los grupos sociales toman vida, cuando empiezan a definirse y encuentran que comparten entre si elementos comunes.

¹ Por ejemplo los trabajos de Michael Handelsman, Norman Whitten y Diego Quiroga y los recientes trabajos de Carlos de la Torre.

² Baud, Michiel, Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe, Ediciones Abya-Yala, 1996 pp.24-26

Baud³ alude a que las estrategias sociales o colectivas no significan manifestaciones de conducta rutinarias únicamente sino más bien *una elección consciente de la acción social* que busca y lucha por cambios en la sociedad, el éxito de lograr estos objetivos mucho dependerá de la forma como los grupos se cohesionen, logren continuidad y legitimidad a la acción estratégica.

Si vamos a analizar un movimiento en gestación como es “el proceso de comunidades negras”, proceso organizativo e identitario que ha demandado al Estado nacional se le reconozca una serie de derechos reivindicativos políticos, económicos y culturales apelando a su pertenencia etno-cultural, resulta necesario averiguar como se expresa la dimensión identitaria en éste, pues dependerá del uso estratégico de la misma que apliquen para que sus planteamientos reivindicativos logren tener sustento. En otras palabras dependerá no solamente de la forma como lo planteen sino de los instrumentos que vayan a utilizar lo suficientemente convincentes, capaces de seducir, cambiar, desafiar y convencer objetiva y subjetivamente a lo interno y externo de la comunidad negra del Ecuador. Es allí justamente donde resulta interesante la propuesta de Baud cuando habla de etnicidad latente y manifiesta, cuya fusión es capaz de movilizar conciencias y estructuras.⁴

Baud hace relación a la propuesta de Giddens⁵, quien plantea sobre los efectos que logra el *comportamiento estratégico* de los actores que buscan cambios sociales, él lo denomina *agency* a ese actuar en colectivo, a esa conducta social que se convierte en

³ Ibid. Pp23

⁴ Ibid, pp.11-35

⁵ Giddens, Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

cultural, como una forma de comportamiento basado en un conjunto de prácticas, símbolos y significados que asume un grupo de personas libre y consciente.⁶

¿Cómo lograr comprender el funcionamiento de esta estrategia socio-política en la vida actual, y qué tipo de herramientas metodológicas serían útiles para estudiarla?

Precisamente una de las herramientas será el testimonio, como una forma narrativa convertida -al igual que la identidad- en un instrumento estratégico que desafía, interpela y demanda espacios de poder contra-hegemónico. En otras palabras el interés de esta tesis es rescatar el espíritu des-subalternizado que tiene el testimonio, como mecanismo de denuncia y reivindicación frente a proyectos globalizantes, excluyentes y discriminatorios, como una voz de alarma, un espacio que replantee el ejercicio de la democracia bien entendida, la inter-culturalidad y la solidaridad entre “voces” diversas.

En esta medida, nuestra atención tendrá que sacrificar los límites de orden literario, e intentará moverse en un doble sentido: epistemológico y político. Es por esto que la figura de Juan García nos resulta ideal, por su participación activa en la lucha cultural, social y política de la comunidad negra del Ecuador y como productor de conocimiento.

2. El testimonio a través del lenguaje como estrategia de poder

La discusión parte de la identidad cultural como uno de los referentes que han promovido las distintas luchas emancipatorias, y también en la búsqueda de nuevas formas de vida,

⁶ Ibid, pp 22

nuevas subjetividades y sobre todo como dice, Catherine Walsh⁷, nuevas formas de hacer política. Buscaremos constatar como esta construcción se vuelve “cuerpo presente” a través del testimonio oral. Además, la forma en que la voz narrativa emergente se abre paso entre las multitudes para conseguir algunos puntos cruciales: denunciar, reivindicar y (re)significar un nuevo lenguaje; (re)construir nuevos escenarios, sentidos y códigos; y (re)escribir, a través de la oralidad, en la búsqueda de una mediación cultural entre ámbitos geográficos, grupos sociales, y tradiciones culturales distintas y contrastantes. Encontrar una nueva mitología, nuevas formas de generar conocimiento. Finalmente y ante todo, (re)asumir el poder, más allá de la palabra, sino en la acción —siguiendo los postulados freirianos— orientada hacia la transformación, el cambio y la búsqueda de una verdadera democracia, pluralista y diversa.

Mucho se ha dicho y hablado acerca del testimonio, desde la literatura, historia, lingüística, antropología y otras ciencias humanas, así lo demuestra Beverley⁸, en su “anatomía del testimonio” sin embargo, importa rescatar aquello de que el *testimonio es una narración vivencial de emergencia colectiva y una manera de dar voz*.

Nuestro objetivo no es construir otro concepto de testimonio sino más bien rescatar algunas ideas de otros autores y extraer su uso instrumental que nos permita entender el “proceso de comunidades negras” contado por uno de sus protagonistas.

⁷ Walsh, Catherine, “La rearticulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en el Ecuador”, en varios, *Indisciplinar las ciencias sociales, Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Quito 2002. pp. 175-214.

“Un testimonio es una narración contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una “vida” o una vivencia particularmente significativa. La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen y lucha”⁹

Miguel Barnet¹⁰ autor de “Esteban Montejo el último cimarrón”, advierte que la misión del escritor de testimonios es más o menos la de “desenterrador” de historias, que han sido ocultas y reprimidas por la historia dominante. George Yudice¹¹ recoge la idea de Barnet y plantea que esta relación entre el narrador de historias y el investigador produce una suerte de “complicidad y solidaridad que disminuye la enajenación endémica en la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas. Justamente aquí es donde radica el interés de este estudio, porque se rompe la intencionalidad puramente académica y/o literaria y se reorienta hacia un diálogo solidario de sentidos y significaciones políticas, que encuentran en el testimonio una herramienta social y política útil para la construcción de una nueva subjetividad, la configuración de nuevos sentidos, una resignificación que rompe con un “orden de cosas” para plantear un “otro orden” contra hegemónico y de resistencia.

Si de *indisciplinar* el conocimiento y de promover la *des-colonización* del esquema conceptual que sostiene a la epistemología moderna/colonial se trata, Walsh¹² sugiere

⁸ Beverley, John, “Anatomía del Testimonio”, en *Del Lazarillo al Sandinismo*, Minnesota, Ideologías y literaturas c/f. pp.153-192.

⁹ Beverley, John, “Del Lazarillo al Sandinismo”, Minnesota, Ideología y Literatura, 1987 en Gómez Jorge, *La voz del subalterno a través del testimonio: una fuente para el estudio de las relaciones de poder en las fiestas de la parroquia San Pablo del Lago*, Tesis de Maestría, 2001.

¹⁰ Barnet Miguel, testimonio del último cimarrón. Ed Siglo XXI, Madrid 1984.

¹¹ Yudice, George, *Testimonio y concientización*, s/f, pp. 207-227

¹² Wals Caherine, La (re) articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas de conocimiento. En *interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Abya-Yala. Quito 2002.

que la mejor manera de hacerlo es a través del testimonio, desde las voces subalternas como un dispositivo de poder, capaz de subvertir la colonialidad del saber y la hegemonía epistémica. Según Mignolo¹³ es precisamente ésta la que ha venido imponiendo comportamientos, pensamientos, formas de saber y de producir conocimientos. Al asumir una posición contra-hegemónica, al proponer otros saberes, esto lejos de anularlo ayuda a visibilizar un proceso que se ha mantenido –o lo han mantenido- oculto por siglos, ayuda a concienciar a la población de la emergencia de un movimiento y a fomentar una nueva forma y un nuevo sentido de hacer política.

3. Representación y poder a través del lenguaje

Como advierte Linda Alcoff¹⁴, existen problemas epistemológicos, sociales, como también representacionales en la práctica discursiva y académica de “hablar por otros”

Para abordar la discusión de la representación, es necesario mirar desde la relación representación/lenguaje/identidad. La representación usa al lenguaje como vehículo para dotar de sentido y significación al mundo y esta ecuación resulta ser la materia prima para la construcción de una identidad cultural colectiva.

¹³ Mignolo, Walter . “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en *Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Abya-Yala. Quito 2002.

¹⁴ Alcoff, Linda, “The problem of speaking, por others”, *Cultural Critique* 20, 1991-1992 (Oxford University Press)

Yúdice¹⁵ sugiere que hay una doble historia del testimonio. Por un lado el testimonio estatalmente institucionalizado para representar y, por otro lado el testimonio que surge como acto comunitario de lucha por la sobrevivencia, siendo este último el que usan los movimientos identitarios.

Para nuestros propósitos será necesario analizar el peso que tienen el lenguaje y la representación a través del poder de la palabra y en la construcción de un discurso identitario.

Si bien es cierto la colonialidad del poder ha usado sus propias estrategias de dominación a través de la escritura como patrimonio de las culturas dominantes (Mignolo 1995), dotando al discurso hegemónico de unos códigos lingüísticos “oficiales” a costa de silenciar y negar representación al discurso subalterno, surge también una contra-estrategia por medio del testimonio y la narrativa oral, donde la palabra cobra fuerza, (re)crea otros códigos lingüísticos “no oficiales”, subvierte, se empodera y construye sus propios objetos de conocimiento, emergiendo de esta manera un discurso contra-hegemónico con voz e identidad propia, como una estrategia socio-política “autorizada” para denunciar, demandar reivindicaciones y exigir derechos negados por lo que Quijano llama la colonialidad del poder¹⁶.

Una vez más resulta imprescindible conocer cómo se expresa en todo este escenario la representación del poder como una categoría des-subalternizante, que intenta des-

¹⁵ Op cit. Pp 210

¹⁶ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez y otros, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

colonizar el conocimiento Para esto, debemos tomar en cuenta que la construcción del sujeto intelectual colonizador, produjo una propuesta de creación de conocimiento y ejercicio del poder bajo una lógica eurocentrista y racista. De lo que se trata entonces, es explorar como el nuevo sujeto subalterno, deconstruye y des-subalterniza ese conocimiento, y a la vez se apropia y construye un nuevo sentido de poder, y como subvierte ese mismo poder que lo excluyó y lo invisibilizó en una nueva expresión de poder y en un nuevo discurso en beneficio de un proyecto político contra hegemónico.

4. Territorio y cultura como estrategias identitarias

No es interés de este estudio entrar en discusión con los planteamientos de algunos autores “posmodernos”, que ubican a la cultura como una cultura “desterritorializada” y “desespacializada”, debido a los efectos de la globalización, la tecnoindustrialización, de la comunicación, y la migración nacional e internacional desmedidas. Intentaremos más bien recoger las ideas de algunos autores como Gilberto Jiménez, quien propone clarificar los términos “cultura” y “territorio”, pero vistas desde su relación y articulación -nosotros agregaríamos además el de la identidad- sobre todo cuando intentamos analizar el desarrollo del proceso de comunidades negras, y en el momento en que su propuesta política y su necesidad de construir una identidad cultural se va a sustentar en símbolos ancestrales como el palenque, la territorialidad y las circunscripciones

territoriales como máximos referentes de su propuesta política¹⁷. Veremos esto con más detenimiento en otro capítulo.

Jiménez alude a una serie de elementos socio-culturales, pero también hace relación a subjetividades que entran en juego al momento de plantearse una pertenencia etno-cultural.

El territorio solo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como “belleza natural”, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un proceso histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial, etc¹⁸

No es posible concebir al territorio divorciado de la cultura, y menos aún sin que tenga una representación subjetiva de la identidad cultural como lugar de pertenencia. Es necesario aclarar que este “lugar”, no va a ser entendido solamente desde la lógica espacial occidental, sino que lo entenderemos desde aquella concepción que considera al espacio como sitio donde entran en juego subjetividades, afectos, emociones, arraigos, donde la territorialidad tiene un efecto ritual y religioso porque es el “lugar donde se desarrolla la vida”, acción mágica que está presente en todos los hechos sociales. Esta representación simbólica no queda allí, trasciende la línea de lo cultural y se convierte en un rito político, en una acción política de denuncia, de resistencia y de recuperación de “lo perdido”, “lo invadido”, es por ello que no es casual que tierra y territorio se hayan convertido en las herramientas estratégicas socio-políticas y de lucha

¹⁷ Ver Ley de Circunscripciones Territoriales afroecuatorianas, actualmente en discusión, dicho proyecto ha sido elevado a consenso para que cada región haga las “adaptaciones culturales” dependiendo de su particularidad regional.

de aquellos pueblos y comunidades que buscan reivindicar sus derechos teniendo como base estratégica su identidad étnica-cultural. La necesidad de reivindicarlo, (re)tomarlo y (re)apropiarlo no es ya una carencia ni un deseo, sino un derecho que no solo hay que recuperarlo, sino que debe ser exigida su restitución y *reparación*, porque de él dependerá que su comunidad se reproduzca y se auto perpetúe.

Hasta aquí hemos planteado el propósito de nuestro trabajo y la manera de cómo hacerlo. Hemos tomado como punto de partida la identidad cultural como una estrategia socio-política de la cual se va a valer el proceso de comunidades negras del Ecuador para construir su propuesta política. Hemos constatado como esta estrategia identitaria recurre a su vez al testimonio oral, como una herramienta metodológica eficaz para comunicar y hacer conocer nuevas formas de hacer conocimiento, formular pensamiento, concienciar y promover procesos políticos organizativos. El discurso oral a través del lenguaje como símbolo de poder y representación contra-hegemónica será el vehículo que nos permitan conocer y entender un proceso en ciernes. Hemos revisado algunas categorías que forman parte del espectro identitario sobre el cual se va a ir construyendo la identidad afroecuatoriana, como el territorio y su relación intrínseca con la cultura, solo bajo esa relación y co-dependencia se podrá entender el nuevo sentido que el “proceso de comunidades negras”, como tantos otros movimientos etno-culturales, le dan a la tierra y al territorio como estrategias movilizadoras de una propuesta política.

¹⁸ Jiménez, Gilberto “Territorio y Cultura”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas, Epoca II volumen II Número 4*, México 1996. pp10-11

A continuación nos concentraremos en la figura de Juan García, su vida y sus recorridos por la historia de las comunidades negras, intentando conocer su pensamiento, conocimiento y discurso en la construcción identitaria del “proceso de comunidades negras del Ecuador”.

5. La etnicidad en el contexto ecuatoriano

El tema de la etnicidad ha mantenido ocupados a los intelectuales de las ciencias sociales de casi todo el mundo por más de dos décadas, y específicamente el continente americano se ha convertido en un espacio importante de estos estudios desde finales de la década de los ochentas y durante toda la década de los noventas hasta la actualidad.

En el contexto ecuatoriano y a raíz del encuentro continental de los pueblos indígenas¹⁹ se sientan las bases para la preparación y ejecución del Primer Levantamiento de estas nacionalidades, bajo la representación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Dicho levantamiento da un giro a la historia política ecuatoriana y convierte al movimiento indígena en la fuerza política contra hegemónica más importante del país. Se inicia entonces un interesante proceso de (re)conceptualización de la etnicidad y una resignificación de la diversidad etno-cultural. Las discusiones en torno al tema de la etnicidad y la diversidad cultural como estrategias socio-políticas copan la agenda de intelectuales nacionales e internacionales. El debate se intensifica y la presión aumenta cada vez más ante los poderes del Estado Ecuatoriano. Así tras 170 años de vida republicana, por primera vez en 1998 se reconoce en la

Constitución Política del Ecuador, el carácter de país pluriétnico y multicultural: “El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”²⁰. Se reconocen también los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afro ecuatorianos: “Los pueblos indígenas, que se auto definen como nacionalidades de raíces ancestrales y los pueblos negros o afro ecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible”²¹

Mientras el movimiento indígena avanza en su consolidación política, concentrando la atención de propios y extraños, aparece en escena un nuevo colectivo, el mismo que es protagonizado por los “afro descendientes” a nivel continental.

Hall alude a identidad cultural y diáspora caribeña como una cultura compartida, colectiva, con características históricas comunes, con ancestros y códigos culturales compartidos. Esta cultura e identidad compartidas ha implicado que desde la literatura, el cine, la música y otras representaciones artísticas se (re)inventen sentimientos de africanidad, los mismos que se han ido expresando y configurando en un discurso político, que intenta (re)valorizar y reivindicar la presencia africana en América Latina y en el Caribe, lo que daría lugar al apareamiento de un movimiento panafricano en América, como una fuerza de resistencia que intenta desenterrar lo que la experiencia

¹⁹ Justamente en 1990 se dió lugar en el Ecuador el Primer Encuentro Continental de los pueblos indígenas, concentrando a las diversidades étnicas del continente americano, bajo el lema “500 años de Resistencia Indígena)

²⁰ Ver Constitución Política del Ecuador, Art. 1

²¹ Ibid, Capítulo 5 “De los derechos colectivos. Sección Primera “de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos” Gaceta Constitucional, pp 25

colonial sepultó y además generar una nueva producción de identidad cultural, *no de redescubrimiento sino de re-contar el pasado*²²

En el Ecuador, este “aparecimiento identitario” surge con características más bien locales en la provincia de Esmeraldas. Con el nombre de “proceso de comunidades negras” que encuentran en la diáspora afro-americana el sendero perfecto para desde allí transitar y construir estratégicamente su identidad cultural, garantía que les va a servir para negociar, concertar, dialogar, demandar y exigir sus derechos frente al abandono tradicional del estado nacional y la sociedad dominante. Este proceso está inspirado en el caso colombiano y en el movimiento de la “africanía latinoamericana y caribeña”. Se inicia así el camino hacia la discusión política y las luchas reivindicativas tomando como principal referente la identidad cultural y la recuperación de las tierras.

Veamos un poco como se va perfilando este “aparecimiento identitario”, o como lo llamaría Erwin Frank (1990) “etnogénesis”²³, pero como “nacimiento de un movimiento étnico”, más no como “nacimiento de una etnia”, puesto que la población negra hace su aparición en territorio ecuatoriano a finales del siglo XVI, siendo Esmeraldas uno de los lugares donde primero se asientan, a consecuencia de un naufragio que sufriera uno de los barcos que iban en dirección de Perú, en este suceso surge la figura del esclavo Alonso de Illescas como el “liberador de los esclavos”, quien llegó a ser en 1577 el

²² Hall, Stuart, Representation. Cultural Representation and Signifying Practices. London, Sage, 1997. pp 133

²³ para denominar al movimiento indígena ecuatoriano en sus primeros momentos de consoliación.

primer Gobernador de la provincia de Esmeraldas²⁴, ha sido y es para la población de Esmeraldas el gran mito, que representa la rebeldía, valentía y sobre todo libertad.

Michael Handelsman dedica un capítulo entero, en su libro “Lo afro y la plurinacionalidad, el caso ecuatoriano visto desde su literatura”²⁵, para explicar como se fue cofigurando “el proceso de comunidades negras”, surgida en Esmeraldas, como una fuerza contestataria frente a la política integracionista blanco-mestiza. El autor alude a dos características principales en las cuales se va a sustentar este proceso: Por un lado la afirmación étnica -donde la identidad cultural como estrategia socio-cultural toma fuerza- y por otro lado, la resistencia activa a modelos integracionistas tradicionales, como una estrategia socio-política.

Surge entonces el discurso negro *afrocéntrico* amparado en “*valores positivos*” como el Palenque, la Comarca y otras invenciones que van a formar parte de las herramientas estratégicas que la comunidad negra va a apelar para construir su propuesta política.

El palenque según Handelsman significa para el imaginario afro “construcción, la voluntad de ser y de hacer, la comprobación de que los negros son actores y agentes de la creación de sociedades libres y autosuficientes”²⁶

²⁴ Ver “Los negros y la provincia de Esmeraldas”, en Rahier Jean, *La Décima, poesía oral negral del Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, y Centro Cultural Afro-ecuatoriano, Quito s/f.

²⁵ Handelsman, Michael, “Del mestizaje al “proceso de comunidades negras”: reflexiones sobre la evolución de una política afrocéntrica en el Ecuador”, *Lo Afro y la plurinacionalidad, el caso ecuatoriano visto desde su literatura*”, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2001.

²⁶ Ibid. pp124

Si bien es cierto, históricamente el palenque significaba el escondite donde los cimarrones se protegían contra la esclavitud, ahora representa una fuerza simbólica y práctica. Un espacio de libertad, más aún un espacio de poder desde el cual la comunidad negra, lejos de esconderse, trata más bien de visibilizarse, hacerse conocer y hacer cumplir sus legítimos derechos. El Palenque representa su lugar de enunciación, su sitio de pertenencia, el máximo referente estratégico identitario.

6. ¿Por qué Juan García, como “la voz” afroecuatoriana?

Si bien es cierto muchas son la figuras que han aportado o están aportando en la consolidación del proceso organizativo de las comunidades negras del Ecuador y de hecho representan las “voces” afroecuatorianas, sin embargo haciendo un sondeo tanto de fuentes primarias como secundarias (revisión bibliográfica como entrevistas) nos dimos cuenta que efectivamente Juan García es una de las personas -vivas- que más ha aportado en la recopilación, organización y producción de textos a nivel literario de su propia autoría²⁷, como también ha venido asesorando la producción y publicación de

²⁷ García, Juan, *Décimas, Una manivestación de la poesía oral en los grupos negros del Ecuador*, Quito, Poligrafiados, Banco Central del Ecuador, 1979.

-----1982, “La poesía negrista en el Ecuador”, Esmeraldas, Banco Central,

-----1984 “poesía negra en la costa de Ecuador” en Desarrollo de Base, Revista de la Fundación Inter.-americana, Volumen 8; No. 1.

-----Varios “cuadernos afroecuatorianos”. No. 1,2,3,4,5

Tomado de Rahier, Jean, *La Décima, poesía oral negra del Ecuador*, Ediciones Abya-yala, Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Y la última publicación: García Juan, *Cuentos de la Creación*, Comarca territorial del norte de Esmeraldas, 2001.

otros documentos de carácter político²⁸. Además, cuando nos encontrábamos iniciando la primera parte de esta tesis Juan García se encontraba facilitando y sistematizando una jornada de talleres de discusión y concertación a nivel regional y nacional sobre “Una propuesta de Ley para el Pueblo negro o afroecuatoriano”.²⁹

Con estas acotaciones lo que queremos dejar sentado es que la elección de Juan García como informante principal en este trabajo, responde a una investigación y consulta previa a algunos actores afroecuatorianos que han confirmado la hipótesis de si Juan García puede o no representar la “voz” de los afroecuatorianos:

“El hermano Juan si puede ser quien más ha aportado a la cultura afroecuatoriana, él si puede ser nuestro referente, aunque hay muchos más que ya han muerto, pero de los vivos él puede ser el más representativo”. (Entrevista a Oscar Chalá, líder afrochoteño)

“Papá Juanito, es mi padrino, es nuestro maestro, a nivel de organizaciones todos lo respetamos, por ejemplo la organización de mujeres negras del Ecuador siempre va a tomar como nuestro referente, tanto por lo que ha escrito como por lo que está apoyado al movimiento afroecuatoriano...” (entrevista a Alexandra Ocles líder del movimiento de mujeres afroecuatorianas).

7. Desde dónde hablamos?

En esta parte nos toca revelar nuestro lugar de enunciación, habíamos señalado páginas anteriores que entre el investigador y el investigado se da una relación de solidaridad,

²⁸ “Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos”, Cartilla de derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos, elaborado por varias organizaciones afroecuatorianas y financiado por USAID, CARE USA y algunos donantes privados. 2000. Así como la sistematización de las mesas de concertación sobre la propuesta de Ley para el Pueblo negro o Afroecuatoriano.

de complicidad y de *identidad compartida* es allí justamente desde donde “hablamos” o encontramos los primeros estímulos que motivaron a elegir tanto el tema como el personaje de esta tesis. La autora de este trabajo anteriormente había estado vinculada a temas afrocaribeños³⁰, por lo que al constatar la inexistencia en el país, de trabajos orientados hacia el estudio de líderes afroecuatorianos, sintió la necesidad y la “emergencia” de explorar el territorio de la afroecuatorianidad visto desde una de sus principales “voces”.

8. ¿Cómo fué que se hizo?

Para la realización de este trabajo tuvimos que recurrir a una serie de estrategias metodológicas:

- Fuentes secundarias (revisión bibliográfica): Fue necesario hacer una revisión de todo el material existente referido al tema afroecuatoriano. Especialmente relativo al proceso de comunidades negras del Ecuador.
- Fuentes Primarias: (Entrevistas) Previamente hicimos un sondeo con algunos líderes afroecuatorianos³¹ para determinar la voz más representativa del movimiento negro.

²⁹ Ver en anexo “Primera, segunda, tercera y cuarta mesa de concertación de una propuesta de Ley para el Pueblo negro o afroecuatoriano del Ecuador”, sistematizada por Juan García.

³⁰ Patiño, Ninfa, “Racismo y antihaitianismo”, en Almeida José (compilador) *Racismo en America Latina y El Caribe*, Ediciones Abya-Yala, 1998

³¹ Ver en anexo lista de entrevistados

- Entrevistas a profundidad a Juan García. Previamente se preparó una guía de preguntas abiertas, las mismas que fueron aprobadas por el informante:
- Observación participativa. Acompañando a Juan García, en calidad de observadora a algunos encuentros, talleres y jornadas, para darle seguimiento a la propuesta de Ley de los Derechos Colectivos del pueblo negro o afroecuatoriano, en sus distintas etapas e instancias (Congreso Nacional, Defensoría del Pueblo) hasta las mesas consultivas donde se lograba con las distintas regionales llegar a un consenso (Valle del Chota y Quito), así como acompañándolo en otros eventos organizados por la Universidad Andina Simón Bolívar.³².

Espacios significativos que permitieron participar más de cerca e involucrarse directamente en la construcción identitaria y en el proceso organizativo que lleva adelante el movimiento afroecuatoriano.

9. Organizando este diálogo de voces:

En un Primer capítulo pondremos en escena a Juan García desde sus diversas “representaciones”, como “trabajador de la cultura”, “guardián de la tradición oral”, “bambero mayor” y “obrero del proceso”, facetas que nos permitirán entender desde su testimonio, “El proceso de comunidades negras del Ecuador”.

³² “Cruzada por la vida en defensa del territorio chachi y negro en contra de la compañía minera STIC.”. “Lanzamiento e inauguración del Fondo Documental Afro Andino de la UASB.

Un segundo capítulo estará dedicado a analizar el “proceso de comunidades negras del Ecuador” y la influencia que en él representa la figura de Juan García como “obrero del proceso”.

Primer Capítulo

Juan García y sus diversas representaciones identitarias

Introducción

Introducirse en la vida personal de Juan García ha sido como “profanar un sitio sagrado” debido a que no habla, o no le gusta hablar de sí mismo. Este “bambero mayor”, como también lo denominan sus hermanos de la comunidad, viene, desde hace más de 20 años, navegando por los mares y ríos de la historia, y caminando por las rutas y senderos de la tradición oral. Cuando relata su propia historia no mira hacia los ojos del “profanador”, su mirada se sumerge y se pierde en las aguas de los recuerdos más profundos. Sus ojos se dirigen hacia un punto infinito donde aún le continúan hablando, a los oídos, los ancianos, los abuelos, los maestros que por horas y horas le contaban sus sueños y sus vidas. Hablar de los ancestros, como él los denomina, no le significa ningún esfuerzo, es a través de ellos que su voz adquiere fuerza, es a través de esas voces “muertas” que en su boca cobran vida y es a través de ellos que quiere que se le escuche, porque tiene que seguir fielmente un “mandato”, el mandato de transmitir la cultura de generación en generación.

En este capítulo nos acercaremos a algunas facetas de la vida de Juan García, para lo cual nos planteamos algunas preguntas como: ¿quién es, cuáles son sus orígenes, cuáles sus primeros conflictos interétnicos, interculturales?

Si bien es cierto en este trabajo nuestra función como investigadora será básicamente la de “dejar hablar” al “investigado”, por lo que los relatos serán expuestos de manera

textual, intentando respetar modismos y otras expresiones surgidas en el diálogo. Sin embargo, por fines metodológicos queremos ir rescatando algunos elementos claves que - sin analizarlos e interpretarlos en rigor- recurriremos al recurso del “parafraseo”, que nos permita ir entendiendo como se ha ido construyendo la identidad cultural de Juan García.

En el capítulo anterior constatamos el paso de la identidad individual a la identidad colectiva compartida, como un proceso que implica confrontaciones, conflictos, tensiones. Veamos como Juan García vive ese escenario de transformaciones identitarias de la niñez a la madurez.

1. Sus primeros descubrimientos y enfrentamientos:

Soy del norte de Esmeraldas tierra de los puros negros, pero provengo de una familia que se puede decir poco tradicional. Mi madre negra, mi padre era un emigrante español, comunista partidario de la causa del pueblo vasco. Mi padre se llamaba Toribio García Gómez, y llego a estas tierras del norte de Esmeraldas con los Ingleses que tenían el derecho de la deuda de la independencia. No lo trate nunca pues el murió cuando yo solo tenía 6 años de edad.

Era parte de un grupo de europeos que vivían en estos montes y tenían sus acuerdos, por eso cuando él muere, mi madre me da en custodia de otro español que se llamaba Reinaldo Meza, con la familia de este señor me termine de criar.

Creo que es en esta relación de ser hijo de hombre blanco y ser medio blanco y medio negro que me encuentro por primera vez a una confrontación casi cultural. Por un lado mi familia materna que era negra y vivía como los pobres y por otro mi padre adoptivo que era español y vivía con lo valores de los blancos. Creo que así viví mi primera confrontación que no era una confrontación violenta sino mas bien de muchas preguntas.

Recuerdo que cuando fue el tiempo de mi bautizo, mi padre adoptivo que era comunista se negaba a este ritual y mi madre que era afro-católica lo entendía como algo normal. Finalmente me bautizan cuando yo cumplí 12 años.

Desde su corta edad Juan García es sumergido y casi “obligado” a vivir en un mundo de contradicciones y en él encuentra un espacio de descubrimientos permanentes, todo para él representa “algo nuevo” y dada su vivacidad natural, propia de la niñez aprende

rápidamente, lo que también le va a generar conflictos y enfrentamientos de quienes siempre están para imponer “el orden” y “la disciplina”. Allí está un primer Juan García “rompiendo reglas”, aprendiendo, buscando, descubriendo....

Este señor Meza que ahora era mi padrino vivía en Limones. Recuerdo que tenía una gran biblioteca que logró traer poco a poco de Europa, El me enseñó a leer y a escribir y creo que eso fue vital para mi. A él le gustaba leer y escribir cosas que no eran muy comunes en el medio. Recuerdo que era articulista de la Revista Selecciones. Allí conocí por primera vez una cámara de fotos y el microscopio y otras cosas de la cultura de los blancos. Además de esto mi padre adoptivo era también médico y tenía un estatus un poco especial en la comunidad.

En los primeros años no asistí a la escuela, sin embargo mi padre me indujo a la lectura, allí en su biblioteca. Así fue como aprendí todo lo relacionado con la historia de España, y su gente. Aprendí la historia española antes que la historia ecuatoriana, aprendí todo lo que en ese tiempo ocurría en España. Quien era Franco, sobre que la revolución, las masacre. En la casa se vivía la historia de España..

Creo que esto de la lectura era una cosa de afinidad, pues en la casa habían otros chicos criados pero no les gustaba este asunto de leer. Creo que yo era un criado mas de la casa, cada uno tenia funciones específicas que realizar, eran sobre todo labores de la casa , traer leña, agua, asear el baño, sacar agua del pozo.

La cosa es que uno hacía de criado, pero también iba aprendiendo las cosas de la gente blanca. En ese tiempo todo esto era parte normal del aprendizaje. Después cuando yo sabia leer y escribir bien, el Sr. Meza decidió ponerme en la escuela. Esto era como a los 9 o 10 años. Este señor se oponía a esto de las escuelas pero terminó poniéndome. Yo ya sabía leer y escribir perfectamente.

En la escuela yo era un chico problema, para los profesores y para los compañeros, no podía entender bien eso de la escuela, tenía problemas de integración, no lograba integrarme bien, no quería entrar a las clases, me quería quedar leyendo cosas de la historia y de medicina.

La escuela fue un fracaso solo estuve hasta el quinto grado, todos éramos gente de la región pero yo vivía en otro mundo. La verdad es que no pude terminar la primaria.

Un día el Director le dijo a mi padrino que no podía continuar en la escuela. Las personas mayores aseguraban “enfermo de la cabeza. ” En esos días me acerqué a la iglesia que mi padrino tanto detestaba, entonces fue cuando mi padrino resolvió entregarme a mi madre.

Como explica Juan los psicólogos aludirían que su personalidad “rebelde y anárquica” al parecer estaba marcada por genes transmitidos tanto de su padre que venía huyendo de las represiones franquistas, de una España donde el comunismo era su principal enemigo, y por otro lado los genes de su madre. Ella también había heredado la rebeldía cimarrona del negro que no se somete, interpela y se libera. Así nos encontramos con un Juan García producto del aprendizaje, (el reaprendizaje), la transmisión y la apropiación, lo que en otras palabras significa la “cultura” y ésta a su vez representa la materia prima ideal para ir configurándose la identidad cultural.

Durante el tiempo que viví con mi padrino; él hizo las averiguaciones para crear ciertos vínculos con la familia de mi padre, pero viajar a España costaba mucho y creo todos sabíamos que éramos hijos de españoles, pero personas diferentes por no decir hijos de mujeres negras.

Mis principales problemas eran con los profesores, pero en general tenía problemas con los que tenían autoridad sobre mí. Yo era muy belicoso con los profesores de la escuela; creo que era porque no quería aprender o tal vez no podía, tenía demasiada confusión en mi cabeza y muchas veces no sabía donde pararme.

Entonces regreso donde mi madre pero por poco tiempo pues algunos amigos de la iglesia me ofrecen un espacio en la ciudad de Esmeraldas y así entro a trabajar y estudiar pero como aprendiz de carpintería en una escuela que se llama, San José Obrero. Ahí me hago carpintero y aprendo algunas cosas más de la cultura de los europeos, esta vez italianos.

En aquel tiempo yo no tenía ninguna visión de las diferencias culturales, pero vinculado a la iglesia vuelvo a sentir la diferencia entre blancos y negros y sobre todo entre ricos y pobres. Por eso yo soy de primero carpintero luego otras cosas. Así termine de hacerme adulto sin haber terminado, ni la primaria ni el colegio.

2 Adolescencia y juventud

La niñez de Juan García iba quedando atrás entre los “estudios” forzados y el trabajo también “forzado”, entre escuelas y centros correccionales, porque su caso de “niño especial”, o “niño con problemas” superaba cualquier enseñanza e instrucción “normales”. Así Juan creció en medio del desconcierto de sus maestros que no sabían que hacer: si deshacerse, ocultarse o alejarse de él... porque su capacidad de aprender, de comprender y entender las cosas resultaba una verdadera amenaza para el sistema en el cual se estaba formando.

Estudí y trabajé durante mas o menos siete años en la escuela San José Obrero. Esta escuela termino siendo “ciudad de los muchachos”, pero nosotros no éramos parte de los jóvenes que venían de la correccional, éramos otra cosa éramos jóvenes obreros y de la acción católica, pero todos sabíamos que éramos diferentes. A los otros que podían ir al colegio. éramos , pero no delincuentes sino obreros, como maestros.

Cuando salí de esta escuela, yo tenia 18 años, en ese momento, yo quería estudiar y ser parte de los otros jóvenes, pero esto no era posible en aquel tiempo para la gente negra y sobre todo pobre.

Lo irónico es que muchos de nosotros trabajamos en la adecuación de los pupitres, mesas y otros implementos para el Colegio Sagrado Corazón. Éramos obreros no estudiantes así termina mi vinculación con la iglesia. Creo que alguna vez me pasa por la cabeza la idea de hacerme cura. Creo que había pasado mucho tiempo haciendo de monaguillo en la iglesia

En el tiempo que viví cerca de los misioneros aprendí el italiano y hablaba bastante bien pero pronto aprendí que todo lo que uno sabe no lo tiene que decir. En ese tiempo conocí a muchas personas que ahora son parte de mis recuerdos de niño y de juventud. En ese tiempo fue que aprendí con mas contradicciones que nunca que las diferencias se mantienen en todo lado y por sobre toda religión y filosofía.

4 El regreso a los ancestros

Durante todos esos años de “exilio involuntario” en el mundo urbano, Juan García había acumulado tanta información que en el campo no le iba a servir. Como él me decía, debía iniciar un nuevo proceso de aprendizaje, pero antes debía despojarse de lo aprendido..

Recuerdo muy bien mi situación después de salir de la escuela de carpintería. Este tiempo es el mas difícil para mi. Primero porque no sabía a donde ir, luego porque ya no era de ninguna parte. Había vivido muchos años fuera del campo por lo tanto no era campesino y después de tantos años el pueblo tampoco era del pueblo. En aquel tiempo tenía el sentimiento de no ser de ninguna parte. Muchos años mas tarde entendí que es el sentimiento de los desarraigados. Como no tenía donde ir regrese a la casa de mi mamá, ahora lo llamo el regreso a mis ancestros, pero en ese tiempo era como regresar derrotado. Todos y sobre todo mi mama me decía: “ vienes al monte, desde la ciudad, qué puedes hacer aquí ahora?”

Mi madre vivía en una pequeña casita en una comunidad que se llama El Cuerval, ahí yo había nacido ese era mi pueblo pero lo conocía poco. Este pueblito ahora no existe, lo destruyeron los camaroneros pero eso es otra historia. Cuando regresas al ancestro es como chocar con la propia cultura. No sabe por donde caminar. A todo esto mi madre estaba casada con otro señor y tenía 4 hijos más. En este momento se junta toda la familia, pues mi hermano mayor que estaba viviendo con otro español ya había regresado. Así paso a ser parte de esta nueva familia.

Regresar a la casa de la familia a los 18 años es regresar en calidad de amigo mas que de hijo o hermano. El compañero de mi mamá era muy buena persona entonces me recuerda que desde muy pequeño el era mi compadre de boca, pues según cuentan los mayores el me salvó la vida en alguna ocasión. Así nos llamamos; compadre, es con mi compadre Santiago Quiñónez que me inicio en el proceso de reaprender todo lo que tenia que aprender para ser un hombre del monte. Mi compadre Santiago era orgulloso de ser hombre del monte.

El me reenseña las cosas del monte, me lleva al trabajo de campo y poco a poco me según sus propias palabras trata de hacer “hombre” útil y trabajador. Se ríe de mis mojiganga de pueblo y se burla de mi debilidad para la vida dura. Él me enseña a trabajar con el hacha con el machete, me muestra algunos secretos del monte, las contra de culebra, el canto de los animales y sobre todo me enseña a matar animales del monte que después del pueblo tenían para mi como otro

significado. El me habla por primera vez de los secretos de la cabeza y del poder que estos secretos tienen para los hombres negros. Mi compadre Santiago, no sabía leer ni escribir y nunca había salido a los pueblos, era según sus palabras un hombre montañés, rudo y estaba orgulloso de su capacidad para comer. Ahora cuando lo recuerdo, sé que él fue mi primer líder. Por eso en seis años aprendí casi todo lo que tenía que aprender sobre el monte y sus secretos. Lo único que no pude aprender nunca fue a matar para comer.

5 “Trabajador de la Cultura”

Según Juan, ya de vuelta a casa, a su comunidad de origen Juan tuvo que despojarse de lo aprendido con sus padres adoptivos, en la iglesia, con los curas, con los profesores, con sus compañeros de oficio, debía (re)aprender, lo que durante 12 años había (des)aprendido. Es en esta época que empieza a pasar por transformaciones, por una conciencia identitaria y por la construcción de lazos con el pueblo negro. Reflejo de eso, es su auto-identificación como “trabajador de la cultura”.

Partimos de la pregunta: ¿“Por qué trabajador de la cultura”?

Eso de “trabajador de la cultura” arranca al mismo tiempo, es paralelo a mi reaprender lo propio. El respeto a los ancianos lo aprendí aprendiendo los saberes del monte. Yo empecé mi trabajo cultural entendiendo que los ancianos tienen muchas cosas que contar y enseñar, tanta información que transmitir. Fue en momento que decidí volver y convivir con la comunidad, que decidí regresar al ancestro de respetar a los mayores y escuchar a los viejos. A ellos les gustaba que un joven venido del pueblo asumiera voluntariamente un “ignorante cultural”. Así con humildad aprendí muchas cosas que los ancianos tenían guardadas en su cabeza, todos me enseñaban con paciencia. Algunos en la comunidad veían en mí alguien que puede enseñar cosas que un día inicié enseñando a un grupo de personas adultas a leer luego trabajé con niños pero sabía que no tenía nada que enseñar a nadie. Yo sabía que no tenía mucho que enseñar, yo quería más bien algo que aprender.

Allí había un significado para mí que era mostrar a la comunidad que el que sale casi siempre aprende muy pocas cosas útiles. Pero esto era para muchos un contra sentido especialmente para los jóvenes, no podían comprender como era que yo me consideraba ignorante y quería reaprender de ellos. La gente no entendía.

Creo que fue en ese momento que me empezó a marcar esta idea de que si queremos hacer algo como pueblo, como grupo, como cultura, debemos aprender de los ancianos de las comunidades. Así aprendí que se tiene que trabajar mucho para enseñar a los dirigentes que lo de afuera no vale mucho para la propuesta que tenemos que construir como pueblo como grupo y esto es trabajar, redefinir apropiarse y sobre todo poner adentro. Es verdad que tenemos que aprender del otro para poder interactuar con el de afuera pero en términos de ver las diferencias para redefinir la identidad, el ser, la personalidad.

Tenemos que regresar a lo propio y esto es un trabajo de subordinación de sometimiento de asumir que conozco poco de lo propio. Esto de aprender de los mayores tiene sin duda un doble significado: revalorizar la cultura y revalorizar el papel de los ancianos y a la vez uno y a la vez uno se fortalece asumiendo la voz de los ancestros. Entonces cuando hago esto soy un obrero de la cultura, porque yo estoy recuperando las cosas culturales pero a la vez estoy trabajando en la construcción de una propuesta. Yo veía todo esto como un trabajo como algo que se tiene que hacer. Por eso cuando trabajo en un libro no pretendo ser un escritor, ni un autor, sino mas bien un trabajador de la cultura, porque mi trabajo y mi aporte en el libro replantear las cosas que dicen los ancestros. De esta idea básica es que nació esa idea de ser trabajador y sobre todo obrero del proceso o de trabajador de la cultura.

6 “Constructor de identidad cultural”

Su interés e inclinación por escuchar a los mayores con profunda atención y admiración no es casual. Juan desde niño y antes de vivir afuera, fue “sometido”, especialmente por su abuela materna, a la tarea de escuchar. Ella fue su mentora y maestra, y además artífice principal de su formación e interés por conocer las tradiciones de su pueblo.

Negra, y orgullosa de su origen, incentiva a su nieto a iniciar el descubrimiento de su pertenencia como negro, como afro-descendiente, y poseedor de una identidad cultural.

Es por ello quizá su veneración y respeto hacia los abuelos, los ancianos. En ellos Juan encuentra el sentido de su origen, la importancia de las raíces, el lugar de su pertenencia.

Los recuerdos de mi abuelos maternos son mas protagónicos en mi vida, sobre todo mi abuelo. Con mi madre tuve una relación lejana, pero de ella también aprendí muchas cosas sobre todo de las personas. El aprendizaje con mi abuelo fue más cercano. Siempre digo que mis abuelos maternos fueron el modelo mas claro de lo que yo quiero hacer, yo siempre cuento como se vivía en la casa de los abuelos. Muchas de las cosas que enseñó a los jóvenes vienen de lo recuerdo de la casa de mis abuelos. De la forma como ellos vivían y usaban las cosas y los espacios, arranca toda la construcción del espacio, del uso de los recursos, de la racionalidad, del compartir, de la tolerancia, de todos los conceptos que la gente negra ahora quiere construir. Toda esta filosofía del ser negro arrancan de la casa de mis abuelos y de las enseñanzas de mi abuelo. El en sus últimos día me enseñó muchas cosas sobre lo que somos como pueblo y ahora las tengo grabadas como en piedra.

Mi abuela se asumía negra ella era muy orgullosa de serlo y se lo decía a los mestizos como una forma de poner distancia, creo que era algo así como querer guardar una diferencia que antes le había dolido. Así se asumía; negra, diferente frente al blanco. Lo decía sin temor era como tener muy claro un cierta división impuesta. Para ella el blanco, ya no era antagónico, era un ser que tiene que “buscar su puesto”. Ella sabía que siempre tuvo un patrón blanco y hablaba sin rencor de ellos, pero los dejaba como atrás, como parte de algo histórico que ella había heredado de un sistema, contra el que no debía pelear. Ella tenía muy claro que la relación entre negros y blancos tenia que ser distante separada, sin llegar a ser enfrentados pero antagónicos en el corazón. Todo esto se transfiere a la gente mestiza, colonos, gobierno, estado, al excluyente, al dominante.

Mis abuelos sembraron la semilla, después que ellos murieron hice el periplo por la voz de miles de abuelas, y abuelos del pueblo de origen africano. Entonces el recorrido por la vida de los ancianos fue básico tan básico que lo hago hasta ahora cuando tengo la oportunidad y me gusta pasar días enteros conversando con los guardianes de la tradición. Allí encuentro inspiración en lo que los ancianos cuentan hay mucho que asumirme, y mucho para someterme. Puedo decir que he escuchado a miles de abuelos y abuelas, siempre preguntando, y escuchando callando frente a sus ideas. Yo diría que todo lo que ahora trato de poner en practica y de compartir, está inspirado en los ancianos. Esa es la fuerza del ancestro y por eso es mi fuerza pero sobre todo mi fuente.

Para Juan García la identidad cultural es entendida como una decisión política y como una *necesidad* ineludible de “autodenominarse” frente a la presencia de su *antagónico*, una necesidad que está marcada por el conflicto y el *enfrentamiento*. Por tanto, es aquí donde la identidad cultural de Juan se convierte en estratégica, similar a la que Baud habla de la estrategia de etnicidad. En esta estrategia se colectiviza y entra en acción. Según Juan, esta necesidad de actuar al frente de otro antagónico es lo que permite e impulsa a uno a definirse, a pensar su propia identidad.

La lucha y defensa del territorio de su comunidad es uno de los resortes que moviliza esa identidad compartida.

Yo creo que en este país las personas que pertenecemos a grupos étnicos excluidos, no sentimos la diferencia de pertenecer a esos colectivos hasta que tomamos la decisión de hacer algo por sacar adelante alguna idea política en favor de su pueblo. Si estas contento con la suerte de tu pueblo no encuentras antagónico, pero si te conviertes en militante de los derechos de tu pueblo te conviertes en una persona antipática y de mal gusto. Nadie quiere hablar con tigo porque no tienes otro tema para dialogar como no sea el asunto de los negros o algo así.

Entonces cuando tu decides definir tu postura es cuando entiendes que casi todo son antagónicos cuando estas en lo tuyo. Creo que la autodefinition pasa por definir primero un antagónico y esto pasa sin haber tenido un enfrentamiento con él. Esto de ser rechazado por pertenecerse es lo que hace que uno sienta la necesidad de autodefinirse, y de ser militante de lo suyo. Pero primero se enfrenta con el antagónico a que uno es. Luego resulta que el antagónico esta en todas partes y en contra de todo lo que uno pueda hacer; exponer ideas políticas, asumir posturas sociales, defender espacio territorial o incluso defender los mas elementales derechos.

Entonces cuando desde tu particularidad encuentras esos antagonismos es que empiezas el proceso de auto-definir lo que eres. Pero esto es siempre frente al otro; yo recuerdo que muchas personas de mi comunidad cambiaron su manera de ver a los colono, cuando la comunidad empezó a perder sus territorios frente a ellos.

7 “Productor de conocimientos, significados y sentidos”

Para Juan García el territorio representa la vida misma, y al referirse a él no escatima esfuerzo alguno para encontrarle multiplicidad de sentidos y significaciones.

El territorio es para mí la matriz principal de cualquier propuesta política, el ser del monte sabe que en el territorio vive, se crea y se recrea todo y de manera especial la cultura. Por eso el territorio tiene que ser la base de la reivindicación política, social cultural económica y todo lo que un pueblo quiera construir. La cultura no vive sin el territorio y nosotros sabemos que los territorios tienen sus culturas. El territorio sin su cultura ancestral es solo un terreno, no se puede hablar de territorios sin que se hable de la pertenencia de ese territorio a una cultura que lo constituye y lo anima. Sin el concepto de territorio la cultura ya no tiene el secretos, porque son tierras peladas, sin vida y sobre todo sin magia.

Yo soy de los territorios ancestrales del norte de Esmeraldas y yo se que ese norte tiene su historia, una historia que tiene que ver con lo que soy. Negro. Por eso digo que ser del norte de Esmeraldas me dice mas que ser ecuatoriano. La historia del norte es la historia de mi pueblo, pero la historia del Ecuador es la historia de los otros de los antagónicos. La cultura de los pueblos negros se debilita sin sus territorios, se agota hasta morir.

Yo soy una persona del monte, me considero montaras todavía. Para mí la cultura no tiene sentido sin el territorio donde recrearla y donde mantenerla viva. Para el pueblo negro y desde todo ángulo, todo está referido a la tierra, al territorio, a los manglares, al agua. No puede entender la pertenencia sin esa matriz que es territorio.

No me ha ocurrido hasta ahora. Armar una propuesta política, sin que haya el territorio como concepto primario me parece casi imposible. Para el mundo del que vengo y en el que trabajo nada se podría construir sin el territorio. Cuando yo estoy fuera de ese soporte que el territorio yo soy débil y la propuesta es débil.

Para mi el territorio es la fuerza vital de la propuesta y de la construcción política social o cultura de los pueblos, sin la fuerza que da el sentido de pertenencia a un territorio siento que estoy fuera del mundo. Por eso para mi trabajar en el espacio urbano es difícil, yo veo que hay el desafío, porque lo que yo veo allí no tiene magia ni secretos, como dicen los ancestros cuando no hay territorio no hay injundia no hay raíces.

La idea de pertenencia o de auto adscripción a una identidad cultural va a estar presente en todos los relatos de Juan García, pero esta auto-adscripción y pertenencia están permanentemente relacionados con el territorio, de allí que resulta la “matriz” -como símbolo de la reproducción- de donde proviene su existencia. Cada vez que él habla del universo natural siempre se va a referir de manera metafórica. En este caso “matriz”, es la razón de ser, el origen y el lugar donde se desarrolla la vida.

El lenguaje, los códigos, el sentido que le pone a cada palabra, expresan un conocimiento y pensamiento que responde a una identidad cultural compartida.

8 “Guardian de la tradición”

“Crear, recrear y volver a crear, es una facultad que los guardianes de la tradición recibieron de los ancestros, para no perder los referentes comunes que heredamos de la nación africana que dejamos atrás”³³

Durante más de 20 años Juan García viene viajando, conociendo, descubriendo, redescubriendo, inventando y reinventando historias, mitos, leyendas, cuentos y demás relatos que los mayores le han legado durante esas largas jornadas de pláticas y diálogos. En ese ejercicio ha logrado desarrollar ciertas destrezas como el “arte de escuchar”, pero junto a esta destreza, también ha logrado desarrollar la habilidad de “guardar” esas historias.

Partimos de la pregunta: ¿Qué viene “guardando”, desde cuándo, para qué y cómo lo ha venido haciendo?

³³ García, Juan , *Cuentos de la Creación*, Comarca Territorial del Norte de Esmeraldas, 2001.

A través de su inclinación por la lectura, adquirida por su padre adoptivo, Juan García inicia sus primeros pasos por la producción intelectual. Su interés hacia la lectura y escritura está orientado hacia la cultura afro ecuatoriana, desde sus raíces a finales del siglo XIX, con la aparición del movimiento de la Negritud. Juan García se refiere a este movimiento como:

Un movimiento literario, que hizo volver la vista de los poetas negros hacia su antes despreciado origen africano, tuvo su origen en París, en el año 1934 cuando algunos estudiantes negros de las colonias francesas, bajo la influencia de un movimiento artístico europeo que utilizaba elementos africanos en la plástica y en la música, se dieron cuenta del valor de su propia cultura y decidieron rechazar los modelos literarios europeos que habían aprendido en las escuelas y se declararon partidarios de seguir modelos más auténticos para ellos relacionados con su herencia ancestral.

Este movimiento literario conocido más tarde como “Negritud”, marcó el comienzo de una nueva etapa para los poetas de origen africano especialmente para los nacidos en las colonias americanas.

La palabra “Negritud” procede de AIME CESAIRE, uno de los más grandes expositores de este movimiento, y aparece por primera vez en su obra “Cahier d’un retour au país natal”, escrito en 1938.³⁴

De ser “guardián de la memoria” ha implicado dedicarse gran parte de su vida de adulto a investigar, estudiar, recopilar y coleccionar material referido a su pueblo³⁵, Miles de horas de testimonios orales de los mayores líderes y miembros de las comunidades negras de Esmeraldas y del Valle del Chota, fotografías y cuentos, leyendas, mitos y juegos reflejan su deseo de rescatar y guardar la tradición

³⁴ García Juan, *La poesía negrista en el Ecuador*, Colección Pambil, Centro de Investigaciones y Cultura del Banco Central del Ecuador, 1982.

³⁵ Dicho material ahora forma parte del Fondo Documental Afro Andino de la UASB. El Fondo, entre La Universidad y la organización de Procesos de Comunidades Negras, está dedicado a la sistematización de este material y la elaboración de materiales educativos.

Otra manera de llevarse a cabo su trabajo como “guardián de la memoria”, se encuentra en los libros que el mismo ha publicado, dedicados a la literatura y concretamente a la poesía.

Por ejemplo en la introducción de *La Poesía negrista*, publicada en 1982, Juan García invita al lector a sumergirse en la historia de los primeros negros en el Ecuador, desde el período colonial al período post-colonial. Relata como se abre paso a las primeras obras literarias sobre la “negritud”, entonces presenta los antecedentes de la poesía negrista:

A pesar de la terrible opresión que significaba el proceso de la esclavitud para la cultura de los sometidos, son muchas las manifestaciones culturales de origen ancestral que quedaron vivas entre los descendientes directos de los esclavos. Una de ellas es la poesía oral, hecho muy característico entre las culturas africanas, se ha conservado de una forma muy particular entre los grupos negros que habitan en la región de Esmeraldas, especialmente en la costa norte donde se le ha dado el nombre español de “Décima”.³⁶

Así en esta obra Juan presenta toda una colección de décimas que pacientemente ha ido recopilando durante toda su juventud y madurez. Estas recopilaciones son el producto de las conversaciones y entrevistas logradas con los ancianos, cuya memoria ha permitido que hoy contemos con este y otros materiales.³⁷

En la *Poesía Negrista en el Ecuador*, Juan García (re)cuenta las décimas de ancianos o mayores, que hablan sobre “lo divino”, “lo fantástico”, “lo humano, décimas amorosas y

³⁶ Décima “criolla, sincrética”, es una composición de cuatro estrofas (décimas) precedidas por una redondilla que es la síntesis de los últimos versos de las cuatro décimas siguientes y donde ni la métrica ni la rima son importantes. Op cit pág.14.

descriptivas. A través de este material se puede conocer el pensar y el sentir del pueblo afroecuatoriano de la década de los ochenta.

Según lo explica él, las décimas a lo humano son relatos referidos a la vida de los pueblos negros de la costa. Es a través de estas expresiones que el poeta solidario y comprometido con las vivencias colectivas se hace presente. En cuanto sucede algo “llamativo” en el pueblo, se convierte en noticia, e inmediatamente se llama al decimero para que registre el hecho en forma de décima. El decimero viene a ser además de poeta, un líder político, y también el medio de información y comunicación a través del cual el pueblo se mantiene al tanto de los acontecimientos y eventos importantes.

La muerte y los temas religiosos eran los tópicos más frecuentes que tocaba el decimero para entretener al pueblo. Pero como podemos ver en la décima presentada a continuación, el entretenimiento también tiene función educativa, de guardar y transmitir la memoria que en el mundo actual está en peligro de desaparecer.

El triste fin de calacho³⁸

Compre su décima, amigo
pa' que se delite un rato
y conocerá la historia
del triste fin de Calacho

Le cuento que este muchacho
en una gran función
atraco contra su vida

³⁷ Ibid . Fondo documental Afro Andino.

³⁸ García op cit pag. 55

sin ninguna compasión.
Capricho del corazón
y turbado del sentido,
un hombre prenderse vivo
es la peor terquedad.
Para que se entere más,
compre su décima, amigo.

Ni los parientes mi amigo
gustaron que se prendiera.
El mismo se disfrazó
y se puso el nombre “Candela”.
Escuche mi linda escena
en la ciudad de Tumaco,
que en este tan corto rato
me sobra la voluntad:
que me vengan a escuchá
y se deleiten un rato.³⁹

En esta forma Calacho
se puso nombre “Candela”
que cuando quiso apagá
ya no apago la candela.
Corriendo que daba pena,
turbado de la memoria,
el alma voló en gloria
en ese mismo momento
qu’ en todo el departamento
reconocieron la historia.

Se extendió la novedad
en todito el continente
que Calacho se murió
fue por causa de la muerte
que por no salir al frente
con su negro garabato
trastornó a’ pobre muchacho
ára que la gente viera
el triste fin de Calacho.

³⁹ Cabe anotar que estas décimas pasaron por un proceso metodológico realizado por JG, las mismas que eran relatadas oralmente, grabadas y luego transcritas textualmente respetando modismos, palabras inventadas y deformadas, tratando en lo posible de presentar tal cual los decimeros lo expresaban.

Esta como otras décimas hablan de la muerte, siendo éste, como ya se ha dicho, un tema recurrente tanto en la primera como en la segunda obra .. En las dos producciones Juan García es la voz que recuenta -de manera escrita- aquello que fuera narrado oralmente por un anciano que gustaba de las décimas y hacía gala de una extraordinaria memoria, de allí justamente el nombre de “memoria oral”

La reciente publicación *Cuentos de la Creación*⁴⁰, denominada así, por la similitud que presenta la cosmovisión de las comunidades rurales de la Gran Comarca Territorial del Norte de Esmeraldas con algunos cuentos cosmogónicos pertenecientes a ciertas regiones de Africa, también demuestra su labor de ser “guardián de la memoria”. Como anota en introducción:

Para los guardianes de la tradición estos cuentos no tienen “secretos” son solo eso, cuentos de los mayores, de los que nos precedieron, por eso la explicación más simple de su origen y razón de ser, está en los mandatos ancestrales que ordenan el respeto y la obediencia a la tradición cultural.⁴¹

Aquí es donde justamente radica el hecho de que Juan García sea denominado como “guardián de la tradición y de la memoria”, pues es la figura que más ha respetado, obedecido, guardado, conservado lo que sus mayores le han sabido contar, recontar y transmitir. Ahora él espera que las nuevas generaciones sigan su ejemplo, y continúen con la tarea de guardar la tradición.

⁴⁰ Garca, Juan, *Cuentos de la Creación*, Comarca Territorial del Norte de Esmeraldas, CODEMPE-PRODEPINE, 2001

⁴¹ Ibid, pp.11

El oficio de “guardar” la historia oral de los pueblos afro descendientes no implica únicamente conservarla o preservarla, sino que además debe asumir el libre compromiso de recontarla y de describirla. *Cuentos de la Creación* tiene ese objetivo. Únicamente a través de este mecanismo es que se asegura que la tradición continúe viva y siga vigente de generación en generación.

Devolver la vida a la tradición y a la historia oral, es ponerle voz y alma a todo lo que se mueve, ladra, vuela, silba y demuestra vida en la naturaleza. Así, Juan García a través de los cuentos relatados por los mayores hace hablar al perro, al alacrán, al conejo, a la lengua, la zorra, el sapo, al gallinazo, al puerco y a los seres míticos que como el piánde asumen actitudes y responsabilidades como los seres humanos frente a la vida y a la muerte.

Así, Juan a través de uno de “los cuentos de la creación” que describimos a continuación, nos hace introducirnos en ese mundo mágico, mítico lleno de representaciones simbólicas, hace que nos traslademos en el universo afro y que experimentemos la “muerte” y la “vida” a la vez:

Nacer para morir

Parece que en el tiempo de antes, la ley era que se moría para revivir, o sea, que el que por alguna cosa se moría, después de un tiempo revivía otra vez. Pero como al principio Nuestro Señor andaba acomodando las cosas de este mundo, él quería también saber como seria mejor dejar las cosas de la muerte. Para eso andaba caminando y preguntando a los animales, que seria lo más conveniente para el mundo si dejar que la gente “naciera para morir”, o dejar que la gente “muriera para revivir”.

Mientras andaba pensando, Nuestro Señor se fue a la orilla para tomar agua, y allí se encontró con el piánde que estaba subido en una rama meneando la cabeza de un lado para otro, con ganas de pasarse al otro lado del río. Entonces, Nuestro Señor le dijo:

¡Piánde! Tu que eres animal de la tierra, y que tienes la virtud de caminar por encima del agua sin hundirte, dime que crees que sería lo mejor para este mundo y para todas las criaturas que allí viven. ¿Dejar que uno muera para revivir, o dejar que uno muera para nunca más revivir?

Entonces el piánde se quedó oyendo y meneando la cabeza de un lado para otro, subiéndola y bajándola y capeando los ojos, Y luego le contestó:

-Hummmmm... Yo creo que lo mejor para este mundo sería que el que se muere una vez ya no reviva nunca más en esta vida.

-Piánde ¿Tu estas seguro que así como tu dices, sería mejor dejar las cosas de la muerte?

-Sí nuestro Señor. Es mejor que el que muere ya no reviva más. “Nacer para morir”, esa tiene que ser la ley para el que tiene la vida.

-Piánde, piénsalo bien! ¿Estas seguro que así quieres que sean las cosas? Después no se podrá pedir que esas cosas cambien.

-No, Nuestro Señor. Deje nomás que sea “morir para nunca más revivir”. Porque eso de andar muriendo y después reviviendo otra vez es mucha pendejada.

-Bueno pues, piánde, si así tu lo quieres, así tendré que dejar las cosas. Tu llevaras esa carga.

-Como nuestro Señor siempre respetaba la primera palabra, así como lo había dicho el piánde, así quedaron las cosas. Enseguida Nuestro Señor siempre respetaba la primera palabra, así como lo había dicho el piánde, así quedaron las cosas. Enseguida -Nuestro Señor mandó regar la noticia por todo el mundo: desde ese momento en adelante la ley sería morir para nunca más revivir.

-Pero como el piánde tenía toda su familia viva y no conocía lo que es el dolor de tener un muerto, resulta que a los pocos días que Nuestro Señor dejó esta ley, al piánde se le murió la mamá. Cuando le llegó la noticia enseguida salió para donde vivía la mamá. Después de que la vio muerta y tendida sobre una mesa, la gente lloraba y gritaba de la pena.

Cuando el piánde vio que todo el mundo gritaba y se lamentaba por el dolor de la muerte, pegó la carrera para adonde vivía nuestro Señor y cuando llegó pegó el grito:

-Ay Nuestro Señor, esto de la muerte de una madre es cosa muy dura, mejor sería que la gente muera y después reviva otra vez.

Nuestro señor dejó ese rato botados los oficios que estaba haciendo, y se acercó al piánde que gritaba y lloraba por la muerte de la mamá.

-Piánde. Yo te pregunté cómo querías que quedaran las cosas de la muerte, y tú me dijiste que lo mejor era “morir para nunca más revivir”, Ya no se puede cambiar la palabra.

-Aaaaayyy, Nuestro Señor, que ésta sea la última vez de morir para revivir.

-No, piánde. Lo que quedó así, quedará así y ya no se puede cambiar nunca más en la vida: “todos tenemos que morir algún día”.

-El pobre piánde tuvo que pasar su dolor y enterrar no más a su mamá, porque ya no hubo componte para esto de la muerte.

-Desde ahí quedó esto de la muerte, que es morir para nunca revivir. Pero todo fue culpa del piánde, por hablar de lo que él no había sentido. Por eso él ahora es un animal que no tiene paz con nadie y desde ese día quedó así. Siempre anda como asustado, porque lo que hizo fue bastante malo para todas las criaturas de este mundo. También es por eso que el piánde casi no sale de las orillas de los ríos y se pasa todito el día aguitando de un lado para otro. Cuando va a alguien él sale a la carrera como loco; y si es de pasarse de un lado a otro de un río por encima del agua, él lo hace con semejante carrera que lleva. Pero todo esto que él hace es por el miedo que le tiene a los cristianos; parece que tiene miedo que le hagan alguna cosa. Dicen que también él anda así a la carrera porque no quiere que la muerte lo alcance. De todas manera, cuando ya le toca su hora de morir, el piánde se muere no más. E incluso cuando está bien criado, alguna gente hasta “se lo come por remedio”.⁴²

Este cuento cosmogónico presenta dos situaciones: “morir para nunca más revivir” y “morir para revivir”, el mito radica en que Piande fue el culpable de que no se cumpliera la última ley y es por esa razón que los seres humanos ahora debemos enfrentar a nuestra propia muerte y sufrir la muerte de los que más queremos.

Rescatemos solo dos rasgos simbólicos que parecen definitivos para la reflexión:

- La presencia de un ser supremo: Nuestro Señor: como el creador, que sin embargo no se ve “tan supremo” ni absoluto, pues necesita de otra voz que tome la última decisión, es por esto que recurre al piánde. Así el ser supremo se convierte en una especie de “pilatos” para no ser o parecer tan castigador.
- El piánde es un símbolo que representa culpabilidad, error, egoísmo, egocentrismo, para el pueblo afro ecuatoriano también representa la colonialidad del poder, la modernidad, lo blanco mestizo y las consecuencias que trae consigo su presencia: enfermedad, muerte, extinción.

⁴² Op cit, pp 129-135

9 A manera de conclusión:

Si la identidad cultural representa una estrategia eficaz para procesos reivindicativos y de resistencia, pues en la vida de Juan García esta construcción se hace presente a temprana edad. Tal vez al comienzo no asoma de manera *manifiesta* como lo sugiere Baud⁴³, sin embargo sus síntomas empiezan a hacerse sentir sutilmente y se expresan de manera *latente* cuando siente la necesidad de recuperar “el sitio” de su pertenencia, sus referentes comunes, es allí donde se plantea seriamente por primera vez: “quién soy: mulato, negro, blanco, afro-esmeraldeño, afro-ecuatoriano...?”. Ninguna de estas identidades surgieron como respuesta, él prefiere auto-denominarse como: “trabajador de la cultura”, “guardían de la tradición”, surge entonces una nueva pregunta: ¿Trabajador de qué cultura y de qué tradición?, Y todo eso por qué?

Porque para Juan García la identidad cultural no pasa por asumirse biológicamente o siguiendo patrones étnicos esencialistas, prefiere recurrir a estrategias políticas de auto-identificación que van cambiando y alternándose como una *bisagra* que se abre y se cierra al ritmo de las circunstancias socio-culturales.

El regreso a casa, a sus ancestros ese era su lugar de pertenencia, la casa de la madre y de la abuela: negras, afro-descendientes. Su comunidad, donde le están esperando los ancianos, los mayores, para contarle la historia de sus orígenes. La historia que le contaron en la ciudad cuando era pequeño no era su historia, tampoco eran sus lenguas las que había aprendido con tanta rapidez en su niñez. Ahora le tocaba (des)aprenderse

todo aquello e iniciar un nuevo ciclo de (re)aprendizaje de lo que a partir de ese día era su verdadero descubrimiento, había descubierto su identidad cultural, ahora era parte de la comunidad negra.

Su lucha había iniciado, el reconocimiento de su pertenencia identitaria era ahora su mejor estrategia y con ella se aprestaba a continuar el camino que sus ancestros le habían encargado.

Veamos como en el siguiente capítulo ese camino lo recorre con una nueva representación: la de “obrero del proceso”.

⁴³ Op cit pp22

Segundo Capítulo

Juan García y el “emergente movimiento afroecuatoriano”

En la parte introductoria contextualizamos de manera general la etnicidad y la identidad cultural como estrategias de lucha política. Veíamos también el rol que juega el testimonio en este escenario, sus representaciones mediante el lenguaje y el discurso. Finalmente analizamos la importancia que tiene el territorio y su relación con la identidad y la cultura.

En el primer capítulo pusimos a hablar a Juan García en sus diversas representaciones: Como “constructor de identidades, trabajador de la cultura y guardián de la tradición”

En este segundo capítulo pondremos en escena a Juan García desde un escenario político, con el propósito de conocer cuál es su pensamiento, su discurso y como éstos influyen en la construcción identitaria del proceso de comunidades negras del Ecuador.

Partimos de las siguientes preguntas: ¿Por qué “obrero del proceso”, desde cuando se involucra en la acción política a favor de la comunidad afroecuatoriana?. En qué estrategias políticas se sustenta su discurso y cómo influye en la construcción identitaria del emergente movimiento afroecuatoriano? ¿Cuáles son las tensiones y conflictos que le ha tocado enfrentar en este proceso?.

1. Introducción

Además de contar y recontar cuentos y tradiciones, Juan García ha tenido un papel protagónico en la formación y construcción política del proceso de comunidades negras del Ecuador. Veremos esta vez un Juan García “obrero del proceso”, político, líder, generador de pensamiento, promotor de conocimiento, y (de)constructor de discursos, como la voz de insurgencia, una mezcla de guerrillero de la palabra con cimarrón del pensamiento. Sin dejar de escuchar y obedecer a sus ancestros y sin descuidar su papel de puente entre los que le enseñan y aquellos a los que tiene que enseñar, él revive los símbolos y códigos originarios de su pueblo, los reconfigura, los dota de sentido político y los coloca en lenguaje común, de tal manera que lo entiendan propios y antagónicos.

La gente también dice que me dedico a pensar, si es verdad que me dedico a pensar, pero entendiendo el pensar como una acción de entender y replantear lo que dicen los mayores para devolverlas a las nuevas generaciones, hago esto porque creo que ese es mi rol y mi papel generacional

Yo soy básicamente un hombre del monte, sigo siendo un trabajador del campo, sigo teniendo una casita en Limones, añoro vivir allá, no me gusta vivir en la ciudad. Yo soy un trabajador de la cultura eso sí, los hermanos del proceso, me definen como alguien que mantiene la memoria, yo me defino como un “obrero del proceso” casi como una hormiga en mi forma de aportar y en la relación con el todo de los que forman el proceso

Cuando se le pregunta por qué “obrero del proceso”, y no líder político afro ecuatoriano, Juan García respira profundamente y como si le hubieren preguntado: A qué partido político pertenece?, contesta:

Yo no he querido ser dirigente, nunca he tenido un puesto de mando en ninguna organización, ni presidente ni tesorero, entonces empecé a marcar una línea en mi manera de trabajar para los procesos, no he sido dirigente: Soy poseionario de un pedazo de tierra ancestral en una comunidad, tengo mi título de propiedad

y mi reconocimiento comunitario, que es territorio ancestral de la comunidad, pero no he usado mi derecho de pertenencia para ser socio de una cooperativa, asociación o miembro de una comunidad u organización.

Nunca fui miembro de una organización de ningún nivel. Todo esto que hago lo hago por voluntad y por enseñar de que se debería trabajar por algo que esta mas allá de los cargos y las representaciones. Somos muy pocos los que hemos asumido esta tarea de trabajar como obreros del proceso. Los demás optan por ser dirigentes porque creen que por allí va la cosa y yo entiendo que esta decisión es parte del proceso.

En lo personal creo que ser obrero, desnuda al líder del poder de ser dirigente y lo enfrenta al desafío de construir liderazgo puro. Siempre quise ser alguien que sugiere, que propone, que no tiene que defender la organización, que bien puede ser de Colombia, de Venezuela, porque el proceso de los negros es de todas partes. Estoy en el proceso universal y no en la particularidad de la organización local, entonces esa fue la razón de quedarme así en ese nivel de ser un obrero del proceso.

Juan García gasta toda su energía y busca suficiente argumentación para aclarar que no es un político y que sobre todo no persigue una representación organizativo-política dentro del movimiento.

En su relato expresa que sus aspiraciones están lejos de asumir niveles de liderazgo que lo etiqueten como dirigente, además su preocupación aumenta cuando tiene que aclarar que no persigue posición económica alguna.

Su participación va más allá que un afianzamiento político y menos aún económico.

Decide autodefinirse esta vez como: *obrero del proceso*. Afirma además que su misión es “enseñar”, surge entonces una nueva representación, *la voz del maestro*.

Haciendo una reflexión desde los estudios de la subalternidad surge la pregunta: ¿dónde termina su condición de subalterno y dónde comienza su papel de intelectual orgánico?.

Quizá su accionar sea el resultado de la fusión de las dos posiciones. Sea como fuere el caso es que Juan García quiere que se le identifique como la *voz de los ancestros*.

2 (Re)inventando símbolos políticos ancestrales

Yo siempre trato de apalencarme en lo mío, como dicen los viejos, de pegarme a lo propio a lo que es de adentro. Eso tiene para mí, mucha fuerza mucho símbolo para ilustrar lo que trato de decir. No es que crea que la gente es ignorante total de lo que digo, pero muchos ignoran la forma como lo digo, porque eso pertenece al pueblo negro. Las palabras que uso, los símbolos que recreo, pertenecen a mi pueblo. Pero cuando hago esto no es por querer ser montaras o totalmente inocente, lo que trato es de quedarme en el uso de la tradición y si es casa adentro en la transmisión de la palabra ancestral. .

El palenque y la comarca son símbolos de resistencia que han sido acuñados por Juan García y sus demás hermanos afro ecuatorianos. Símbolos que se manifiestan en el discurso y en la práctica política. El Palenque es la institución socio-política y cultural, conformada por “un conjunto de comunidades afro ecuatorianas, que poseen un territorio colectivo, regidas internamente por sus sistemas ancestrales de derecho, valores y prácticas sociales, culturales, espirituales, administrativas y políticas”⁴⁴.

La gran comarca es un modelo de organización territorial, política, étnico-comunitaria, formada por los palenques locales y otras organizaciones del Pueblo afro ecuatoriano,

⁴⁴ Op cit, pp..14

“su base radica en la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de los territorios y el uso de los recursos naturales”.⁴⁵

Estas ancestrales figuras socio-político-culturales tienen principalmente su centro en el territorio, de allí que para JG el territorio es la matriz, es decir, el eje de la vida de los afro ecuatorianos.

Es aquí justamente que se abre paso un Juan García, político, militante, comprometido con su pueblo e incluso dispuesto a dar la vida, cuando esa matriz -su territorio- ha sido amenazada. Esto se evidenció cuando tuvieron que enfrentar un conflicto con una compañía minera, a la que, el Gobierno Nacional, sin consultar a las comunidades, e inconstitucionalmente concesionó más de 40.000 has. poniendo en riesgo la vida de cientos de familias afro ecuatorianas y chachis que viven ancestralmente junto al río Cayapas⁴⁶.

En esta oportunidad, Juan García tuvo que liderar un movimiento de resistencia, denominado: “Cruzada por la vida de las comunidades chachis y negras en contra de la minera STIC”

En este acto de rebeldía Juan hizo gala de otra de sus habilidades, la oratoria, y con gran destreza puso en evidencia un lenguaje cargado de significaciones, sentidos y representaciones simbólicas.

Su discurso se centró en una reflexión en torno al agua, su importancia y significación para el pueblo afro ecuatoriano, *el milagro del agua*:

⁴⁵ Op cit pp. 5

⁴⁶ Ver en anexo comunicado de prensa

Cuando se hizo la Constitución de la República del Ecuador, las comunidades negras y chachis no estuvimos ausentes de la lucha, estuvimos allí. La Constitución refleja muy poco de lo que chachis y negros queríamos que refleje para la zona norte de Esmeraldas. Sabemos que existe el Art. 84: “El Estado reconocerá a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:... Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente: participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen...”

Sabemos que no se nos consultó, sabemos que la autorización debe venir de una autoridad competente y digna y eso no se hizo.

Yo recuerdo una vez conversando con un anciano en su canoa, cerca de la comunidad de Maldonado sobre ese gran puente que han hecho allí, es una cosa impresionante, le comenté: papá, llegó la modernidad con semejante puente, y el abuelo viendo eso decía: Esa cosa no es para nosotros, no lo han hecho para nosotros, lo hacen justamente para gente que no es de nosotros.

Una vez veía yo un hombre mayor en una ciudad como Quito, abriendo la llave de agua, de un lugar donde estaban reunidos y mirando atentamente el agua caer, yo le decía: Qué es lo que tanto vé abuelo... -Esto es como un milagro decía el abuelo-

No es que la gente negra no conozcamos un grifo de agua, pues conocemos, hay en Limones, en Esmeraldas, pero el milagro de un grifo de agua y ver que el agua cae, solamente se mide cuando uno vive en las comunidades donde no hay grifos de agua, ese es el milagro que está pasando en estos momentos, la unidad chachi-negros que se había resquebrajado se ha vuelto a unir, se debe al milagro el agua, no hay grifos para abrir, todo el mundo baja al río para bañarse, el agua es para cocinar, para bañar a los niños, para lavar la ropa, el agua es para todo, el agua es la vida, y es el agua la que se va a afectar, allí está el milagro de la unidad, de esta comunidad “chachi-negra” en el milagro del agua. El grifo puede ser de una persona el río es de todos.

El Estado sabe que hay harta plata en manos de indios y negros y eso es porque están acelerando el proceso de sacar a la gente de estas comunidades y por eso es que van a envenenar el agua porque saben que sin agua no podemos vivir y si no podemos vivir, las tierras serán más fáciles de allanación. Hermanos y hermanas estamos en pie de lucha, no vamos a ceder y cuando nos han dicho que estamos en bronca, decimos que no estamos en bronca, estamos en la defensa de nuestro último patrimonio que es la tierra, el último que nos queda, si lo perdemos, si nos sacan de allí, a dónde vamos a ir?. Dónde vamos a vivir?. La defensa de nuestro último patrimonio que es la dignidad es por la que debemos luchar. No importa si seguimos viviendo pobres, no importa si tenemos que caminar horas y horas para llegar a la civilización, no importa si no tenemos televisión, internet, no importa, pero la dignidad es lo último que nos queda, y es

lo que nuestros mayores nos han dicho que guardemos con el mayor respeto, la dignidad.”⁴⁷

3.4 Soñando y (re)inventando derechos colectivos

Yo soy resistente a liderar y a estar adelante en los procesos, yo soy resistente a los liderazgos, llamados, peleados, disputados, yo nunca peleo liderazgos, listados. Tengo esa carga, yo desde pequeño he tenido esa dificultad de lidiar con las designaciones, yo no soy un líder nato, yo lo que sí se, es que hago cosas, por naturaleza, que tengo etapas de actividad, yo conozco cada proceso, en algunos, escucho y espero el momento preciso para decir las cosas. De tal manera que la discusión cambie de rumbo, atrás de eso no hay una utilidad personal, pues lo que hago y lo que digo esta siempre diluido en el discurso colectivo. El yo no tiene vida en los proceso de construcción.

A pesar de que Juan García insiste, en casi todos los diálogos, en que prefiere no ser etiquetado como líder político, sus actuaciones últimamente han sido de militancia y han estado dirigidas hacia la construcción del “emergente movimiento negro o

⁴⁷ Ver en anexo discurso de Juan García el 26 de febrero del 2002 en la “Cruzada por la vida en contra de la violencia social, cultural y ambiental en el norte de Esmeraldas”, realizada en la Universidad Andina Simón Bolívar.

afroecuatoriano”⁴⁸. Es a través de una serie de agotadoras jornadas en las que participó activamente, facilitando y sistematizando los resultados de las distintas mesas de discusión para elevar a documento definitivo, la propuesta de ley de los Derechos colectivos del pueblo negro o afro ecuatoriano. El borrador de dicha propuesta está lista para su aprobación en el Congreso Nacional⁴⁹.

Uno de los productos generados en gran medida por Juan García -digo en gran medida porque fue una de las personas que más aportó en la preparación, corrección e ilustración- es el documento: “Derechos Colectivos de los pueblos Afro ecuatorianos”. Esta cartilla fue elaborada a partir de un borrador producido con apoyo del Comité Andino de Servicios y por un conjunto de organizaciones que integran el Consejo de Palenques:

- Frente Artesanal Afro de Recolectores de Productos Bioacuáticos del Manglar E.A (FEDARPROBIM).
- Federación de Comunidades Negras del Alto San Lorenzo 8FECONA S.L.)
- Palenque Humedales
- Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)
- Comuna Río Santiago-Cayapas (CRSC)
- Frente Cultural Afro.

En dicho documento se puede encontrar de manera dinámica y pedagógica el proyecto político de los pueblos afro ecuatorianos orientado hacia el reconocimiento jurídico,

⁴⁸ Aunque en los capítulos anteriores hablábamos más del “proceso de comunidades negras” en este

político y social de la Gran Comarca Territorial Afro Ecuatoriana⁵⁰. Este documento fue concebido como un instrumento informativo suficientemente claro para que pueda ser conocido, reconocido y promovido tanto al interior como al exterior de las comunidades negras:

Los hijos y las hijas del pueblo negro tenemos que saber que la Constitución política de la República del Ecuador, por si sola no es suficiente para lograr los distintos espacios que nuestro pueblo requiere para una justa y adecuada participación. Pero ahora conocemos los caminos y sabemos que los espacios están claramente anunciados y sugeridos; ahora depende de nosotros que los Derechos Colectivos que aquí se nos reconocen pueden convertirse en instrumentos para la participación de nuestras comunidades, palenques territoriales y organizaciones⁵¹

Esta propuesta de Ley, ha pasado por una serie de momentos consultivos. Justamente en esas circunstancias, es que tuvimos la oportunidad de presenciar, en calidad de observadora acompañando a Juan García en algunas mesas de concertación que se prepararon para discutir y decidir sobre la mencionada propuesta de Ley.

“Las mesas de concertación son espacios regionales de trabajo para discutir un grupo de documentos que apuntan a pulir una propuesta de Ley para los Derechos Colectivos y para las Circunscripciones Territoriales de los Pueblos Negros del Ecuador, a partir del mandato constitucional”.⁵²

Dichas jornadas de discusión se realizaron a nivel regional y nacional:

- Primera mesa. Valle del Chota del 2 al 3 de febrero del 2002.
- Segunda mesa: Esmeraldas del 9 al 10 de marzo del 20002.

capítulo alternaremos con “emergente movimiento afroecuatoriano o negro”,

⁴⁹ Ver en anexo borrador de propuesta

⁵⁰ Ver “Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos”, financiado por CARE Internacional en el Ecuador, 2000

⁵¹ Op cit pp 5

⁵² Tomado de la primera mesa de concertación. Ver en anexo

- Tercera mesa Guayaquil el 23 y 24 de marzo.
- Cuarta mesa nacional: Quito 20 y 21 de abril del 2002.

En todas las mesas se partían de la siguiente acción:

Dibujar el sueño que nos permitiera mostrar y poder ver el como nos gustaría que fueran los procesos para la participación, política, económica y social de nuestras comunidades en el Estado. Por lo tanto este documento quiere ser una propuesta básica y elemental de lo que es el sueño de la participación de las comunidades negras, si no tuviéramos que ajustarnos siempre a lo que nos manda la Constitución y las leyes.⁵³

La idea principal sobre estas reuniones o talleres era básicamente discutir entre los representantes de las distintas organizaciones y comunidades negras del Ecuador la propuesta de Ley, de tal manera que salga un resultado compartido y consultado a nivel nacional. En dichas mesas se ponían en evidencia esos “sueños”, deseos y realidades que demandan las comunidades negras del Ecuador, recalcando y ponderando la diversidad cultural que las caracteriza. En ese sentido el documento debía responder a especificidades históricas, socio-culturales, ambientales de cada una de ellas, es decir los afroecuatorianos de la costa, sierra, de la ciudad y del campo.

En cada mesa, por lo menos en las que pudimos constatar personalmente, Juan García intervenía explicando el sentido de la reunión, lo hacía de manera clara y comprensiva a los participantes. El lenguaje que usaba, las palabras que empleaba, la actitud que asumía y la seguridad con la que expresaba su posición eran los dispositivos estratégicos que garantizaban el éxito de aquellos encuentros. La estrategia discursiva empleada por Juan

⁵³ Op cit, Primera mesa de negociación

había surtido efecto, en los rostros de los participantes se percibía la esperanza de que su sueño llegue a hacerse realidad.

3.5 (Re)construyendo y (de)construyendo conocimientos y saberes

Alguna vez cuando se me ha preguntado si yo soy un escritor, si yo escribo libros, yo digo que no, yo digo que asumo o retomo, o me hago cargo de usar la palabra para hacerla más grande, más clara, más entendible, para transmitirla, esa es una vocación que Dios me ha dado. Poder hablar con la gente, recibir sus ideas colectivas, sus pensamiento comunes, meter todas esas palabras en mi cabeza y soltarlas luego. Pero cuidando siempre que al devolverlas a la comunidad, devolverla lo más cerca del mandato ancestral, no puedo decodificarla, no puedo sacarla del contesto colectivo, no puedo hacerlas personales. Pero todo esto tiene doble vía, pues muchas veces cuando trabajo con la gente, sugiero cosas, aprendidas de ellos mismos y entonces la gente se apropia de ellas, luego las suelta otra vez, como recicladas y puestas en la tierra; entonces esto de producir ideas, imágenes y palabras se hace como un proceso de reciclaje de tres o cuatro tiempos; todo esto es el lo que llamamos proceso. Para escribir uso las imágenes de los ancianos, y la hago la voz, de los ancestros y luego la palabra, es de todos, porque para todos manda. Se que si me refiero a cosas del ancestro para nuestra gente esto está muy claro.

Aquí una vez más estamos frente a “la voz que habla por”, cuando Juan García afirma: *me hago cargo de usar la palabra de los ancestros para hacerla más grande, más clara, más entendible, para transmitirla.* Notamos, sin embargo, que no es una voz en minúscula sino en mayúscula, suficientemente grande y sonora como para ser escuchada por propios y extraños.

En esta parte queremos rescatar algunos elementos que marcan de manera significativa la figura de Juan García en el proceso de comunidades negras del Ecuador. Su voz, su

presencia, su imagen, su discurso están cargados de significación, cada vez que Juan habla, no habla por él solamente, es al voz de los ancestros, “es una voz mandada y encargada por”. En ese recibir el mandado, asumirlo y reenviarlo Juan García debe hacer un ejercicio, como el mismo lo dice de reciclar decodificar y reprogramar” el mensaje para que sea lo suficientemente entendible por los “suyos” y “antagónicos”:

Por lo que estamos ante una nueva representación la de “(de)constructor/ (re)constructor de significados y la de (de)constructor/(re)constructor de sentidos”. Y en esto no tiene que hacer ningún esfuerzo, las palabras a pesar que le salen solas y fáciles, sin embargo las dota de un enorme sentido, las pone vida y sobre todo las pone en el lugar indicado, al alcance de todos, las decodifica y las vuelve sencillas. Juan Garcia encuentra sentido a todo lo que escucha, y luego reenvia el mensaje pero lo suficientemente procesado con las palabras y significados que él considera deben ser entendidos.

Eso nos hace recordar la referencia que hace Alemán sobre el buen hablador.

El buen hablador se hace, no nace. Pese a que necesita una aptitud innata, sus destrezas se alimentan, se enriquecen por la vía de la observación y de la asimilación de los requerimientos de una representación. Su realización como ejecutante no depende sólo de su habilidad para aprender y memorizar los hechos culturales anteriores, sino de la capacidad de manipular las estructuras para improvisar, embellecer y difundir un estilo propio⁵⁴

En su relato Juan García cuando invoca a Dios nos da la sensación de sentirse “tocado” o bendecido por Dios, o más bien enviado por Dios. Aquí un nuevo Juan García asoma

⁵⁴ Alemán, Carmen Elena, Oralidad: problemas y dificultades en la investigación de campo, en *Memorias de JALLA Tucumán*, Volumen I, Tucumán, Argentina 1997, pp.141.

en escena, espiritual, trascendental y obediente de los mandatos de Dios y de los ancestros, una especie de misionero que debe transmitir la doctrina a través de la tradición oral, con el propósito de lograr un efecto multiplicador, que sea capaz de reproducirse y perpetuarse, no solo en la conciencia, sino en el espíritu de quienes lo escuchan no solamente *habla por y para* los suyos sino también para sus *antagónicos*.

... en cualquier cultura oral, el buen hablador ejerce un rol hegemónico, central, puesto que es simultáneamente un animador, un historiador, un maestro y un creador⁵⁵

3.6 (De)construyendo discursos y (re)construyendo pensamiento: Una nueva episteme.

Yo soy producto de un proceso de aprendizaje desde lo que manda el ancestro, son cosas que no las he logrado con los estudios ni en investigaciones sino escuchando a los ancianos. A mi mamá a mis abuelos, sobre todo a mi abuelo y también hace muchos años, no sé cuántos, caminando y escuchando en las comunidades, la memoria oral, yo escuché a mil ancianos de Imbabura, Carchi, Esmeraldas y Loja. Yo se que escuchar a loa ancianos es escuchar la voz de los ancestros.

Yo hablo con la voz de los ancianos y ellos lo recuerdan. Entonces cuando trabajo con los dirigentes yo tengo que decirles que ellos están escuchando hablar a sus ancestros, a sus abuelos, a su papá, a sus mayores. Por eso cuando yo hablo siempre hablo en nombre del ancestro. Yo nunca he personificado lo que digo, no he tenido ni tengo propiedad, por eso no me animo a escribir, como una propuesta personal y cuando lo hago, lo hago como eco de la voz de los ancianos, aunque yo a veces interpreto la propuesta de los ancianos y lo hago porque creo que ese debe ser mi rol generacional. Yo trato de devolver el poder a los ancestros cuando me despojo de la propiedad personal. Yo creo que las personas del proceso han logrado entender que uno va perdiendo lo personal y se va convirtiendo en un ente colectivo que siempre se refiere a la memoria colectiva. Algunas veces esto puede ser doloroso, porque cuando alguien lo apropia, lo

⁵⁵ Op cit pp.141

devuelve y no dice: El ancestro dice, es como si se apropiara de algo que es de todos.

Yo no debo vincularme al ancestro porque todavía estoy vivo, pero si creo que la gente tiene claro que lo que viene del es como una cosa aprendida, por eso uno es como un mensajero, entonces nunca digo que es mi propia voz, siempre digo que esta es la voz de los ancestros, entonces hay una impersonalidad de lo que digo Y ese no ponerme en primera ni en segunda ni en tercera persona, lo que hago es animar a las personas para que se apropien ++, que asuma como propia y sabe que no tiene que discutirlo conmigo, quien lo dijo o cuando se lo dijo, sino que eso es del colectivo es una clase que la gente escucha, lo asume, eso no quiere decir que no tenga grupos o personas antagónicas, dentro del proceso, eso es lo más doloroso del trabajo, aunque se apropie, asuma lo que dice, repita lo que dice. Esto tiene que ver con liderazgo organizacional, o como yo digo: dirigencias políticas vs. liderazgos intelectuales, culturales o ancestrales. Se da en nuestra comunidad no mucho pero se da. Yo reconozco que hay algunas personas que apropian lo que es de todos, de un lado quisieran que yo diga una cosa y por otro quisieran que me apropie como una producción personal, así yo lo estoy entendiendo y así yo no lo hago, eso hace que se capitalicen las enseñanzas, pero hacen que sean colectivas y eso me interesa que si la gente la apropia, aunque la gente también enfrenta, descarta mentalmente algunas cosas y en ese descartar, enfrenta lo mismo.

Como en las anteriores autodefiniciones aparece una vez más la recurrente auto adscripción:, *soy mensajero y soy la voz de los ancestros*. Aquí se hace más evidente su posicionamiento y además un “desdoblamiento” de su personalidad intelectual, especialmente en el momento que se despoja de su yo para volverse colectivo. Este acto de “desprendimiento intelectual individual”, podría no ser entendido o aceptado por algunos “hermanos” afro ecuatorianos, sobre todo por ciertos líderes. Sin embargo éstos acuñan su pensamiento y conocimiento y lo (re)incorporan en sus discursos políticos, porque saben que esa es la palabra del “bambero mayor”.⁵⁶

⁵⁶ Esta afirmación es lograda en diversas entrevistas a algunos líderes que han sido entrevistados para conocer la percepción que tienen acerca de Juan García.

Su capacidad de deconstruir discursos, resignificar sentidos, códigos lingüísticos y representaciones simbólicas han servido para que negros, indios, blanco-mestizos, pobres, ricos e incluso otros pueblos de este Ecuador diverso, afirmen que su sabiduría no le viene “de gratis”, sino que es un mandato de sus hermanos afrodescendientes.

Yo siempre estoy diluido en el discurso colectivo, o sea no hay un discurso que pueda ser llamado con el discurso de Juan, soy renuente a que se escriba sobre mí, sobre mi persona, sobre lo que soy, sobre mi origen, si soy dirigente, líder, maestro, no sé algo que me quiera llamar. Tampoco me opongo a que me digan maestro. Soy renuente a las principalías, tanto en términos intelectuales, como de los productos intelectuales. Yo creo que si se va a construir un proceso de liderazgo, ese proceso debe diluirse en el colectivo, de tal manera de que el idealismo no salga hacia delante. Creo que cuando se tiene que construir algo, los liderazgos no tienen que ser individualidades.

4. Conclusiones:

Si la colonialidad del poder, como dispositivo de dominación construyó representaciones, fabricó realidades, impuso significados, generó epistemes, delimitó imaginarios, a través de varias estrategias, como bien lo anota Quijano, una de ellas ha sido la escritura. En el tiempo colonial, la letra escrita fue usada en contra de los pueblos indígenas y negros, quienes mantenían una tradición principalmente oral, para diferenciarles de la cultura alta y negar la posibilidad de ser considerados como intelectuales. Así también surgen nuevos dispositivos de resistencia como el testimonio y la memoria oral para que a través del lenguaje, la palabra y la voz de la insurgencia poder deconstruir, decodificar y restituir las huellas dejadas por la dominación. Esta nueva episteme y/o pensamiento también fabrica representaciones, crea conocimientos significados y sentidos de poder y hacer política, pero desde otra realidad más democrática e igualitaria, que incluya y no excluya, que respete y reconozca las diversidades, que sea capaz de transformar horizontalmente y no verticalmente donde unos han venido dominando sobre otros.

En este escenario es que emergen las voces “subalternas” de los movimientos con identidad cultural propia en esas voces es que está representada, la voz de Juan García, como la voz afroecuatoriana, quien ha aceptado el mandato de sus ancestros, de sus “voces mayores”, para seguir fielmente su encargo de hacer oír y hacer cumplir su

mandato. De allí que su voz hecha palabra, su discurso hecho doctrina, su pensamiento hecho teoría y su conocimiento hecho episteme, representan los dispositivos contra-hegemónicos sobre los que se sostiene el proyecto político de las comunidades negras del Ecuador.

No hay frase, o expresión en los documentos que forman parte de la propuesta política afroecuatoriana, donde no esté la sabiduría, los mensajes metafóricos y los contenidos simbólicos de Juan García, no en balde sus hermanos afroecuatorianos lo consideran el “bambero mayor”.

5. Reflexiones finales

- Sin lugar a dudas, estamos a las puertas de experimentar un nuevo momento en la historia del Ecuador, con nuevos escenarios y actores. Hace más de diez años el santuario de Santo Domingo se llenó de ponchos y huipalas, -estamos invadidos por una fiebre “indiomaníaca”- afirmaban asombrados negros y blanco-mestizos.
- No es casual el surgimiento o etnogénesis de un nuevo movimiento en el Ecuador y en el mundo. Al parecer ya se sienten temblores de que “algo” traerán consigo los próximos años.
- Estos son entre otros los “síntomas” de que “algo pasa o pasará” en el mundo. A favor (o en contra) de los pueblos negros del mundo.
- No significa que con esto la discriminación y la segregación racial desaparecerán, al contrario, podría movilizar y exacerbar aún más sentimientos neo-racistas. Si lo vemos positivamente, esto puede resultar bueno en la medida que permita movilizar y concienciar a la población de que existe el racismo como conflicto y que el enfrentarlo pasa primero por reconocerlo. Esto, a veces, en el Ecuador tanto como en otros países, es difícil de identificar y se piensa que en sus sociedades se respiran paz y tranquilidad,. cuando sabemos que indios y negros son cotidianamente agredidos material y simbólicamente, de manera conciente y sutil.

Este trabajo busca que reconozcamos que el pueblo afro ecuatoriano tiene que enfrentar a diario a su *antagónico* que no solamente es aquel que no lo deja subir al bus por el

temor a ser asaltado, o al hecho de que en un Banco todos pongan a buen recaudo su billetera ante su presencia, sino porque la discriminación y la exclusión vienen desde el Estado y sus instituciones, que ejercen la colonialidad del poder y descargan su dominación hacia los más vulnerables los subalternos. La historia nos demuestra que desde la Colonia se ha impuesto la estratificación de unos sobre otros, reflejándose esto en todos los ámbitos: económico-político, social y cultural.

En cierta manera esta tesis ha intentado dar respuesta a algunas preguntas, aunque otras quedarán sin respuestas, porque los procesos sobre todo socio-políticos se mueven en una dinámica de cambio y transformaciones sujetas a espacios y tiempos en permanente movilidad. Así el movimiento afroecuatoriano hay que mirarlo desde la perspectiva de proceso, un proceso político y social que implica retos, tensiones, confrontaciones, diálogos y negociaciones, seguramente es allí donde encuentran cabida los estudios culturales, en la medida en que se convierten en instrumentos teórico-metodológicos de análisis y puedan servir de puente entre la teoría y la práctica.

En este contexto es que hemos intentado explorar como se mueve y construye la identidad cultural como una estrategia política, como una producción que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación y no fuera de ella

Visto así el proceso de comunidades negras o afroecuatorianas apelan a su identidad cultural como bandera de lucha para exigir al Estado Ecuatoriano un espacio político

donde puedan desarrollarse como pueblos diversos y formar parte de la política de plurinacionalidad que desde 1998 viene amparando la Constitución de la República. Hemos constatado también como este proceso identitario actualmente atraviesa una serie de cambios y tensiones porque es un proceso colectivo en construcción y como tal está sujeto a una serie de vaivenes sobre todo geo-políticos, de negociaciones y (re)organización interna, este hecho resulta ser un tanto complejo y evidentemente demanda de un espacio y un tiempo propios del proceso, sin embargo vemos como los avances logrados hasta ahora representan luces que permiten ver que en algún lugar del túnel se encuentra el acertijo, de allí la importancia que representa la figura de Juan García, pero no el sombrero que se ponga, si de obrero, trabajador o maestro mayor, sino su pensamiento, su palabra y su forma de hacer conocimiento, como la voz epistémica transformadora y de resistencia, como estrategias y artífices eficaces para construir un proceso colectivo. Este proceso a veces asoma como comunidad, pueblo, movimiento, organización, otras como “la gran comarca”, -al igual que Juan García- esta versatilidad de (auto)denominaciones mientras estén orientadas hacia una visibilización, empoderamiento y reconocimiento de sus derechos colectivos, quedan en el marco de lo diverso, hasta cuando se logre su definitiva consolidación y constitución.

Es en este sentido que la palabra, el pensamiento y el “producir conocimiento”, cobran sentido en esta tesis, porque representan los dispositivos estratégicos de resistencia y de poder que la subalternidad ahora utiliza, se apropia y lo redirige hacia su proyecto contra-hegemónico, como símbolos de protesta, rechazo y de reclamo por la exclusión y marginación de la que han sido víctimas por más de medio siglo y siguen siendo víctimas

de la colonialidad del poder. De allí la voz de los negros afrodescendientes, representada en la voz de Juan García, es la palabra hablada que (re)cobra fuerza, adquiere sentido, reinventa y se (re)apropia de símbolos ancestrales, para construir una identidad cultural colectiva con proyecto político propio.

- Esta voz no es la voz únicamente de Juan García, es la voz de la esperanza de un pueblo que ha decidido “apalencarse” y hablar con los símbolos de la africanidad, con el pensamiento y la sabiduría de los dioses yorubas, con la negritud como símbolo de una historia que quiere (re)escribirla pero con las letras que solo el testimonio oral puede hacerla, pues ésta es la que llega al corazón.
- Esta voz, es la voz de la identidad cultural afroecuatoriana, una voz con olor a resistencia y con sabor a lucha de significados, símbolos y representaciones que buscan hacerse escuchar, ver y sentir.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Carmen Helena, “Oralidad: problemas y dificultades en la investigación de campo”: en *Memorias de JALLA, Tucumán*, 1995
- Barth Frederick, *Los Grupos étnicos y sus Fronteras*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1976
- Beverly, John. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Duke University Press, Durham, 1999.
- Beverly, John. “Anatomía del testimonio”, Cap. /, en *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Prima Institute, Minneapolis, 1987.
- Beverley, John, *Introducción*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Latinoamericana Editores, Lima-Perú, 1992
- CARE Internacional en el Ecuador, *Derechos Colectivos de los pueblos afroecuatorianos*, Consejo Regional de Palenques, 2000.
- De la Torre, Carlos, *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*, CAAP, Quito, 2002
- De la Torre, Carlos, *El Racismo en el Ecuador*, Ediciones Abya-yala, Quito 2002
- Franco Jean, “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”, en Xavier Sanjinés, *Seminario sobre oralidad, s/f*.
- García, Juan, *Cuentos de la Creación*, Comarca Territorial del Norte de Esmeraldas, 2001.
- García, Juan *La poesía negrista en el Ecuador*, Colección Pambil, Centro de Investigación y Cultura del Banco Central del Ecuador, 1982.
- Hall, Stuart. *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London, Sage, 1997
- Handelsman, Michel, *Lo Afro y la Plurinacionalidad, el caso ecuatoriano visto desde su literatura*, Ediciones Abya-Yala, Quito. Ecuador, 2001.

- Jiménez, Gilberto, "Territorio y Cultura", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas, Epoca II/Volumen II/Número 4/*, Centro Universitario de Investigaciones en Ciencias Sociales, Universidad de Colima, México.
- Junior, Luna, y varios legisladores, "Proyecto de Ley de los Derechos colectivos del Pueblo Negro o Afroecuatoriano, Congreso Nacional, 1999.
- Gómez, Jorge, *La voz del subalterno a través del testimonio: una fuente para el estudio de las relaciones de poder en las fiestas de la parroquia San Pablo del Lago*, Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2001.
- Jimeno, Myriam, *Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica*, Colombia, 1991
- Mignolo, Walter, Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica, en *Indisciplinar las Ciencias Sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2002.
- Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros de la provincia de Esmeraldas, Proyecto SUBIR de CARE, Quito, 1999.
- Patiño, Ninfa, "2Racismo y Antihaitianismo en la República Dominicana", en Almeida, José, (comp..) *Racismo en América Latina y El Caribe*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del Poder, cultura y conocimiento en América Latina", en S. Castro-Gómez y otros editores, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Sanjinés Xavier, *El testimonio oral y la democracia. Una reflexión a duo*". S/f
- Rahier, Jean, *La Décima, Poesía oral negra del Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, s/f

- Walsh, Catherine, “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso”, en Mato, Daniel, *Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Buenos Aires: CLACSO, 2002
- Walsh, Catherine, “La Rearticulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en *Indisciplinar las Ciencias Sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2002.
- Yúdice, George, Testimonio y concientización, s/f.

Otros documentos consultados:

- Versión Final de la Propuesta de Ley de las circunscripciones territoriales afroecuatorianas, 2000
- Versiones corregidas 2001-2002-
- Sistematización de mesas de consenso
- Primera mesa. Valle del Chota del 2 al 3 de febrero del 2002.
- Segunda mesa: Esmeraldas del 9 al 10 de marzo del 20002.
- Tercera mesa Guayaquil el 23 y 24 de marzo.
- Cuarta mesa nacional: Quito 20 y 21 de abril del 2002.
- Recortes de periódicos
- Notas de prensa
- Discursos orales (transcritos) de Juan García
- Gaseta Constitucional, Ecuador, 1998

ANEXOS

Juan García tuvo un hijo y adoptó siete

PERFIL Este esmeraldeño es un hombre dedicado a las letras que quedó huérfano a los cinco años. Su idea es devolver el cariño que recibió cuando perdió a su padre.

REDACCIÓN ESMERALDAS
"oy campesino", afirma Juan García Salazar. Su mirada aguda y su ceño se frunce demostrando seguridad. Pocos saben de la faceta de este hombre de 58 años que nació de un español y una mujer negra al norte de Esmeraldas.

Desde niño tuvo que separarse de su madre Juana Salazar, hoy de 70 años. Al cumplir cinco años su padre murió y fue adoptado por un médico español quien le inculcó el hábito de la lectura.

Su orfandad no amilanó a García; al contrario fortaleció su carácter y le dio las pautas para convertirse en un defensor de los derechos de los pueblos afroecuatorianos.

Desde joven participó en promociones sociales, organizaciones cooperativistas. Es gestor de proyectos de desarrollo local para las comunidades.

Este hombre de complexión delgada, cabe ensortijado y piel

rojo vive en el barrio La Torre 1, al sur de Esmeraldas. El hombre muestra mucha fortaleza pero

confiesa que tiene una debilidad "los niños".

A tanto llegó el amor a los niños que adoptó siete niños y

creó uno. Sonríe, hace una

pausa, se levanta del sofá y se dirige a la cocina. Trae consigo

en su mano derecha una taza de café y un platillo con pasas.

El hombre muestra renuencia y no quiere hablar de aquello. Pero luego

comenta algunos detalles.

"A mis 35 años después de una

desilusión amorosa y con los remordimientos de tener un

hijo sin reconocerlo pude re-

flexionar". Los ahorros de los viajes que hizo fuera del país dictando conferencias le sirvió para instalar la casa en Limones con dormitorios individuales y un taller de carpintería.

La ayuda de su madre y su hermana fue fundamental para la crianza de los ocho chiquillos. "Fue una cábala mi madre tuvo ocho hijos y quería el mismo número".

En medio de los ríos, de las playas junto al mar, con pocas comodidades educó a sus hijos. Él hizo esta labor por el afán de servicio que sembró su padre adoptivo. Aunque no fue tarea fácil porque tuvo que ausentarse del país en 1987 para estudiar en Estados Unidos y solventar todos los gastos de la casa.

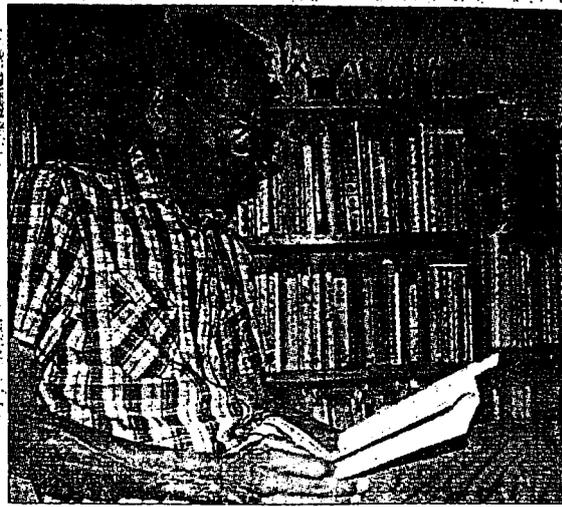
A su regreso al país se dedicó a tomar fotografías para revistas internacionales.

En ese momento del relato otra vez se levanta y confirma que no puede estar sentado en un mismo sitio por demasiado tiempo, y con sus manos siempre busca un objeto para manipular.

En un rincón de su casa tiene en orden cientos de cintas grabadas con testimonios de los nativos de la Costa y Sierra.

No siente frustración pero si le hubiera gustado que sus hijos se interesen por leer o escribir que es segunda debilidad. Sin embargo, sucedió lo contrario los muchachos adoptivos se casaron jóvenes y formaron sus propias familias.

Asegura que su secreto ha sido el trabajo constante, las ganas de seguir adelante y de dar lo mejor a sus parientes.



JUAN CARLOS PÉREZ / EL COMERCIO

UNA VIDA DEDICADA A LA CULTURA. Por 20 años este esmeraldeño recogió testimonios afroecuatorianos. Se dio modos para criar a sus hijos.

BORRADOR DEL PROYECTO DE LEY

Considerando:

Que el Art. 191 de la Constitución Política de la República del Ecuador reconoce a las autoridades de los pueblos, que se autodefinen como nacionalidades indígenas la facultad de ejercer funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario;

Que el Estado ecuatoriano contrajo, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el compromiso de asegurar a los pueblos, que se autodefinen como nacionalidades indígenas el derecho de resolver los litigios que se suscitaren al interior de ellos, de acuerdo con su derecho propio y por sus autoridades tradicionales,

Que de acuerdo con el precepto constitucional es necesario una ley que haga "compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional";

EXPIDE

La siguiente ley:

CAPITULO I

DISPOSICIONES GENERALES

Art. 1.- OBJETIVOS DE LA LEY.- La presente ley tiene por objetivos hacer compatibles la administración de justicia a cargo de los órganos de la Función Judicial con las funciones de justicia de las autoridades de los pueblos, que se autodefinen como nacionalidades indígenas.

Los términos colectivo o colectividad indígena sirven, en esta ley, para denominar de manera genérica al grupo indígena sobre el cual la autoridad reconocida por éste ejerce funciones de justicia llámese: centro, comunidad, pueblo, nacionalidad o cualquiera otra denominación con la que los indígenas identifiquen al grupo.

Art. 2.- DE LA AUTORIDAD INDIGENA.- La autoridad indígena competente será la persona, grupo o asamblea que disponga para el caso el derecho indígena y a la que así le reconozca la colectividad; pero, el representante de la comunidad pondrá en conocimiento de la sociedad el nombre de la comunidad, la circunscripción territorial en donde se encuentra localizada, con determinación de la provincia, cantón y parroquia o parroquias y el nombre de la autoridad competente para comunicar las resoluciones a las autoridades estatales, cuando sea menester.

Art. 3.- DE LA OBLIGATORIDAD DE LAS DECISIONES DE LA AUTORIDAD INDIGENA.- Las resoluciones de las autoridades indígenas en los conflictos que sean de su competencia tienen la misma fuerza obligatoria que las adoptadas por los órganos de la Función Judicial tanto para los litigantes, para la colectividad indígena, como para las personas, naturales o jurídicas, no indígena, por consiguiente no podrán volver a ser juzgados por ningún órgano o institución del Estado, salvo los casos de violación de los derechos fundamentales que serán conocidos por el Tribunal Constitucional.

Los conflictos de competencia entre la autoridad indígena y la estatal serán resueltos por el Tribunal Constitucional; en caso de duda el conflicto se resolverá a favor de la indígena teniendo en cuenta las particularidades culturales de la respectiva colectividad.

Así mismo, el Tribunal Constitucional resolverá las demandas de los indígenas por violación de los derechos fundamentales o por abuso del poder de parte de la autoridad indígena.

Art.- 4.- DE LA LEGITIMIDAD DE LAS AUTORIDADES.- La legitimidad de la administración de justicia y de las diligencias de carácter investigativo o indagatorio por las autoridades indígenas no podrá ser desconocida por ninguna autoridad estatal, por lo tanto nadie tiene facultad para aplicar sanciones de ningún género por este motivo.

La violación de este precepto dará derecho a la autoridad indígena para reclamar indemnización de los daños y perjuicios, independientemente de la acción penal para los actos atentatorios contra las libertades y derechos constitucionalmente garantizados según el Art. 213 del Código Penal.

Art. 5.- USURPACION DE FUNCIONES.- Si alguna persona asumiera las funciones de autoridad indígena, con competencia para resolver los conflictos de que trata esta ley será sancionado o sancionada por la autoridad legítima, de conformidad con la costumbre o derecho consuetudinario, sin perjuicio de que la colectividad si es que así lo decide, por medio de su representante, le pueda acusar del delito previsto en el Art. 281 del Código Penal para el ejercicio de las funciones de juez por quien no es tal.

Art. 6.- DE LA CAPACITACIÓN EN DERECHOS HUMANOS.- Las facultades de derecho o jurisprudencia de las universidades deberán adoptar programas de derechos humanos y de interpretación intercultural de los hechos y del derecho para la capacitación de las autoridades indígenas, de los jueces y estudiantes de derecho..

En todos los programas de derechos humanos, para indígenas o no indígenas, se estudiará antropología jurídica, pluralismo jurídico y cultural y se fomentará la comunicación intercultural.

CAPITULO II

DE LA JURISDICCION Y COMPETENCIA DE LA AUTORIDAD INDIGENA

Art.- 7.- DE LA JURISDICCION Y COMPETENCIA.- La potestad pública de las autoridades indígenas para ejercer funciones de justicia reconoce la Constitución Política y la ejercerá de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, que no dejará de ser tal por las innovaciones que la colectividad incorpore constantemente de acuerdo con las nuevas necesidades y los cambios de los tiempos.

Estarán sujetos a las autoridades indígenas los litigios que, en cualquier materia, se susciten entre indígenas. Los litigios en los que sean parte indígenas y no indígenas estarán sujetos a los órganos de la Función Judicial o a la autoridad indígena, de acuerdo con las prescripciones de esta ley.

Los campesinos no indígenas podrán, de mutuo acuerdo, someter sus litigios a las autoridades indígenas.

Art.- 8.- DE LOS INDIGENAS.- La condición de indígena se establecerá por el hecho de haber participado en la vida y actividades de la colectividad indígena, en calidad de miembro de ella, siempre que no hubiere sido expulsado de su seno.

Los conflictos entre una colectividad indígena y un individuo que negare su condición de no indígena para sustraerse de la potestad de la autoridad indígena y del derecho consuetu-

dinario, serán resueltos sumariamente por el Defensor del Pueblo adjunto para asuntos indígenas, para el efecto la información de la autoridad indígena gozará del beneficio de la presunción de veracidad.

Art. 9.- DE LOS REGLAMENTOS INTERNOS Y ACTAS ESCRITAS.- Los reglamentos que las colectividades indígenas hayan adoptado para recoger su derecho no necesitan ser aprobadas ni registrados por ninguna autoridad ni archivo estatales para su validez.

La autoridad indígena, con o sin intervención de los interesados, podrá dejar constancia de sus resoluciones en actas escritas para que sirvan de precedente con el valor que éste tenga en su Derecho consuetudinario.

Art. 10.- DE LA NULIDAD DE ACTOS Y CONTRATOS.- Serán nulos los actos y contratos que versen acerca de la propiedad, posesión, usufructo o cualquier otro derecho, gravamen o limitación sobre bienes inmuebles que se encuentren localizados en el territorio de la colectividad indígena en los que no conste que ha intervenido la autoridad indígena de la respectiva colectividad.

Art.- 11.- DE LOS CONFLICTOS ENTRE COLECTIVIDADES INDIGENAS.- Los conflictos entre colectividades indígenas serán resueltos por la suprema autoridad de la organización de grado inmediatamente superior a la que pertenezcan las colectividades partes del conflicto. De las resoluciones que dicte esta autoridad habrá los recursos que prevean sus propias normas.

Solo por petición de la autoridad competente en primera instancia y el visto bueno de las autoridades llamadas a conocer de los recursos para ante la autoridad superior, podrán ser conocidos estos conflictos por la autoridad estatal a la que se le solicite intervenir, de acuerdo con el Derecho estatal en la materia sobre la que verse el litigio.

Lo dispuesto en el inciso anterior es aplicable a los conflictos entre facciones o familias de una misma colectividad.

Los conflictos entre colectividades indígenas que no pertenezcan a ninguna organización de grado superior serán sometidos al amigable componedor que designen de mutuo acuerdo, caso contrario cualquiera de ellas puede recurrir a la autoridad estatal que sea competente en razón de la materia del conflicto.

Art. 12.- DE LOS CONFLICTOS ENTRE INDIGENAS DE DIFERENTES COLECTIVIDADES.- Los conflictos entre indígenas de diferentes colectividades indígenas serán conocidos por lo que al respecto convengan las autoridades de las colectividades a las que pertenezcan los litigantes, quienes pueden remitir el caso a la autoridad indígena de la organización de grado superior a la que pertenezcan las colectividades involucradas o, con el visto bueno de ésta, a la estatal que sea competente por razón de la materia cuando el conflicto amenace alterar la paz entre sus colectividades.

Art. 13.- DE LOS CONFLICTOS ENTRE INDIGENAS Y NO INDIGENAS.- Cuando en el conflicto una de las partes sea uno o más indígenas o una o más colectividades indígenas y de la otra sea uno o más no indígenas y una o más colectividades no indígenas se estará a lo siguiente:

1.- Las infracciones cometidas por un no indígena en el territorio de una colectividad, pueblo o nacionalidad indígena serán juzgadas por la autoridad indígena y el responsable será remitido por el representante de la respectiva colectividad al juez de la Función Judicial del

Estado para que le imponga la sanción que corresponda según la ley a la infracción de que se le haya declarado culpable, excepto las indemnizaciones patrimoniales que serán las fijadas por la autoridad indígena, para cuyo cobro los interesados podrán hacer uso de las medidas de apremio previstas en el derecho estatal y al efecto los alguaciles y depositarios cumplirán las órdenes de la autoridad indígena

El enjuiciado, sin embargo, podrá acogerse en todo al derecho consuetudinario y a la autoridad indígena, si así lo desea y deja constancia escrita, grabación magnetofónica o electrónica.

2.- En los litigios que versen sobre actos o contratos en los que una de las partes sea uno o más indígena será competente la autoridad indígena y aplicará el derecho más favorable a la parte indígena, sea la ley estatal o el derecho consuetudinario. La forma de los actos contrato será la requerida por el derecho indígena.

Art. 14.- DE LAS FALTAS NO SANCIONADAS EN LA LEY ESTATAL.- Las faltas que no estuvieran contempladas en las leyes del Estado, que fueren cometidas por los no indígenas en perjuicio de indígenas, en el territorio de éstos, se resolverá de conformidad con las siguientes reglas:

1.- El no indígena que tuviera su domicilio, residencia, negocio, industria en el territorio de la comunidad indígena será juzgado por la autoridad indígena de acuerdo, en todo, con el derecho indígena. El accionado podrá usar su idioma materno en su defensa.

Si el no indígena no acatara o no cumpliera la resolución de la autoridad indígena será expulsado de ella y sus tierras pasaran al dominio de la respectiva colectividad, salvo los muebles, semovientes y más bienes que puedan ser separados de la tierra. El valor de la tierra, edificaciones y los cultivos permanentes o semipermanentes, una vez fijado el precio por un perito, será pagado por la colectividad para entrar a ocupar las tierras.

2.- Si el no indígena estuviere ocasional o temporalmente en la comunidad indígena deberá la indemnización patrimonial que acuerde con el o los perjudicados, con la intervención de la autoridad indígena, quien designará un perito para fije el monto de la indemnización de no haber acuerdo. En este caso, no estará sujeto a las sanciones con las que se castiga la falta en el Derecho Indígena.

CAPITULO III **DE LOS CONFLICTOS FUERA DE LA COLECTIVIDAD**

Art. 15.- DE LOS CONFLICTOS CON NO INDIGENAS.- Los conflictos individuales de los indígenas con los no indígenas, fuera de la colectividad de aquellos, serán conocidos por tribunales mixtos de equidad integrados por dos miembros designados por la autoridad indígena y uno designado por la autoridad estatal competente. Este tribunal se guiará por la interpretación intercultural de los hechos y el derecho.

Art. 15.- (alternativo del anterior) .- Los conflictos individuales de los indígenas con los no indígenas, fuera de la colectividad de aquellos, serán conocidos por la autoridad estatal competente, de conformidad con el derecho del Estado, con las siguientes modificaciones:

1.- El indígena podrá defenderse en su idioma materno, si así prefiere; en todo caso, el juez o tribunal nombrará un traductor o interprete, a satisfacción del indígena, quién podrá pedir que intervenga la autoridad indígena de la colectividad a la que pertenezca, con el fin de que vigile el respeto al debido proceso.

La autoridad indígena, encargada de vigilar el respeto de la garantía del debido proceso, podrá deducir la acción de amparo con objeto de que se enmiende el proceso. Establecida la violación del debido proceso, el juez o tribunal responsable perderá la competencia sobre la causa y será condenado al pago de los perjuicios que hubiera causado al indígena. La causa pasará a conocimiento del juez o tribunal que deba sustituirlo en conformidad con el derecho estatal.

2.- En la sentencia, el juez o tribunal tendrá en cuenta las diferencias culturales y buscará conciliar estas diferencias con la cultura a la que responde el derecho estatal con la ayuda de juristas, antropólogos o sociólogos, cuyos honorarios serán de la parte a la que la sentencia sea desfavorable.

El órgano de la Función Judicial fijará la indemnización pecuniaria que proceda, para lo cual nombrará perito de reconocida competencia y probidad y remitirá al indígena a la autoridad de su colectividad, si ésta así solicita, para que le imponga la sanción que se acostumbra para la clase de falta de que se le hubiere condenado.

3.- El indígena que por su cultura o costumbres cometa una falta que no sea tenida por tal en su Derecho consuetudinario, será eximido de responsabilidad, excepto de las indemnizaciones patrimoniales que serán fijadas en la forma prevista en el numeral anterior.

4.- El indígena puede someterse en todo al Derecho estatal, siempre que deje constancia de su decisión por escrito y, en este caso, el juez o tribunal puede aplicar penas alternativas a la de privación de la libertad.

En los centros de rehabilitación social del Estado, los indígenas tendrán derecho a los servicios religiosos y de salud tradicionales si así solicitaren.

CAPITULO IV DE LA AUTORIDAD INDIGENA Y DE LAS AUTORIDADES DEL ESTADO

Art. 16.- DEL REGISTRO DE LAS DECISIONES DE LAS AUTORIDADES INDIGENAS.- Cuando la ley exija inscripción o registro de los actos o hechos sobre los cuales recaiga la resolución de la autoridad indígena, ésta por medio de quien sea competente para ello, comunicará su resolución al funcionario responsable del registro para que haga al registro e informe del hecho con especificación de la fecha, libro, número del folio y más datos necesarios para constatar el hecho del registro. Así se procederá, por ejemplo, en caso del reconocimiento del hijo habido fuera de matrimonio, de la fijación de linderos de dos predios colindantes resuelta en litigio, etc.

Art. 17.- DE LA COLABORACION DEL ESTADO A LA AUTORIDAD INDIGENA.- La autoridad indígena podrá solicitar la colaboración o auxilio de las autoridades judiciales, policiales y administrativas del Estado que sean competentes y estime necesarias para obtener el cumplimiento y la ejecución de sus decisiones. Estas autoridades deberán prestarle la colaboración o auxilio solicitados, bajo pena de asumir la responsabilidad de los perjuicios ocasionados por la omisión.

El incumplimiento de este precepto y, en general, de las obligaciones que en esta ley se prescriben para las autoridades estatales respecto de las decisiones y/o resoluciones de las autoridades indígenas constituye el delito tipificado en el Art. 277 del Código Penal, sin menoscabo de la de repara los daños que el incumplimiento ocasionare a los perjudicados según el inciso anterior.

CAPITULO V
DERECHO INDIGENA Y DERECHOS HUMANOS

Art.- 18.- COMPATIBILIZACION DE LA CONSTITUCIÓN CON EL DERECHO INDIGENA.- Siempre que se trate de establecer la compatibilidad o la incompatibilidad del derecho indígena con los derechos reconocidos y garantizados en la Constitución Política y en los instrumentos internacionales vigentes en el Ecuador se buscará dejar a salvo la dignidad de la persona y se procederá según la interpretación intercultural de los hechos y el derecho.

Art. 19.- DE LA ASISTENCIA DE ESPECIALISTAS.- El Tribunal Constitucional designará una Sala de Conjueces con especialistas en Derecho Indígena designados por un colegio electoral integrado con un representante de cada una de las organizaciones indígenas de carácter nacional, de acuerdo con el Reglamento expedido por el Tribunal Supremo Electoral.

En todos los casos en que el Tribunal Constitucional deba resolver un conflicto en que sean parte los indígenas o sus colectividades, de cualquier grado, deberá incorporar uno de los conjueces de que trata el inciso anterior a la Comisión y dos al Pleno que vaya a resolverlo, previa excusa del o de los magistrados principales, designados por sorteo. En todo caso contará con la asistencia de un jurista, antropólogo y un sociólogo aceptados por su competencia y honestidad por la Sala de Conjueces.

La elección de conjueces se llevará a cabo cada dos años, en el mes de enero.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS Y FINAL:

Las disposiciones transitorias deberán ser redactadas una vez que se conozca el texto definitivo.

ARTICULO FINAL. La presente ley entrará en vigencia a partir de la fecha de su publicación en el Registro Oficial y prevalecerá sobre cualquiera otra ley que se le oponga, con excepción de la Constitución y de las reformas que expresamente se hagan a esta ley.

PRIMERA MESA DE CONCERTACIÓN DE UNA PROPUESTA DE LEY PARA EL PUEBLO NEGRO O AFROECUATORIANO DEL ECUADOR.

Valle del Chota del 02 y 03 de Febrero 2002.

DOCUMENTO MEMORIA.

Nuestro sueño como Pueblo Negro del Ecuador.

Antes de dedicarnos a las discusiones y el análisis de los documentos de trabajo, quisimos que cada uno de los grupos iniciara su trabajo **"dibujando el sueño"** que nos permitiera mostrar y poder ver el "como nos gustaría" que fueran los procesos para la participación, política, económica y social de nuestras comunidades en el Estado.

Por lo tanto este documento quiere ser una propuesta básica y elemental de lo que es el "sueño" de la participación de las comunidades negras, si **no** tuviéramos que ajustarnos siempre a "lo que nos manda" las Constitución Política y las leyes.

Sobre la educación.

- Para nosotros significa el poder tener acceso a la educación de acuerdo a los avances de la ciencia y la tecnología, pero sin olvidar el enfoque de lo nuestro. La Etno - educación.
- Que se incorpore como materia regular en todas los colegios y escuelas del país, la historia y la cultura de los pueblos negros del Ecuador.
- Soñamos que en nuestras comunidades se puedan construir centros educativos integrales servicios básicos y transporte para todos.
- Que la historia y la cultura de los pueblos negros del Ecuador, se incorpore en todas las instituciones educativas del país.
- Soñamos que algún día se enseñe por igual la cultura de todos los pueblos del Ecuador para que nos conozcamos y no solo para conocer de los otros.

Sobre la salud.

- Nos gustaría que el Estado garantizara una adecuada cobertura de atención a la salud y una adecuada infraestructura sanitaria en nuestras comunidades.

Sobre la vivienda.

- Nos gustaría poder acceder a casas confortables, pero de acuerdo a nuestra visión socio cultural de nuestras comunidades y que las casas sean hechas de acuerdo al medio donde vivimos.

La creación de un fondo afro-ecuatoriano.

- Nos gustaría que el Estado diseñe e implemente políticas y planes para el desarrollo de las comunidades negras.
- Que el Estado dote de toda la infraestructura social y material para las comunidades y que se dote de personal afro ecuatoriano capacitado.

- Que en el presupuesto nacional del Estado conste una partida presupuestaria para el desarrollo del pueblo negro. Este presupuesto tendrá que ser sustentable, sostenible, integral y con identidad.
- Nos gustaría que los fondos del Estado se repartieran de manera equitativa para todos los pueblos del Ecuador.
- Los pueblos negros del Ecuador soñamos con tener una reparación material por los daños sufridos por los quinientos años de esclavitud.

Sobre los territorios ancestrales y las tierras comunitarias.

- Que se haya un reconocimiento de los territorios ancestrales de los pueblos negros del Ecuador.
- Que todos los asentamientos de las comunidades negras sean consideradas tierras ancestrales.
- Que los asentamientos ancestrales de las comunitarias sean declaradas tierras de derechos ancestrales de las comunidades negras.
- Sabemos que tenemos derecho a las tierras donde ahora vivimos que ante todo son territorios ancestrales de las comunidades negras. FECONIC 38 comunidades.

Sobre las formas de gobierno.

- Queremos que el Estado nos reconozca el para gobernar nuestros territorios ancestrales y poder tomar decisiones sobre lo que es bueno para nuestras comunidades.
- Queremos que nuestros territorios estén gobernados por representantes de las propias comunidades, de acuerdo a sus reglamentos y formas propias.

Sobre la participación social y política.

- Desde las circunscripciones territoriales poder delegar tres representantes al Congreso Nacional. Uno a la Corte Suprema. Que en todos los ministerios estemos representados ya sea por un ministro o por subsecretarias Afro.
- Nos gustará que los afro tuviéramos un espacio de participación en todas las instituciones del Estado, sobre todo en los puestos donde se tomen decisiones para nuestros pueblos.
- Que los afro ecuatorianos tengamos las mismas oportunidades que los otros ecuatorianos, en el trabajo y en la representación del Estado.
- Soñamos que las comunidades negras del Ecuador, podamos tener representantes en todos los gobiernos locales, seccionales y nacionales en una forma equitativa.
- Nos gustaría estar representados en el Estado a través de nuestros líderes comunitarios y nacionales.
- Nos gustaría que los poderes del Estado fueran equitativos y no centralizados en las personas blanco mestizas de la nación.

Sobre el racismo y la discriminación.

- Nos gustaría que todos los actos de racismo sean tipificados y penados por la ley, que los somos víctimas de la discriminación y el rasismo podamos denunciar estos actos.

- Que se sancione la discriminación racial, sexual, religiosa, económica, cultural, que vivimos los pueblos negros. Que se castigue la xenofobia y otras formas de intolerancia.

Sobre la organización y sus procesos.

- Queremos tener derecho a la pertenencia histórica de nuestras comunidades para lograr nuestra propia organización política.

Sobre los recursos naturales y el medio ambiente.

- Yo sueño que mis hijos puedan crecer en un ambiente sano y limpio que pueda ser parte de su proceso del aprendizaje de su cultura.
- Por tradición los pueblos negros del Ecuador soñamos con poder vivir en nuestro ambiente y que se respeten nuestros valores y tradiciones.
- Que se reintegre el manejo de nuestro medio ambiente a las comunidades que por tantos años trabajaron y cuidaron la tierra.

Lista de participantes:

1. David Congo, Carlota Chalá, Albita Mosquera, Barbarita Lara, José Chalá, Luis Ruales. Marco Villa.
2. Miguel Salas, José Arce, Darío Delgado, Rosa Méndez, Rosario Acosta, Raymundo Bernardo, Teodoro Méndez, Iván Pabón, Salomón Acosta.
3. Renan Tadeo, Alonso Tadeo, Jorge Espinosa, Lauro Anangono, Segundo Mendez, Ninfa Patiño, Juan García Salazar.

Propuestas de reformas a la:

PROPUESTA DE LEY PARA LAS CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES AFRO ECUATORIANAS.

Artículo.- 2. En el literal C. Suprema Consejo Regional de Palenques. Después de un "Consejo Territorial", suprimir, palenque. Reformar el literal C. Se elimina la palabra "territorial" y queda Consejo de Palenques.

Artículo.- 3. En el literal 3: Cambiar "gobiernos" por Consejos y "territorios" por Circunscripciones. En el literal 4: Incluya revitalización y eliminar "costumbres y valores propios" hasta el final. Incluya "Afro-ecuatorianas".

Nota: En todo este documento se elimina la palabra "Comarca" y se reemplaza por Consejo Regional de los Palenques.

TITULO PRIMERO

DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES AFROECUATORIANAS.

Artículo.- 4. Elimínese "Palenques". En el segundo párrafo después de naturales agréguese "asentamiento ancestral." Agregar desde 1.534.

- Cámbiese comunidad por pueblos afro-ecuatorianos.

Artículo.- 5. Elimínese el segundo párrafo.

Artículo.- 6. Después de privada, incluya "y adyacentes"

Artículo.- 7. Después de comunidades incluya, "organizaciones" y suprima Consejo Regional de Palenques.

Después de afro-ecuatoriana, incluya " y el Gobierno de las Circunscripciones Territoriales.

Artículo.- 8. Después de auto gobernarse incluya su acervo cultural político. Suprimir, tradiciones y costumbres y manifestaciones culturales. Consejo Regional de Palenques.

Ampliar la explicación de cómo elegir representantes al Congreso Nacional

Artículo.- 9. En el literal 1º, incluir. Proyectos participativos. Después de planes; cambie Consejos de Palenques, por "Gobiernos." En el párrafo final; por ejecutados de acuerdo a la reforma presupuestaría asignado por el gobierno Central.

- En el literal 2º, cambiar: Circunscripciones por Gobierno de la Circunscripción.
- Ampliar el concepto del numeral 6.

Artículo.- 11. Suprimir todo el párrafo desde la palabra "régimen".

Nota: en este título, cámbiense todo lo que dice Consejo Regional de Palenques, por "Gobierno de las Circunscripciones Territoriales".

TITULO SEGUNDO. DEL REGIMEN DE GOBIERNO COMUNITARIO.

CAPITULO I DEL CONSEJO COMUNITARIO.-

Artículo.- 12. En el numeral 1, eliminar "tener 25 años" y agregar; ser mayor de edad.

Artículo.- 13. Se suprime todo el artículo. El primero y segundo párrafo quedan igual, en el tercero, Hermano o hermana mayor por Papá chiquito. En el cuarto cambiar de agua por Pila

Artículo.- 14. en el literal No 9, cambie Consejo Regional de Palenques, por "Gobierno". Del Art. 14 al 21 se pasa al reglamento y estatutos.

CAPITULO III DEL CONSEJO TERRITORIAL DE PALENQUE O DE CIRCUNSCRIPCIÓN TERRITORIAL

Artículo.- 17. Cambiar consejo Territorial de palenques por Gobierno.

Art. 18 y 19. Suprimir.

Artículo.- 1. Mantener el primer párrafo y eliminar el segundo o trabajarlo de acuerdo al discurso actual.

CAPITULO UNO

RECONOCIMIENTO DEL DERECHO DE IDENTIDAD.

Artículo.- 2. En el literal 1º, cambiar la palabra "educación" por etno-educación. En el literal 3º, suprimir la palabra "folklórica" por cultural. En el literal 4º, incluir tres representantes al congreso Nacional. Un representante a la Corte Superior. Que en cada uno de los ministerios un Ministro o un Subsecretario, y el reconocimiento a la cultura la identidad y todos los derechos pertinentes de la Constitución Política.

Se mantiene el primer párrafo del Art. 2. En el numeral 1. Se suprime "una materia relacionada al" y se agrega depuse de sus sociedades como parte del proceso de etno-educación. Suprimir los numerales 3 y 4. En el numeral 5, se aumenta "así como administración de justicia".

CAPITULO DOS.

DE LOS DERECHOS A LA TIERRA Y TERRITORIO, DERECHOS ECONOMICOS, SOCIALES Y POLÍTICOS.

Artículo.- 3. Después de territorios incluir "ancestrales donde vive y que el Estado busque soluciones para los que no tienen tierras en su beneficio. Agregar "recuperación de los territorios ancestrales".

Artículo.- 5. Se agrega al número 3.

Artículos 6 y 7. Se suspenden en su totalidad

CAPITULO TRES.

DERECHO AL MEDIO AMBIENTE – RECURSOS NATURALES.

Nota: Todos los artículos de este capítulo se mantienen.

CAPITULO CUATRO.

OBJETIVOS SOCIO CULTURALES.

Artículo.- 13. Después de la palabra "negras" incluir sin discriminación de razas. Después de comunidades naturales y jurídicas que asesoran dicha política.

"que el Pueblo Afro ecuatoriano, formule al MEC"

Artículo.- 14. Después de la palabra "tecnológicos" agregar del pueblo negro. Se reemplaza "de los pueblos negros" por el pueblo Afro ecuatoriano.

Artículo.- 15. A continuación de "negras" sin discriminación de razas. A continuación de "historia y cultura". Incluir, educación. Incluir, de acuerdo al avance de la ciencia y la tecnología. Después de "año" incluir el 5 %". Suprimir "las comunidades". Incluir el pueblo negro podrá. Quitar, "todo el párrafo final." Elimínese el último párrafo.

Artículo.- 16. Suprimir "las etnias afro ecuatorianas del país, por el pueblo negro o afro ecuatoriano. Suprimir "las poblaciones negras" Incluir el Pueblo negro. A continuación "de cultura propia".

Artículo.- 18. Cambiar "las comunidades o pueblos negros" por. El pueblo negro que sea afectado. Cambiar deberes por derechos.

Artículo.- 19. a continuación de "autoridades" agregar y organizaciones. Cambiar, propender por la palabra garantizar.

Artículo nuevo.- Se incorpora en el programa del MEC la signatura de historia del Pueblo Afro ecuatoriano, Latino americano y africano.

Artículo nuevo.- Crease la Dirección Nacional de Etno - educación para el Pueblo Afro ecuatoriano.

CAPITULO CINCO.

DERECHO AL DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL.

Artículo.- 22. Cambiar, " la comisión nacional" y agregar el fondo afro ecuatoriano de desarrollo. FODEA.

Artículo.- 23. Suprimir "del incluir de la", suprimir "quien haga sus veces" Incluir a continuación de la CODEA y CNA. Agréguese: de evaluación y seguimiento de proyectos o planes de desarrollo, socios económicos y culturales. Redactar de mejor manera este artículo.

Artículo.- 24. Suprimir. Se incluye el pueblo negro" A continuación de integral incluir; sustentable con identidad, después de la vivienda incluir MBS, MAG, MPP. A continuación básica vivienda, incluir y desarrollo agropecuario. Agregar "recursos para planes de y programas"

Artículo.- 25. A continuación de "comunidades", incluir negras o afro ecuatorianas.

CAPITULO SEIS.

DE LAS GARANTIAS CONTRA LA DISCRIMINACIÓN SOCIAL ECONOMICA Y POLÍTICA DE LOS PUEBLOS NEGROS O AFROECUATORIANOS.

Artículo.- 26.- Se cambia la palabra "contempla" por se incluye, y se agrega leyes y reglamentos.

Son actos de discriminación racial todos lesionen la integridad física, moral y económica de los afro ecuatoriano. Los derechos humanos, civiles y colectivos garantizados en la Constitución Política del Ecuador, en la presente Ley, en el Plan de los Derechos Humanos, en el Convenio 169, en el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos. Incluyendo el incumplimiento a sus preceptos por parte de las autoridades, funcionarios y empleados públicos que estén obligados para hacerlos cumplir. Los que la incumplan serán sancionados y reprimidos de acuerdo al Código Penal Ecuatoriano.

Nuevo artículo.- 27. Son actos de discriminación racial los siguientes:

1. Las calificaciones estereotipadas y mal intencionadas, denigrantes y lesivas a la dignidad y reputación de los afro ecuatorianos.
2. La utilización por parte de los medios de comunicación colectiva de terminología peyorativa para calificar actos malos, catastróficos y delitos, queriendo demostrar que todo lo negro es malo, tales como: Mano negra. Noche negra. Día negro. Conciencia negra. Viernes negro.
3. La negación de puestos de trabajo a los Afro ecuatorianos que hayan demostrado capacidad para desempeñar dicho puesto de trabajo.
4. La falta de atención oportuna a la dotación de infraestructura básica para las comunidades negras.
5. La falta de atención y relegación en las instituciones públicas y privadas por el hecho de ser gente negra.

CAPITULO SIETE.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS.

Primera.- Se crea la Comisión Nacional de Participación Social del Pueblo Negro o Afro ecuatoriano.

Segunda.- Suprimir CONDEA y agregar; FODEA y publicara su reglamento.

Algunos comentarios sobre este taller, por parte del colectivo de FECONIC.

"Le queremos poner esperanza a este trabajo, pero queremos recordar a los que están impulsando estos talleres que los que hacemos la FECONI, ya trabajamos estos documento una vez y lo hicimos con mucha voluntad pero vemos que nuestros aportes no están aquí, cosa que ahora si esperamos que el trabajo no sea en vano".

"Nosotros conocemos estos documentos que ahora vamos a trabajar y en alguna medida le aportamos en aquella ocasión, cosa que ahora no nos dejen con el trabajo sin los resultados."

"Tenemos que dejar asentado que estos papeles fueron trabajados por la Federación y notamos que ninguna de los aportes que se hizo, están reflejados en este documento, eso nos indica que trabajamos por nada. Esperamos que ahora se tenga en cuenta lo que aportaremos en esta ocasión."

Agregar: Un poco de historia. Hacer referencia a los *Art. 224; y Art. 247 de la Constitución de la república.*

Las Mesas de Concertación. Son espacios regionales de trabajo para discutir un grupo de documentos que apuntan a pulir una propuesta de Ley para los Derechos Colectivos y para las Circunscripciones Territoriales de los Pueblos Negros del Ecuador, a partir del mandato constitucional que dejamos anotado anteriormente.

Los chachis y negros reclaman

ESMERALDAS Una delegación rechaza un plan de concesión minera. El Ministro de Energía y Minas será llamado al Congreso.

Venimos de diferente lugar, a reclamar la tierra que STIC nos quiere robar", con esta copla, acompañada del golpeo de las palmas de las manos, 60 chachis y negros llegaron al ex Salón del Senado del Congreso Nacional.

La presencia de esta delegación de etnias del norte de Esmeraldas fue para pedir al Congreso que intervenga en la concesión minera que la compañía STIC obtuvo para explotar 1 045 hectáreas en las orillas del río Cayapas.

Gilberto Talahua, presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y Negros del Congreso, los recibió y saludó la iniciativa de defender la Tierra.

En las pausas que el Legislador hacía se escuchaban diferentes consignas en contra de la minera. Fredy Añapa, presidente de la Federación de los Centros Chachis, dijo que no fueron consultados antes de la adjudicación en sus tierras, de las cuales tienen títulos de propiedad. "El artículo 84 de la Constitución habla sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y también establece que debemos ser consultados e informados antes de

cualquier proceso".

Alberto Nazareno, presidente de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas, recalcó que están dispuestos a luchar para impedir que la minera ingrese a las tierras que han ocupado desde hace 300 años.

"Somos humildes, pero nos hacemos respetar con educación, si esto no funciona lo haremos con la vida".

A criterio de Nina Pacari, diputada de Pachakutik, los negros y chachis tienen dos alternativas: plantear una demanda de inconstitucionalidad y apelar a la solidaridad nacional e internacional de algunas organizaciones que apoyan el respeto al ambiente.

Mariana Obando, diputada de la Comisión de Derechos Humanos, anunció que gestionará la comparecencia del Ministro de Energía y Minas para que explique la concesión minera.

Las acciones de los manifestantes no terminaron en el Congreso Nacional. Por la noche se realizó el foro "La violencia social, cultural y ambiental en el norte de Esmeraldas" en la Universidad Andina Simón Bolívar.

LA CIFRA

522 689 hectáreas se concesionaron en Esmeraldas hasta 1999. Esto reveló la organización Acción Ecológica.

MEMORIA DEL FORO SOBRE VIOLENCIA SOCIAL, CULTURAL Y AMBIENTAL EN EL NORTE DE ESMERALDAS

- El día martes 26 de enero del 2002 a las 18:h00 con el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar completamente lleno, con la presencia de 50 dirigentes chachis y negros, representantes de ONGS, instituciones, organizaciones indígenas y afroecuatorianas, estudiantes y personas que solidariamente apoyan a los pueblos chachi y negro, se dió inicio al Foro sobre Violencia Social, Cultural y ambiental en el norte Esmeraldas.
- Catherine Walsh, a nombre del Dr. Enrique Ayala Rector de la Universidad Andina Simón Bolívar y coordinadora del Taller Intercultural de la UASB dió la bienvenida a los participantes y asistentes al Foro, explicó las razones para la realización del mismo, mencionó y agradeció a las instituciones coauspiciadoras y encargadas de la organización del evento.

Los organizadores:

- . Taller Intercultural – Universidad Andina Simón Bolívar
- . Acción Ecológica
- . Instituto de Estudios Ecologistas
- . Confederación Nacional Afroecuatoriana
- . Proceso de Comunidades Negras
- . Movimiento de Mujeres Negras de Pichincha,
- . Federación de Comunidades Chachis
- . Unión de organizaciones negras del Norte de Esmeraldas
- . Fundación OMAERE

Además de estas instituciones se contó con el apoyo económico de la Acción Mundial Luterana y la Fundación Defensa de trabajadores latinoamericanos.

- **Manolo Morales**, Director del Proyecto SUBIR de CARE, como moderador del evento hizo la presentación de los expositores, explicó los objetivos del Foro y la metodología a seguir

Expositores:

- Mons. Arellano Arzobispo de Esmeraldas
- Freddy Pianchiche, Presidente de la FECCHE
- Alberto Nazareno, Presidente de la UONNE
- Gloria Chicaiza, Presidenta de Acción Ecológica

- Patricio Benalcázar, abogado de INREDH
- Juan García, líder del Movimiento Afroecuatoriano
- Diputado Gilberto Talahua, Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras etnias del Congreso Nacional.

Intervenciones:

- **Monseñor Arellano, Arzobispo de Esmeraldas.**

Puso énfasis al apoyo que está brindando la Iglesia de Esmeraldas a las comunidades chachi y negras del Norte de Esmeraldas y recalcó que están en contra de la cultura de la muerte y más bien en favor de una cultura de solidaridad y un grito por la vida. Reconoció el espíritu de solidaridad entre los dos pueblos y la fuerza organizativa de la unidad FECCHE/CHACHI: “ustedes están dando ejemplo de solidaridad y organización, en rechazo hacia el modelo económico imperante y promueven un modelo que parta de la realidad cultural de los pueblos, en rechazo hacia la minera STIC, quienes de manera secreta intentan perpetrar en sus territorios...”

El Arzobispo hizo votos por una cruzada de solidaridad fraterna, advirtiendo que “no es seguro que jurídicamente se vaya a vencer”, pero garantiza que la fuerza de la solidaridad estará presente...”

- **Freddy Pianchiche, Presidente de la Federación de comunidades Chachis del Ecuador (FECCHE)**

Recalcó la solidaridad de los pueblos chachi y negros del norte de Esmeraldas. “Las comunidades asentadas en la Provincia de Esmeraldas hemos luchado por legalizar nuestros territorios y con base en las organizaciones hemos logrado que algunos proyectos se hagan realidad: como la educación bilingüe intercultural, proyectos de ecodesarrollo, entre otros, sin embargo todos estos logros se ven amenazados si el Gobierno continúa con la concesión a la empresa minera STIC en nuestros territorios ancestrales. Más de una vez nuestras comunidades en varias asambleas decidimos no permitir tal concesión, hemos rechazado y seguiremos rechazando, toda vez que acabarían con nuestro máximo patrimonio que es el río. Con la presencia de la minera el río se contaminaría, sus aguas se envenenarían, nuestras familias van a sufrir porque nuestros niños morirán o nacerán fenómenos. Todo esto promoverá la migración, y eso es justamente lo que queremos evitar. nosotros hemos pedido respaldo para salvar nuestras comunidades pero nos sentimos indefensos, por lo que pedimos el apoyo de todos ustedes para que se unan a nuestra causa que es justa y legítima.

- **Luis Alberto Nazareno, Presidente de la Unión de Organizaciones negras del norte de Esmeraldas (UONNE)**

“Nosotros hemos estado siempre aquí, hemos cuidado del ecosistema, de nuestras tierras, nuestro río que es algo sagrado que tenemos, porque de él vivimos y viven nuestros hijos, ahora vienen unas personas que no son de nuestro agrado a quitarnos lo que ancestralmente nos pertenece, lucharemos con nuestras propias vidas si es necesario para salvar nuestros territorios y lo que en él hay. Para eso necesitamos aliados y les invitamos a que se unan a nuestra lucha. Nosotros tenemos un mandato en las comunidades, no queremos que hayan negociaciones, porque para defender la vida no existe la negociación, nuestros niños nacerán fenómenos y nuestro pueblo desaparecerá. Ellos vendrán con promesas, nos pondrán médicos, nos darán trabajo, no queremos eso, queremos nuestro territorio libre”

- **Gloria Chicaiza, de Acción Ecológica**

El Ecuador a diferencia del resto de países de la región se ha mantenido libre de la explotación minera a gran escala. Sin embargo en nuestro país ya se han sentado las bases legales y políticas para que se desarrolle la actividad minera industrial.

En Ecuador ya se han realizado una serie de estudios geológicos para determinar los yacimientos y que tipo de mineral existente hay en los mismos, a través del PRODEMINCA Proyecto de Desarrollo Minero y control Ambiental ya se han realizado una serie de estudios, el mencionado proyecto se financió (24 millones de dólares) con una donación de algunos países interesados en los yacimientos mineros como Gran Bretaña y Suecia y con un préstamo realizado por el Banco Mundial para estudios mineros, dicho préstamo ya forma parte de la deuda externa.

Para 1997 el mapa catastral minero da cuenta de la existencia de 5 millones de hectáreas concesionadas para realizar actividad minera, esto constituye el 20% de el total del territorio nacional, para 1999 a 5'696.751 hectáreas concesionadas en la actualidad deben ser mucho más.

Los proyectos mineros que se proyectas son de minería a cielo abierto como en la mayoría de los países de la región esto significa la apertura de inmensos cráteres, con la consecuente destrucción vegetal, pérdida de suelos contaminación y apropiación de las principales fuentes de agua y energía eléctrica. En los últimos años hay proyectos mineros para ser desarrollados en los principales ríos del Ecuador y con un margen de

rentabilidad alto para las empresas puesto que tienen uno de los recursos más valiosos que es el agua.

Los dos métodos de minería, el de aluvión y el de cielo abierto tienen graves impactos en todos los elementos de la naturaleza, solo basta conocer a los testimonios de otras poblaciones impactadas por la minería en la región para saber lo ella implica: exterminio de las actividades tradicionales, de las prácticas culturales, empobrecimiento de los suelos, contaminación de las fuentes de agua superficiales y subterráneas etc.

Las concesiones indicadas en Ecuador y que constituyen más del 20% del territorio nacional está acentada sobre las principales fuentes de agua, sobre el territorio agrícola de donde sale el 60% de nuestra alimentación, en los territorios indígenas, en fuertes pendientes, en áreas de bosque protector, en áreas protegidas, en las Zonas más pobladas del país, todo esto es grave por que está en riesgo la hidrología ecuatoriana, la soberanía alimentaria del país, las distintas poblaciones, culturas en fin, tenemos que insistir en que la minería no es compatible con el Ecuador en el que coexisten formas tradicionales de vida que han demostrado ser más perdurables frente a una actividad insustentable que beneficia solamente a las empresas mineras ya tenemos experiencia con todos los bomes pasado que no nos sorprendan.

- **Bolívar Beltrán, especialista en Derechos Colectivos**

“Quiero ponerme en la posición de los pobres, porque los pobres no venceremos jurídicamente en este país. El 10 de septiembre el Gobierno cometió una barbaridad al conceder 1045 Has de territorio chachi-negro a la minera STIC, a cambio de 600 dolares, por 20 años y con extensión a 30 años. El incumplimiento del proceso de consulta al que se refiere el artículo 88 de la Constitución Política de la República tornará inejecutable la actividad de que se trata y será causal de nulidad de los contratos respectivos, Por lo que se pone en duda la credibilidad judicial, desde el punto de vista jurídico/lógico el problema es de interpretación...”

hace referencia a la Ley Especial de Descentralización del Estado y de Participación Social: en el Art. 42 De los pueblos indígenas y negros. Los pueblos indígenas y negros a través de sus organizaciones tradicionales podrán: Velar por la preservación de los recursos naturales...”

Recomendaciones:

1. Hacer respetar la autonomía de las comunidades negras e indígenas.
2. Asumir y ejecutar la autonomía de la Junta Parroquial de Telembí
3. Demandar la nulidad de la concesión minera.

- **Patricio Benalcázar, especialista en Derechos Humanos**

“Los compañeros chachis y negros están demostrando un canto de energía por la solidaridad con su propia voz. Nosotros estamos aquí como sus aliados, hay que confrontar desde la victoria y exigir el amparo constitucional como un colectivo...”

“La Constitución ecuatoriana es la principal herramienta jurídica con la que se cuenta para la protección de los derechos humanos, pues ésta es superior a otras leyes, en consecuencia prevalece sobre cualquier otra cuando entra en contradicción o altere sus mandatos (ver art. 272 de la Constitución Política de la República), además toda autoridad pública está obligada a aplicar la norma constitucional y a declarar inaplicable un precepto contrario a la ley superior (idem Ar. 274).

El Estado Ecuatoriano cifra su principal deber en la vigencia de los derechos humanos, lo que implican el conjunto de derechos, sean individuales, sociales o colectivos, en este último caso los derechos de los pueblos indígenas, pueblos negros y el medio ambiente sano y libre de contaminación.

La protección del medio ambiente, así como el patrimonio natural y cultural son deberes que el Estado ecuatoriano no puede eludir el momento en que se presenta un conflicto social a su resolución, más aún cuando es un mandato superior que inclinará la balanza en pro del interés colectivo y de la nación.

Finalmente hay que mencionar que el Estado velará por el crecimiento económico, pero este está sujeto al beneficio colectivo que dicho desarrollo va ha incentivar, este es otro mandato que a la hora de definir situaciones conflictivas sirve de base para la toma de decisiones. ... deberá ejecutarse la interpretación que más favorezca la efectiva vigencia de los derechos humanos...”.

Propone dos mecanismos:

- Se habla de advertencias a la minera y al Ministerio de Energía y Minas.
- Con el apoyo del Congreso a través de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias conformar una resistencia organizada con todos los aliados.
- **Juan García, líder afroecuatoriano**

“Quiero recordar las palabras de un anciano cuando hablaba sobre la ciudad y la cultura que hay mas allá; él decía : los negros no tenemos en nuestra memoria colectiva nada más allá que nos muestre que la gente que no es negra que no es india tiene algo de hermandad con nosotros, no tenemos en nuestra memoria colectiva ninguna acción que nos muestre que los que

están más allá de nuestros ríos tienen hermandad con nosotros y eso es verdad. No hemos visto un gesto que diga estamos con ustedes, pero aquí empiezan a mostrarse gestos, gracias por ello hermanas y hermanos.

Yo recuerdo en la comunidad donde nació, en una lucha de tierras yo mismo siendo muy joven decía a los ancianos, hablemos con el Gobierno, con las autoridades, hagamos el intento. Entonces se armó una comisión de personas mayores que fueron a Esmeraldas, mientras nosotros hacíamos otras actividades para impedir que una camaronera saque a la comunidad (...) que ahora ya no existe, por lo tanto ya no tengo referencias de mi niñez. Entonces llegaron los viejos, personas dignas, nobles, les pregunté que pasó: Entonces un mayor me dijo: Esas personas no hablan el mismo idioma que nosotros. El Estado no habla el mismo idioma. Ahora yo entiendo. El Estado no habla el mismo idioma.

Hace pocos años aquí en Quito con bombos y platillos, con invitados especiales y gente de los Ministerios, nos entregaron los títulos de propiedad de las tierras colectivas de indios y negros con testigos de honor, se cantó el Himno Nacional y se dieron títulos de propiedad de tierras inalienables. Tres años después llegan unos seres diciendo: Estas tierras son de nosotros, caminen y se van...

No hablan el mismo idioma que nosotros. Yo Estado, garantizo que esa tierra es tuya y 3 años después el mismo Estado dice: esa tierra es mía. No hablamos el mismo idioma y es obvio que **no hablamos el mismo idioma.**

Cuando se hizo la Constitución de la República del Ecuador, las comunidades negras y chachis no estuvimos ausentes de la lucha. Estuvimos allí. La Constitución refleja muy poco de lo que chachis y negros queríamos que refleje para la zona norte de Esmeraldas, pero lo que se reflejó allí, chachis y negros hemos venido siguiendo y creyendo que lo que allí está dicho es la solución a los problemas que nosotros veíamos venir. Sabemos que existe el Art. 84, sabemos que **la consulta es previa, sabemos que no se nos consultó, sabemos que la autorización debe venir de una autoridad competente y digna y eso no se hizo.**

Yo recuerdo una vez conversando con un anciano en su canoa, cerca de la comunidad de Maldonado sobre ese gran puente que han hecho allí, es una cosa impresionante, le comenté: Papá, llegó la modernidad con semejante puente y el abuelo viendo eso decía: Esa cosa no es para nosotros, no lo han hecho para nosotros, **lo hacen justamente para gente que no es de nosotros.**

Una vez veía yo un hombre mayor en una ciudad como Quito, abriendo la llave de agua de un lugar donde estaban reunidos y mirando atentamente el

agua caer, yo le decía: Qué es lo que tanto ve abuelo?: Esto es como un milagro, decía el abuelo. No es que la gente negra no conozcamos un grifo de agua, pues conocemos, hay en Limones, en Esmeraldas, pero el milagro de un grifo de agua y ver que el agua cae, solamente se mide cuando uno vive en las comunidades donde no hay grifos de agua, ese es **el gran milagro que está pasando en estos momentos la unidad chachi-negros** que se había resquebrajado se ha vuelto a unir, **se debe al milagro del agua**, no hay grifos para abrir, todo el mundo baja al río para bañarse, el agua es para cocinar, para bañar a los niños, para lavar la ropa, el agua es para todo, el agua es la vida, y es el agua la que se va a afectar, allí está el milagro de la unidad, de esta comunidad chachi-negra en el milagro del agua, es verdad que las comunidades somos pobres, humildes y sencillas, pero dignas, alegres, lo que quieren hacer de estas comunidades son miserables.

Por ahí mismo oía lo que un anciano decía: He oído que por allí se vende la hectárea de tierras a 1.000 dólares y yo tengo 300 has. Don Juan eso es harta plata”.

El Estado sabe que hay harta plata en manos de indios y negros y eso es porque están acelerando el proceso de votar a la gente de estas comunidades y por eso que van a envenenar el agua porque saben que sin agua no podemos vivir y si no podemos vivir, las tierras serán más fáciles de allanación. Hermanos y hermanas estamos en pie de lucha, no vamos a ceder y cuando nos han dicho que estamos en bronca, decimos que no estamos en bronca, estamos en la defensa de nuestro último patrimonio que es la tierra, el último que nos queda, si lo perdemos, si nos sacan de allí, a donde vamos a ir?. Dónde vamos a vivir?. **La defensa de nuestro último patrimonio que es la dignidad**, porque es eso, no importa si seguimos viviendo pobres, no importa si tenemos que caminar horas y horas para llegar a la civilización no importa si no tenemos televisión, internet, no importa pero la dignidad es lo último que nos queda, y es lo que nuestros mayores nos han dicho que guardemos con el mayor respeto, la dignidad, no queremos ser miserables.”

Gilberto Talahua. Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras étnias.

“La Comisión de asuntos indígenas y otras etnias hoy en la mañana en el Congreso Nacional nos pronunciamos y respaldamos la causa de la nacionalidad chachi y del pueblo afroecuatoriano del norte de Esmeraldas ahora afectados por la empresa minera en sus territorios ancestrales, hoy me comprometo en exigir por escrito, a que se pronuncien cada uno de los diputados, solicitando cuál es el compromiso, eso lo haré mañana mismo

27 de febrero, para que dicha solicitud vaya en el informe general. Compañeros de la nacionalidad chachi, compañeros del pueblo afroecuatoriano felicito la unidad solidaria que han logrado constituir, porque solo así podemos vencer, es muy raro que gane un indio, un negro, un pobre por su lado, porque la administración de la justicia de nuestro país esta dirigida por un grupo de poder económico. Las tres instituciones del Estado siempre están juntas, porque la mafia y la corrupción siempre están juntas. Mas que una administración de justicia es una administración de injusticia la que existe en el Ecuador”.

A continuación dos representantes de las comunidad chachi y negra del norte de Esmeraldas, entregaron por escrito **la denuncia** que hacen las comunidades chachi-négras por la concesión otorgada por el Gobierno a la compañía minera STIC, la entrega se la realiza al Diputado Gilberto Talahua como Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras etnias del Congreso Nacional.

Seguidamente se dió paso a las preguntas, reflexiones y muestras de solidaridad planteadas por los asistentes al foro, entre otras se pudieron anotar las siguientes:

- Para los expositores que expresaron que no es posible vencer jurídicamente a la minera, porqué esa posición pesimista y qué hacer para lograr la victoria?
- Porqué decir que el pueblo de Esmeraldas no es un pueblo pobre, al contrario es un tesoro de allí su nombre...?
- Qué estrategias debemos seguir para impedir que se continúe otorgando la concesión a la minera STIC?
- Después de este foro qué instancia a seguir y qué mecanismos de resistencia adoptar?
- En qué se compromete el Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias y los diputados del Congreso?
- La lucha debe hacerse en minga .

Con respuestas muy puntuales por parte de los expositores se resolvieron entre otras cosas darle seguimiento a la denuncia entregada al Diputado Talahua y esperar el compromiso por escrito que el mismo diputado Talahua exigirá a los legisladores de la Comisión General del Congreso Nacional.

Asi mismo continuar vigilante luego de estas y otras acciones que se desarrollarán el día 28 de febrero en la ciudad de Esmeraldas, donde se realizará una gran marcha con la participación de la Iglesia.

Siendo las 21h00 se terminó el foro, los organizadores invitaron a los participantes a disfrutar una presentación de marimba esmeraldeña acompañado de bocaditos y canelazos.