

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**La búsqueda de reconocimiento de los pueblos
afroesmeraldeños a través de las políticas culturales en el
contexto ecuatoriano**

Autor: Hugo Vera Olmedo

Tutor: Santiago Arboleda

Quito, 2017



CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, Hugo Vera Olmedo, autor/a de la tesis intitulada **“La búsqueda de reconocimiento de los pueblos afroesmeraldeños a través de las políticas culturales en el contexto ecuatoriano”**, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

Fecha: 2 de enero del 2017

.....
Hugo Vera Olmedo

RESUMEN

El problema del “otro” ha sido objeto de múltiples tratamientos e interpretaciones. Estos intentos de interpretación han estado sujetos, más que a un intento claro y comprometido de objetividad, a los intereses y pretensiones de los investigadores y las escuelas teóricas a las que pertenecen -por lo general dependientes de la hegemonía cultural de occidente-. Es así que se ha reforzado en las Políticas Culturales la idea de un “otro” mágico y lleno de misterio, es decir, solamente comprensible bajo la premisa de lo exótico.

Frente a esta premisa surgen los intentos de los grupos históricamente excluidos por hablar con voz propia y por hacer su propia historia, sin descartar por completo los intentos de los especialistas (historiadores, sociólogos, antropólogos, filósofos, culturalistas), sino, por el contrario, fortaleciendo el diálogo intercultural.

Es el caso de los grupos afroecuatorianos, los cuales han alcanzado, lentamente y después de numerosas luchas, la incorporación a las políticas de un Estado que se ha mostrado más propicio hacia el respeto y el restablecimiento de sus derechos. Pero, de otra parte, los rasgos culturales que determinan la personalidad y los rasgos identitarios de los grupos culturales afrodescendientes se debaten entre dos polos opuestos, a saber: o se convierten en objeto exótico, o pierden sus rasgos culturales en su intento de incorporación al Estado. La solución de este conflicto consistiría en evitar ambas visiones y recuperar los testimonios históricos, literarios, poéticos, musicales, de transculturación y, además, la resistencia frente a los intereses homogeneizantes y coercitivos de los grupos dominantes. Se trata, por lo tanto, de encontrar en esos mismos testimonios la manera en que los mismos afrodescendientes quieren formar parte del estado nación ecuatoriano.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
--------------------------	----------

Capítulo primero:

Identidad y reconocimiento del sujeto afro descendiente

1.1.- Concepciones preliminares.....	10
--------------------------------------	----

1.2.- Ontología de la identidad Afro esmeraldeña.....	19
---	----

Capítulo segundo:

Visibilización y reconocimiento del pueblo afro-esmeraldeño

2.1.- Ciudadanía y reconocimiento.....	30
--	----

2.2.-Racialización y exotización de la identidad

afrodescendiente esmeraldeña.....	34
-----------------------------------	----

2.3.- Identidad racial o identidad cultural.....	39
--	----

2.4.- El derecho a la reinención de la identidad afrodescendiente

esmeraldeña.....	45
------------------	----

2.5.- El Reconocimiento como dialéctica

de la liberación del pueblo afro-esmeraldeño.....	53
---	----

Capítulo tercero:

La cultura Afro descendiente esmeraldeña: reconocimiento, economía y políticas públicas

3.1.- Políticas culturales nacionales y locales generadas para las comunidades afro descendiente de Esmeraldas.....60

3.1.1.- La normativa nacional.....60

3.1.2.- Políticas Culturales en la historia local del cantón Esmeraldas.....65

3.1.3.- Marco actual de las políticas culturales en Esmeraldas.....67

3.2.- Políticas culturales y patrimonialización.....75

3.3.- La cultura como interlocutor de desarrollo.....79

Capítulo cuarto:

Reconocimiento y diálogo intercultural

4.1.- La acción política como diálogo intercultural.....86

4.2.- El contexto actual para una interculturalidad desde lo afro esmeraldeño.....89

4.3.- Diálogo Intercultural para un reconocimiento pleno93

Conclusión.....99

Bibliografía.....102

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene dos intenciones: por una parte, la búsqueda de reconocimiento de los pueblos afroesmeraldeños y, en segundo lugar, la intención de realizar un estudio de las políticas culturales que rigen la industria cultural en el cantón Esmeraldas; para esto se pretende identificar los principales elementos sociales, políticos y culturales que configuran al pueblo afro-esmeraldeño, así como reflexionar sobre los discursos, prácticas y políticas públicas que se implementan, con el objetivo de lograr el reconocimiento y los reales procesos de inclusión y justicia hacia este grupo de enorme sensibilidad, que además es uno de los pueblos más silenciados en el proceso de conformación del estado nación ecuatoriano.

Derivado de nuestras experiencias, el presente trabajo recupera el pensamiento de distintos autores y diversas posiciones teóricas. Dichas reflexiones y enfoques de autores serán expuestos de acuerdo a la finalidad que desde la construcción del esquema de planificación nos propusimos; por lo que la estructura es flexible y responde a la intencionalidad de profundizar sobre aspectos socio-culturales relacionados con el Pueblo Afroesmeraldeño.

Se utilizarán diferentes recursos metodológicos. En primer lugar, se realizará una rigurosa exposición de los conceptos y categorías más apropiadas para tratar el tema de la búsqueda de reconocimiento de los pueblos afroesmeraldeños por parte del Estado y en el espacio público (por ejemplo, categorías como identidad, ciudadanía, reinención, resistencia, reconocimiento, etc.). En segundo lugar, se realizará una descripción (y, por lo tanto, se aplicará el método descriptivo) de los esfuerzos realizados y de los resultados obtenidos por los pueblos afros en la búsqueda de reconocimiento institucional y social.

Podrían mencionarse, entre estos, las políticas culturales a través de las cuales la cultura afroesmeraldeña ha sido visibilizada, y la participación de los mismos en el diálogo intercultural. En tercer lugar, se realizará (recurriendo a uno de los modelos clásicos de la metodología cualitativa) una comparación de los logros alcanzados por los grupos afrodescendientes con los privilegios que durante décadas ha tenido el grupo étnico dominante en el territorio ecuatoriano. Por último, se realizará una aproximación

genealógica del pueblo afrodescendiente de esta forma se podrán recuperar los rasgos culturales y las normas de comportamiento que han servido de base en la búsqueda de reconocimiento de este pueblo. Además, habrá una aproximación analítica a la retórica utilizada para expresar la complejidad del discurso culturalista procurando no caer en determinismos del lenguaje, conjuntamente, serán utilizados otros recursos como la dialéctica, no sin antes dejar en claro que a través del desarrollo de nuestra reflexión irán revelándose los objetivos propuestos.

También, aunque esta tesis se ajuste a los campos de la cultura y la política, en el presente estudio no se profundizará o aclarará disputas en cuanto a términos, se dejará ese análisis para un trabajo específico. Es decir, se utilizará los términos de manera convencional y cotidiana. Cuando sea necesario se hará referencia a autores u obras relacionadas, ampliando y priorizando los temas de debate sobre el sujeto afroesmeraldeño.

Es así que la presente investigación parte de una pregunta ¿Cómo las políticas culturales están fomentando la exotización de la identidad afroesmeraldeña e incidiendo en el reconocimiento que tiene este pueblo?¹ Es decir, se pretende, a través de los debates actuales sobre la acción pública y sus problemas en procura de la interculturalidad, investigar si dichas políticas responden a un verdadero reconocimiento de la “otredad” del afrodescendiente, o si, por el contrario, fomentan la construcción de una aparente “otredad” que se oculta en un reconocimiento falso construido desde la hegemonía mestiza.

Para afrontar esta problemática; a más de los pensadores decoloniales, se remitirá a las reflexiones que desde la teoría crítica y en particular desde la “ética del reconocimiento” se han hecho a favor de la comprensión del sujeto. Ana Fascioli, por ejemplo, sostiene que el sujeto “(...) deviene como tal siempre que se sabe reconocido por otro, y que por tanto reconciliado con éste, llega a conocer su identidad” (FASCIOLI diciembre 2008, 21-25).

Precisamente, en el primer capítulo se evidenciarán los posibles conflictos que podrían generarse en la construcción del sujeto afro-esmeraldeño, y para eso nos centraremos en la discusión sobre el tema de la identidad, sus antecedentes, su formación,

¹ También queda por señalar -como se hará más adelante- si han sido los mismos afrodescendientes quienes han incurrido en estos procesos de exotización.

su reconstrucción y su importancia en el accionar político. Discerniremos también en la relación yo-otro y en el principio de responsabilidad como fundamento de la propia relación, y cómo esa anulación del otro trae consecuencias para la propia identidad. Además, en este capítulo se hará referencia a la situación de invisibilidad a la que han sido confinados los grupos afrodescendientes durante décadas, e incluso siglos, así como las formas en que se expresaba esa invisibilización. Para abordar esta invisibilización se prestará atención a las prácticas de sometimiento y a la Constitución de la República, donde se cumple, por una parte, el objetivo de anulación de la población afro y, por otra, ofrece las condiciones favorables para la resistencia y la propia representación.

En el segundo capítulo, se contrastará el tema de la identidad con las teorías modernas de finitud del sentido dialéctico de la historia que, en concreciones como el socialismo o capitalismo, llevan a una anulación de las individualidades frente al “todo”, o a un supuesto “reconocimiento” de estas particularidades solamente si se acoplan al sistema económico-político-cultural hegemónico. En el caso del capitalismo postmoderno este supuesto reconocimiento actúa folklorizando y patrimonializando lo exótico, entendido este atributo, como esa atracción que existe desde la hegemonía cultural occidental hacia lo que procede de un lugar extraño, apareciendo como un estigma que da -borrosamente- cierta cualidad positiva pero acentúa las diferencias² (aquello que está rodeado de un halo de misterio para el pensamiento científico tradicional) para introducirlas en la lógica del capital. Asimismo, se reconocerán los esfuerzos de los pueblos para ser visibilizados, para ello se acudirá a la idea de resistencia, idea a partir de la cual es posible aquella visibilización.

²“La discriminación y la estigmatización (en base a características culturales, fenotipos o a una combinación de ambas) suelen ser las respuestas más comunes ante la llegada de inmigrantes, pero en ciertos casos estos también pueden verse exotizados. La estigmatización puede ser definida como la imputación de "un atributo que hace a una persona diferente de otros y de un tipo menos deseable" (Goffman 1986), podemos entonces visualizar a la exotización como la imputación de diferencia, pero con una valoración no negativa sino relativamente positiva, tejida por la atracción. Una de las características de la exotización es la lejanía (geográfica, temporal o moral) que se establece respecto del individuo exotizado, que frecuentemente está asociada también a una idea de propia superioridad del individuo que exotiza al ‘Otro (Lutz y Collins 1993, Pieterse 1992). En sus instancias más clásicas, la exotización es el reverso de la repulsión por los diferentes que están considerados lejanos espacialmente, distantes fenotípicamente, y atrasados temporalmente en un sentido evolutivo. La atracción por el diferente, también comparte con la estigmatización y el racismo el hecho de estar basado en un estereotipo que caricaturiza, homogeniza y confirma una distancia con el individuo exotizado” (FRIGERIO 2004-2005, 99)

En el tercer capítulo se analizará el campo de las políticas culturales, revisando las propuestas y las actividades ejecutadas tanto por el Gobierno Central y los Gobiernos Autónomos Descentralizados, como por otras instituciones públicas o privadas existentes en la provincia de Esmeraldas. Examinaremos si esos planes responden a un modelo que promueve el reconocimiento pleno.

Finalmente, en el capítulo cuarto, reflexionaremos sobre la necesidad de propiciar un verdadero diálogo intercultural que permita reconocer al ‘otro’ y abogar por un sentido de universalidad, que no difumine la identidad del pueblo afrodescendiente esmeraldeño, sino que, como ideal regulativo, incluso promueva transformaciones, que originen la real inclusión del pueblo afroesmeraldeño en el ámbito político que es donde se toman las decisiones para invertir en la satisfacción de necesidades materiales, psicológicas y culturales de reparación de los daños morales causados al pueblo afrodescendiente. En definitiva, se trata de buscar que los constructores de las políticas culturales desarrolladas en nuestro país sean conscientes del debate dialéctico entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y, al mismo tiempo, la necesidad de reconocer el valor de las múltiples diferencias existentes (COMINS Mingol Enero-diciembre 2014).

Ante la problemática planteada, este trabajo pretende contribuir a la develación de discursos y prácticas que si bien responden, de alguna manera, al nuevo debate intercultural, podrían estar contribuyendo en la creación de nuevos tipos de “esencialismos” y a su inmediata consecuencia reflejada en nuevos tipos de exclusión, ahora más sutiles. Este nuevo tipo de exclusiones fortalecido por políticas culturales que acentúan la imagen estereotipada a tal punto que llega a ser asumida por los propios miembros de este pueblo.

En este sentido, se propone un debate académico que permita influir en la planificación de políticas culturales que cumplan el objetivo de promover un auténtico diálogo intercultural y consecuentemente el pleno reconocimiento, en nuestro caso en particular del pueblo afrodescendiente del Ecuador. Para finalizar, queremos dejar anotado que este trabajo no pretende cubrir la totalidad del complejo tema de identidad-insurgencia-reconocimiento del pueblo afroecuatoriano. Nuestra contribución forma parte de las nuevas interpretaciones, quizás (y seguramente) críticas sobre la temática tratada.

Capítulo Primero

Identidad y reconocimiento del sujeto afrodescendiente

1.1.- Concepciones preliminares

Tal como lo hemos propuesto en nuestro plan, el espacio geográfico de nuestro trabajo servirá para establecer los límites de la ejecución de las políticas gubernamentales que de alguna manera han fortalecido el impulso cultural del cantón Esmeraldas, sin embargo, este límite geográfico se amplía al tratar la problemática cultural que de alguna manera ha determinado la vida y espacio de los afroesmeraldeños.

El Cantón y ciudad de Esmeraldas (capital de la provincial), es el principal centro de influencia en la región; Esmeraldas es conocida como la provincia verde por su vegetación exuberante y está ubicada en el extremo nor-occidental del Ecuador. Tiene una extensión de 15.239 km² y una población multiétnica de 430.792 habitantes, está conformada de norte a sur por siete cantones: San Lorenzo, Eloy Alfaro, Río Verde, Esmeraldas, Quininde, Atacames y Muisne.

La población afrodescendiente en Ecuador bordea un 8% (7.2 según el censo del 2010 del INEC) de la población total del país.³ Sin embargo, todavía, y aunque en los últimos tiempos se ha visibilizado⁴ la presencia de este pueblo en el todo nacional, principalmente por los logros que ha alcanzado en el ámbito futbolístico o por la propaganda de la música tropical “urbana”, es abundante el desconocimiento sobre la presencia y el recorrido que ha tenido esta población. Los afrodescendientes en nuestro

³ El último censo de población y vivienda fue realizado el 28 de noviembre del 2010 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censo: de los datos arrojados 14 483.499 es la población total del país de estos 1 042.812 se autodefinieron como afrodescendientes, negros y mulatos.

⁴Para Albán, quien recoge esta categoría expuesta por el Historiador Santiago Arboleda, “reconocer la invisibilización, es hacerle el juego al discurso colonial-eurocéntrico que intenta borrar a toda costa la presencia socio-cultural, económica y política de los afrodescendientes. Los pueblos afro no han sido invisibilizados, han sido “silenciados”. Diálogos varios. Cali, septiembre 2006. Citado en Identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali. Estudio de casos sobre organizaciones afro, producción cultural y raza. Camilia Gómez Cotta Tesis UASB 2006

país son el resultado de un proceso de diáspora que inició hace casi cinco siglos desde África, y en la actualidad se manifiesta en la herencia biológica y las tradiciones culturales del pueblo afroecuatoriano.

Es pertinente reconocer las luchas que, desde las organizaciones sociales, intelectuales, activistas y gestores culturales, han dado lugar a que el estado empiece a formular políticas multiculturales y pluriculturales⁵ que procuren el reconocimiento de pueblos otrora inexistentes en la construcción del espacio mestizo del estado ecuatoriano. Sin embargo, aunque existen progresos en los temas de inclusión, participación y reconocimiento de estos pueblos, los afrodescendientes siguen en estado de marginación.

La “visibilización negativa” que tiene el pueblo afrodescendiente, ha sido cimentada históricamente por el estado nación ecuatoriano, se ha constituido principalmente como “Una especie de paradigma o modelo que imagina a los afrodescendientes como habitantes de ciertas regiones, en especial las de tierras bajas, climas cálidos y lugares de selva o río” (ROJAS 2013, 6). La provincia de Esmeraldas en este sentido, se constituyó en el no-lugar ecuatoriano;⁶ un lugar vacío, habitado por extraños que no respondían al proyecto de identidad nacional mestiza. Lugar de atraso, por lo que todo rastro de “barbarie” existente tendría que ser eliminada por el aparato modernizador del estado central;⁷ las instituciones, y en particular la educativa, tendrían

⁵ Antes de la Constitución del 2008, se hablaba de “Multiculturalidad”. Con la aprobación de esta nueva Constitución y al definir un Estado Constitucional de Derechos Plurinacionales e Interculturales se reconoce las múltiples culturas del país, además se plantea gestar reales procesos reconocimiento, interrelaciones, integración y convivencia entre culturas. Estas nuevas normativas tienen directa relación con la lucha de los afroecuatorianos contra el racismo, la discriminación y la exclusión, y que desemboca en la necesidad de conquista de unos derechos a la igualdad y la equidad cultural y a los derechos humanos. Por otra parte, la “Pluriculturalidad” hacen referencia a las políticas que promueven la existencia armónica de los individuos que pertenecen a diferentes culturas y que gracias a ese marco armónico son capaces de resolver sus diferencias.

⁶“Marc Augé acuñó el concepto “no-lugar” para referirse a los lugares de transitoriedad que no tienen suficiente importancia para ser considerados como “lugares”. Son lugares antropológicos los históricos o los vitales, así como aquellos otros espacios en los que nos relacionamos. Un no-lugar es una autopista, una habitación de hotel, un aeropuerto o un supermercado... Carece de la configuración de los espacios, es en cambio circunstancial, casi exclusivamente definido por el pasar de individuos. No personaliza ni aporta a la identidad porque no es fácil interiorizar sus aspectos o componentes. Y en ellos la relación o comunicación es más artificial” (FONASIER 2012-2013, 9) en referencia a: (AUGE 1992, 81-119)

⁷ “Cuando se habla de mestizaje, se hace uso de un término ambiguo. Por un lado el mestizaje constituye una estrategia discursiva generada desde el Estado, pero por otro ha tomado la forma de políticas y dispositivos destinados a la “civilización” y “urbanización” de la población” (KINGMAN 2002, 2).

esta “noble tarea de sacar del “atraso cultural y mental” al pueblo “carnavalesco” de los negros esmeraldeños.⁸

Lo paradójico es que, a pesar del proyecto civilizatorio del estado mestizo, y de la participación de la población afroesmeraldeña en los procesos de independencia y en la revolución liberal, el “no lugar” esmeraldeño sufrió el desprecio y marginación de la política de infraestructura modernizadora. Incluso en el auge del estado petrolero de los años 70 se decía que:

“(…) los esmeraldeños no están acostumbrados a obras grandes, para ellos es normal vivir sin infraestructura básica; por eso no es prioritario ese tema. Esa era la política dirigida por los gobernantes nacionales e incluso los locales pensaban eso, por eso la prioridad era algún adoquín o la fiesta del 5 de Agosto” (CANCHINGRE 2015).

Sin embargo, y como incoherencia, Esmeraldas con la continua propaganda de la “cultura tropical” en el mundo, fenómeno de la globalización capitalista, de alguna manera ha entrado al escenario como lo novedoso, divertido y exótico -es que en el mundo contemporáneo hay que respetar lo extraño, y más aún si es un lugar para vacacionar, que al mismo tiempo nos recuerde los valores somáticos y hedonista de nuestro ser-.

Antes de continuar, se hace necesario partir de la premisa básica para entender la diáspora africana. Los afros fueron desplazados de su África natal y obligados a trabajar sin derechos en las colonias de las nuevas tierras.

⁸ “La modernización extrajo los procesos de socialización y de educación del ámbito de la familia y de la comunidad tradicional, en tanto que la secularización limitó el control de la iglesia sobre la educación. La transformación de la educación en espacio público, la hace idónea para la intervención de las políticas pública y de las autoridades públicas a través de un conjunto de iniciativas e instrumentos” (ARCOS 2008, 30). Concretamente en el pueblo afrodescendiente, la política civilizatoria se ve ilustrada en la siguiente nota periodística “(...) a lo largo de la calle Olmedo, entre las de Ricaurte i 10 de Agosto encontramos los cuchitriles que sirven de domicilio a un sinnúmero de mujeres afiliadas al fatal y denigrante comercio del lupanar. La manera nada correcta en la forma de vida que observan estas mujeres hace que, en estas cortas y mal pergeñadas líneas, consigne el prejuicio que está causando este mal social, que bien puede ser atendido como cualquier otro por las autoridades del ramo. El problema está planteado y es fácil de resolverlo. Todos conocemos o sabemos las escandalosas orgías que forman en aquellos barrios, en compañía de gente de sable i gorra, mujeres amigas de la disipación; a quienes, a la agonizante luz que alumbraba el fondo de la bohía, se las contempla cantando, bebiendo i bailando desafortunadamente; ante el mutismo de nuestra culta i tolerante sociedad. A la vista de esta desenfadada corrupción, tenemos los ojos de los niños i de los ancianos para quienes es nociva esta clase de espectáculo, por tener, tanto el uno como el otro, almas nobles i sensibles (O. VERA 2014, 68)

Las crónicas de Miguel Cabello de Balboa cuentan el origen de los primeros negros cimarrones que llegaron a Esmeraldas en el año 1553. Según esta historia, los primeros habitantes afros llegaron de forma accidental cuando un barco que conducía a un grupo de esclavos de Panamá a Lima naufragó y encalló en la costa esmeraldeña. Se cuenta que un grupo de hombres y mujeres negros supervivientes se escaparon al bosque y se establecieron en libertad. Este hecho es narrado de la siguiente manera:

“...Por el mes de octubre, partió de Panamá un barco, siendo parte la misma mercadería y un grupo de negros. El barco pertenecía a un Alonso de Illescas. Después de 30 días de navegación pudo hallarse, doblado el Cabo de San Francisco, en una ensenada que se hace en aquella parte que llamamos Portete. En aquel lugar bajaron a tierra para descansar un grupo de tripulantes, y con ellos a 17 negros y 6 negras, para que les ayudasen a buscar algo de agua, leña y otros productos que le sirvieran para continuar el viaje (...) Mientras ellos estaban en tierra, se levantó un viento y marea tan fuerte que hizo que el barco chocara contra los arrecifes de aquellas costas. Los españoles, con dificultad, salvaron sus vidas y otras pertenencias; sin poder capturar nuevamente a los esclavizados”⁹

Liderados primero por el “negro Antón y luego [por] Alonso de Illescas”¹⁰ se unieron con la población indígena local y formaron la llamada República de Zambos¹¹.

“(Los) -negros en alianza con los indígenas rechazaron a más de 60 expediciones militares de los españoles, que en distintas épocas intentaban someterlos-. Hacia finales del 1500 y comienzos del 1600 los negros cimarrones dominaban y controlaban casi todo el territorio de la provincia de Esmeraldas (...) -Con el transcurso del tiempo, por medio de guerras y también de alianzas, fueron expandiendo su poder y su fama por toda la costa, desde Bahía de Caráquez hasta Buenaventura-.”¹²

Los cimarrones realizaron acercamientos con las autoridades españolas de Quito, quienes aceptaron el estatus de palenque libre pues no les quedaba de otra ante el poderío

⁹ Crónicas de las Conquista del Perú por Miguel Cabello de Balboa, mencionado en la Encilopedia del Saber Afroecuatoriano (VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS 2009, 30)

¹⁰ “Por el cronista Miguel Cabello sabemos que: Alonso nació en Cabo Verde, Guinea, África, que a la edad de 8 años fue llevado a Sevilla, España, su nombre verdadero era Enrique y luego se llamó Alonso. Sirvió en la casa de un comerciante de apellido, de Illescas, donde aprendió las costumbres, su lengua, la forma de guerrear y demás “cosas”, que les sirvieron mucho al pasar a tierras americanas y más tarde al asumir el liderazgo de los palenques que los cimarrones establecieron en las costas de Esmeraldas. (VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS 2009, 31)

¹¹ Zambos eran los descendientes de negros e indígenas en la complicada nomenclatura de castas “raciales” del Imperio español.

¹² Miguel Cabello mencionado en (VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS 2009, 32)

de los afros de la zona. Sin embargo, los españoles, ante el peligro de tener ejemplos de comunidades afros libres, fomentaron la institución esclavista en la región y luego, por estrategias colonizadoras como la evangelización (por la orden religiosa de los Mercedarios) fueron desplazando el poderío de la llamada república de los zambos.

Aunque los afroesmeraldeños fueron libres, y formaron parte de los ejércitos de Simón Bolívar, fue con la llamada “emancipación” de todos los negros ecuatorianos que llegó el 21 de julio 1851, en el periodo presidencial del general José María Urbina, ya con Ecuador convertido en una república independiente, que se logró la abolición de la esclavitud; sin embargo, esta apenas sirvió en la integración de los afroecuatorianos a la vida nacional, pues su marginación económica, política y social continuó.

Los afros fueron protagonistas en las principales gestas de la historia ecuatoriana. En las revoluciones liberales, por ejemplo, tuvieron en los negros esmeraldeños a sus mejores defensores. La revolución de Eloy Alfaro, a principios del siglo XX fue apoyada por muchos negros (como la “mulata Martina”, Juan Feliciano Navarro, Pio Quinto Nazareno, Domingo Trejo, el capitán Felipe Lastra, Julio Sixto Mena, Carlos Otoya, Nicolás Castro, etc.) que se encontraban bajo un régimen de semi esclavitud, de concertación, o esclavitud por deudas (de los padres y abuelos) (Antón 2012, 18-23)

Ahora bien, la historia muestra la transculturalidad de la africanidad esmeraldeña. Lo “negro” en la provincia, no solo fue conformado por los náufragos (de por sí de variadas nacionalidades africanas), sino también por esclavos traídos desde Colombia para trabajar en las minas del norte de la región, y el posterior arribo de negros venidos de islas caribeñas en la época de la construcción del ferrocarril (VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS 2009, 28-55).

Lo común se encuentra en que estos pueblos, a partir de la diáspora, tuvieron que cambiar su forma de ver el mundo, generando dinámicas de resistencia, insurgencia y adaptación frente a la nueva situación que les tocó vivir. De tal manera que, a pesar de las continuas transformaciones del espacio vivencial, como el paso de vida rural a la urbana, pervivieron en estos pueblos conocimientos y prácticas originarias del África: música, literatura, religión, gastronomía, etc.

Este estudio no se detendrá en ese largo proceso de aculturación del pueblo afrodescendiente esmeraldeño, y la pervivencia cultural de lo primigenio africano, pero es necesario mencionarlo para comprender la riqueza y complejidad de la dinámica de consolidación de esta cultura particular. Se propone lo anteriormente mencionado para explicar el lugar de excepción que por intereses hegemónicos ha llevado a la exclusión del pueblo afrodescendiente del conglomerado de la nación ecuatoriana. Esto refiere a que el esquema de marginación del pueblo afrodescendiente tiene que ver con el tema de identidad, pues el proceso de diáspora de los africanos consolida una cultura e identidad distinta al resto de las ecuatorianas en un lugar determinado. Este es el caso de la costa norte del territorio nacional.

Ante esta realidad de preservación de una cultura originaria, en la actualidad muchos afroesmeraldeños, refiriéndose al frecuente uso de costumbres extranjeras, la pérdida de rutinas rurales (el paso del campo a la ciudad) o el olvido de la música de marimba, se sienten alarmados por lo que llaman “el fin de nuestra cultura”. Es decir, existe un profundo miedo a que desaparezcan los “signos singulares” que los identifican y, como consecuencia, que se pierdan sus raíces culturales, es decir, aquello que los constituye como pueblo, su identidad de pueblo afrodescendiente.

Sin embargo, insinuamos que este miedo parte de una concepción de la cultura esencialista y estática. Entendemos la cultura como “el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”¹³. Es preciso añadir a este concepto de cultura, las relaciones dialécticas entre el individuo, la comunidad que integra y las múltiples influencias externas que se dan en un pueblo.¹⁴

¹³ Hay diferentes maneras de definir la cultura. La definición más abarcante y actual fue redactada por la UNESCO en la *Declaración Universal sobre Diversidad Cultural* del año 2001.

¹⁴ Aculturación se refiere al resultado de un proceso en el cual una persona o un grupo de ellas adquieren una nueva cultura (o aspectos de la misma), generalmente a expensas de la cultura propia y de forma involuntaria. Una de las causas externas tradicionales ha sido la colonización. En la aculturación intervienen diferentes niveles de destrucción, supervivencia, dominación, resistencia, soporte, modificación y adaptación de las culturas nativas tras el contacto culturalmente. El proyecto invisibilizador de las culturas minoritarias que ha llevado a cabo el estado democrático moderno; Confrontar: (AFROCOLOMBIANIDAD 2013)

Lo que se pretende es observar cómo la “cultura afroesmeraldeña” responde a esta dialéctica que es inherente al proceso histórico y de qué manera ha evolucionado, a sabiendas de que existe una presión constante de los paradigmas de la civilización occidental moderna, desde los cuales se desprestigia o folkloriza todo lo concerniente a las culturas subalternizadas, potenciando la dicotomía entre lo “civilizado” y lo “bárbaro”. Además, no perdemos de vista el hecho de que paulatinamente la cultura afroesmeraldeña ha ido perdiendo características que le eran “propias”, y que parafraseando a Cornejo Polar ha sido homogeneizada, empujada a cumplir con los valores de la sociedad occidental capitalista moderna (CORNEJO POLAR 1994, 11-22)

“Cuando la memoria colectiva de este gran territorio región del Pacífico hace una lectura de su historia, por lo general, la hace desde dos tiempos principales: el ayer y el ahora. El ayer es entendido como el tiempo cuando los estados no eran, y el ahora es visto como el tiempo cuando los Estados nos imponen sus leyes que mandan ser, lo que nunca quisimos ser” (GARCÍA y GUERRERO, Al otro lado de la raya, folleto 1 2011, 7)

Ahora bien, el elemento primordial de la cultura afro-esmeraldeña es innegablemente el africano. Por eso, los rastros de identidad de este pueblo se encuentran (sobre todo, aunque no únicamente) en el aporte cultural del continente africano. Por lo tanto, para definir las posibles señas de identidad del pueblo afro esmeraldeño, hay que tener en cuenta la capacidad de resistencia e insurgencia que ha tenido este pueblo, aquella lucha histórica que los esclavizados y cimarrones han tenido para que, desde sus propias formas organizativas (como los palenques), proyectaran una forma autónoma de vida y cultura en contra de la esclavización y opresión, manteniendo viva su raigambre africana.¹⁵

¹⁵ “En este proceso de construcción del ser negro o negra, distinguimos cuatro escenarios determinantes: a) El escenario del esclavismo al que se opone el cimarronaje: una forma de replantearse frente a esa forma de colonialismo que se estructura sobre la negación del otro –esclavo– y en el que se determina un sentido del género como categoría impuesta. b) El escenario poscolonial del capital, de las economías extractivas de la minería, la extracción maderera y pesquera, que plantea la posibilidad de la construcción de identidades culturales construidas sobre oficios-territorialidades en esas condiciones de relaciones que nosotros calificamos como semi esclavistas, donde también las relaciones de género responden a categorías impuestas por los patrones económicos. c) El escenario del crecimiento económico y la globalización: –por ejemplo, el de los planes de desarrollo para el Pacífico– en donde el desarrollo de la conciencia del ser se plantea en contraposición a nuevas imposiciones sobre el ser negro histórico; se constituye así, la posibilidad de construirse como grupo étnico con derechos culturales colectivos” (GRUESO 2008)

Podrían entenderse los esfuerzos por entablar esta resistencia, no solo como un paso más hacia la emancipación, sino también como piedra fundamental para la descolonización del ser. Las visiones sobre teorías postcoloniales y *decolonialismo* surgen como alternativa al dominio intelectual europeo. Los defensores de estas visiones proponen renunciar al colonialismo no solo político, ni cultural sino también al dominio epistemológico europeo y defienden una nueva forma de pensar desde América Latina. En efecto,

El ejercicio de repensarse como un pasó a la descolonización del Ser, implicó reconocer nuestro ser negro-negra como sujeto histórico configurado desde una relación de subordinación, que se inicia en la trata transatlántica, pasando por la relación esclavista hasta una relación de discriminación y exclusión en el hoy. Pero también desde una historia de lucha por la emancipación y la liberación (GRUESO 2008)

No obstante, el llamado a la emancipación y a la descolonización del Ser, en su sentido radical, puede dar lugar a que se desconozcan las alternativas de solución de la diferencia, alentando el desprecio de aquello que no es propio y la confrontación con aquellos que lo defienden. Ciertas formas de decolonialidad, por ejemplo, al afirmar y divulgar las tradiciones y prácticas de los grupos culturales, muchos de ellos tildados históricamente de “bárbaros”, niegan otras tradiciones y proponen renunciar a todo tipo de colonialismo no solo económico, ni político, sino también ideológico e incluso epistemológico, con ello proponen renunciar a los aportes científicos que no sean propios y promueven una nueva forma de pensar desde los grupos históricamente menos favorecidos de Latinoamérica (QUIJANO, 1992). Asimismo, una visión radical de la idea de reconocimiento, podría fortalecer y alentar la necesidad de ciertos pueblos y nacionalidades de hacer prevalecer sus derechos en el espacio público, estimulando visiones universalistas en lugar de alternativas de superación al límite cultural. Por lo tanto, lejos de buscar alternativas al problema de la diferencia y la exclusión, estas visiones podrían robustecer el apareamiento de posiciones extremas que desconocen los desarrollos ajenos.

Por el contrario, la afirmación de la identidad afro esmeraldeña no debería promover “valores y principios” de unidad interna que “satanicen” o reduzca la valía de otra cultura (incluida la dominante) y, aunque admita la legitimidad de ciertos

compromisos identitarios, no acepta la propuesta de esencialismo estratégico, pues, aunque se reconozca (en esta propuesta) un propósito de “resistencia política para fortalecer lo propio ante la amenaza hegemónica de borrado o marginalización” de la identidad (BUTLER 2015), “el esencialismo estratégico recuperando la conciencia subalterna” como acción, se funde y confunde al utilizar las mismas armas para recuperar la soberanía que se ha perdido y, determinar (con estas mismas armas) nuevos espacios ideológicos, políticos, históricos y religiosos (G. SPIVACK 1987).

Las comunidades de origen africano asentadas en el territorio región del Pacífico, de este y del otro lado de la raya de frontera, **no hemos olvidado que el camino que nos trajo a estos territorios no es el camino de andar y apropiar el mundo por nuestra voluntad de colonizar y conquistar.** Llegamos aquí siguiendo el camino de la injusticia, de la dispersión obligada que para los pueblos de origen africano significó la esclavitud (GARCÍA y GUERRERO, Al otro lado de la raya, folleto 1 2011)

Por esta razón nuestro estudio intenta evitar “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (G. SPIVACK 1987, 205), pues podríamos ser propensos a caer en lo mismo que estamos criticando y de lo que procuramos salir. Por el contrario, nuestra intención es develar que estos esencialismos (identitarios, de preferencias, etc.) están relacionados con nuevas formas de exclusión y, a la larga, lo que pretenden es crear nuevas hegemonías. En tales casos, observa la misma Spivak, es claro que la afirmación (esencialista) de la propia identidad no resulta estratégica en absoluto (SPIVACK, DANIELUS y JONSSON 1993).

En este punto, cabe mencionar la afirmación de la filósofa estadounidense Judith Butler, quien afirma que aunque “los esfuerzos de cabildeo son virtualmente imposibles sin recurrir a las políticas de identidad” (BUTLER 2015, 32), no piensa que “ese término (esencialismo estratégico) sea muy útil” (BUTLER 2015, 116); es decir, se considera que, cuando una categoría es representativa de un conjunto de valores o disposiciones y se vuelve normativa en su carácter y, por tanto, excluyente en principio, se necesitaría recurrir a la desconstrucción de la terminología ontológica utilizada. Por el contrario el pensamiento cimarrón promulgado desde la sabiduría de los pueblos afrodescendientes procura un territorio donde las relaciones armoniosas de convivencia en todos los aspectos

que engloban la existencia se manifiesten en vivencias interculturales entre los pueblos que comparten el espacio esmeraldeño. (GARCÍA y GUERRERO, Al otro lado de la raya folleto 2 2012)

1.2.- Ontología de la identidad Afro-esmeraldeña

Para nuestros intereses se hace necesario que nos refiramos al tema de la identidad, que es el argumento principal cuando se hace mención del tema del reconocimiento a la “diferencia”. Para este fin primeramente definamos el concepto de reconocimiento que en nuestro esquema se constituye como vital a la hora de tratar el tema de la identidad.

La segunda acepción del diccionario de la Real Academia Española precisa al término “reconocimiento” como *Gratitud*, es decir aquel “Sentimiento que nos obliga a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer, y a corresponder a él de alguna manera” (REAL ACADEMIA 23 edición). Con esta definición recordamos los innumerables aportes que el pueblo afroesmeraldeño ha hecho a la conformación de la sociedad ecuatoriana. En este sentido, enfatizamos la no correspondencia del aparataje institucional del Estado ecuatoriano, y de la sociedad en general, con un pueblo que pese a ser estigmatizado y como consecuencia visibilizado negativamente hasta tal punto que se opaca sus logros (la resistencia e insurgencia de este pueblo no ha permitido que el aparataje colonialista borre su presencia cultural), ha contribuido enormemente en la consolidación de la nación.

En efecto, el Estado promovió una doble ruptura: por una parte, la formación del Estado como un proyecto abarcante que reúne a los seres humanos como partes de la nación, y, por otra parte, la constitución de un Estado que individualiza a la gente según modos específicos (CORRIGAN y DEREK 2007 (1985)). De esta forma, el Estado constituyó el factor de cohesión entre los niveles de formación social (ABRAMS 2006 (1988), 113). Sin embargo, esta doble formación del Estado negó legitimidad a los modos no oficiales de definir la identidad individual y colectiva (CORRIGAN y DEREK 2007 (1985))

Así como la desigualdad es la carencia de igualdad, la diferencia es la ausencia de identidad. La separación entre ambos conceptos, igualdad e identidad, es problemática, pues en la acepción cotidiana generalmente coinciden. La igualdad política, por ejemplo, concede al individuo las condiciones adecuadas para tener los beneficios del Estado. Para ello cuentan con la cédula de *identidad* (WANDERLEY 2009, 69) . La Igualdad facilitó, la expansión y crecimiento de los mercados, así como el intercambio de productos. La igualdad “surgió del acuerdo entre las fuerzas económicas y políticas en el contexto del mundo burgués. Del mismo modo, abrió fronteras a la transacción mercantil, pero dio lugar, asimismo, a la configuración de nuevos límites, extraños, incluso, al problema territorial” (JURADO 2016, 88). En efecto, una característica del Estado moderno es la frontera, el límite (MITCHELL 1991, 15)

Lo que empezó como un problema económico, se convirtió, por lo tanto, en un problema político y legal, es decir, en la diferencia entre quienes son integrados al orden estatal a través de las leyes y la de quienes son excluidos y permanecen al *margin* del orden legal.

Por lo tanto, es imprescindible la búsqueda de un asimiento que justifique la lucha de esta marginalidad. Para esto, un pueblo comienza con la reivindicación de sus derechos; contemplando los presupuestos conceptuales que le permitirían conocerse y afianzarse con hechos y circunstancias que lo hacen especial y provechoso. Es decir, el arma que permitiría a estos actores pelear con autoridad en la consecución de respeto y participación en la toma de decisiones en el ámbito jurídico, económico, social y moral-afectivo, para mejorar su situación, es la toma de conciencia de su contexto identitario y el consecuente reconocimiento positivo que se tenga de su identidad.

Sin embargo, ¿qué es la identidad de un pueblo? La definición de este término ha resultado ser azarosa por ser compleja e imprecisa desde su formulación. Lo que más se acerca es la tesis basada en la diferenciación de grupos humanos, que afirma que “la identidad es la especificidad de los rasgos culturales que caracterizan a un grupo social y que pueden ser descritos por un observador externo”¹⁶. Añadiríamos la concepción que

¹⁶Como es muy difícil decir qué es la “identidad”, lo más frecuente es que se diga lo que no es: por ejemplo, Néstor García Canclini afirma: “Hay que cuestionar esa hipótesis central del tradicionalismo según la cual la

tiene el filósofo alemán Axel Honneth quien dice que el tema de la identidad tiene que ver con la relación positiva que se tiene “conmigo mismo”. Es decir, la identidad para que sea propia tiene que ser aceptada por “los otros” (A. HONNETH 1997).

Toda identidad se construye en la confrontación y negociación con los "otros" diferentes, con diversas alteridades, de ahí que toda crisis de identidad en realidad es una crisis de la alteridad. En consecuencia, el problema más importante que la antropología debe enfrentar en la actualidad no solo es priorizar (lo ha venido haciendo) el análisis de la identidad, sino empezar a considerar la cuestión de la alteridad. En realidad, lo que está viviendo la humanidad no solo es una crisis de identidad (no saber quiénes somos); la crisis mayor es una crisis de alteridad dada por nuestra incapacidad de conocer, reconocer, valorar, respetar, tolerar y convivir con la "insoportable diferencia del otro". (GUERRERO 2002, 30)

Bajo esta perspectiva, la identidad de todo ser humano aparecería como dialogal, lo que nos devela que todo individuo, pueblo o nación, construye su imagen en la alteridad. Es decir, la imagen que tenemos de nosotros, el “yo”, se construye en la relación que tenemos con “otros”, porque la identidad es una construcción social. Lo que quiere decir, que la identidad exige una relación con el reconocimiento que “los otros” nos prestan.

De esta manera, si nos preguntáramos quiénes somos, la respuesta nos llevaría a develar una pregunta previa que parecería ser extraña, pero que es consubstancial y esta es: “¿quién es el otro? Es así que “el otro” aparece como aquél que siendo ajeno a la condición del yo, forma parte de él determinándolo negativa o inversamente a través de su diferencia. Dicho de otra manera, aquel que con su distancia y a través de su propia diversidad constituye parte de la naturaleza íntima del yo” (SACOTO ARIAS 2008). Aplicando lo dicho al campo de los grupos minoritarios y de nuestro estudio en particular, si los individuos que forman parte de una cultura específica, no son valorados o reconocidos positivamente, implicaría la pérdida de identificación y por lo tanto la baja autoestima de los mismos:

identidad cultural se apoya en el patrimonio, constituido a través de dos movimientos: la ocupación de un territorio y la formación de colecciones. Tener una identidad sería, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. En esos territorios la identidad se pone en escena, se celebra en las fiestas y se dramatiza también en los rituales cotidianos” (N. GARCÍA CANCLINI 2001, 178). Claude Levi-Strauss destacó hace ya mucho que la identidad “es una entidad abstracta sin existencia real, aunque sea indispensable como punto de referencia” (LEVI STRAUSS, La identidad 1988, 34).

La identidad cultural proporciona un “anclaje para la auto identificación [de las personas] y la seguridad de una pertenencia estable sin tener que realizar ningún esfuerzo”. Pero esto, a su vez significa que el respeto a sí misma de la gente está vinculado con la estima que merece su grupo nacional. Si una cultura no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto a sí mismos de sus miembros también estarán amenazados (KYMLICKA 1996, 129)

Por lo demás, no se debe olvidar que la identidad se construye con el reconocimiento o el no reconocimiento del otro, por lo cual hay que considerar nuevas formas de acercamiento al tema de la identidad. Debemos tener presente que:

Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (...) Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital (TAYLOR 2001, 42-44)

Ante esto, se intenta definir con rigor lo afrodescendiente, para lo cual se cree importante exponer los antecedentes ontológicos que presuponen varias consideraciones esencialistas de las realidades culturales; pues la postura que presentamos considera que el inconveniente surge de la vaguedad de la definición de identidad. Con este fin, y solo por desbaratar el discurso colonizador, recurramos al mismo lenguaje de la filosofía de tradición occidental (siguiendo el razonamiento de unos de los mejores filósofos de la filosofía Bantú, Placide Tempels, quien afirmaba que “la lógica formal es la misma en todas las culturas”. De esta forma podremos encontrar una posible salida¹⁷.

¹⁷En este estudio, no se comparte la propuesta, aunque no se niega su intento por buscar una solución al desplazamiento de lo biológica y culturalmente considerado diferente, de algunos teóricos de los estudios culturales y de la política, quienes lejos de solucionar el problema de la comprensión del otro y de crear un acceso a este; terminan, acentuando la diferencia y por ende la rivalidad y la clásica separación entre sujeto y objeto; y, su consabida determinación: los científicos culturales terminan divulgando las tradiciones y prácticas de los grupos bajo la premisa de lo exótico (SAID 1990, 245-246); Al respecto el antropólogo y académico ecuatoriano Diego Quiroga manifiesta: “Tradicionalmente, en el imaginario occidental, el indio -y

El concepto de identidad, tal como mayoritariamente se lo entiende, tiene su origen en las reflexiones del pensador eleata Parménides. Este filósofo, cuando se refiere al ente, afirma que: “Se ha de pensar y decir siempre que sólo el ser es, porque es ser; en cambio el no-ser no es” (PRESOCRÁTICOS 1995, 233). Lo que quiere decir que solo existe un camino hacia la certidumbre (conocimiento) o verdad y que llevaría a la comprensión del ser (identidad), este camino sería la certeza de que el ser es y el no-ser no es. Con esto Parménides concluye que ser y no-ser son realidades totalmente absolutas y por lo tanto excluyentes entre sí. “(...) Tampoco [el ente] es divisible, pues es completamente homogéneo” (PRESOCRÁTICOS 1995, 233):

Este ser estático, en quietud y reposo, justificador de esencialismos culturales y, por lo tanto, de diferencias ensimismadas en orgullos y consideraciones de superioridad, tiene que ser superado y para eso rescatamos como alternativa aquella ontología platónica que afirma que:

En cuanto a nuestra proposición: Que el no-ser existe, es preciso que se nos pruebe, refutándonos, que estamos en el error, y si no es posible esto, es preciso que se nos diga, como lo decimos nosotros, que los géneros se mezclan los unos con los otros; que el ser y lo Otro penetran en todos y se penetran ellos mismos recíprocamente; que lo Otro, participando del ser, existe en virtud de esta participación, sin convertirse en aquello de que

en muchos aspectos también el negro- ha sido polarizado entre el indio caníbal y salvaje (Robe 1972; Palencia-Roth 1993) y el indio bueno, ordenado y puro; antítesis del blanco civilizado, corrupto y desordenado (Arias 1993). Una versión moderna de esta visión romántica concibe al nativo como un ser perfectamente adaptado a su ecosistema, cuyas costumbres y tradiciones perduran a pesar de las influencias siempre negativas del mundo externo. Se establece, de esta manera, una dualidad en la que todo lo bueno proviene de los grupos tradicionales y lo malo de los factores externos. Este esencialismo atribuye a los grupos nativos una bondad casi biológica y natural. *Esta visión, generada por algunos intelectuales*, ha sido utilizada por movimientos políticos indigenistas y neo-revitalistas en su muy justo deseo de conseguir mejoras sociales, culturales y económicas. También desde otros intereses económicos se da la apropiación de este discurso, típico caso de agencias turísticas y ecoturísticas que venden la imagen del indígena como parte del paisaje natural. Es común ver afiches y panfletos turísticos en los cuales se presenta a un jaguar, un guacamayo, alguna palmera, una orquídea o heliconia y un indígena (QUIROGA 1999, 133). Tampoco compartimos con algunos planteamientos de renunciar a los aportes del resto del mundo promoviendo una y exclusiva forma de pensar desde latino américa Cf. (MIGÑOLO 2009)- (QUIJANO 1992); nos acercamos mas a la postura de Libia Endara en la que al igual que nosotros sus “planteamientos (...) no son neutrales. Obedecen a la inquietud, y a veces, angustia por encontrar un camino que permita establecer un diálogo equitativo y coherente con los otros actores y grupos socioculturales del país. Para lograrlo, creo fundamental asumir que el estereotipo de nuestro grupo cultural está marcado por el conflicto entre intereses y posiciones que se han creado a lo largo de más de quinientos años de convivencia sin armonía con los indígenas y afroecuatorianos. Además, creo fundamental desmitificar el discurso e intentar evidenciar cuántos prejuicios, desprecios y vergüenzas seguimos llevando en nuestras mentalidades. Solo cuando reconozcamos su existencia estaremos en capacidad de enfrentarlos, superarlos, y, ojalá, aprender a vivir con los otros” (ENDARA <http://www.flacso.org.ec/docs/sfracendara.pdf>, 183)

participa, sino permaneciendo otro; y, en fin, que siendo otro que el ser, es claro como el día que es necesariamente el no-ser (PLATÓN, El Sofista o del Ser 1998)

Frente a esta intención de la filosofía de Occidente que trata de imponer al Ser como fundamento del pensar, las teorías postcoloniales y el decolonialismo proponen una nueva forma de pensar desde Latinoamérica. “Las acusaciones al modelo totalizante occidental convirtieron a los *decolonialistas* en defensores de las culturas minoritarias y, por ende, en promotores del *multiculturalismo*¹⁸” (JURADO 2016). Los decoloniales convirtieron en enemigos de los intelectuales que creían que al ocupar un lugar en el corazón del imperio (Europa y la academia europea) tenían la competencia necesaria para teorizar, sin darle importancia al lugar donde están (MIGNOLO 1995, 100)

Sin embargo, para responder a los pensadores decoloniales, se puede acudir a la defensa del pensamiento sobre el ser que realizó el pensador español García Bacca. Para García Bacca existe un “equilibrio entitativo”, que es equilibrio de las diferentes posibilidades del ser en una referencia fija, que es el ente. Pero el ente (este equilibrio del ser) se encuentra en cambio constante, no está cerrado en sí mismo, sino que continúa teniendo y asumiendo posibilidades de ser (H. VERA 2009). Esta alternativa ontológica permite estudiar toda cultura como heterogeneidad, y no desde la hegemonía del ser occidental estático e inmutable que ha discriminado lo diferente y mutable. Con esto nos atreveríamos a decir que el no-ser existe como alteridad o diferencia, como lo otro en el ser, lo diferente de él (o mejor dicho, en él) (ALVAREZ 2002)

Además, la conformación de la identidad afroesmeraldeña surge de los aportes de otras culturas, de otros grupos culturales y sus particularidades. Dejando unos ejemplos basados en los movimientos culturales: los gustos musicales de la mayoría de la población afroesmeraldeña incluye géneros ancestrales como la marimba, los andareles, caderonas, agua claras, alabados, etc.; o también los géneros importados como la salsa, el merengue, el pasillo, las cumbias, el reguetón, la rockola. Pues, como se ve en esta catalogación de los gustos musicales de los afro-esmeraldeños, prácticamente es imposible solo mencionar lo

¹⁸ El término es usado por Charles Taylor en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 2003.

autóctono. Parecería que la identidad afro-esmeraldeña debería incluir infinidad de “cosas” que vienen de afuera, aunque algunos más radicales argumentarían que estos gustos, aunque no originados en la geografía esmeraldeña, responden a la matriz africana: salsa, reguetón, etc. Sin embargo no es el caso cuando hablamos por ejemplo del pasillo o rockola.¹⁹ También el idioma, la religión, la culinaria, la medicina tradicional son otros ejemplos palpables de este proceso de conformación de la identidad afro-esmeraldeña, basado en los aportes de las otras particularidades culturales.

Las décimas y cuentos esmeraldeños también tienen un origen diverso. Por ejemplo, el cuento, que es un elemento primordial en la representación simbólica del pueblo afroesmeraldeño, es signo de identidad; asimismo, es una herramienta a la hora del accionar político, es decir, un arma de resistencia e insurgencia frente al sistema, racista y excluyente. Además, aunque la oralidad esmeraldeña es, en gran parte, heredera de la oralidad del África occidental, de donde se cree que provienen la mayoría de las distintas nacionalidades que conformaron las comunidades afros del pacífico norte de América del Sur, responde esa necesidad de implicación entre culturas de la que hablamos. Estudiando estos cuentos, se encuentra un interesante proceso de hibridación de las tradiciones literarias europeas e indígenas (CORTÉS ROCHA 1998).

Ahora bien, estas literaturas son el reservorio de una cultura rural que se expresa como respuesta a la necesidad de expresar sus miserias y sus anhelos²⁰, y como forma de escape y enfrentamiento al sistema colonial y luego liberal representado en el patrón o dueño de la hacienda para los cuales los oprimidos trabajaban.

Componer décimas y cantar versos en los bailes de marimba son las cosas que más me gustan para mantener el corazón amarrado en la tradición de los mayores y para buscar mi madre de Dios que es la que alimenta el cajón donde vive el corazón, me gusta la cacería en las montañas. Por eso yo me reconozco como un compositor, cantor y medio poeta del monte. Aunque ahora ya para viejo vivo en el pueblo (...): Remberto Escobar

¹⁹ Uno de los referentes actuales a nivel nacional de estos géneros musicales es Afroecuatoriano: Pablo Cortez el “mimado de la rockola”.

²⁰ Recordemos que los negros esmeraldeños no fueron esclavos (llegaron por el naufragio y se constituyeron como un palenque o refugio de negros fugitivos). Su sociedad se fundó en comunidades regadas a lo largo de las riberas de los ríos. El proceso de colonización y subalternización de los nuevos pobladores de estas tierras, se da por introducción de la evangelización y el proceso de explotación de los recursos primarios de estas tierras (GARCÍA MALAGON 2012).

Quiñonez en: (J. GARCÍA, Los guardianes de la tradición: compositores y decimeros 2002, 17)

Hay que recordar también cómo, hasta hace no mucho tiempo, las expresiones culturales de la sociedad afroesmeraldeña, dominada por la tradición cristiana de la hegemonía blanco-mestiza, fueron satanizadas. Por consiguiente, el resultado es que la posterior generación de negros nacidos en estas tierras tenía vago recuerdo de ella.²¹

En este sentido personajes centrales de la oralidad afrodescendiente esmeraldeña como “Tío Tigre y Tío Conejo” son palimpsestos directos de los personajes africanos de “La Hiena y la Liebre” Cfr. (ANONIMO 1998). La transculturación (implicación cultural) es muy notoria en personajes como *Juan Bobo*, quien tiene una innegable influencia europea. Asimismo, en la representación simbólica del cuento, se da un curioso uso de la lengua española; variada y adornada con continuas remembranzas de frases entrecortadas de origen africano, síntoma de la primera forma de transculturación practicada por las sociedades que se han visto en necesidad de hibridarse frente a la hegemonía del centro colonizador (CORTÉS ROCHA 1998)

Lo que se quiere manifestar es que un contexto multicultural constituido por una muy desigual relación de fuerzas ha creado una nueva cultura. Una cultura afroesmeraldeña que está integrada por los aportes amerindios, europeos y africano; y, en el que se desarrolla una forma especial de ver el mundo; resaltando la presencia vital de su alto componente africano.

De hecho, se percibe cómo en la actualidad los cuentos y leyendas afroesmeraldeñas se van transculturando a la contemporaneidad. Existen casos de leyendas como *La Tunda* que están siendo adaptadas a la urbanidad y a los problemas típicos de estas épocas (existe hasta una película que habla de ella). Estas leyendas son translocadas a contextos y situaciones postmodernas y más urbanas: “la Tacona es la misma tunda que ahora como ya nadie va al campo, se quiere pegar su bailada y seguir atrapando a los bobos”, escuchábamos en nuestros años de adolescente que conversaban nuestros vecinos

²¹ La marimba es un caso de deculturación. Según papá Roncón (personaje central de la cultura afro esmeraldeña contemporánea). Los negros se olvidaron de la marimba; recuperándola, siglos después, de los indígenas Chachis donde se había transculturado (J. GARCÍA, Papá Roncón: Historia de vida 2003)

durante el auge de esta leyenda”²² o la historia que cuenta nuestra prima Yoconda Perlaza quien jura que el “duende” utiliza la internet: “(...) por eso me da miedo quedarme hasta tarde de la noche chateando, es que hay un duende que anda molestándome y hasta me envía mensajes por el teléfono”. En fin, la oralidad afroesmeraldeña es símbolo de identidad cultural, y nos muestra la dinámica de una identidad viva.

En este sentido, cabe recalcar que el *sí mismo* afroesmeraldeño sigue siendo a partir de esa matriz africana que se manifiesta sobre todo en la espiritualidad: la visión de dos mundos separados por portales donde se entrecruzan seres de otras dimensiones que protegen y castigan, y la alegría por una vida relacionada con los otros seres de la naturaleza condicionan una religiosidad impuesta; los sabores y manera de preparar los alimentos, el compás de los ritmos en la música y las reminiscencias en el lenguaje configuran el mundo de esta “nueva” cultura relacionada con lo primigenio africano. Estos son sincretismos que podríamos considerar que, tal como lo manifestaría el historiador Roberto Segré: “son más expresivos de la protesta del negro contra la opresión que por su afán de rescatar del olvido sus antiguas creencias” (SEGRE 1983, 18); nosotros pensamos

²²La Tacona es: un “personaje fantasmal femenino que seduce y mata del susto a los (hombres) incautos en las noches, cuando éstos descubren que la hermosa mujer es en realidad (...) un alma en pena que busca venganza ya que fue violada y asesinada. De esta manera, la Tacona es una mujer rubia que aparece en las noches en Esmeraldas y seduce a los hombres, cuando se encuentran a solas, les enseña su verdadera identidad, que consiste en un esqueleto terrorífico y ellos pierden la cordura o mueren (E. A. GARCÍA 2006, 56).

que el pueblo afro expresa en sus vivencias de resistencia ambas intencionalidades, Juan Montaña lo demuestra:

Hundo el pie en el acelerador para alejarme de los absurdos basureros de la memoria resentida. Pero no, los muertos cabreados se me han instalado en el asiento de atrás. Casi los veo por el retrovisor. Estos muertos no tienen forma, no tienen lugar en el espacio: ellos son el vacío. Ellos crean espacios. La vitalidad de estos muertos es la fortaleza de mi memoria. Los recuerdos cizañean un coraje extemporáneo (...) (MONTAÑO 1999, 109)

Hemos dicho que las manifestaciones culturales arriba mencionadas son expresiones de la resistencia del pueblo afro en oposición a las visiones igualitarias del Estado que pretenden eliminar la diferencia cultural, en oposición a los grupos de poder económicos y políticos, así como a la mentalidad colonialista y al racismo que impregna hasta el día de hoy la convivencia en la sociedad ecuatoriana.

Pero, ¿qué se entiende por resistencia?

La resistencia permite mantener y construir la identidad, por eso, las manifestaciones culturales de un pueblo, sus saberes y su cotidianidad son los elementos sobre los cuales se forja aquello que Patricio Guerrero Arias denomina una “cultura de resistencia” (Guerrero Arias, 1993: 23). La resistencia constituye de forma incuestionable “una realidad histórica que no es resultante de una caracterización teórica solamente, sino esencialmente de la praxis vital y cotidiana” (Guerrero Arias, 1993: 23). Es una condición histórica necesaria e imprescindible para que los pueblos, por ejemplo, los indios o los afrodescendientes, no desaparezcan con el transcurrir del tiempo, sino, más bien, para que permanezcan en la historia. Solo así los pueblos son capaces de construir su propia historia, a pesar de la influencia de los poderes exteriores y del orden dominador que tiende a marginarlos.

Además, la resistencia ha adoptado diversas formas a lo largo de la historia, empezando por manifestaciones religiosas y socioculturales, hasta sus formas más ofensivas cuando se trata de confrontar la dominación. Por eso, las formas más ofensivas de la resistencia, a saber: las rebeliones, las sublevaciones y los levantamientos entran en el campo de lo que se conoce como insurgencia. La resistencia es la base para la insurgencia.

Estos levantamientos y acciones en contra del poder no siempre han tenido éxito en liquidar las bases estructurales sobre las que se conforma y asienta el poder, sin embargo, la resistencia de los pueblos en la historia ha mostrado continuamente la necesidad de la insurgencia como requisito indispensable para la materialización de la utopía.

¿Qué es la insurgencia?

La insurgencia implica una actitud de indocilidad y rebeldía frente al poder, ya que este intenta subyugar y hasta eliminar las manifestaciones culturales, así como los saberes y la cotidianidad de un pueblo. Asimismo, comprende un llamado para evitar la subordinación a las estructuras económicas, políticas, pero, sobre todo ideológicas que utilizan los representantes del poder para doblegar cualquier esfuerzo emancipatorio. A través de la insurgencia un pueblo evita acomodarse a modelos totalizantes y se opone a recibir dádivas de la hegemonía y sus concepciones universalistas, sino que se abre paso a la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la diferencia como ejes centrales para entender la riqueza de la vida.

Finalmente, la utopía, es posible gracias a los momentos previos de la resistencia y la insurgencia, se muestra como proyecto alternativo para la construcción de una nueva sociedad y una nueva historia que alterará el orden imperante, pues es un proyecto de historia y sociedad diferente, para que en esa diferencia seamos nosotros mismos y reafirmemos nuestra identidad (GUERRERO ARIAS, El saber del mundo de los cóndores 1993, 9).

Capítulo segundo

Visibilización y reconocimiento del pueblo afro-esmeraldeño

2.1.- Ciudadanía y reconocimiento

Ante esta suerte de experiencias silenciada (en el proceso de colonialismo), como las denomina el historiador colombiano Santiago Arboleda; no es la intención de este proyecto, definir la identidad del pueblo afro-esmeraldeño, saber el quién o qué es este pueblo, sino en qué este pueblo se quiere convertir; considerando que el proceso de la esclavitud pretendió quitarles (a los africanos importados) su nombre, su historia, su cultura, su religión, su dignidad, y principalmente su derecho de ser seres humanos. De aquí podría derivar el hecho de que la recuperación de la identidad y el consabido reconocimiento verdadero sea un proceso, una construcción (BRAIDOTTI 2005). Sin embargo este proceso constructivo de la valía de un pueblo hay que llevarlo con una relativa sospecha, para no estancarnos en esencialismos derivados de las propuestas post-socialistas foucaultianas que acentúa la identidad como diferencia y que a lo largo de esta exposición se intenta develar como peligro.

Hasta aquí nuestra reflexión se ha encontrado con dos posturas que entran en conflicto. La una que entiende a las comunidades de acuerdo a su pertenencia a una especificidad cultural sujeta a derechos y obligaciones diferenciadas, y otra que las masifica en el concepto colonialista de “ciudadanía”.

Aparentemente, este reconocimiento “institucional” fue el producto de las exigencias que surgieron gracias a las luchas del pueblo afro. El reconocimiento del afrodescendiente como “ciudadano” no fue gratuito, sino el resultado de las luchas gestadas por el mismo pueblo. Sin embargo, reconocer a los individuos del pueblo afro únicamente como “ciudadanos” generalizaría un discurso donde la igualdad de derechos

enmascara los interés de estructuras económicas y políticas a las que les interesa la homogeneidad y los universalismos (el neoliberalismo, por ejemplo), omitiendo el derecho de los individuos que se encuentran al interior: grupos étnicos, diversidades de preferencia o identidades sexuales, de género, etc.

Pero también la otra propuesta tiene sus reparos; pues al crear una identidad basada únicamente en las diferencias, entendidas como el ideal de la autenticidad y fidelidad a sí mismo y a la particular forma de ser de cada individuo o minoría, y aunque visibilice el carácter diferenciado de la conformación de las sociedades y proponga acciones positivas para reparar las circunstancias sufridas por una particularidad “racial” o cultural; también discriminaría. Vemos cómo, en el mundo de lo real, el afrodescendiente ecuatoriano es diferenciado por su imagen. La “mayoría” identifica a los afros negativamente, por lo que podría darse el caso de que en la búsqueda de referencias culturales se refuerce el hecho de exclusión y discriminación a este pueblo; un ejemplo son las llamadas políticas de “acción afirmativa” que, aunque basadas en la justicia, sin ser confrontadas del por qué con –los otros- (la mayoría en este caso) están sujetas con rencor a los beneficiarios.

Los esencialismos -tanto el de igualdad como el de diferencia- vistos desde la lógica hegeliana del reconocimiento desembocarían en una estructura jerárquica; es decir que los rasgos de identidad estática ubicarían a un pueblo en un lugar definido. Este lugar de enunciación, muy a nuestro pesar por los logros en su agencia, estaría llevando a que los derechos se queden estancados y en consonancia con las estructuras de poder. Es muy probable, que dentro de estos esencialismos identitarios, “los derechos logrados no se distribuyan democráticamente” (WANKUN 2011). El peligro de atomización de identidades estáticas puede estar en que estos “lugares” tienen dentro de ellos, y tal vez inconscientemente, algunos tipos de jerarquías. En nuestro estudio, especialmente con el caso de las mujeres, se observa que se naturaliza conductas, gustos, roles, creencias, universalizados para todos los miembros del colectivo.

Recalcando la dicotomía de posturas entre los que siguen el modelo formalista y los que persiguen diversos modelos post (postcolonial, decolonial, etc.). Es decir los universalistas con su noción de “igualdad en el ser humano” que prioriza los derechos fundamentales que la Declaración Universal de los Derechos Humanos garantiza y que la

constitución ecuatoriana ratifica, caen, tal vez intencionalmente, en la neutralización de la lucha por un verdadero reconocimiento político e identitario de los pueblos silenciados.

Y por otro lado, los comunitaristas son criticados principalmente por la borrosidad de los resultados que han obtenido. La crítica a estos deviene en que los tradicionalismos basados en la diferencia podrían estar llevando a que en la búsqueda de la identidad los pueblos como el afroesmeraldeño reclamen vivir según los “determinismos” de la cultura²³; lo que tiene un peligro intrínseco, pues esta petrificación de mandatos ancestrales sobre diversas bases (pureza, religión, tradiciones, territorios o cualesquiera otro “orden”), podría -en la construcción de agencia de resistencia e insurgencia separarlos de los otros grupos subalternizados, mermándoles fuerzas en la capacidad de negociación que se hace necesaria cuando de grupos excluidos se trata (WANKUN 2011).

Haciendo referencia al capítulo anterior, la “identidad” debe entenderse como fluida, fácil, cambiante, construida a partir de las interacciones de los individuos, del grupo entre sí, con otros grupos y con el medio hegemónico, que puede obligar al grupo a “cerrarse” o a “interactuar” en virtud de aspectos vinculados a la estructura hegemónica de la sociedad. Por tanto una democracia real debería contribuir a impedir que se generen barreras culturales que conformen un irreductible “adentro” y “afuera” identitario, bloqueando la permeabilidad cultural de sus miembros (WANKUN 2011).

La tensión, y tal vez una alternativa, podría estar en el diálogo que debe existir en una sociedad democrática entre los grupos subalternos y la cultura o el modelo hegemónico. Sin evadir el hecho de que un verdadero reconocimiento implica la justicia; y que es más que una mera distribución (FRASER y AXEL 2006).

En este sentido, es necesario recordar y reconocer la condición de ciudadanía como aquel conjunto de deberes y derechos (establecidos por la norma jurídica suprema) que los individuos tienen en correspondencia con su Estado. La ciudadanía siempre está en un

²³La experiencia cuenta como a partir de una lucha en unidad de todos los pueblos subalternos del Ecuador ha dado como resultado conquistas en el ámbito jurídico que han fomentado la inclusión y el reconocimiento de estos pueblos. Al contrario podemos encontrar ejemplos de cómo la lucha entre estos pueblos por delimitar espacios geográficos y fronteras culturales los ha debilitado; al respecto el Presidente de la Junta Parroquial de Mataje y dirigente Awá nos manifiesta: “No nos hemos puesto de acuerdo por egoísmos al conservar nuestro territorio con los hermanos afros; este problema de territorio nos ha llevado hasta la violencia, lo que nos ha debilitado y beneficiado a los palmicultores y mineros; lo que contradice la experiencia del día a día donde nosotros siempre hemos estado en contacto y hasta emparentándonos con los hermanos afros” (CANTINGUS 2013).

proceso de construcción y de cambio y, se desarrolla conforme a la acción de los movimientos sociales; es decir que la acción colectiva toma conciencia, ejerce y reivindica otros derechos no satisfechos.²⁴

Aunque es importante dentro del proceso de construcción de un verdadero reconocimiento, la construcción de ciudadanía que ha sido un proceso de continuas modificaciones y en el que de manera progresiva han ido debatiendo, ampliando e incorporando derechos individuales, derechos colectivos, desde la participación activa de grupos sociales, entre ellos movimiento indígena y organizaciones afroecuatorianas²⁵, queda para la crítica analizar la debilidad que tiene la pretensión del ejercicio ciudadano, pues se presenta como débil al pretender solo formar activistas cívicos- políticos al servicio de un Estado regulador excluyendo la articulación y reflexión con los diversos elementos que integran y que repercuten en el desarrollo de una comunidad o identidad cultural;

Una de las formas de considerar la exclusión es en relación con las condiciones sociales. En este terreno, los afroecuatorianos presentan actualmente un importante cuadro de desigualdades y desventajas estructurales frente a otros grupos culturales, en especial la población mestiza y blanca. Los datos censales de 2001 y 2010 así lo demuestran. Cuando se hace una comparación de indicadores sociales cruzados por etnicidad encontramos que, en los dos periodos censales, no solo los blancos y mestizos superan a los afrodescendientes en cuanto a condiciones de vida sino que además la brecha entre los dos no se acorta (ANTÓN 2012, 333).

²⁴ En el presente trabajo no cabe la consideración del término “inclusión social” por tratarse de una palabra que tiene una fuerte carga discriminatoria, segregadora y peyorativa. El término refiere a una diversidad que tiene que adaptarse al modelo económico y epistémico dominante, negando la capacidad de preservación o de dinámicas propias de una cultura en cuanto a su existencia. La inclusión define a un grupo cultural como solamente consumidor de la cultura hegemónica; es decir adaptarse al juego capitalista si quieren sobrevivir.

²⁵ “Cabe destacar que la Constitución 1998 en sus artículos 83 y 84 establece los Derechos Colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, lo cual constituye una manifestación y consagración de los derechos fundamentales no solo civiles y políticos, sino también de carácter eminentemente social para grupos diferenciados de la sociedad. Los Asambleístas, en 1998, establecieron de esta manera una relación directa entre los derechos fundamentales con la situación plurinacional existente en el país, así como con los titulares de estos derechos, es decir las comunidades y naciones ancestrales, abandonando la configuración tradicional de los derechos como mera enunciación jurídica, individualista, totalmente independiente y alejadas de las condiciones reales, necesarias para su realización y cristalización social” (ILAQUICHE 2001). En el año 2008, Ecuador aprobada la nueva Constitución, se incorpora el concepto de Estado plurinacional e intercultural, se insertó un nuevo marco de derechos, ciudadanía y ordenamiento del territorio, logrando reconocer a los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias como sujetos colectivos de derechos. La Constitución incluye las acciones afirmativas y las reparaciones a las víctimas de la discriminación como derechos específicos. Derechos que fueron demandados por distintos sectores sociales, entre ellos, los afroecuatorianos.

2.2.-Racialización y exotización de la identidad afrodescendiente esmeraldeña

La búsqueda de reconocimiento del pueblo afrodescendiente esmeraldeño, matizada en un inicio por las luchas que partían del paradigma marxista de diferencia de clases, y luego desde el activismo de distintos grupos sociales que promueven la toma de conciencia de su particularidad identitaria, movido por el concepto antillano de “Negritud”; conllevó, a que los estudiosos y activistas busquen lo primigenio de la cultura afro-esmeraldeña, la anhelada identidad que les permita luchar y conquistar derechos.

Algunas de las preguntas claves en esta búsqueda son: ¿Qué es lo propiamente africano de la cultura afro-esmeraldeña? ¿Qué diferencia a los afro-esmeraldeños del resto de ecuatorianos? ¿Qué es lo puramente afro-esmeraldeño? Muchos responden con una mirada biológica: Lo negro es alegría, es ritmo, música, sabor” y, tal vez, con razón; queda para un estudio específico mirar si esta premisa de esencialismo somatizado de la alegría y el ritmo es exclusivo patrimonio de los de piel negra.

Sin embargo, en este apartado miraremos, con ejemplos cotidianos, cómo para los intereses de un verdadero reconocimiento estos presupuestos se constituyen en obstáculos en la consecución de una verdadera estima. La respuesta generalizada y ensimismada por la mayoría del pueblo afro, pues siendo enfáticos han sido los mismos intelectuales negros quienes en su afán por buscar la identidad que fortalezca la unidad del grupo o por lograr la estima del otro a través de las manifestaciones artísticas, han promocionado esta idea. Lo peligroso, a nuestro parecer, es que esta definición de lo afrodescendiente se convierta en “verdad única” y que opaque al conjunto de verdades y de valores que tiene esta particular cultura; más aún si esta es asumida como una forma de identificar, por parte de los otros, al afroesmeraldeño.

Es verdad que nos encontramos con un pueblo que sabe “sacarle buen partido” a su situación de pobreza material y subalternidad política. Las risas y la alegría parecerían estar en todo lugar donde se encuentran afrodescendientes. Sin embargo, recalamos, que esta virtud podría constituirse también en un enemigo a la hora de lograr “la estima del otro” -el reconocimiento como diría Axel Honeth-. En este sentido, la enciclopedia del saber afro-ecuatoriano, al referirse a los valores del pueblo negro afirma:

El pueblo negro mantiene su naturaleza hospitalaria, acogedora, alegre, extrovertida y sencilla. En el pasado aceptaron el idioma español y la religión católica como medio necesario para construir, en la dispersión, la unidad que les permitía consolidarse como pueblo afro-ecuatoriano. Ciertamente, se han perdido muchos elementos del patrimonio cultural africano. Se perdió una buena parte de la memoria de las raíces históricas, se perdieron sobre todo el orgullo y la disciplina tribal como también la rígida estructura social y familiar de los pueblos africanos. Otros elementos culturales, en cambio, quedaron y hasta fueron, de alguna manera, animados por la esperanza cristiana: espíritu acogedor y respetuoso de las culturas y pueblos ajenos; el optimismo y la alegría de vivir; la armonía con la naturaleza; el sentido religioso de la vida y de la muerte (VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS 2009)

Este párrafo es muy esclarecedor sobre la consolidación de la identidad afro esmeraldeña. “Lo otro” ha servido incluso para construir la unidad y fortalecer valores admirables sobre los cuales cualquier observador externo puede caer en cuenta. Pero también da a entender la pérdida de “disciplina tribal como también la rígida estructura social y familiar de los pueblos africanos”, argumento que la enciclopedia refuerza cuando habla de la construcción de la familia afro, y que para los pueblos de ‘sometimiento cristiano’ es clave, sobre todo en la concepción “weberiana” del espíritu positivo en la construcción de las sociedades capitalistas que es la que rige cuando de un mundo globalizado hablamos.

Referente a esto, en una conferencia sobre “Música afrodiaspórica como herramienta de lucha social en Ecuador” el antropólogo y musicólogo afroesmeraldeño Limberth Valencia disertaba sobre la identidad del negro en el “ritmo natural que se encuentra en la sangre” y oponía el ser negro “caliente” con la “frialdad” de los otros pueblos.²⁶ Con nuestra pregunta de si se estaría llevando a una imagen externa del negro como alguien no apto para la vida seria, el conferencista respondió: “los negros sabemos diferenciar las diversas situaciones de la vida, además para nosotros la música y el ritmo es nuestra arma de resistencia, por eso, cuando festejamos frente a un público externo, explicamos nuestra intención”. Nos queda la duda en la manera como un baile puede constituirse en arma de lucha,²⁷ y también nos deja con temor el hecho de si los afro-

²⁶ Seminario Internacional de Pensamiento Afrodiaspórico en América Andina, 19 y 20 de abril del 2012.

²⁷“La naturaleza centrífuga de la lucha contra el capital es relativamente fácil de ver. Nuestra lucha es claramente una lucha constante por escaparnos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, por intensificar la des-articulación de la dominación. Ésta toma millones de formas

esmeraldeños puedan distinguir entre lo celebrado y la convivencia social. Nuestro temor se encuentra en ese “otro”-constitutivo del yo- quien estaría reflejando una identidad aparente y por lo tanto un falso reconocimiento; además que justamente y como veremos más adelante, la valía de lo africano estaría en la no distinción de estos ámbitos.

Ahora bien, el pueblo afroesmeraldeño en esa virtud de manejarse en las fronteras de lo rural con lo urbano, en su afán por conservar sus señas de identidad como pueblo distinto, y agobiado por la necesidad de reconocimiento; parece haber asumido como identidad lo que suponemos puede aparecer como un nuevo tipo de exclusión ahora sutil, de aparente admiración y aceptación.

Cabe mencionar que tenemos nuestras incertidumbres cuando se habla de resistencia social y política a través de expresiones netamente culturales; pues, si bien es cierto -parafraseando a James Scott- que, como una forma de estrategia, los dominados utilizan un discurso oculto a través de simbolismos, chismes o representaciones, se podría caer en una suerte donde cualquier “rumba” o “representación turística” podría caer en la definición de acto de resistencia, pero sin ejercerla.

La conocida frase que identifica a los esmeraldeños: “los negros tienen ritmo natural en la sangre”, no es más que la expresión fáctica del imaginario que ha conllevado a la construcción de una “identidad” del sujeto afro- esmeraldeño basado en lo corporal. Por lo que, sospechamos que el cuerpo afrodescendiente se ha convertido en un lugar sobre-dimensionado, cuerpo que se constituye en el espacio donde el discurso de ritmo, sabor, y buenos para los deportes, por ejemplo, se materializa en el concepto de negritud o afro descendencia (WALMSLEY Enero-diciembre, n°3).

Recordemos que la construcción del sujeto afroesmeraldeño tiene indudablemente sus raíces en los numerosos hechos de discriminación que el afrodescendiente ha tenido en la historia. Es así como desde la noción del negro como “raza inferior” se tejieron una serie de procesos que llevaron a la esclavitud de los africanos desde mucho antes de la llegada de éstos a territorio americano. En este sentido, la esclavitud no solo significó la utilización

diferentes: desde arrojar el despertador contra la pared, hasta llegar tarde al “trabajo”, realizar tareas sin esforzarse u otras: ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo, etcétera” (HOLLOWAY 2005, 192-193)

del hombre [cuerpo como herramienta de producción] como mercancía, sino también como situación de luchas de resistencias e insurgencias.

De tal manera que las nuevas formas de exclusión son camufladas y aceptadas hasta por los mismos afrodescendientes; lo que se manifiesta en la magnificación de lo corporal del negro: el sujeto bailarín o buen deportista. Es cierto que también la irrupción del negro en el deporte ha sido una forma de visibilización y sobrevivencia de los afroesmeraldeños ante el todo homogenizante, sin embargo esta misma forma de resistencia ha permitido la estereotipación y exotización del negro por el cuerpo. ¿Un nuevo tipo de racismo? Recordemos que la raza ha sido según Aníbal Quijano:

El más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (A. QUIJANO, Que tal la raza 2000).

El racismo es entendido como una enfermedad social "...que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores..." (INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS 2001), es bajo el argumento de esta supuesta inferioridad de algunos grupos raciales que se justifica la explotación del negro en la esclavitud.

Frente a esto, la participación exitosa de los afro-esmeraldeños en deportes tales como el atletismo, el boxeo, fútbol, halterofilia, entre otros; es todo un avance en el reconocimiento de espacios que históricamente le fueron negados. Esto a pesar de que cómo insinuamos, cualquier ser humano puede destacar en cualquier área. En este sentido, mencionamos que aunque los afrodescendientes se destaquen en diversas áreas de la sociedad, no deja de causar extrañeza que se enfatice en los triunfos deportivos y no en otros triunfos en campos que no requieren esfuerzo físico. En este sentido Stuart Hall afirma:

Naturalmente está bien establecido que el deporte es una de las pocas áreas en que la gente negra ha tenido éxitos sobre salientes, parece entonces natural que las imágenes de la gente negra extraída del deporte deba enfatizar el cuerpo, que es el instrumento de habilidad atlética y de logros (S. HALL 1997, 68)

Empero, la fascinación por elogiarlos solo en el campo del deporte o por el baile ha conducido a que al igual que en los tiempos de la colonia se les aprecie solo por sus condiciones corpóreas y físicas. Ante la idea esencialista del negro bailarín y deportista, hacemos referencia a las reflexiones sobre las “técnicas del cuerpo”, en las que se afirma que los elementos biológicos, psicológicos y sociológicos son combinados sólidamente con el fin de condicionar al cuerpo para que actúe de determinadas maneras. Ante esto, las técnicas del cuerpo negro y su predisposición al baile y al deporte son, de hecho, habituales pero no esencialistas.²⁸ Es decir, los negros no poseen un sentido del ritmo innato (por ser negros) sino porque son socializados en un medio ambiente que los conduce a querer y amar el baile.²⁹ En definitiva, los afros aprenden por mimetismo (a través de observar y copiar a los que están alrededor), es así que, “los movimientos se instalan en su ser, ellos se poseionan de la idea que son buenos para el baile, por lo tanto naturalizan así su habilidad” (WALMSLEY Enero-diciembre, n°3)

Ahora bien, lo que resulta en la actualidad, en contraste con el miedo obsesivo de “contaminación racial” que otrora se manifestaba en las situaciones de colonialidad y post-colonialidad³⁰, es que los blancos y mestizos ecuatorianos están supuestamente contentos de ser contagiados con el sentido del “ritmo negro”. Aparentemente el baile y el deporte aparecen como prácticas que eliminan las enemistades y las diferencias. Es importante recordar que “la admiración del otro por el sentido del ritmo afro-esmeraldeño coexiste con el miedo que se le tiene al negro” (WALMSLEY Enero-diciembre, n°3, 193)

²⁸Cfr. Universidad Nacional de Colombia, *El cuerpo como estructura social y mito*, <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4050041/lecciones/Capitulo%202/ambivalente1.htm> (17-04-2015)

²⁹ Muchos esmeraldeños no negros, también “tienen ritmo en la sangre”, lo que demuestra lo exógeno de la manifestación.

³⁰ Con esto no queremos manifestar que las condiciones de colonialidad, post colonialidad y el racismo tradicional han desaparecido. Nuestra reflexión se refiere a una nueva forma de exclusión que aparece como elemento exotizante de lo “otro”. Lo cual es un peligro para el proceso de inclusión y verdadero reconocimiento de las distintas diversidades identitarias.

Sin embargo, los esmeraldeños se sienten orgullosos de su “sangre caliente”, de ser “buenos bailarines” y de tener el “ritmo en la sangre” [la alegría y el sabor esmeraldeño]. Pero, por más que los afroesmeraldeños insistan en que su amor por la música y el baile no les impide estudiar ni desempeñarse en los campos laborales públicos y privados; los afros sufren de discriminación racial, social, política y económica; pues, quienes están integrados a la estructura social no los consideran aptos para la “vida seria” que se requiere para estas actividades.

En este sentido, comprendemos que el fortalecimiento del status (falso reconocimiento) del pueblo afro esmeraldeño está en el cuerpo. Esta sobredimensión del cuerpo negro ha llevado a Stuart Hall a afirmar que, “estas culturas han usado el cuerpo como si fuera, y frecuentemente fue, el único capital cultural que teníamos” (S. HALL 1997, 47)

2.3.- Identidad racial o identidad cultural

Como ya se ha manifestado anteriormente, el pueblo afrodescendiente deviene de una identidad formada a partir de los estigmas creados por la conveniencia de intereses políticos y económicos de grupos dominantes.

Recordemos que las guerras de independencia se dieron con la aparente intención de lograr la autonomía del dominio político y *cultural* del Reino de España, y aunque en la etapa de revolución, los grupos reaccionarios, se conformaron por los intereses de muchos pueblos sometidos, entre ellos los afros, no surgió de aquí ninguna vía para el reconocimiento que estos pueblos buscaban. Es decir, el dominio político y cultural continúa en estas tierras que hasta en los actuales momentos sigue sometida por los intereses de quienes se creen descendientes de la cultura europea. La nueva nación ecuatoriana nace, entonces, como un ente continuador de los valores occidentales.

Sin embargo, los nuevos guardianes del estatus moral americano, en busca de su propio reconocimiento, se fundan en oposición a la hegemonía central europea, por lo que ante esta necesidad comienzan a buscar lo que ellos llamarían la identidad nacional, identidad que, lamentablemente, se construye creando una grieta infranqueable, pero plenamente consciente en su ideología, entre el ideal identitario de los hijos de Europa y las

nacionalidades de los pueblos “sin derechos”, esto para que por medio de un fuerte aparataje ideológico las élites dominantes logren (por medio de la elección selectiva, la exaltación de valores y la mitificación de la historia acomodada a sus intereses) el poder político y/o control social (ANDERSON 1993)

Cabe mencionar que los que llamamos hijos de Europa serían los blancos mestizos, quienes, a pesar de su odio ambiguo (o tal vez vergüenza) por la “contaminación” de su sangre con la indígena o afro, necesitan del argumento de “raza distinta”; pero añorando blanquearse y “civilizarse”. Es así, como la nueva nación ecuatoriana funda su identidad en aquello que podemos ver en la mayor parte de nuestra historia escrita, o sea, *en un bello proceso de mixtura, patriotismo, consolidación social y fragua de culturas diferentes, que hicieron surgir una cultura mestiza*. De esta forma, en la nación mestiza no hay lugar para las nacionalidades indígenas, menos aún para los negros importados, pues contradicen el proyecto de pueblo de “gente decente” (ADOUM 1998).

En este sentido, Bolívar Echeverría precisa:

La identidad humana propuesta por la modernidad “realmente existente” consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al “espíritu del capitalismo” e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él (ECHEVERRIA 2007, 2).

El proyecto modernizador pretendía superar el tema de lo “diferente” (indígenas y afros) a través de una tolerancia hacia los pueblos no blancos. Solo si asimilaban (a través de su incorporación como fuerza productiva) el modelo de producción capitalista. Es decir, un racismo “identitario civilizatorio” como plantea el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, y que se constituye en una forma de exclusión más determinante que la referida a la etnia o raza, ya que “no hay razas superiores o inferiores sino culturas, civilizaciones superiores o inferiores” (JARAMILLO 1983, 181). Sin embargo, este esquema, aunque válido para una análisis de la realidad socio cultural ecuatoriana, y en algunos casos ha servido para ilustrar el caso de los mestizos y grupos indígenas como los otavaleños y su inclusión al modelo de producción y por consecuencia la “casi” aceptación de estos en el estado moderno; no podría ser considerado ni aceptado totalmente, mucho menos en el

caso de los afrodescendientes. En este caso, como explicaremos, el racismo y exclusión se ha constituido ontológicamente con lo somático.

Así, el blanco se ha consolidado de esta manera como el color de la gente civilizada; el negro, en cambio, es el color de los últimos, de la vergüenza. En esta catalogación por la cantidad de melanina generada por la piel, hasta el “trigueño o canela” de los indígenas tiene una ventaja, pues se acerca a la tonalidad de lo digno. Queda por demás decir que los negros ecuatorianos en desventaja por su tonalidad de piel, se transforman en lo “último de los últimos”³¹.

Con lo dicho no estamos negando un proceso normal de inter relaciones culturales y étnicas, entre los pueblos ibéricos e indígenas y afrodescendientes como aparentemente sería el mestizaje; mencionamos el hecho de un resultado donde la identidad del no blanco, sobre todo del afro, ha sido siempre una identidad muy agredida por el no- reconocimiento, la no-aceptación, el estereotipo racial negativo y el juicio de valor racial hegemónico que siempre ataca la otredad; de la hipocresía, el cinismo y el racismo sutilmente [ejercido] (MORALES 2006, 81). Frases como: “Es negro, pero es una persona decente “; “Es un negro inteligente”; “es un negro honrado”, etc., confirmarían este hecho.

El color negro es concebido como lo no digno, lo malo, lo bárbaro. La mentalidad que se posiciona desde el positivismo europeo, desconoce un trabajo serio y científico sobre el conocimiento de la realidad que exige un acercamiento interdisciplinario en la comprensión de la otredad; esta falacia europea, debido a los intereses que hay detrás de ella, ha creado fantasmas que no corresponden a la realidad.

En todo caso, si nos referimos al tema socio-político, el empobrecimiento del afro, no se la puede catalogar como una “pobreza simple” y tratársela de una manera general. El empobrecimiento de los afrodescendientes en el Ecuador es una miseria somatizada y radicalizada por la discriminación racial; segregación que tiene su fundamento y que se lleva como una carga perpetua.

En este sentido, la identidad del afrodescendiente se visibiliza en lo indigno: “blanco corriendo: atleta, negro corriendo: ratero”; blanco sin grado: Doctor, el negro: hierbatero”, reza una canción del grupo de música afrodescendiente “Los Niches”. Sin

³¹ O como diría Carlos de la Torre, “el repugnante otro”, “el último otro”.

duda para un afro resulta complicado quitarse del estigma que se ha creado en torno a su “dizque” identidad. Es así que un negro puede estudiar, obtener un grado, escuchar música clásica y hasta gustarle el tenis (actividades relacionadas con la cultura hegemónica) “pero nunca dejará de ser negro”, porque “la mona aunque se vista de seda, mona queda”.

Tanto así, que la condición social del afro está tan relacionada a su color de piel, que incluso aunque existan personas “blancas” que se encuentren hasta en peor condición material que el afro, estos están en mayor capacidad de escapar de su situación de empobrecimiento; pues al “superarse y mejora su estatus material y cultural” simplemente se “camuflan” con lo cual escapan a su condición de discriminados (MORALES 2006, 84).

Ahora bien, la identidad del afro esmeraldeño construida y constituida hasta hoy, y que le permite tener conciencia de sí mismo, es objetiva y negativa. Entonces de lo que trata esta propuesta es buscar un camino para que esa identidad no se exprese negativamente en referencia a lo identificado; en definitiva procurar “la visión positiva que se tiene consigo mismo” como diría Honneth.

Sin embargo y recalando el reconocimiento que planteamos como necesario para lograr un proyecto de equidad y justicia social entre los afrodescendientes y los otros pueblos ecuatorianos, no será posible si no existe una lucha radical que elimine no solo las diferencias socioeconómicas que como consecuencia de los disímiles puntos de partida históricos (de los pueblos) han determinado posiciones de poder, si no aquellos derivado de este ejercicio de poder y que tiene que ver con el color que se les ha dado a las clases sociales y, que como consecuencia han creado estereotipos negativos, discriminación y racismo (AFROECUATORIANO 2005)

Empero, la relación color-identidad también ha servido para que los negros se identifiquen con la construcción estereotipada que se ha creado desde la hegemonía y que ha sido fortalecida por las políticas de identidad sostenidas en un mero folklorismo. Por ejemplo, Doña Jaqueline, una joven y bella madre afrodescendiente, en son de broma, al referirse a su hijo de ocho años afirma: “Mi hijo saco al papá. Él ya no es negro, es

manaba. Por eso es guapo y le gusta escuchar a Justin Bieber (...) es inteligente, y no le gusta andar vagando; no ve lo tieso que es para bailar salsa”.³²

Lo ilustrado lo manifestamos para referirnos a la construcción de identidad que se está fomentando por las políticas culturales en el cantón Esmeraldas por parte de sus autoridades. En el censo del 2010 se señaló al Cantón Esmeraldas como de mayoría mestiza, aunque sumamente pluricultural (la mayor del país) por la “minoría” de afros y grupos indígenas y extranjeros que la habitan. Sin embargo, creemos, en este sentido, que la identidad del pueblo esmeraldeño es mayoritariamente afrodescendiente,³³ pero no a la manera tradicional añorada por los esencialistas reindivincadores de una cultura “puramente a lo africano”, ni referenciada solamente por el color de la piel [menciono esto pues formamos parte de este pueblo aunque no respondamos al color de la piel exigido, por lo puristas culturales, para llamarnos afrodescendiente]. Por lo que, aunque queda dicho que el tema de la situación social y política del afrodescendiente es un asunto complejo porque está ligado a un “concepto biológico”; tendría que develársela también como un tema étnico, es decir lo que define al esmeraldeño es su cultura, no la biología.

En este sentido, creemos que el concepto afro descendiente, es más englobante y real a la hora de definir la identidad del pueblo afro-esmeraldeño. “...Hay Perea blanco, hay Perea negro; por el hecho de que le haya caído más leche al café ellos son Castillos [...] ya no son Gonzales [...] cada quien tiene del otro su poquitico”.³⁴

Un momento ilustrativo de este caso, lo vivimos cuando estudiando en Quito invitamos a un amigo esmeraldeño [que no responde, al requerimiento para ser considerado esmeraldeño] a un encuentro de jóvenes universitarios afros; al llegar al lugar se nos prohibió la entrada por el hecho de no ser “negros”. Queda como anécdota, y hasta ahora nos reímos de la fuerte y reveladora frase de nuestro compañero Gonzalo Morales, que impotente grito casi llorando: “Yo soy negro, aunque me duela”.

³² Referencia a una madre de la parroquia San Mateo del cantón Esmeraldas al comentar sobre su hijo y la participación de este en una “coreografía” escolar.

³³Jonh Antón en una entrevista para la radio de la Universidad de las Américas: UDLA, distingue el concepto de negro del de afrodescendiente. Lo negro, según Antón, es un concepto construido por la Europa Occidental, que se utiliza para justificar la dominación sobre África. El concepto de negro responde a una condición sobre raza que genera algunas características somáticas y otras de prejuicio racial al sujeto 12/06/2012

³⁴Canción “Etnia” del grupo de música afrocolombiana “ Los Niche”

Otra vez, ya cursando la maestría, conocimos a una compañera de estudio esmeraldeña que vivía en la residencia universitaria. Al presentarme y no responder a los parámetros de “apellidos negros”, inmediatamente la reacción de esta compañera fue: “Tú no eres esmeraldeño, eres de familia que llegaron”. Es esclarecedor el caso que esta chica, aunque orgullosa de su pertenencia cultural [y hasta biológica], al momento del censo (nos censaron en la Universidad) no se catalogó como afrodescendiente. Su argumento fue: “yo no soy negra, soy mestiza”.

Como vemos, existe una complejidad a la hora de definirse. Es que en la ciudad de esmeraldas la mayoría, incluyendo los de “color negro”, ya no se consideran “negro azul, montañero, como los del norte” (norte de la provincia).

Ante esta realidad, vale la pena reflexionar sobre la necesidad de tener conciencia de lo que se es, puesto que es imperativo para que alguien se sienta parte de un grupo o colectivo reconocer su “sí mismo”, pues solamente cuando se acepta esto (que “se es uno mismo”) se puede pertenecer o ser parte de algo. Sin embargo, el afrodescendiente debe sentirse identificado no solamente culturalmente, sino también crear una conciencia de carácter “biológico” y político. El ser afrodescendiente por más “decolorado” que se sea, implica pertenecer a un grupo que se distingue por ciertos rasgos heredados (lazos de sangre); esto para evitar el que se caiga en la disolución de lo llamado como “identidad nacional”, el mestizaje Cf. (KINGMAN 2002) y (M. ESPINOZA 2000)³⁵.

Ahora con respecto a la identidad nacional, mencionamos que esta se puede crear pero no refiriéndonos a los lazos sanguíneos o lo que nosotros hablamos de identidad por el color de la piel [sino donde quedarían la diversidad de grupos distintos que conviven en el territorio nacional]. Es decir que podríamos definir la llamada identidad nacional como el entrecruce de convivencia mutua entre un complejo sistema de identidades, todas juntas y diferentes; y, con derecho a ser reconocidas positivamente. Entonces, todo aquel que se considere ecuatoriano lo tendría que hacer con todos sus atributos individuales, cultura, “raza”, sexo, procedencia social y lugar de nacimiento; de esta manera se evitaría caer en

³⁵ La historia del país ha girado en base a un principio, «la homogeneidad» a partir de la cual, se ha diseñado: el poder, las instituciones estatales y las políticas de Estado. Regidos por este principio se ha desconocido la existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas; se ha pretendido absorberlas bajo la fórmula, de cultural nacional, Estado uninación, modernización y desarrollismo. (CONAIE 1999, 23)

los estereotipos nacionales contruidos a partir del mito o la ignorancia de la realidad y diversidad cultural de cada país.

En fin, la convivencia intercultural dentro de un territorio implica tener la certeza de que el “otro me define y me determina” tal como lo hablábamos en el anterior capítulo; en este sentido, entonces, se hace necesario conocer al otro, que es conocernos. Y es, con el conocimiento, reconocimiento, valoración, respeto y la convivencia igualitaria en derechos que se lograría preservar y desarrollar conciencia de lo que se es. Es decir que solamente cuando se sabe lo que se es; se tiene la ideología, la ética y la moral suficiente para combatir las injusticias socio-políticas y raciales que afectan el verdadero reconocimiento de un pueblo o individuo.

2.4.- El derecho a la reinención de la identidad afrodescendiente esmeraldeña.

Un pueblo al cual se le ha negado la posibilidad de ser reconocido afirmativamente dentro del juego social, tendría que buscar estrategias que le permitan fortalecer la lucha que ya han empezado por un verdadero reconocimiento a su diferencia. La estrategia que planteamos como la más adecuada es la de insistir en el tema de la conciencia identitaria (que como hemos manifestado se construye principalmente desde la relación con el otro). Al respecto, y para argumentar en defensa de nuestra propuesta, el filósofo alemán Emmanuel Kant, que dentro del esquema eurocéntrico (y, por lo tanto, desde el punto de vista del hombre blanco), se constituye como defensor del principio de igualdad de dignidad para todas las personas, afirma que aunque todos los individuos son merecedores del mismo respeto, lo que les hace iguales en cuanto a su participación en los derechos civiles, políticos y sociales, no quedan excluidas de sus particularidades. Es decir que para Kant toda persona o grupo tienen derecho a su individualidad, a “ser distinto”: al principio de diferencia. (VILLAVARDE 2014).

Nuestra intención, como expondremos más adelante, es política; por lo que apegarnos a una postura que promueve el tema de los rasgos culturales específicos, construido en el reflejo de los otros); nos permitiría argumentar que la cultura es un bien necesario para un conglomerado. Lo que nos facultaría para reclamar, además del respeto por la especificidad cultural, políticas de reconocimiento.

Sin embargo, a pesar de los logros alcanzados por las Organizaciones Sociales afrodescendientes en sus luchas por un verdadero reconocimiento del pueblo afro, se ve que lo que se promueve como política cultural de parte del Gobierno central es una identidad afroesmeraldeña que acentúa la promoción desde lo exótico y folklórico. Lo que podría conducir a [identificar] al afro desde características “naturalizadas y esencializadas”; por ejemplo, la pereza, la ignorancia; que entre otros defectos se han mitificados y naturalizado en la prácticas discriminatorias contra los afrodescendientes; y que se mantienen en la idea del afro “despreocupado” que solo vive para la fiesta y diversión.

Ante esta suposición, creemos necesario recurrir a la memoria para revitalizar la verdad del “ser” [identidad] afrodescendiente esmeraldeña. Con esta intención, y para clarificar el proceso de creación identitaria de este pueblo, ejemplificaremos nuestra reflexión a través de la fuente oral de unos de los referentes de la cultura afroesmeraldeña actual: Guillermo Ayoví. La *Historia de vida de Papá Roncón* recopilada por el maestro afroesmeraldeño Juan García.

La impresión que se tiene cuando ve por primera vez a Papá Roncón es de respeto y admiración. La presencia de Ayoví contrasta con la vivencia cotidiana de nuestra vida como afrodescendiente esmeraldeño; tal vez podría ser por su vestimenta, claro que lo que estamos viendo es la representación de “Papá”, lo que muestra para los de afuera. Su representación nos traslada a la lejana África, igual que las celebraciones de las “misas afros” donde los sacerdotes vestidos de mil colores bailan y cantan ante las imágenes religiosas. Mencionamos que en nuestra infancia no habíamos visto este tipo de expresiones; por eso lo primero que se nos viene a la mente es preguntarnos de dónde vienen y si en verdad “eso” es esmeraldeño. Pensábamos que “estas representaciones son de los más africanos, de los del norte”; aunque en nuestra experiencia como misionero católico en el norte de la provincia tampoco vimos vestigios de esta “caracterizaciones”. El ritual lo montábamos los organizadores.

Ante esto, cabe preguntarse si estas expresiones culturales son propias de los afrodescendientes esmeraldeños. La respuesta desde este proyecto es *sí*. Recurramos, para aclarar esta paradoja, a las palabras de Monseñor Eugenio Arellano Obispo del Vicariato de Esmeraldas.

Estas cosas son vestigios culturales, *reminiscencias culturales africanas* que se expresan unos en la religión, otras en la moda, otros en el campo, otros en los instrumentos musicales, y han sido mantenidos en generación en generación. Unas *son reminiscencias y otras son creatividad* del pueblo afro. Pero si es cierto que el pueblo encuentra en estas expresiones la forma de manifestar desde su identidad su fe gozosa, su forma de celebrarlo, de *sentirse pueblo* (ARELLANO 2012)

Con esto queda sentado que toda manifestación cultural responde a ese proceso de implicación entre culturas. La vestimenta, los sonidos y hasta los dioses entran en el proceso de construcción y reivindicación de una identidad positiva. Cabe mencionar, que en la cultura afrodescendiente esmeraldeña tampoco existe los dioses yorubas que en la actualidad se toman como seña de identidad; según nuestras vivencias y algunas investigaciones realizadas, en la costa pacífica el proceso de la diáspora fue más conflictivo, que por ejemplo en el Caribe, por la convivencia multicultural de pueblos de distintas vertientes africanas. En este sentido, Obbatala, Shango, Ogun, y toda la corte celestial yoruba, “no son esmeraldeños” pero al mismo tiempo lo son.

“Nosotros acá solo lo hemos adorado a nuestro padre San Antonio; los únicos “chango” que conocemos por acá son esos pájaros garrapateros que usted ve allá; tal vez los brujos, pero eso yo no lo sé”, afirma doña Eleonora Cortez, guía de la capilla Católica del poblado de Sagüe (CORTEZ 2014). Lo cierto es que, también, la intención de un proyecto que procura un pleno reconocimiento da licencia para crear y recrear la identidad de un pueblo. El pueblo afroesmeraldeño lo hace asumiendo señas identitarias que responden a la misma vertiente africana; señas que aunque otras, son parte del “sí mismo” esmeraldeño. Entonces la licitud se ve más que justificada en cuanto la implicación de culturas de matriz africana tiene que vérselas con un pasado de injusticias. Razón suficiente para pensar en esa “reinención” o reconstrucción que proporciona las bases necesaria para la lucha por un verdadero reconocimiento que partiendo de la reafirmación desde lo propio del afrodescendiente cimarrón se complementa con la alteridad en lucha, que por cierto, se la debería pensar, planear y ejecutar en unidad por todos los pueblos de la diáspora.

Los hombres y mujeres de origen africano que nazcan en estos territorios del Pacífico, tanto de este como del otro lado de la raya, no pueden olvidar que nuestro derecho

a vivir en estos montes, nace como parte de la reparación histórica por el daño material, político y social que para nuestro pueblo significó el largo y triste capítulo de la esclavitud. Sabiduría del Abuelo Zenón (GARCÍA y GUERRERO, Al otro lado de la raya, folleto 1 2011, 8)

Ahora bien, retomando con la ilustración con la vida de papá Roncón, vemos como los marcos sociales de la memoria de nuestro personaje (Tomando como referencia para esta reflexión al sociólogo francés Maurice Halbwachs (HALBWACHS 2004)³⁶ se insertan y “construyen y reconstruyen”, influyendo en la memoria colectiva y de hecho en la identidad del pueblo. La base de esos recuerdos se encuentra principalmente en las fuentes orales; que por medio de Roncón y las tradiciones del pueblo, permiten acceder a la reconstrucción del pasado a través de otros ojos y de otros sentimientos, afinidades o intenciones.

De tal manera que, recuperar la memoria histórica por medio de estas fuentes (las de Papá en este caso), nos permitiría conocer las experiencias de los sujetos afros alejados de los grandes centros hegemónicos de poder. Centros de poder, que como hemos dicho, son los que han elaborado la historia y hasta la “identidad” del pueblo negro descendiente. Es importante señalar que, cualquiera que sea la forma en que se haya conservado la memoria histórica, lo importante es haber tenido la capacidad de mantenerla, de enfrentar todo el aparataje del Estado.

En la oralidad revitalizada de Ayoví vemos, con ejemplos vivenciales, a un pueblo “invisibilizado” pero orgullosos de su identidad transculturada; observamos, también, como esta cultura paulatinamente cae en las garras de la modernidad-tardía que elegantemente la sigue manteniendo en la subalternidad

De todas formas, nos vemos frente a una realidad de subjetividades, por lo que aparentemente las historias contadas por Ayoví podrían no corresponder a la verdad. Sin embargo, a sabiendas que los testimonios de Roncón, que a veces contradice otras fuentes sobre la vivencia del pueblo afro la mutabilidad de los testimonios en ningún momento afecta la credibilidad de la información;³⁷ pues la importancia de un testimonio oral puede

³⁶

³⁷En cuanto a la vivencia del pueblo afrodescendiente, los relatos de Roncón, por ejemplo, son un tanto dispares a la historias contadas por Adalberto Ortiz, que si bien son de carácter literario dan idea del pasado afro esmeraldeño. Confrontar: (ORTIZ 2004)

a menudo radicar en su no correspondencia con los hechos, sino más bien en su divergencia con los mismos. En otras palabras, lo que interesa, “es el modo en que los hechos, las estructuras y los modelos de conducta son experimentados y retenidos en la imaginación” (ERICE 2009, 151). Es decir, la forma de resolver la subjetividad, la fiabilidad, la credibilidad y la representatividad en la historia oral se manifiesta en los alcances que esta información tenga a nivel social. En palabras de Alessandro Portelli: “La credibilidad específica de las fuentes orales consiste en el hecho de que, aunque no correspondan a los hechos, las discrepancias y los errores son hechos en sí mismos, signos reveladores que permiten al tiempo del deseo y del dolor y a la difícil búsqueda del sentido” (PORTELLI 2003, 27); podríamos también afirmar “que la memoria individual no es solo individual, sino que refleja y construye la memoria colectiva” (LAVABRE, Halbwachs y la sociología de la memoria 2012)

Las historias orales están “enmarcadas”, aunque no sea de un modo mecánico ni absoluto, por los modelos sociales en los que se apoya la memoria individual, y que responden al interés de un pueblo para darse a conocer como pueblo único y diferente pero siempre enmarcados en las relaciones de cooperación y de diálogo con otros pueblos vecinos.³⁸

Otro aspecto importante que revitalizar de las vivencias de Papá Roncón, es el hecho de transición de un ambiente de ruralidad y en un tiempo no tan lejano [época de luchas con terratenientes o más al pasado con amos y capataces] a la consabida “modernidad” exigida desde el centro dominante. Roncón, quien relata su historia en el presente actual (primera década del 2000), hace referencia a ese brusco cambio de un pueblo que vivía naturalmente y en paz, a un pueblo “sin una verdadera identidad”, la cual ha sido reemplazada como manifestamos por el sabor y la alegría. En efecto: “Así era la vida en estas tierras, aquí la gente vivía bien alimentada y vivía muchos años por que había de todo para comer y alcanzaba para todos, pero como le digo todo era con un orden que fue puesto por los mayores” (J. GARCÍA 2003, 24)

³⁸Papá Roncón es uno de los referentes en los diálogos interculturales de los afrodescendientes con los pueblos Awá, Chachis y Épera en las toma de decisiones en cuanto a sus territorios y mejoras comunes. Idea totalmente diferente al discurso de diferencia que desde autoridades e intelectuales se viene generando como demanda de un territorio solo para afros en cuanto a su gestión como a su propagación cultural.

El mismo Roncón critica el afán mercantilista de las expresiones culturales afroesmeraldeñas “(...) Los grupos de ahora (...) Es una cosa que nada que ver de lo que los viejos bailaban anteriormente. Estas son cosas nuevas (...) el baile tradicional se ha perdido”. Al mismo tiempo recalca que el baile y la marimba no son solamente algo corporal y de mera relajación; la marimba y el baile para Roncón son historia, vida cotidiana y trabajo: “Esto de la música de la marimba también es un saber de la cabeza y por eso es que me gusta desde muchacho y ahora que soy viejo me gusta más, porque la conozco mejor y sé de donde viene y para donde va” (J. GARCÍA 2003, 26)

La interculturalidad entre afrodescendientes e indígenas es la regla general de la oralidad de Papá Roncón. Diríamos interculturalidad entre pueblos subalternizados, que luchan frente a la hegemonía blanca que sin embargo también actúa como referente cultural: “Yo creo que algunas cosas los negros la aprendimos de los indios, pero seguro ellos también aprendieron muchas cosas de nosotros los negros”, afirma Papá Roncón, en alusión a que él aprendió la marimba de los indígenas Chachis.

El mismo Roncón cuenta como la marimba transculturada en los indígenas, y después de una crisis cultural, donde los afroesmeraldeños estaban casi olvidando su música por las políticas públicas expuestas por la hegemonía blanca [que consideraba esta música como “primitiva y demoniaca”], es recuperada por los afros: “La cosa es que la marimba no se perdió porque los indios y negros del norte la cuidamos, de otra manera se hubiera perdido”. En este sentido, la interculturalidad marcada en la memoria se constituye en una llamada de atención. La consigna sería: “Revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo del capitalismo, particularmente en su actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes que oscurecen la percepción de los procesos en marcha” (DÍAZ POLANCO, Etnofagia y Multiculturalismo 2005)

Sin embargo, hay que estar alerta pues esta “etnofagia” viene disfrazada (como veremos en el siguiente capítulo) con el slogan de incluir a las diversidades dándole cabida en el mundo global con la premisa discursiva de preservación del patrimonio, y su concreción en la vaciedad de las exigencias de “calidad” desde la hegemonía calificadora: “la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que eso

signifique en todos los casos la disolución de las diferencias” (DÍAZ POLANCO, Etnofagia y Multiculturalismo 2005).

En esta perspectiva, la marimba, su música, la danza y los cantos tradicionales pueden ser considerados un complejo cultural que cumple con todas las exigencias, teóricas y prácticas del PCI [*Patrimonio Cultural Inmaterial*]. Son manifestaciones culturales transmitidas de generación en generación, donde la oralidad aún juega un rol importante; estructuran la identidad de la comunidad afroesmeraldeña y aportan de manera significativa a la diversidad cultural (MINDA 2014, 108)

En todo caso, para entender nuestra propuesta, es necesario tener en cuenta lo que el antropólogo dominicano Díaz Polanco ya nos había advertido; la Globalización ya no “funciona con patrones homogeneizadores de antaño”, ahora funciona con mecanismos complejos -sin abandonar los propósitos integrantes del capital-. Por tanto, las memorias de la interculturalidad manifestadas en las palabras de Papá Roncón, denuncian y alertan a nuestros estudiosos el posible juego esencialista que desde la propaganda del capitalismo globalizante podrían exotizar nuestro legado histórico, y promover un estado de exclusión ahora sutil y disfrazado de admiración por una “cultura divertida” que como intención procura un mercado cultural que distrae el verdadero diálogo intercultural³⁹

Interpretando a Stuart Hall, un pueblo buscaría el significado de su representación existencial, es decir buscar darle sentido a esa cotidiana forma de ser, para que sirvan de instrumentos de comunicación y de entendimiento con la totalidad societaria (la ecuatoriana en nuestro caso). El lenguaje en todas sus dimensiones es un agente importante para la construcción de unas verdaderas relaciones sociales y por ende del verdadero reconocimiento. De aquí, la importancia de codificar y decodificar el ‘performance’ de un pueblo para “manejar” con intencionalidad el ansiado estatus de igualdad en derechos, Cfr. (S. HALL 2010)

Ante una realidad de exclusión innegable; el pueblo afroesmeraldeño tiene derecho a reinventarse, construirse positivamente y dialogar desde su particularidad. Es decir, la lucha

³⁹ En síntesis, la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). “En ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la ideología multiculturalista y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión” (DÍAZ POLANCO, Etnofagia y Multiculturalismo 2005)

por sus derechos a un reconocimiento positivo implica la participación en las decisiones del todo nacional. Como diría Roberto Fernández Retamar, “La fuerza de una cultura es su resistencia: “[...] frente a las pretensiones de los conquistadores, de las oligarquías criollas y finalmente del imperialismo, ha ido forjándose la cultura propia” (RETAMAR 1995, 39).

La resistencia que en los pueblos afrodescendientes significó la conservación de sus tradiciones y expresiones culturales, y los intentos de insurgencia con los cuales intentaron, no solo ser reconocidos, sino considerados como pueblos y culturas imprescindibles para la conformación de la identidad ecuatoriana, tienen que caminar de la mano con un verdadero diálogo intercultural que busque superar al viejo encuentro de saberes que si bien juntaba los conocimientos y órdenes, dejaba intactas las jerarquías sociales, esto manifestado en un proceso que asimilaba la episteme de las culturas subalternas pero utilitariamente termina floklorizando -al otro- motivo de curiosidad etnofágica. Lo que se exige es un nuevo modelo que permita reconstruir el pensamiento y experiencias acomodadas por la modernidad y su doctrina de -progreso y desarrollo- en favor de la convivencia holística de los pueblos, sus entornos y el planeta (ARBOLEDA 2011).

El reconocimiento pleno, entonces, se lo puede construir partiendo de un proyecto intercultural que tenga como escenario:

[Un] proyecto ético, político y estético tendiente a transformar las condiciones de exclusión marginalidad y pobreza, es decir; que trata de concretar exigencias de justicia social, pariendo de los derechos ciudadanos fundamentales y de manera más amplia de los derechos humanos. Se trata entonces de diálogos de culturas y de concepciones del mundo para un nuevo pacto social, para un acuerdo, para un renovado contrato donde el centro sea la justicia y la equidad entre seres humanos, sus entornos y el planeta; en esta perspectiva, la tarea es revertir las asimetrías sociales bajo una lógica de convivencia integral y holística, cuyo eje de articulación avanza en la emancipación de un pensamiento liberador para todos (...) Por lo tanto, de fondo la interculturalidad propone opciones para nuevas lógicas civilizatorias, nuevas lógicas de relaciones humanas, nuevas formas de producción y reproducción de la especie (ARBOLEDA 2011, 172)

2.5.- El Reconocimiento como dialéctica de la liberación del pueblo afro-esmeraldeño

El pensador afrodescendiente Frantz Fanón propone una dialéctica del reconocimiento en su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Este autor plantea que la problemática de los afros es una cuestión psicológica: “No buscamos otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo (...) el análisis que acometemos es psicológico” es cuestión histórica y también una cuestión filosófica” (FANÓN 1968, 2). Por lo que la liberación consiste, para nuestro referente afro, en develar que lo psicológico y político tiene salida:

“No obstante es evidente que para nosotros la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. El complejo de inferioridad se deriva de un doble proceso: -económico en primer lugar. Por la interiorización o, mejor, epidermización de esta interioridad, después” (FANÓN 1968, 5) .

Fanón entendió que la dominación colonial de las personas del tercer mundo significa no solamente la dominación económica, sino también la destrucción del espíritu y la personalidad del pueblo oprimido (GOGOL 2004, 74). Ahora bien, para recalcar esta consideración y encaminarnos en la propuesta de luchar por un reconocimiento pleno del sujeto afrodescendiente, tal como se manifestó al inicio de esta reflexión, debemos reforzar nuestro trabajo partiendo de reflexiones que sobre esta problemática hacen filósofos como Axel Honneth, sin descartar los aportes que han realizado Paul Ricoeur con su reconocimiento como identificación, y Charles Taylor con su reconocimiento y autenticidad que, también, de alguna manera ya se ha expuesto en los ítems anteriores.

Ahora bien desde la filosofía se plantea como tres los momentos para que exista el cumplimiento pleno de un verdadero reconocimiento: el de la identidad, el de la alteridad y el de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento (RICOEUR 2005, 379-401). Sin embargo, para nuestro estudio específico de lucha por la búsqueda de un reconocimiento pleno del pueblo afrodescendiente esmeraldeño, cabe recoger las reflexiones en la que el pensador Axel Honneth, continuador de la famosa escuela de

Frankfurt, nos hace en referencia al menosprecio que se da desde -el otro- en desmiembro de un verdadero reconocimiento del -yo-.

Para elaborar su disertación, Honneth hace suya la idea hegeliana de que la concepción de reconocimiento tiene que encarar aspectos de corte ético y moral y no quedarse únicamente en ideas como el de “lucha por la supervivencia” que plantearían pensadores como Hobbes y Maquiavelo (WANKUN 2011, 75). En este sentido, el alemán distingue tres esferas en la lucha por un reconocimiento pleno y sus correspondientes desmedros o menosprecio que sufren los individuos o pueblos que se encuentran en circunstancias de “minoría” o de prejuicio social. Estas distinciones, afirma, responden a las relaciones que los sujetos tienen con ellos mismos y que cierran el paso a que algunos individuos, colectivos o pueblos crezcan, se desarrollen y se realicen socialmente⁴⁰: “El desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modelos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad” (A. HONNETH n° 8, 11)

Analícemos desde nuestra visión estos tres momentos que se deberían superar para llegar al reconocimiento pleno. El primero es donde un individuo o pueblo comprende sus necesidades físicas y revela su valor natural de ser como es; es la esfera del amor o de la “confianza en sí” y se refiere sobre todo a los lazos afectivos que unen a una persona o pueblo con la sociedad a la que pertenece; sin embargo este aparente esencialismo no es tal porque el amor natural de -ser como se es- depende de esa confrontación con el otro, solo el otro hace posible la identidad (tal como lo hemos manifestado en el primer capítulo de este estudio). Entonces, la conquista de esta primera etapa se ve afectada por el menosprecio o humillación que conduce a la vergüenza social y violenta la integridad física de una persona negándola a disponer sobre su cuerpo. Es decir que “De este modo

⁴⁰“Pero el desarrollo de estas formas de relación con el sí mismo para cualquier individuo, depende fundamentalmente de haber experimentado el reconocimiento de otros, a quienes él también reconoce. En otras palabras, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo.” (LARRAÍN 2001, 28)

la vulnerabilidad y la integridad del ser humano están en dependencia de la aprobación o no de los otros” (A. HONNETH n° 5, 78-92)⁴¹.

Siguiendo esta reflexión, consideramos que aunque el pueblo afroesmeraldeño haya superado la etapa de humillación física sufrida en el transcurso de esclavitud y las posteriores formas de explotación física como por ejemplo el tema del concertaje⁴²; y si bien los logros de la declaración de los derechos humanos han terminado con este tipo de crueldad; todavía existen formas de exclusión y explotación ahora más sutiles y marcadas en un mundo “civilizado y democrático”. La violencia física todavía es sufrida al desarrollarse en un mundo en donde los espacios habitados por la mayoría de los afrodescendientes: las condiciones de salubridad, vivienda y todas las variantes de confort corporal son productos de esas políticas de humillación derivadas de la consideración de este pueblo como “no digno” o directamente dicho desde las posturas neoliberales como “incapaz y vago”

El segundo momento es el de la “consideración de sí” o “auto-respeto. Aquí Honneth señala la necesidad de afirmar la conciencia de los actos que realizan los individuos o pueblo dependiendo de esa seguridad que se ha formado del juicio propio que se tiene de sí mismo. Es la esfera jurídico-política, donde el individuo es reconocido como sujeto universal, portador de derechos y deberes; y, de esta forma comprende sus propios actos como una manifestación de su propia autonomía. Cabe mencionar que si bien ya no se discute en nuestro país la participación jurídica de derechos conquistados por los pueblos afrodescendientes a lo largo de sus luchas, resistencias e insurgencias concretadas en la Normativa Constitucional y las leyes de reparación dictadas últimamente; es muy discutible la aplicación de las leyes, que por cierto son muy generales o especulativas, y la garantía que hay en su cumplimiento; muchos son los casos de discriminación racial o de sus derivados de clase y economía⁴³ en las cuales se nos revela la real falta de estima de

⁴¹“De ahí que se considere la individualización del hombre (ser humano) como un proceso en el que el individuo puede conseguir una identidad práctica conforme escapa de cerciorarse del reconocimiento de sí mismo a través de un círculo creciente de interlocutores” (A. HONNETH n° 5, 80).

⁴²Confrontar: (ZAMBRANO 2011, 30-37)

⁴³Para los afrodescendientes, al contrario de lo que se puede decir desde otras circunstancias de explotación, parecería que la desgracia económica es somatizada, por lo tanto se derivaría o es producto, sobre todo, del estigma por el color de la piel, sinónimo de indignidad; esto en confrontación con las ideas marxistas que toda explotación es producto de las luchas de clases.

los otros, por desconocimiento, a esta particular cultura afrodescendiente.

Y la tercera, el “sentimiento del valor propio” que deviene de la autoestima y que depende de esa estima social que los otros hacen al reconocer las cualidades concretas o a los valores de identidad cultural que hacen que este individuo, colectivo o pueblo tenga valía en una sociedad. El grado de humillación que impide ese componente de reconocimiento pleno está en la “deshonra”, en la pérdida del “honor” o la “dignidad”. Es decir al desprestigiar el horizonte de la tradición cultural de una particularidad, restándole valor a las formas de vida o convicciones propias y considerándolas defectuosas o que no entran en la dinámica de la mayoría, quitaría al sujeto afectado la posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades; tal como se lo ha descrito en el apartado sobre exotización y racialización.

Estas categorías de escatología del reconocimiento propuesta por Honneth, nos dan cabida para reflexionar si el pueblo afrodescendiente de Esmeraldas goza de un reconocimiento pleno.

Ahora bien, y planteando una cuarta categoría, se hace necesario: “ponernos para *nosotros* mismos como valiosos” (ROIG 1981, 18). Esta afirmación exige pensar a los pueblos afros de esmeraldas y de toda la diáspora africana no solamente como grupos aislados, sino también en unidad con los otros pueblos subalternizados; es decir, pensar la situación del afrodescendiente con la identificación de la realidad histórico-cultural de implicación con -aquellos otros- pueblos subalternizados. En definitiva, tener en cuenta la necesidad de construcción de la identidad desde la perspectiva de proyecto o construcción de un reconocimiento verdadero:

¿Qué significa que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. [...] El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace (SARTRE 2002, 13)

En este sentido, el afroesmeraldeño es constructor y transformador de su historia. En palabras de Roig: “El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto.” (ROIG 1981, 19)

Cabe mencionar que algunos pensadores como Santiago Castro Gómez, critican esta postura del “nosotros” por considerarla universalista y continuadora de la tradición letrada y colonialista de la hegemonía moderna. Hay que tomar en cuenta que, cuando la matriz es comunitaria, el nosotros responde a esa realidad. Además, en el nosotros se encuentra radicado el “yo”, el cual es propio del sistema hegemónico. La “nueva circunstancia” que propone el “nosotros”, según Castro Gómez, enmascara los verdaderos problemas que son producto de la complejidad y diversidad que se encuentra dentro del sujeto: los conflictos de la colonialidad y el respeto a la diferencia específica. La crítica se centra en la supuesta linealidad del proyecto liberacionista⁴⁴.

Los autores decoloniales dan importancia a la dimensión espacial (MALDONADO 2006); afirmando que la dinámica actual exige pensar los problemas desde esta “colonialidad espacial”⁴⁵; y tienen mucha razón. Sin embargo, creemos, que también elaborando un pensamiento desde “la filosofía crítica de la historia” se podría estar contribuyendo a desarticular el pensamiento eurocéntrico moderno. Lo que quiere decir que ante la necesidad de los otros en la constitución del yo, no se debería entender la liberación como un “borrón de la -otredad (occidente en este caso)”; si no que incumbiría resemantizar el concepto de lo latinoamericano (afro e indígenas incluidos) ya no como lo “lo bárbaro” definido por el discurso “cientificista” de la modernidad letrada, sino revitalizando, en la lucha de-colonizadora, los valores propios que permitan un dialogo franco.

En este sentido leemos la reflexión propuesta por Roig, como un cuestionamiento desde la periferia a la conceptualización “universalista hegemónica”. Para este fin Roig

⁴⁴Según los críticos, la ciencia moderna dominaba una epistemología de carácter histórico en el proyecto de la modernidad europea: los intelectuales y científicos, tenían la tarea explícita de conducir la historia desde la liberación de los mitos hacia una “mayoría de edad”: un estado racional sobre las contingencias de la vida (desencantar el mundo). Cf: (HORKHEIMER-ADORNO 1994, 83).

⁴⁵Esto quiere decir que acción humana es localizada: los problemas de la colonialidad responden a situaciones concretas; pero a su vez, es globalizada, pues no hay que olvidarse que la colonialidad es ejercida desde la exterioridad dominante.

plantea la posibilidad de una reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas entendida como “toma conciencia”⁴⁶. Siguiendo este esquema lo que se procuraría desde este planteamiento es “redefinir” el puesto que los afros ocupan en la historia del mundo y en nuestro caso particular Ecuador. Castro Gómez diría que reclamar ese “puesto” simplemente es entendido como el reclamo por parte del colonizado (Latinoamérica) a gozar de las promesas (sobras) de la modernidad que habían sido negadas por el colonizador. Es decir, solo se constituiría en una llamada de atención sin cambios profundos del centro hegemónico.⁴⁷

Sin embargo, desde nuestra lectura, y entrelazando las dos teorías; lo afrodescendiente, sin negar su constitución y el diálogo franco y directo con la otredad europea debe tener un pensamiento crítico con rostro y palabra propia ante su situación de subalternización y colonialidad ejercida desde la racionalidad moderna. Empero, también, creemos acertada la postura de una "filosofía sin más" como la de Leopoldo Zea, que propone un filosofar social que permita alejarse de la pura teoría para incidir en "la historia de los hombres de carne y hueso en lucha con sus circunstancias"; en la conquista del verdadero reconocimiento que logre los cambios fácticos en cuanto acceso a mejoras sociales, la participación política en las tomas de decisiones; y en el ámbito sicológico - ético en la estima que el individuo, colectivo o pueblo afrodescendiente (en nuestro caso) tenga de los otros grupos humanos.

No obstante, en este camino conflictivo hacia el reconocimiento pleno debemos insistir en no caer en el disfraz donde la identidad (yo) totalizante que miraba a “lo otro” como objeto subalternizado en la afirmación de su identidad, siga camuflada en los discursos de la diferencia y originalidad. Ante este peligro y, siguiendo lo planteado por Honneth se nos invita a un compromiso ético de flexibilidad frente a los otros,

⁴⁶Negar esta supuesta verdad significa a los ojos de Roig y Zea (éste último también autor de la filosofía latinoamericana de la historia) defender la plena historicidad del mundo americano, la que había sido negada por Hegel.

⁴⁷Se propone una nueva alternativa a la modernidad eurocéntrica. La propuesta se materializa en el programa que los críticos de-coloniales llaman: “modernidad/colonialidad”. La nueva propuesta desde los estudios culturales tiene un carácter transdisciplinario, y procuran una nueva lectura del eurocentrismo, en la que se posibilite visibilizar conocimientos y experiencias que han sido subalternizados por la epistemología de la modernidad europea (MORA 2012), aunque siga haciéndosela desde la epistemología de occidente

añadiéndole el tema de la liberación; ética de liberación que esboza una militancia política como plantea Enrique Dussel:

Ahora si habrá surgido ante nosotros un ámbito más allá del fundamento ontológico europeo que nos permitirá pensar la cuestión latinoamericana, nuestro ser distinto y la ética de la liberación que necesitamos para que nuestra acción ilegal se nos presente con la dignidad de un gesto supremamente moral, digna de los héroes, no de los que dominan y conquistan, sino de los que crean las patrias y liberan a los oprimidos (DUSSEL 1972, 12).

Es decir; “Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.” (SARTRE 2002, 40)

Capítulo tercero

La cultura Afrodescendiente esmeraldeña: reconocimiento, economía y políticas públicas

3.1.- Políticas culturales nacionales y locales generadas para las comunidades afrodescendiente de Esmeraldas

3.1.1.- La normativa nacional

La construcción del nuevo Estado ecuatoriano luego de la independencia, tenía como proyecto la conformación y unidad nacional a través de una única cultura, la “ecuatoriana” o mestiza criolla; razón por la que toda manifestación de diversidad cultural se constituía en “problemática” para las nuevas elites dominadoras. Es así como a partir de la idea de sociedad mestiza se subordina a culturas como las originarias andinas y los importados afros, creando una suerte donde se los visibilizaba negativamente y se les negaba cualquier participación dentro de las decisiones de la nación.

Por lo que el proyecto de las elites dominantes, apenas evidenciaba las continuas luchas que desde los subalternizados: indígenas y afrodescendientes pugnaban por mejoras en sus condiciones. Es así que ni conservadores ni liberales, que dominaban la bipolar esfera política del Ecuador, tenían en cuenta el bienestar y participación de los grupos culturales desposeídos. Recién en los años 70 y 80 del siglo XX, se inicia, en el Ecuador, un debate sobre la visibilización e inclusión de los pueblos silenciados; esto como consecuencia de la organización y las protestas masivas de la población indígena.⁴⁸ Con estas luchas se inicia el cuestionamiento desde la sociedad civil y la necesidad de que el aparato del gobierno esboce una política del reconocimiento a la diversidad étnica y cultural de la población en la norma jurídica ecuatoriana. Así en la constitución del 1998,

⁴⁸ En 1990 se produjo el levantamiento indígena. El historiador y dirigente socialista Enrique Ayala Mora, rector de la Universidad Andina Simón Bolívar, recuerda que la lucha de los indígenas por la tierra comenzó en los años 60 y que en la Constitución de 1978 obtuvieron el voto de los analfabetos (AYALA MORA s.f.)

se empieza legislando: “El pueblo del Ecuador (...) en el reconocimiento de la diversidad de sus regiones, pueblos, etnias y culturas (...)” (CONSTITUCIÓN 1998)

“La igualdad ante la ley. Todas las personas serán consideradas iguales y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin discriminación en razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, color, origen social, idioma; religión, filiación política, posición económica, orientación sexual; estado de salud, discapacidad, o diferencia de cualquier otra índole” (CONSTITUCIÓN 1998, Art. 23.3)

Es a través de la lucha y presión que desde el debate entre intelectuales y miembros de los distintos grupos sociales, culturales y colectivos, se impulsa para que en la Asamblea Constituyente del 2008 se construya, al menos teóricamente, el andamio para que el Estado garantice y promueva la reciprocidad entre las distintas formas de relacionarse en la pluralidad que existe en la sociedad ecuatoriana⁴⁹. De esta manera el discurso y retórica del Gobierno actual, sin llegar a concretar políticas y menos ejecutar acciones que realmente fomenten un estado intercultural, se jacta en afirmaciones como las de García Canclini, quien define a las políticas culturales como: “El conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social” (N. GARCÍA CANCLINI 2005)

Queda en retórica, y como profundizaremos más adelante, continúa un modelo de gobierno que no se deslinda de las exigencias de “globalidad democrática moderna”; por lo que en referencia a las políticas culturales responden al proceso de globalización económica y cultural a la que los organismos internacionales y las exigencias de las multinacionales de la cultura empujan a los gobiernos, a la sociedad civil y por supuesto al sector privado.

La ley y normativa no basta, sin embargo cabe mencionar la apertura para fortalecer la lucha e insurgencia de los pueblos subalternizados; así: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente,

⁴⁹Si la Constituyente de 1978 planteó y abogó por la pluriculturalidad, la Constituyente del 2008 sigue siendo consecuencia de la influencia del levantamiento de 1990, por esa razón la alianza con Pachakutik fue fuerte en sus inicios.

unitario, intercultural, plurinacional y laico” (CONSTITUCIÓN 2008, art 1). En otros artículos se da cabida para recuperar, mantener y fortalecer las prácticas propias de los pueblos que se encuentran dentro del territorio ecuatoriano: “La nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional” (CONSTITUCIÓN 2008)⁵⁰ o los artículos del 56 al 60, donde los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades son garantizados: “mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social” (CONSTITUCIÓN 2008, art. 57)

La idea central de la nueva Constitución ecuatoriana es el concepto de “buen vivir”. Sin embargo se confunde el verdadero sentido de esta concepción desde los pueblos indígenas de la sierra y amazonia, limitándolo a un mero desarrollismo bajo las mismas premisas del modelo consumista capitalista, añadiéndole solamente un toque de espiritualidad importada de los países orientales (tal como se lo promueve desde la Secretaría del Buen Vivir); reza entre los deberes del estado: “Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir” (CONSTITUCIÓN 2008, Art. 3). Luego, el Capítulo referente al Régimen de Desarrollo VI, y su Artículo 275, expresa: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del ‘Buen Vivir’, del Sumak Kawsay.

La retórica manipulada a intereses, se contradice con una nueva visión económica que propone la superación de una economía basada en la competencia por lo que llaman “economía popular y solidaria”⁵¹, pareciendo como una propuesta que puede engañar a los subalternizados creando (aunque solo de retórica pues las instituciones creadas para fortalecer este espacio todavía no tienen definido espacios de ejecución, todo queda en la

⁵⁰(TRUJILLO 2009) afirma: “Se ha confundido el término “nacionalidad” con el concepto de “ciudadanía”, y este último no está definido claramente, pues la organización de Naciones Unidas eligió la alternativa ‘pueblos’ para protegerse de los nacionalismos que surgieron en la Segunda Guerra Mundial.

⁵¹El Art. 283 de la Constitución establece que “sistema económico es popular y solidario (...). Propende a una relación dinámica y equilibrada el entre sociedad, Estado y mercado (...) y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir”

propaganda de socialización del discurso), espacios de economía popular solidaria solo en los límites de las poblaciones rurales y dejando intacto el modelo económico capitalista estatal.

La normativa macro insta; sin embargo, aunque con muchos aciertos, todavía no se llega a formular las políticas específicas para el manejo y ejecución de acciones que promuevan la construcción democrática y participativa de la verdadera inclusión de las comunidades culturales. In situ las acciones y los resultados y de la políticas culturales todavía no existen (I. a. ESPINOZA 2015).

Con esas premisas de inclusión, interculturalidad y buen vivir dictadas por la normativa suprema del estado ecuatoriano, se constituyó la necesidad de implementar un Ministerio de Cultura⁵². Sin embargo mencionamos, que a pesar de todo lo legislado a nivel macro; el campo específico de lo cultural, tiene su rezago, por no decir olvido, por lo que todavía no existe una ley de Culturas⁵³. Lo que existe es un documento que sirve como un marco general de acciones para la intervención del Ministerio de Cultura y lo regentado por ellos a nivel privado: “Políticas para una Revolución Cultural” de Sylvia Charvet, ex Ministra de cultura, y otros colaboradores que se divulgo en el año 2011.

En este texto, luego de un interesante análisis sociológico de la historia ecuatoriana, se formula desde una visión decolonial de los estudios de la cultura cuatro ejes programáticos en la ejecución de la política pública cultural, que son: el de la descolonización que consistiría en la suplantación de toda forma de dominación desde una matriz cultural extranjera (eurocéntrica), por una de carácter holístico que mire sobre todo la inclusión y el buen vivir de cada uno de los pueblos; el de los derechos culturales que permita que toda persona o comunidad cultural participe y tengan acceso a los productos y servicios de la cultura; el de los emprendimientos culturales que lleve a fortalecer las industrias culturales⁵⁴; y el de la nueva identidad ecuatoriana contemporánea basada en el orgullo y la interculturalidad. Se afirma también que estos parámetros programáticos, a la

⁵²Hasta entonces el campo cultural estaba destinado a un campo secundario de las políticas del estado en el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes

⁵³El borrador fue discutido en el 2009 en la Asamblea Nacional pero actualmente se encuentra archivado.

⁵⁴ El concepto de industrias culturales fue acuñado por Adorno y Horkheimer en 1947, en sentido crítico frente al escenario de la cultura en la trama de la reproductibilidad e intereses de las clases dominantes. A través de medios físicos o virtuales, de productos cinematográficos, musicales, editoriales, artesanales, y de las artes visuales en general

hora de la ejecución, son continuamente cruzados (y de tener en cuenta siempre) por otros cuatro ejes transversales que son: la interculturalidad, la equidad integral, el fortalecimiento de la institucionalidad y el de posicionamiento internacional de la cultura ecuatoriana. (SYLVA CHARVET y otros 2011)

Es decir se propone, siguiendo los ejes transversales: las relaciones horizontales entre las distintas culturas que conforman el estado y que son fundamentales en la valoración del otro; la igualdad de oportunidades que busca la inclusión a través de distintos mecanismos como la participación igualitaria en la toma de decisiones o las acciones afirmativas como medio de retribución a las poblaciones que fueron excluidas en la historia; el fortalecimiento de la institucionalidad cultural en las instancias descentralizadas del gobierno (GAD); y el fortalecimiento de las instancias civiles y privadas; y la promoción y posicionamiento internacional de la cultura ecuatoriana (ABAD 2013)

A nivel de Gobierno central, con el decreto 060, se concibió un Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y racial que tiene como objetivo “eliminar las distintas formas y prácticas sistemáticas de discriminación racial y de exclusión étnica y cultural para promover una ciudadanía plural, intercultural e inclusiva a través de las políticas públicas del estado” (CODAE 2009). Se consolidó institucionalmente la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano: CODAE⁵⁵. Es destacable, también, la aprobación y vigencia del Reglamento para la Aplicación del Artículo 36 de la Ley Orgánica de Comunicación: LOC, por parte del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación: CORDICOM, donde se promueven contenidos interculturales, y entre distintos aspectos obliga a difundir, en un espacio del 5% de la programación diaria, contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias (CORDICOM 2015).

⁵⁵La Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano “CODAE” es una entidad del sector público con finalidad social y sin fines de lucro, creada mediante Decreto Ejecutivo No. 244 de 16 de junio de 2005. Tiene como misión impulsar el desarrollo integral, sustentable y con identidad, fortaleciendo la organización del Pueblo Afroecuatoriano, procurando la erradicación del racismo y discriminación; su visión consiste en liderar el proceso de desarrollo integral y sostenible del Pueblo Afroecuatoriano. http://www.codae.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=144:que-es-la-codae&catid=34&Itemid=54 17-07-2015

Todas estas políticas; cabe destacar, responden también a compromisos, y siguen lineamientos y vigilancia por parte de estamentos internacionales. En este sentido el Ecuador es firmante, desde el año 1991, del Convenio No.169 de la Organización Internacional del Trabajo: OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, el que fue ratificado el 15 de mayo de 1998⁵⁶; de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas⁵⁷; y también el “Ecuador ha ratificado la competencia de la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos, que ha emitido jurisprudencia y contenido de derechos humanos relacionados con la participación en la adopción de decisiones por parte de los Pueblos Indígenas” (DEFENSORÍA DEL PUEBLO 2012).

3.1.2.- Políticas Culturales en la historia local del Cantón Esmeraldas

La historia social y política del cantón Esmeraldas ha tenido un destino de dominación por parte de grupos que no representaron a la mayoría de la población que se encontraba sumida en la pobreza. Esta dominación tuvo su impacto en lo cultural, a causa del sometimiento a la cultura hegemónica que se pretendía instaurar como modelo. Es así que se prohibió cualquier tipo de manifestación de las expresiones culturales originarias a tal punto que fueron “satanizadas” por los gobernantes y desde los pulpitos de las iglesias⁵⁸. En este sentido, cabe indicar que todas las decisiones estaban en manos de familias blancas tradicionales o colonos nacionales o extranjeros que, movidos por sus particulares intereses, poco hicieron por mejorar la situación social de la población y mucho menos del cultivo de una cultura “primitiva”⁵⁹. Más recientemente, en la segunda mitad del siglo XX, aparecieron reivindicaciones de carácter social enmarcadas

⁵⁶ El Convenio reconoce en el Art. 2 que los pueblos y comunidades indígenas deben participar junto con el gobierno en el desarrollo de políticas públicas con miras a proteger sus derechos. Base de datos sobre las normas internacionales del trabajo, página web: <http://www.ilo.org/ilolex/spanish/newratframeS.htm> 15-08-2015.

⁵⁷ Aprobada y adoptada por el Ecuador en la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007.

⁵⁸ Conversatorio con el Padre Rafael Savoia; Misionero Comboniano del Corazón de Jesús, fundador de los Centros Culturales Afroecuatorianos (SAVOIA 2013)

⁵⁹ Es tanto el silenciamiento del pueblo negro que ni siquiera los grandes próceres o referentes cívicos de un territorio mayoritariamente afro sean aquellos que representan la lucha, valor o heroísmo de los negros: los Concha, Vargas, Torres, Tello, Cervantes etc.; fueron promotores de otras luchas al margen de la resistencia del pueblo afroesmeraldeño.

principalmente por un afán de luchas de clases y de superación de las injusticias sociales⁶⁰, y esporádicamente alguna referencia al discurso de la “negritud” que se traía de las metrópolis y que alentaban el espíritu de lucha por los derechos.

Sin embargo, el fortalecimiento de la toma de conciencia de la identidad del afrodescendiente toma fuerza con la llegada de los Misioneros Combonianos⁶¹. Aquí empieza una verdadera inclusión del pensamiento, vivencia y desarrollo social de pueblo afro esmeraldeño en su territorio. Es con este grupo religioso, desde los años 60 del siglo XX que se empieza la toma de conciencia del valor de la cultura afro. Una de sus propuestas iniciales, de este grupo religioso, fue la reconciliación del cristianismo católico con el pueblo afro al que habían despreciado. Por esto:

La pastoral Afroamericana: debe ser realizada por agentes que tienen una auténtica conciencia de negritud y lleva a conocer, valorar, comprender los valores propios de la cultura. Debe ser planteada por la opción por los pobres y desde esta perspectiva debe tener implicaciones sociales. Debe ser concientizadora de los valores de la cultura afroamericana en el mismo grupo afroamericano y entre blancos, buscando afirmar la identidad del afroamericano y la explicación de su cultura. Debe, por lo tanto, utilizar los símbolos, el lenguaje y la cultura de los negros, evangelizando los símbolos y utilizando, por ejemplo, el sentido de la vida, en torno a los ciclos vitales, su sentido de libertad (ENCUENTROS DE PASTORAL AFROAMERICANA; Esmeraldas del 19 al 23 de septiembre de 1983 2015)

Los Combonianos tienen un lugar protagónico en el tema de conformación y desarrollo social de los actuales pueblos esmeraldeños. Su protagonismo tiene relevancia cuando hablamos de la toma de conciencia identitaria y el compromiso político del pueblo afroesmeraldeño. En este sentido la iglesia se adapta a las formas originales de religiosidad y se convierte en guía y dinamizadora de los procesos organizativos, la formación de nuevos liderazgos políticos y sociales, a través de sus redes de educación y sus centros Culturales Afroecuatorianos⁶² con sus dinámicas de organización del pueblo

⁶⁰ Las luchas de clases estaba por encima del tema racial o étnico lo podemos ver en la conformación de los grupos políticos en la provincia como el Movimiento Popular Democrático: MPD, y expresado en la literatura de esa época ejemplo Juyungo de Adalberto Ortiz.

⁶¹ Los Combonianos llegaron a la provincia de Esmeraldas en el año 1955 a Borbón, San Lorenzo y Esmeraldas

⁶² Los Combonianos con el Vicariato Apostólico de Esmeraldas manejan los programas de etnoeducación: Los Centros Afroecuatorianos fueron conformados por los Misioneros Combonianos y se constituyen en un espacio para la investigación, publicación y difusión de la cultura afro en el Ecuador; así mismo desde estos

afrodescendiente, sus investigaciones, publicaciones y difusión de la cultura afrodescendiente ecuatoriana (MINA 2015).

Sin embargo, a nivel de representación política durante el siglo XX, Esmeraldas fue el acopio de un sin número de políticos oportunistas que nada hicieron por el desarrollo local del cantón y de la provincia. Las autoridades que dirigieron la provincia y el cantón en su mayoría fueron populistas que no tuvieron planificación que encamine las acciones de sus propias gestiones. Por lo que añadido al abandono que se ha tenido por parte de los gobiernos centrales, convirtió a Esmeraldas en una tierra que se la relaciona con el caos, la anarquía y el desorden. El resultado una provincia sin servicios básicos y una población empobrecida.

Igualmente, las políticas de fomento a las culturas no existieron, las pocas expresiones promocionadas por el gobierno estaban vinculadas a la alta cultura y a través de la llamada “Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Esmeraldas”, que se constituía en un club para la gente con “mayor cultura y roce social”. En cuanto al cultivo de las tradiciones culturales, prácticamente desaparecidas, se vincula a espacios privados y a través del altruismo de “algunos mayores”, o al ámbito de la religiosidad popular que como manifestamos estuvo revalorizado por los Combonianos (OBANDO 2015).

3.1.3.- Marco actual de las políticas culturales en Esmeraldas

A lo largo de la historia del gobierno municipal de Esmeraldas, la cultura elitista y la representación folklórica pervivió en las prácticas coyunturales de las acciones culturales ejecutadas (fiestas y representación de la provincia). Sin embargo, en la última década (inicios del siglo XXI), con la entronización de nuevas autoridades que pregonan su compromiso con la realidad local, se polariza las políticas culturales en prácticas que buscan fortalecer la identidad de “los pueblos afros de Esmeraldas”.

El ámbito gubernamental local, dio un cambio positivo con el inicio de los periodos de gobierno local del Movimiento Popular Democrático (MPD). Este partido político de ideología marxista propuso un cambio de visión de la política realizada hasta entonces.

centros se ha dinamizado la conformación de grupos de toma de conciencia y luchas afroidentitarias en el Ecuador

Dando paso lo que ellos llamaban el “rescate de la provincia de los populistas, oportunistas y mercaderes afuereños” (OBANDO 2015). Fue el inicio de una gestión de “negros propios que quieren a su tierra y a su gente”, por lo que la priorización de las políticas locales estuvieron centradas en “auxiliar” a la población sumida en problemas de recolección de basura y la carencia de los servicios de agua potable y el tratamiento de aguas servidas (ESTUPIÑAN 2014)

En cuanto a la cultura, la visión del Alcalde Ernesto Estupiñan estuvo basada en la promoción del discurso de la negritud y el rescate de lo “identitario”; sin embargo en cuanto a las políticas públicas se careció de un verdadero plan cultural y de fomento al desarrollo de las distintas expresiones culturales de la ciudad y cantón. El discurso de lo identitario-cultural no fluyó en los caminos de la política pública que “se encontraba en el proceso de mejorar la calidad de vida de la población sumida en el abandono y la baja autoestima”⁶³.

El Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012-2022 plantea en referencia a la política cultural, y se propone en los objetivos generales (GAD 2012) “promover el desarrollo social y cultural, la seguridad y potenciar la participación ciudadana”; planteando como estrategia política “Implementar de manera continua y permanente infraestructura y equipamiento adecuado para el desarrollo cultural del cantón Esmeraldas” y es donde en las líneas estratégicas 16, 17, 18 y 19 se propone fortalecer el tema de la infraestructura, el talento humano, la articulación interinstitucional, promoción, difusión y la inclusión social de la cultura afroesmeraldeña. Asimismo, como proyectos se planifica realizar un “estudio de línea base cultural del cantón” (levantamiento de línea base sobre exclusión social PYSS 72), la “elaboración y expedición de una normativa de fomento cultural, y “fomentar la investigación cultural sostenible” se propone “revertir la matriz cultural y étnica racial” (LESS 19).

A pesar del incumplimiento de lo planificado, cabe mencionar el inicio de estas políticas públicas como referentes para la exigencia de una verdadera agencia pública

⁶³ Ernesto Estupiñan ex Alcalde de Esmeraldas (periodos: 2000-2014) entrevista con la revista virtual AfroEstilo (ESTUPIÑAN 2014) <http://afroestilo.com/2014/01/30/entrevista-ernesto-estupinan-quintero-alcalde-de-esmeraldas-ecuador/>

respecto al fortalecimiento de las expresiones culturales que fortalezcan la identidad y el verdadero reconocimiento e inclusión de la población afrodescendiente de Esmeraldas. Un referente, de esta administración, en cuanto a las expresiones culturales fue la instauración del “festival Internacional de danza y música afro, carnaval de Esmeraldas” que se lo desarrollo por varios años y con un respetable posicionamiento nacional e internacional. Sin embargo este fue suspendido por la actual administración con el argumento “de que se estaba volviendo espacio de fomento del desorden y desenfreno, además de no responder a una planificación y maneja la cultura sin un objetivo claro y de mero show” (BENNETT 2015)

Actualmente, la cultura en Esmeraldas presentaría un mayor apoyo ligada a la propuesta teórica que se legisla desde la centralidad del estado. La alcaldía está gobernada por el partido del oficialismo estatal, que sigue manteniendo una visión cognitiva de la cultura). Empero, se inició desechando las propuestas del anterior plan de desarrollo (por divergencias políticas), y todavía no se cuenta, a más de un año de gobierno, con un nuevo plan de desarrollo. Según lo manifestado por la dirección de planificación del Municipio, están en revisiones finales.

Respecto al panorama del ámbito netamente cultural, la Directora del Departamento de Cultura del Municipio manifiesta:

(...) Esmeraldas una tierra rica en el ámbito cultural por esa diversidad que se puede encontrar en esta zona, tanto en el aspecto cultural como en el aspecto turístico; entonces lo penoso de todo esto es que no se ha podido desarrollar, por parte de los gobernantes locales anteriores, absolutamente nada. Esmeraldas no solamente es la última provincia en temas de desarrollo hablando del Ecuador. Si no que también en Esmeraldas en el tema cultural no se ha manejado o no se habla de este tema (...). Es con este gobierno y ahora a aquí en Esmeraldas que ya contamos con un Alcalde joven que viene del ámbito cultural es que vamos a empezar y a dar a la cultura el ámbito que se merece. Nosotros actualmente no contamos con políticas culturales dentro del municipio, nosotros estamos iniciando un proceso de sentar los pies y crear la bases para poder contar con el personal humano que permita ahora si desarrollar el trabajo cultural en la provincia. Las actividades y proyectos que hemos iniciados están entrelazadas y ligadas a las políticas dictadas por el Ministerio de cultura a nivel nacional (...) Estamos planificando con expertos un estudio de la realidad cultural Esmeraldeñas justamente para crear esas políticas culturales enmarcadas en la especificidad de nuestra tierra (...) (BENNETT 2015)

Es decir, se promueve la participación en las políticas culturales impulsadas por el Alcalde, explotando los recursos culturales con los que los afroesmeraldeños ya cuentan. Los afros no se oponen a las iniciativas que vienen del poder político, siempre y cuando impulsen sus propio desarrollo político y cultural.

Queda dicho entonces que políticas culturales, desde el ámbito público, no existen para la especificidad cultural de la realidad esmeraldeña, y si bien existe la buena voluntad de los nuevos gobernantes, está queda diluida en la retórica del discurso del gobierno central, que como se anotó anteriormente todavía no cuenta con una legislación (marco jurídico) para el ámbito propio de la cultura.

Ahora bien, cabe mencionar que los logros en materia jurídica que promueven la igualdad ciudadana, el derecho a la diferencia y la inclusión social y económica de los pueblos subalternizados en alguna medida no son aplicadas en las políticas de ejecución en los territorios; para ilustrar esta realidad se expondrá algunos casos donde el reconocimiento pleno a la cultura afrodescendiente esmeraldeña no calza en la ejecución de los proyectos.

En el sistema educativo, la cultura afroesmeraldeña ha sido visibilizada negativamente. Prueba de esto es que todavía no se vislumbra en las mallas curriculares de enseñanza la inclusión de los aportes de las diferentes culturas al campo de las ciencias, artes ecuatorianas y otras disciplinas. Los aspectos que se han incluido tienen que ver más bien con este reconocimiento de la diversidad pero solo como promoción de carácter turístico; así por ejemplo, es imposible encontrarnos en el panteón de héroes nacionales que conformaron la nacionalidad ecuatoriana con el aporte negro (a no ser de algún referente deportivo);⁶⁴ pero la riqueza histórica de la zona noroccidental del Ecuador, las luchas por la inclusión del pueblo negro, los referentes culturales y los aportes a la literatura y pensamiento nacional no aparecen en los currículos de estudios ni siquiera para los estudiantes de esta comunidad territorial y cultural; sin mencionar los espacios

⁶⁴ Aunque queda invisibilizada en la práctica la declaración de Héroe Nacional a Alonso de Illescas promulgada por el entonces Congreso Nacional el 2 de octubre de 1997.

utilizados en los textos escolares que no responden ni a la realidad social- cultural ni al medio geográfico donde se desenvuelven la mayoría de los pueblos “minoritarios”⁶⁵.

Al respecto, podemos mencionar que ha habido un cambio en la manera de representación del afroecuatoriano en los textos escolares. Con las políticas de inclusión y reconocimiento de la constitución del año 2008 se están produciendo reformas tanto en el currículo educativo como en los textos escolares: hemos pasado de la esterotipación como nos las mostraba la investigación de Sebastián Granda, a una sutil marginación:

¿Cómo son representados los afroecuatorianos las pocas veces que son visibilizados? Estos son representados de una manera totalmente estereotipada y negativa. En primer lugar, los textos imaginan a los afroecuatorianos como individuos pobres, individuos cuya esencia es la marginalidad. La mayor parte de las fotografías los proyectan realizando actividades que connotan directamente marginalidad: buscando basura, bañándose en un río, lavando la ropa en un río, por ejemplo; y viviendo o trabajando en lugares periféricos que también difunden una imagen fuerte de pobreza: un depósito de basura, un barrio pobre, entre otros (GRANDA 2003, 40)

Para nuestra investigación revisamos muestras de los textos escolares actuales: estudios sociales de cuarto, séptimo y decimo de básica, y educación para la ciudadanía de segundo de bachillerato y aunque no encontramos estigmas que fomenten la etiquetación del pueblo afro, en ninguno se hace referencia a la historia del pueblo afrodescendiente o se menciona algún aportes de este pueblo a la nación ecuatoriana, cf. (EDUCACIÓN 2015)

Ante esto podemos añadir que existe una práctica contradictoria entre el discurso macro de las políticas públicas con la ejecución. En nombre del mejoramiento de la calidad educativa, por ejemplo, se ha dejado a cientos de niños sin posibilidad de estudiar. La política del Gobierno ha sido de unificar escuelas pequeñas en unidades educativas grandes, con el desmembró de que muchas comunidades no puedan enviar a sus hijos por el tema de distancias o falta de transporte. Esto se evidencia principalmente en recintos de

⁶⁵ Desde el Ministerio de Educación afirman que los textos son procurados de manera neutral para que sean adaptados por cada uno de los educadores a la realidad de cada sector donde se implanten; “pues es imposible tratar de editar un modelo para cada una de las nacionalidades, pueblos o diversidades culturales” (LANDAZURI 2013)

poblaciones dispersas donde la mala planificación no contempló la realidad geográfica: ríos, montañas y falta de caminos separan lo que en el mapa manejado por la centralidad quiteña ve como juntos. A esto se añade la eliminación de la educación intercultural bilingüe que educaba a los niños desde su particularidad cultural en procura, argumentan desde el Gobierno, de una educación intercultural para todos. Este nuevo modelo de educación intercultural en la práctica no existe por la falta de herramientas y calificación de los docentes.

En el sentido educativo es necesario exponer el caso de exclusión que se ha dado a la población afrodescendiente por parte de las políticas de mejoramiento de la calidad educativa y del recurso humano del país. La SENEKYT, por ejemplo, muestra con orgullo los porcentajes de becas a estudiantes de provecho. En esta lista aparecen pocos estudiantes de origen esmeraldeño. Ante nuestra pesquisa del por qué tan pocos estudiantes beneficiados para una provincia que es numerosa en población, y del por qué otras con menor población tiene el triple o quíntuple de becas, la respuesta categórica del funcionario representante del SENEKYT en la zona 1 fue: “parece que los esmeraldeños son despreocupados para los estudios, además que la realidad de calidad de la educación en Esmeraldas es más baja”.

Nuestra sugerencia fue mejorar el acceso a educación de calidad para que los jóvenes esmeraldeños accedan a los beneficios de una beca; incluso para lograr una calificación que ayudaría a solventar la escases de profesionales en áreas importantes para el desarrollo de Esmeraldas; la respuesta fue que se está trabajando para este fin con el mejoramiento de la infraestructura y la capacitación de los docentes. Sin embargo, hasta que este largo proceso se desarrolle, los jóvenes esmeraldeños siguen excluidos al no poder competir en igualdad de condiciones con los jóvenes de Quito, Guayaquil o Ibarra; y no se buscan alternativas como por ejemplo la de selección territorial o la de igualación en conocimientos⁶⁶

Ahora bien, las trabas burocráticas y el racismo consciente e inconsciente de autoridades de mandos medios y funcionarios públicos obstaculizan la ejecución de la

⁶⁶ Conversatorio realizado en el Gabinete del Ejecutivo Desconcentrado de la zona 1, convocado por la SENPLADES, mayo 2013

normativa constitucional. En el caso educativo, por ejemplo, si bien dentro de la constitución se establece la distribución administrativa en distritos y circuitos, en la realidad todo es manejado desde Quito, sin dar oportunidad para que la planificación, organización y planes de estudio sean desarrollados desde la parcialidad territorial que definiría la pertinencia cultural de la identidad y conveniencia para la población local sin desvincularse de los presupuestos científicos.

En el ámbito de la política pública en salud, ocurre algo parecido; el modelo de atención Integral en salud, MAIS, desarrollado, y que ha empezado a implementarse, reconoce el respeto a las formas tradicionales de tratar ciertas enfermedades y la asistencia e inclusión de los custodios de la medicina tradicional, principalmente en el ámbito de la prevención. Sin embargo, a pesar de los logros de implementación y capacitación de personal nativo para el trabajo extramural y de prevención, la prestación de servicios en consultorios diferenciados (especialmente para jóvenes), y los logros en la atención en el parto (cabe destacar el trabajo que desde lo gubernamental se hace con las parteras que con la debida capacitación con la ciencia occidental son las que realizan un trabajo educativo y de guardianía de las tradiciones, valores y conocimientos; estas parteras son fundamentales en el proceso de enseñanza a los padres en el cuidado y educación de los niños. En Esmeraldas es muy fuerte la presencia de estas mujeres, y son referentes de la cultura afrodescendiente).

Sin embargo, todavía queda pendiente el tema del diálogo con la medicina y conocimiento tradicional. La ciencia occidental garantizada por la política gubernamental no reconoce y minusvalora los conocimientos tradicionales por ejemplo de la herbolaria cultivado por los Shamanes y en el caso de los afrodescendientes por los “curanderos”, relegándolos al catálogo de manifestaciones esotéricas o de la charlatanería; clasificados como “creencias y mitos” sin fundamentos “científicos”.

Aunque en nuestro espacio (cantón Esmeraldas) estudiado no es generalizado, es menester anotar que la problemática de equidad social en las poblaciones afrodescendientes de la frontera norte está ligado sobre todo a la poca presencia del estado en los lugares de población dispersa como son los casos de los cantones Eloy Alfaro, Río verde y San Lorenzo que “coincidentalmente” son los más empobrecidos del país (S. N.

SENPLADES 2013). En estos lugares la ejecución de la política pública se torna “complicada” porque al “Gobierno no les da resultados”⁶⁷ por ser población escasa en relación a la población total del país, y más costosa. Cabe anotar, en este sentido, que parece anecdótico el hecho que en este sector se cuentan un número realmente grande de ONGs, Organismos Internacionales y fundaciones con multimillonarios presupuestos pero sin ningún resultado aparente.

Respecto a las organizaciones sociales que centran su activismo en la identidad afrodescendiente, existen y muchas. Sin embargo, en su mayoría no están legalmente constituidas ni sus acciones son continuas, se reúnen y ejercen actividades de acuerdo a la coyuntura política o festiva⁶⁸. Respecto a la industria cultural esta es inexistente; los grupos que pretenden “rescatar” la identidad afro-esmeraldeña no son constituidas como instituciones artísticas y ni cuentan con los recursos monetarios, instrumentales y de vestimenta y dependen de las dadas coyunturales (por fiestas o por representación de la cultura provincial a otras provincias) de los gobernantes de turno (BENNETT 2015). La labor de transmitir los conocimientos depende del altruismo admirable de algunos comprometidos con su cultura como: Petita Palma, Papá Roncón etc.

En cuanto a las investigaciones relacionadas con la cultura local, apenas se vislumbra escuálidos y desorganizados intentos que se promueven desde las entidades del Estado. Así, la Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo de Esmeraldas, Ministerio de Cultura, Gobierno Provincial y Gobierno Municipal no cuentan con un proyecto organizado para impulsar la investigación cultural y su ámbito de relación con el mundo editorial. Esta afirmación también abarca a las Instituciones de educación superior en la provincia.

En este sentido, la Universidad Técnica Luis Vargas Torres se encuentra en un proceso de intervención para mejorar su calidad académica y reforzar su vinculación con la sociedad esmeraldeña. Está reestructura contempla también fortalecer un departamento de cultura que promueva la investigación de la cultura local; por lo pronto, desde este

⁶⁷ Según el portal web de la Secretaría Nacional de la Administración Pública el “Gobierno Por Resultados es una solución integral de metodologías, herramientas digitales, aprendizaje práctico y adopción de cambio para soluciones sostenibles y autosuficiencia del cliente” (PÚBLICA 2011). Esta herramienta es de estricto cumplimiento y monitoreada constantemente por el jerárquico inmediato de cada Institución del Gobierno

⁶⁸ Referencia de la Delegación Provincial de Esmeraldas de la Secretaria de Gestión de la Política

departamento, se realiza actividades de promoción cultural. La Pontificia Universidad Católica del Ecuador sede Esmeraldas cuenta con un departamento de vinculación de la universidad con la ciudadanía esmeraldeñas y dentro de este se desarrollan actividades vinculadas con el ámbito productivo, aunque de manera transversal se promueve que los proyectos implementados desde este departamento tengan pertinencia cultural⁶⁹.

Por lo descrito, podemos concluir que hasta el momento de escribir esta tesis la institucionalidad estatal y privada en Esmeraldas no cuenta con proyectos, planes o departamentos estructurados y que destinen esfuerzos a las investigaciones sobre la realidad cultural y social del cantón y provincia de Esmeraldas. Por lo tanto en este desierto, los intelectuales y académicos (y se encuentran de calidad) sin apoyo se diluyen en el contexto del existir.

3.2.- Políticas Culturales y patrimonialización

En las entrevistas realizada a activistas sociales de Esmeraldas se percibe el antagonismo entre lo que es el reconocimiento cultural y el tema de la distribución de la riqueza, tal como plantea la problemática la feminista estadounidense Nancy Fraser en su discusión con Axel Honneth en el libro *Reconocimiento y Redistribución* y que anexaría, tal como hemos pretendido en este trabajo, una postura política al tema del reconocimiento.

En este sentido, las voces entrevistadas dan a entender una cierta desconfianza por los discursos de “decolonización” de “agencia otra”, de desarrollo sostenible, de derechos de género; pues los resultados discrepan de la teoría a la acción; quedando, los individuos de estas comunidades, más bien abiertos a ese -otro peligro- que lo constituyen los discurso de “éxito” y “superación personal” que en cambio ofrecen los grupos mercantiles. Ante ese tipo de discursos, la posición de los grupos afrodescendientes es de completa desconfianza frente a un discurso que responde más bien a los intereses de los grupos de poder económico que a los intentos por mejorar las condiciones de los afrodescendientes.

Al respecto la gestora cultural Afrodescendiente Maribel Caicedo afirma:

⁶⁹ Lo manifestado en este párrafo es debidamente justificado por declaraciones de representantes de cada una de las instituciones mencionadas. Fueron entrevistados: Patricio Toro Director de la Casa de la Cultura núcleo de Esmeraldas (Septiembre del 2013), Bernarda Salas rectora de la Universidad Técnica Luis Vargas Torres (14 de abril 2015), Aitor Urbina rector de la Universidad Católica de Esmeraldas (Abril 15 del 2015).

“Nosotros ya estamos es cansados de tanta promesas. Nosotros conocemos quienes somos y estamos orgullosos de ser afrodescendientes; y vienen otros a enseñarnos como vivir cuando nosotros hemos sobrevividos siglos aquí, a nuestra manera. Lo que necesitamos es que nos ayuden con obras de salubridad; no tenemos agua, no tenemos alcantarillado (...)” (CAICEDO 2015)

Ante esta suposición cabe reflexionar sobre el ámbito que pretende enlazar la cultura de un pueblo con el “desarrollo” o “progreso” que satisfaga las necesidades materiales en nuestro caso del pueblo afrodescendiente esmeraldeño. Dando como presupuesto el hecho de que dentro del intervencionismo de las organizaciones sociales, ONG, activistas pro defensas étnicas, ambientales o de género y otros etcéteras se podrían estar encaminando el pensamiento, las ideas y hasta el accionar cotidiano de las comunidades o colectivos, a alinearse de acuerdo a intereses que dependen del afán de estatus o de “pasiones” guiadas por las “modas teóricas” de los intervencionistas;⁷⁰ lo que pensamos podría estar llevando a aquellas manifestaciones de luchas individualizadas (sin fuerza por la dispersión) o parceladas que responden, por lo general, a los interés del capital financiador del proyecto interventor, Cfr. (GARGALLO 2015)⁷¹.

Una de las características en este camino de políticas culturales que pretenden preservar la identidad de un pueblo, y que es promocionada sobre todo por los “nuevos grupos de izquierda” (coincidentalmente también la universalidad pretendida por los grupos

⁷⁰ Para anticiparnos a cualquier duda o confusión, en el presente trabajo asumimos la concepción de “ideología” de Adolfo Sánchez Vázquez, a saber: A mi modo de ver, la ideología puede concebirse en dos sentidos: uno que es el más propiamente abordado por Marx, la ideología en un sentido limitado; como consciencia falsa, como una visión deformada de la realidad, deformada por los intereses de la clase social correspondiente. En este sentido maneja Marx el concepto de ideología, refiriéndose naturalmente a la ideología dominante en su época: la ideología burguesa. Y con respecto a ella, Marx caracteriza la ideología como consciencia falsa, pervertida, deformada, etc. Tal es el concepto estrecho o limitado de ideología, un concepto que considero válido. Ahora bien, pienso también que en toda lucha emancipadora hay un contenido ideológico constituido justamente por los ideales, los valores y principios que se pretenden realizar. Si nos quedáramos con el concepto estrecho de ideología como el único aceptable, carecería de sentido hablar de ideología proletaria, socialista, pues sería un contrasentido decir que la ideología, en esos casos, es una visión deformada, limitada, perturbada de la realidad. Creo, por ello, que se hace necesario ampliar el concepto limitado de ideología y darle un sentido amplio. Este sentido amplio ya lo manejó Lenin y, en cierto modo, también se podría documentar en algunos textos (SANCHEZ VAZQUEZ 2014).

⁷¹ Si somos benevolentes con estos grupos podríamos afirmar que esta ideología responde a la desilusión del proceso de conformación del nuevo estado modernizador que consideraba incivilizado a toda expresión cultural distinta a la europea; o de la experiencia marxista en latino américa que obligada a los pueblos a renunciar de sus identidades culturales y adoptar una lucha solamente desde la clase: “lucha de clase.

de derecha propone exactamente lo mismo),⁷² es la paradoja de la patrimonialización. Paradoja que responde a esa lógica antagónica pero raramente fundida entre el destino globalizante de la “cibercultura” y el romanticismo nostálgico por un mundo pasado, idealizado al puro estilo de lo propuesto por el pensador suizo Jean-Jacques Rousseau.

Resulta novedoso cómo en un mundo dominado por la cultura científica occidental coexista un afán de “sacralización” de espacios u objetos. Lo interesante es que aunque estos objetos o circunstancias siempre han tenido un valor especial para el pueblo al cual representan, ahora toman una propiedad ontológica de por sí que no se la da el pueblo, sino los estudiosos que determinaron su esencia. La estrategia es la de seleccionar desde la modernidad una determinada particularidad para que sirva como una forma de testimonio, valor creativo o simplemente documental de la herencia pasada digna de preservación (ARIÑO 2015)

Esta es la estrategia que podríamos llamarla “pacificadora” en el mal sentido; porque la determinación del status de patrimonio es exógeno al pueblo. Es decir el patrimonio se crea desde unos actores que no son el pueblo al que pertenece esta característica o simbolismo; son “los otros” (pero los dominadores con su episteme, poder político y poder económico) quienes producen espacios que configuran una comunidad “prácticamente nueva u otra” imaginada; pero sin una reinención de la identidad que promueva aspectos de reclamación o lucha política, sino como una recreación romántica del pasado que neutraliza toda lucha y promueve una supervivencia o “desarrollo” desde el museo (ANTON 2009)⁷³

“La celebración de la identidad”, como la llaman, pretende denunciar la falta de atención a la comunidad cultural o a los valores perdidos por lo que se propone el respeto,

⁷²Se demuestra lo que ya expusimos anteriormente. Las dos corrientes ideológicas opuestas: la capitalista y el marxismo mal practicado, se constituyeron en los “opresores” occidentales que cosificaron como usufructo a ese “otro” “buen salvaje”; la respuesta ante esta perversa suerte, son los micros esencialismos a-históricos que pretenden fundar una sociedad basada en la supuesta inmutabilidad de la cultura.

⁷³En estos procesos de patrimonialización casi nunca participan los actores directos; si no que son nuevamente los especialistas de los gobiernos (sobre todo de los países descolonizados o de retóricas que promueven la descolonización), que en representación del pueblo reclaman la restitución de bienes materiales y patrimonio oral, y con la égida de la UNESCO promueven cuestiones relativas a una identidad esencialista y, cada vez más, a la “calidad de vida” pero estilo la “democracia moderna” (ARIÑO 2015)

la construcción de un buen vivir a través de la “conservación de los bienes culturales frente a la agresión del capitalismo uniformador en la urbanidad”. Sin embargo lejos de lograr estos objetivos la patrimonialización responde a la lógica de la “democracia moderna” es así que para conseguir la anhelada certificación, primero se debe garantizar la calidad o mejor dicho la comodidad para que los afuerreños puedan disfrutar del patrimonio:

“Lo rural tiene que “civilizar” sus condiciones; la gastronomía garantizar la salubridad de los productos; las artesanías tener el sello de calidad y originalidad; los bienes intangibles son materializados para su conservación por ejemplo la lengua o memoria oral se graban, filman o registran antes de que se pierdan” (ARIÑO 2015).

Todo esto manejado por una institución (Organismo Internacional, Gobierno, comité, fundación, etc.), lo que vuelve al patrimonio un instrumento represivo de cualquier forma que se salga de lo originalmente puro de una cultura; sin embargo, no tiene reparos en acondicionar esta pureza de acuerdo a las exigencias del mercado.

La lectura que damos a los proyectos conservacionistas es que tienen un afán pacifista que al contrario de las ciencias sociales duras como la historia, que busca construir desde una investigación abierta a escrutinio, crítica y fundada sobre los hechos probados; los patrimonialistas solo buscan domesticar lo que está. Parafraseando a los maestros Agoglia y Roig: la cultura no es valiosa en sí misma como facticidad, sino en la medida en que es dialécticamente asumida y el “legado histórico” es vivificado y transforma el presente, más allá de que esto sea premeditado o no: “El patrimonio diverge de la historia no en ser sesgado, sino en la actitud que mientras el historiador trata de reducir el sesgo, el patrimonio lo sanciona y certifica. El sesgo es un vicio que la historia trata de suprimir; para el patrimonio, el sesgo es una virtud nutricia” (LOWENTHAL 2003, 122)

Acercando esta lectura sobre el patrimonio al mundo de los afroesmeraldeños, nuestra cultura no se aparta de estos afanes conservacionistas. La propuesta desde los colectivos de identidad, el Gobierno nacional y los Gobiernos seccionales, es llegar a declarar patrimonio inmaterial a las festividades afroesmeraldeñas. El proyecto de declaración de los instrumentos musicales afro ya se encuentra en revisiones finales (BENNETT 2015). Es así que las políticas culturales para el pueblo afro-esmeraldeño están

dirigidas a la preservación esencialista de ciertas características omitiendo la lucha por un verdadero reconocimiento. Las promesas de desarrollo económico, a través de un futuro como museo o lugar de fiestas, apacigua toda lucha, es decir que “tanto la cuestión de identidad como la cuestión de cultura tienen que pasar cada vez más por el filtro de los procesos de patrimonialización, si aspiran a tener vigencia económica y visibilidad política” (VIGNOLO 2011, 146).

Este paso de una visión teleológica (que es la que nos preocupa en este estudio) a una visión arcaica, del *telos* al *arké* (DERRIDÁ 1992), estaría cayendo en la problemática de “que toda representación “multi-culti” de la sociedad se construye de una noción de tolerancia hacia la diversidad basada en lugares comunes y celebraciones asépticas de una herencia cultural vaciada de sus resistencias vitales, en vez de enfocarse en la radicalidad” (WADE 2011, 149)

3.3.- La cultura como interlocutor de desarrollo

La respuesta a la hora de conversar con los encargados de la promoción y el cultivo de la cultura afro-esmeraldeña, es siempre la misma; es decir el mismo anhelo o sueño:

Nuestra riqueza cultural es inmensa, y no la tenemos desarrollada como la deberíamos tener, como la tienen pueblos hermanos como el pacífico colombiano; por eso nuestra intención es desarrollar una industria cultural que promueva la cultura, la identidad; y que al mismo tiempo sirva de escape a la pobreza. Es decir que la gente tenga en la expresión de su cultura y el turismo el pretexto para salir de la pobreza (BENNETT 2015).

Queda implícito, entonces, una determinada idea de “progreso”, o un mecanismo de escape al abandono a través de la industria de la cultura y el turismo.

La idea de “progreso, en el contexto neoliberal actual conlleva una relación con el concepto de “desarrollo”. Desde la hegemonía cultural la definición de este concepto se da desde la economía; en este sentido cuando se habla de desarrollo, inmediatamente realizamos una oposición entre lo bárbaro o primitivo y lo desarrollado o civilizado; entendiéndose estos último como “desarrollo humano” o “calidad de vida”.

La idea dominante es que todo tipo de desarrollo tiene que ver con la satisfacción de necesidades que giran únicamente en entorno a lo económico, específicamente en el consumismo de artículos y servicios de dudosa necesidad vital. En este sentido la idea de desarrollo serviría para apuntalar el interés mercantil de las grandes multinacionales de la industria cultural y turística: “la ampliación de las capacidades de las personas para que estas puedan llevar a cabo los proyectos de vida a los que razonablemente aspiran” (GÜELL 2012).

Entonces, esta propuesta de “desarrollo de los pueblos” que pretende ser neutral al procurar superar los baches y conflictos políticos a la que llega el tema de la identidad cultural; se convierte en un discurso desarrollista que deja intacta la supremacía de ciertas sociedades respecto a otras, solo que ahora las cataloga de acuerdo a su nivel de consumo o riqueza acumulada;⁷⁴ es decir, la lógica del “desarrollo sustentable” (promocionado por un amplio sector de las ciencias sociales) propone, a las manifestaciones culturales, como uno de los recursos a explotar por su “sustentabilidad” y alternativa a la utilización de los recursos naturales no renovables:

Tal vez sea más conveniente abordar el tema de la cultura en nuestra época, caracterizada por la rápida globalización, considerándola como un recurso (...) es el uso creciente de la cultura como expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico, es decir, para la participación progresiva en esta era signada por compromisos políticos declinantes, conflictos sobre la ciudadanía (YUDICE 2002, 23)

En todo caso; y por más que se busque como alternativa, la lógica sustentable del capital renovable no supera la instrumentalización a la que el modelo neoliberal lleva a las culturas minoritarias vendiéndolas como objeto exótico.

Es claro que la idea de desarrollo que actualmente rige el mundo occidental, fortalece los intereses de negocios e ideologías que pretenden mundos determinados que de alguna y con intención influyen la forma de *ser, sentir, pensar, hacer y hablar* de las personas. Por lo general estos postulados representan al modelo de ser humano que occidente busca: “De esa manera, la identidad cultural del otro, aunque mantenga sus particularidades de forma, es irrespetada en el fondo, al tener que asumir códigos de organización e intercambio ajenos (MONTALVO 2011).

⁷⁴“(...) la economía es el principal ámbito de la producción simbólica” (SAHLINS 1997, 208).

Junto con la normativa constitucional, se construyó un Plan Nacional para el Buen Vivir que aunque pretende superar el tema del mercado y la competencia proponiendo una economía llamada “Economía Popular y Solidaria” que implica una visión integral de toda la existencia del ser humano y sus relaciones con la naturaleza (SENPLADES 2012); sin embargo su intencionalidad sigue apresada en la argumentación desarrollista de los modelos hegemónicos tradicionales.

Esta es la razón para discrepar con las concepciones esencialista de la identidad que con su pretensión de inmutabilidad confunden el reconocimiento con un enclaustramiento casi voluntario de la cultura en favor de recursos que en nada cambian las estructuras sociales y emocionales de un pueblo sumergido en el silenciamiento político intencional.

Ahora bien, aunque los teóricos del neoliberalismo prediquen que el crecimiento de los mercados y el intercambio de productos y servicios es fundamental para el desarrollo de una sociedad; en el mundo de lo real vemos como la sociedad de mercados no ha podido reducir las desigualdades, sobre todo en mercados como el ecuatoriano que centra su economía en la exportación de materias primas.⁷⁵

Con los movimientos sociales ocurre algo parecido. Los colectivos de sectores populares, étnicos, generacionales, de género, culturales, estudiantiles, etc., que encuentran su fortaleza en la experiencia de las vidas cotidianas de sus integrantes, lo que les da cierta fuerza en la lucha que pretenden; caen en la misma crítica postmoderna a toda forma de institucionalidad, lo que desde nuestra visión se constituye en una debilidad; pues como hemos visto las dinámicas internas de las comunidades culturales sin bien pueden desarrollarse al margen y con otra lógica epistémica, cultural y existencial, para el tema del reconocimiento donde el reflejo es el otro, el acompañamiento de un órgano regulador de la democracia (Estado) se constituye en necesario. Razón para que las propuestas críticas tendrían que lanzarse a la consecución de este nivel para procurar los cambios normativos necesarios.

⁷⁵ Neoliberalismo promocionado y fortalecido por la vaciedad de los discursos de los medios de comunicación social y redes virtuales del internet. Quienes lejos de permitir la reflexión empujan a la ciudadanía a despreocuparse de las acciones políticas y culturales. Estas últimas (redes sociales) incluso utilizadas para fines de carácter –revolucionario, político- no han dejado de convertirse en expresiones momentáneas y pasajeras.

Contemplando estas reflexiones para el interés de esta investigación; la sociedad esmeraldeña, con su identidad y cultura como base; necesita de un proyecto político que incida en toda la vida de los individuos que la conforman. La finalidad es avanzar al punto de que esta particularidad cultural sea partícipe y artífice en la elaboración de las reformas y políticas que promuevan cambios reales en el acontecer de su propia cultura, pueblo o provincia. Teniendo en cuenta de que la lucha no es solo por el reconocimiento de la particularidad o diferencia del afroesmeraldeño, incluso más allá de la buena distribución de los recursos; es buscar que el Ecuador, Latinoamérica o el mundo reconozca con equidad de posibilidades a -lo otro-, construyendo un espacio para el nosotros. Es decir que no desaparezca ni el -yo- ni -lo otro-; el reconocimiento pleno, como diría Honneth.

Ahora bien, a casi 10 años de un gobierno donde la retórica ha promovido la importancia de las culturas, las políticas públicas todavía no logran consolidar una ejecución que permita un real reconocimiento de las identidades culturales subalternas. Es una deuda de este gobierno el tema de la descentralización o territorialización de las propuestas normativas y la construcción y aprobación de una ley que regule las actividades culturales.

Sin embargo, las políticas culturales promovidas como interculturalidad y donde se propicia espacios para que la diversidad se encuentre: museos, mercados artesanales, campañas por la identidad local, concursos para apoyar a los hacedores artísticos y movimientos de reivindicación social, parecerían no rebasar el campo de lo meramente multicultural. Es decir, se somete y subordina los recursos culturales a una lógica del “producto”, que obedece más bien a los intereses del modelo económico capitalista, antes que a los intereses del pueblo de quien proceden aquellos recursos.

Para evidenciar la mencionada sentencia, se puede mostrar una de las políticas culturales que más ha acentuado el gobierno actual, el hecho de dar cabida al fomento de calidad del producto cultural (tal como exige el neoliberalismo, y que hemos expuesto en el apartado anterior sobre la patrimonialización) opaca las acciones de difusión de la cultura, sobre todo las relacionadas con el ámbito de lo popular Cf. (RUNA 2013)

Durante la selección para el apoyo a los creadores; los artistas académicos, las propuestas culturales alternativas- contemporáneas, tienen preferencias. Las expresiones

culturales populares (entendidas estas como expresiones identitarias de una cultura y no a las expresiones culturales alternativas con “estereotipos intelectuales” generados desde la academia) son relegadas al ámbito del museo, patrimonio o folklor; pues la identidad cultural no se crea, se preserva. Irene Espinoza afrodescendiente y funcionaria del Ministerio de Cultura afirma:

Realmente, y es una pena, que no se haya establecido desde el Ministerio de Cultura una Política que incluya al pueblo afroecuatoriano para que este desarrolle sus expresiones culturales. Se ha quedado en papeles todo y; si existen proyectos y planes de concursos para financiar realizaciones pero sobre todo con la alta cultura, sobre todo relacionado con el cine, el teatro o investigaciones sobre la cultura. Los grupos de música y algunos de rescate de la cultura son apoyados pero desde otro lado más bien con el tema de contratarlos para algún evento o para ayudarlos en la organización de un colectivo cultural (I. a. ESPINOZA 2015)

De esta manera los auténticos creadores, quienes provienen de los grupos culturales mismos quedan afuera, sin la oportunidad de competir por apoyo, sobre todo sin el apoyo de las entidades públicas capaces de brindar financiamiento para la elaboración promoción de productos culturales. De esta manera se explica que los productos cinematográficos, y las ediciones populares no encuentren cimiento en el apoyo gubernamental o de cooperaciones internacionales por no cumplir con los estándares de “calidad”. Las ayudas están para los académicos de las artes; pero tampoco hay oportunidades para que los creadores populares se formen:

(...) no hay que negar que con este Gobierno exista más cabida para los artistas, sin embargo todavía no se democratiza todos los recursos que se destinan. La plata se queda en Quito, por ejemplo los concursos para ganar apoyo a algún proyecto artístico son difíciles; los requisitos van desde formación académica hasta poner una parte de recursos técnicos y eso no tenemos los artistas que vivimos del pueblo o que para sobrevivir hacemos hasta otras cosas, entonces no ganamos porque además se pide vinculación y afinidad a la política del gobierno; ósea si no eres correista no hay apoyo (VALDEZ CAICEDO 2015).

Aun así cabe mencionar algunos esfuerzos por propagar la cultura local a través del “cine guerrilla” esmeraldeño. Se ha llevado a la pantalla algunas leyendas de la tradición esmeraldeña: La Tunda I y II, el Riviel; la Tacona, etc.; o las estampas del popular y recién

fallecido radiodifusor Carlos Saud quien en su radio “la voz de su amigo” y con un grupo de excelentes actores popularizó los “Cuentos de mi abuelo”; la iglesia con el tradicional programa “Aquí los campesinos” de la radio “Antena Libre” que ha sido uno de los pocos medios en difundir valores y educación en la cultura a la personas de Esmeraldas; el resto de radios y televisoras locales son netamente comerciales (todavía no se ejecuta la aplicación del Artículo 36 de la Ley Orgánica de Comunicación).

“O sea los comunicadores esmeraldeños todavía no tenemos claro la nueva ley de la CORDICOM; sin embargo nosotros si intentamos dar prioridad a los artistas locales; tenemos pocos pero siempre intentamos que ellos salgan al aire con sus músicas y también en entrevistas. La mayoría somos medios comerciales por lo que aplicaremos cuando se nos exija el 5% de participación de la cultura del pueblo, pero por ahora pues toca vender la música de afuera. Puede ser un buen inicio para que salgan artistas esmeraldeño (...) es muy interesante esta ley porque realzaría nuestra cultura. (...) lo que sé es que la radio de los Chachi (Stereo-Cachi) ellos su programación es para su cultura, también la radio de los curas tiene programas culturales, pero nosotros por ahora no” eso si las noticias si son netamente esmeraldeñas” (PEREZ 2015)

En cuanto al mundo editorial, este no existe; la riqueza y creatividad del mundo afro no ha tenido el apoyo ni del sector privado inexistente en la provincia (y muy reducido a nivel nacional) ni del sector público que en Esmeraldas se ha centrado en rescatar esporádicamente algunos clásicos de las letras afros o alguna investigación sobre aspectos del folklor o el turismo; quedando sin “voz” las letras de muchos jóvenes atraídos por la ficción o la investigación.

Subrayo el aporte de los afroesmeraldeños a la literatura nacional; sin embargo, por las mismas razones antes expuestas, ha sido poco reconocida y divulgada dándose más cabida como identidad nacional el tema indigenista: Adalberto Ortiz, Antonio Preciado, Argentina Chirigoba o Nelson Estupiñan son representantes de esa literatura con talante internacional pero poco apreciada.

Otra política relativa a la creación, producción y circulación de los “bienes culturales” en los mercados, ha llevado a poner precios a las expresiones culturales para que aporten con divisas en la economía local. El mercado de los símbolos del conocimiento cultural, inmerso con la idea de competitividad muy al estilo de la globalización capitalista.

La ejecución de la normativa nacional en el mundo afroesmeraldeño, no toma en cuenta las posibilidades de debilitamiento de un verdadero reconocimiento; y con las propuestas mercantiles de los Organismos Internacionales incentivan a que los gobiernos locales promocionen el “lugar” esmeraldeño con fines monetarios. El turismo natural, el de recreación y el cultural (museos, gastronomía y la música tanto folklórica como tropical moderna son la apuesta turística para “sacar adelante a Esmeraldas”. La retórica gubernamental tiene planes en este campo y los Ministerios de Cultura y de Turismo pretenden fortalecer esta industria (el proyecto emblemático en el ámbito cultural por parte del Gobierno es la construcción de un Gran Centro Cultural que fomente la formación, la investigación y las artes de la provincia; este gran centro reemplazaría a la Casa de la Cultura y tendría una estrecha coordinación con la Direcciones de Educación, de Turismo y de la Productividad).⁷⁶

Paradójicamente y aunque este sería el plan para Esmeraldas, no se concretizan ninguno de los proyectos para fomentar este campo (El Centro Cultural, promocionado para su ejecución con una ceremonia donde se puso la primera piedra, todavía no tiene la segunda). Queda pendiente la no consideración de la objetualización de los individuos en las prácticas de promoción cultural; y la reflexión sobre cuáles son los productos o características que ganarán en la selección para ser promocionados; los otros estarán destinados a desaparecer y; si estos productos culturales pueden competir con las que ofrecen otros circuitos de turismo cultural nacional o internacional. Es necesario tener en cuenta que otro peligro es que el circuito local queda dependiente de transnacionales, como ya ocurre con el tema de turismo recreativo en masa que ofrece Esmeraldas.

⁷⁶ SENPLADES; Plan Zonal 1; 2013

Cuarto capítulo

Reconocimiento y diálogo intercultural

4.1.- La acción política como diálogo intercultural

La lucha por el reconocimiento aquí planteada tiene como pretensión acabar con el reconocimiento o visibilización negativa que ha incidido en el ámbito cultural, económico y político del pueblo afrodescendiente. Axel Honeth considera que unos de los puntos a tratar para lograr el reconocimiento pleno lo encontramos en el ámbito jurídico- político (una de las etapas a superar según el autor alemán), pues desde aquí podríamos incidir en el cumplimiento de otras reparaciones necesarias para acabar con la problemática⁷⁷.

Los afrodescendientes como parte integrante de una sociedad, son sujetos de derecho; por lo tanto por el contrato social, y como actores, tendrían toda la facultad para luchar por un reconocimiento pleno que disuelva aquel “resquebrajamiento o heridas morales causadas por el incumplimiento de sus expectativas morales” (A. HONNETH 1997)

Siguiendo estas líneas sugeridas por Honneth, quedaría desde el desprecio moral justificado el derecho a “curar o reparar” todo el legado histórico de experiencia de menosprecio moral que ha sufrido el pueblo afro, promovidas o consentidas por el aparataje institucional de la sociedad ecuatoriana. El menosprecio, la deshonra y la invisibilización social y política, la visibilización negativa y “hasta la rabia por ser excluido” deberían ser las razones suficientes para un accionar de políticas de acción afirmativa “discriminación positiva” que salvaguarden la dignidad, la integridad y la justicia del pueblo negro. Esta discriminación positiva, es decir, ese rechazo y menosprecio de la cultura afro es la que, por otra parte (y ahí radica lo positivo) favorece la resistencia del pueblo, utilizando como base sus propias tradiciones y recursos culturales para sostenerse en medio de esa discriminación.

⁷⁷Axel Honneth en este sentido nos devela una gramática moral de los conflictos sociales donde estos se muestran como un continuo proceso histórico conflictivo en etapas (FASCIOLI diciembre 2008)

En este sentido, anotamos, como ante el hecho de universalización de las culturas en la conjetura de la “igualdad en dignidad”, aparecen actitudes que niegan el derecho a la reparación de los actos de injusticias impuestos a los afrodescendientes. Expresiones como: “todos tenemos los mismos derechos” o “fue favorecido por el hecho de ser negro, sin ni siquiera tener la preparación que yo tengo”; o por el otro lado las singularidades de algunos políticos afros que movidos por el afán de lucro, descubiertos y denunciados han recurrido al recurso de considerarse víctimas del racismo aprovechando los esquemas motivados por la teoría del etiquetaje⁷⁸; argumentos sin justificación y que pueden utilizarse como excusas para denegar las acciones positivas de reparación del dolor moral de que por sí ya lleva todo afro. Es necesario manifestar lo delicado a la hora de tratar estos temas; el hecho definitivo es que ningún caso individual y excepcional podría servir de argumento para negar el derecho que todo afrodescendiente tiene a ser sujeto de enmienda por las atrocidades cometidas por el estado impulsor o consentidor de ideas “naturalizadas” en su territorio.⁷⁹

Ahora bien, ¿Cómo llegar a ese anhelado panorama al que tienen derecho los afrodescendientes? Aparentemente todos los actos de injusticia actual contra los pueblos afros son más bien de carácter psicológico u ontológico, dando la impresión de que la lucha del reconocimiento cae en una neutralización de lo político, pues al ejercer resistencia desde lo individual o particular (como se ha expuesto anteriormente) no se generaría ningún cambio dentro de la estructura de la sociedad. Es decir que al no ejercer relaciones de responsabilidad con los otros, no se podría construir una acción política. Entonces, ¿Cómo construir una acción política en la actualidad?

⁷⁸ “Los grupos sociales crean la desviación estableciendo reglas cuya infracción constituye una desviación, y aplicando estas reglas a personas particulares, que etiquetan como *outsiders* [...] La desviación no es una cualidad de la acción cometida sino la consecuencia de la aplicación —por parte de otros— de reglas y sanciones. El desviado es alguien al que la etiqueta le ha sido puesta con éxito; el comportamiento desviado es el comportamiento etiquetado así por la gente” (BECKER 2013)

⁷⁹ Se produce como diría Axel Honneth -la afectación de la propia idea de sí mismo o el auto respeto pero también la valoración del conjunto social sobre su persona lo que induce a la víctima a pensar que él no tiene ningún significado para la sociedad en la cual habita y que es superfluo o liminal (FASCIOLI diciembre 2008).

Hasta ahora se ha planteado la posibilidad de engendrar acción política iniciando desde la reivindicación del tema de la identidad, no de diferencia absoluta, ni de igualdad universal” como eje central para llegar al reconocimiento pleno. Es decir, y siguiendo a Axel Honneth, el sufrimiento social, el menoscabo moral al que han sido llevados los afrodescendientes, se traduciría en lucha política. Los condicionantes de supervivencia básica, baja autoestima, o incluso la estrategia postmoderna de la separación en micro culturas esencialistas; mantienen una identidad (menoscabada) imposibilitada de tener una vida política. Entonces, es la lucha política a seguir, que partiría de esa necesidad por borrar las injusticias vividas por los pueblos afrodescendiente la que engendraría la verdadera identidad del pueblo afro (su derecho a la reinención).

La lucha es por la redistribución del capital, o dicho de otra manera, por terminar con la actual estructura socio-económica; pero, en nuestro caso, también está en el campo ético y moral (la cuestión del ser y la existencia), pues las injusticias que han afectado a los afrodescendientes están sobre todo basadas en la estigmatización y la invisibilización de su identidad; y actualmente en el “status” definitorio de un “papel” a cumplir dentro de una sociedad global: “turismo tradicionalista”, “exotismo patrimonialista y folklórico”.

Sin embargo, la lucha no es porque la identidad del pueblo afro sea absoluta y se convierta en dominante; sino para que esa lucha converja con las luchas sociales de otros pueblos subalternizados. Es por esta razón que en un ítem anterior hablamos de la categoría del “nosotros” ambiguo ontológicamente y políticamente, pero de alguna manera necesario para no caer en luchas etnocéntricas que no promuevan un cambio de las realidades de opresión del capital dominante.

En este sentido, aunque la lucha por el reconocimiento afrodescendiente parte de una realidad única vivida por este pueblo; el ataque es a todo el sistema que ha procurado estas injusticias. La lucha se convierte en política y cultural; por eso el pensar en un “nosotros los afrodescendientes” y no un “yo afrodescendiente” porque daría cabida a “los otros” que también están determinados negativamente en esta suerte perversa del capital.

Frente al conflicto entre la afirmación de lo afro y la determinación negativa del poder económico, así como un motivo para la resistencia frente a la imposición del modelo

Occidental del pensamiento proponemos una solución actual y novedosa: el corazonar. El Corazonar se propone como una respuesta política y ética. El corazonar pone de relieve, sobre todo, el ejercicio del poder que niega la dimensión afectiva de todo conocer, de toda dimensión espiritual, puesto que cuando la naturaleza y la vida son colocados en el lugar de los objetos que deben ser dominados, no puede concebirse ni afectividad ni espiritualidad. Esto significa que “Occidente para imponer su modelo civilizatorio sostenido sobre la violencia y la muerte, en nombre de la razón desacraliza el mundo y la vida, rompe con los lazos sagrados que en ellos habitaban, a fin de viabilizar el ejercicio del poder y la dominación” (GUERRERO ARIAS, Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política s.f.)

La sabiduría ancestral y las manifestaciones de las culturas no europeas se proponen como alternativas al dominio de las epistemologías dominantes. De esta manera se desplaza la hegemonía de la razón, y en su lugar se coloca a la afectividad como principal y originaria constitución de la humanidad. Se puede concebir una pugna entre las formas tradicionales del saber científico y la existencia y sus sentidos.

4.2.- El contexto actual para una interculturalidad desde lo afro esmeraldeño

Las dificultades al momento de construir identidad devienen de esa aceptación o no del –otro-. La identidad, entonces, depende de la comunicación que se tenga entre las distintas culturas que se relacionan entre sí. En este periplo vemos como el ámbito de la comunicación se ha constituido en obstáculo en la consecución de status de igualdad entre culturas. Las culturas se constituían en dominadoras y dominadas, es decir el diálogo era negado para cualquier otredad considerada “menor” o “incivilizada”; y, que por esta etiqueta estaba destinada a desaparecer. El sometimiento, la conversión o la “simulación” eran las únicas opciones para que las culturas “débiles” puedan de algún modo resistir.

En este sentido, la colonialidad se manifiesta con diversos matices y estrategias en la sociedad ecuatoriana actual, a exención de algunas culturas no contactadas de la Amazonía. Estrategias que principalmente tienen que ver con la lógica de la democracia

capitalista global (sociedad de consumo) lo que estría llevando a lo que llamaría Félix Patzi “Un proceso de etnocidio estatal, por medio más simulados y a largo plazo (...) Etnofágia estatal” (PATZI 1999); Díaz Polanco refiriéndose a este tema afirma:

Como regla general se inicia el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos, y se adopta un proyecto de más largo plazo que apuesta el efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante (DIAZ POLANCO, La autoderminación de los pueblos indios 1991, 97)

Por lo tanto, la lucha debería presupuestar enfrentar, combatir tanto los rezagos colonialistas tradicionales, la consabida y determinante distribución de los recursos, y la actual necesidad de visibilizar la problemática de los “subalternizados” desde el campo ético, esto implica una lucha por el reconocimiento pleno. Es decir la problemática del reconocimiento ahora enfrentada con agentes invisibles que desde el comercio internacional (transnacionales) proponen un universo uniformado en el consumo pero especializado en la producción; y en donde la cultura es un mero producto sujeto a compra y venta.

Cada día las sociedades se ven más homogenizadas; los convenios o tratados de libre comercio, los medios de comunicación incluyendo al postmoderno internet fomentan esta suerte y dan paso a la llamada “cultura de masas”. Al final los grandes beneficiarios de este nuevo modelo de explotación y sometimiento son los mismos “exploradores y conquistadores” de antaño.

Paradójicamente a la cultura de masa, el “producto” cultural exige especialización; de ahí que en la actualidad se propicie nuevos nacionalismos manifestados ya no como el patriotismo del pasado sino por el amor a lo propio. En esta “nueva lógica” es necesario rebuscar y mostrar el más minúsculo dato de identidad para que sirva de referencia inmutable de un pasado glorioso; es decir, el multiculturalismo ha caído en las garras del neoliberalismo universalista (nuevo modelo de dominación cultural posmoderno (JAMESON 1996)) o lógica multicultural del capitalismo multinacional); y los culturalistas, podríamos estar contribuyendo para que este nuevo universalismo dominante:

el mercantilismo albo-cristiano-europeo utilice la diferencia como objeto de compra y venta:

La problemática del multiculturalismo que se impone hoy –la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos– es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el capitalismo está aquí para quedarse), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial (ZIZEK 1998, 176)

Es decir a más de la colonialidad del poder, del saber y del ser, la conquista y la colonia continúan; aún existe explotación y sometimiento físico violento en maquilas, trata de niñas y mujeres, trabajo infantil que son formas de esclavitud.

Uno de los caminos, y que nosotros consideramos al realizar este trabajo es insistir en el tema del reconocimiento. Es decir, que los individuos de las comunidades subalternizadas logren la verdadera estima, sin que su integridad como personas sea menoscabada. En la búsqueda de este fin creemos necesario, también, seguir recalcando en los temas jurídicos y de equidad social. Solo un continuo re-reconocerse en el otro (diálogo) da la posibilidad de la igualdad de estatus para todos los individuos.

En nuestro proyecto hemos dado preeminencia al tema de la identidad por encima de la igualdad y su pretendida homogenización cultural; esta propuesta, sin pretensión de universalismos esencialistas, promueve la igualdad jurídica y la identidad diferenciadora, esta última entendida como atributos, no como esencias de una cultura; atributos que pueden ser moldeables sin perder sus características originales; es decir son enriquecidos por los aportes de “otros” atributos (los de los “otros”).⁸⁰ Lo contrario, y lo que parece

⁸⁰ Sin embargo, hay que reivindicar y partir de los logros jurídicos que han tenido los pueblos subalternizados en los diálogos con los sectores de poder. El pluralismo jurídico propuesto por Bonfil Batalla es un ejemplo de posturas para “aplicar políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su cultura” (ya superado). El etnodesarrollo propuesto por Batalla plantea que los estados- naciones de manera pragmática deleguen a los grupos étnicos el control social sobre sus propósitos o metas que tiene como pueblo, “(...) la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todo aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad e intentar satisfacerlos, resolverlos y cumplirlos” (BATALLA, El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización 1982, 139)

estar pasando, es que el acentuar las diferencias lo propio de una cultura se convierte en esencias dogmáticas que no dan cabida a un franco acercamiento con los “otros”; lo que conviene es que desde la identidad se niegue la dominación colonial y reconstruya relaciones interculturales a partir de la fórmula: “resisto, luego puedo ser libre” (BATALLA, Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina 1981, 23)

En este punto cabe hacer referencia al hecho de que la mayoría de científicos investigadores del genoma humano coinciden en que los “humanos” somos lo mismo: “muy semejantes entre sí”⁸¹: “El criterio de raza no tiene bases científicas. En los cinco genomas que hemos descifrado no hay modo de diferenciar una etnia de otra” (VENTER 2000). Así cualquier pretensión de esencialismo basado en lo biológico no cabe; mucho menos si estos podrían llevar a un etnocentrismo, chauvinismo o nacionalismo que partiendo en la -diferenciación biológica- se manifiestan en una -identidad cultural.

Ahora bien, nuestro estudio plantea que solo un diálogo entre culturas, precedido por una voluntad política y una práctica ética de reconocimiento pleno fomentará las capacidades de los individuos afro-esmeraldeños en procura de satisfacer las necesidades materiales y culturales; a más de restituir el lugar preeminente que por derecho y protagonismo le corresponde a la cultura afro-esmeraldeña por sus aportes a la sociedad ecuatoriana que como mencionamos anteriormente, a pesar de los esfuerzos y luchas de los distintos colectivos (y los logros jurídicos del proyecto político actual), todavía es moldeada o más bien acoplada por los intereses de la cultura albo capitalista dominante.

El multiculturalismo es un triunfo de la tolerancia, pero un fracaso de la convivencia sociocultural. El multiculturalismo propicia que las diferentes nacionalidades o grupos étnicos se agrupen formando núcleos homogéneos, al modo de un mosaico multicolor, en el que falta verdadera comunicación e interacción entre los diferentes grupos humanos. El respeto y el reconocimiento mutuo es sólo un primer paso para la fase de intercambio e intercomunicación, que conduce directamente a la auténtica meta del

⁸¹ “La idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones” (A. QUIJANO, Biblioteca virtual de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe. De la red de centros miembros de CLACSO 2000, 246).

pluralismo sociocultural. La solución no es el mosaico plurinacional, sino el *pluralismo sociocultural* (INSTITUTO FRANCISCO DE COBOS 2009)

4.3.- Diálogo Intercultural para un reconocimiento pleno

La interculturalidad implica una ética y un compromiso y militancia política que busque el verdadero reconocimiento a través de la práctica de valores que no solo respeten y visibilicen la diversidad cultural y social, sino que también agencien la dignidad de cada pueblo y el derecho a que los individuos de estos colectivos encuentren las condiciones necesarias en cuanto a la satisfacción de necesidades materiales y espirituales. Este reconocimiento implica la participación en el campo político-jurídico. La finalidad es que todos los pueblos siguiendo un proyecto intercultural legislen y administren una sociedad ecuatoriana integrada, estable, democrática que posibilite actitudes de entendimiento y bienestar a todos sus miembros.

La interculturalidad requiere de apertura al reconocimiento de nuevos tipos de episteme-a otras realidades-. Aunque no se trata de una cuestión meramente epistémica, donde se minusvaloren los aportes científicos de las otras culturas, se trata, más bien, de un ejercicio de amor y respeto a la diferencia. Existen diferentes visiones teóricas sobre la diferencia (por ejemplo, la que sostiene la antropología cultural, la que defiende la antropología clásica de Malinowski, etc.), no obstante, si hay algo en común entre ellas, es la idea de reconocer en el diferente no solo un objeto de estudio, sino alguien a quien es preciso recuperar en igualdad de derechos y para el espacio público. El diferente es tanto el marginal, como el subalternizados o simplemente “el otro”. Esto quiere decir que en la antropología política, en los estudios culturales y en la política del reconocimiento hay un tema que está permanentemente presente: la existencia de otro que debe ser respetado y comprendido. Esto solo es posible a partir del encuentro de las culturas.

Y lo que se pueda hacer a partir de la confrontación naciente de los encuentros producidos entre las culturas. La identidad, la estima de esta y el desarrollo de capacidades de los individuos es primordial (A. HONNETH 1997); pero esto solo se logra asumiendo

una postura de diálogo franco que saque a flote los mejores aportes de cada grupo cultural y elimine los prejuicios o determinaciones en la que se cae al “catalogar” al otro.

En este sentido el aparato estatal tiene la obligación de fomentar y dinamizar políticas que promuevan e incentiven a que los individuos y comunidades culturales accedan a servicios de derechos vitales como son la satisfacción de necesidades materiales que potencien las capacidades de los individuos de estos grupos, además de administrar adecuadamente la industria cultural discutiendo y normativizando una ley de culturas que actualmente no existe. Por esta razón la insurgencia de los pueblos subalternizados también debería ampliarse a copar los espacios políticos y técnicos del estado pues sin duda las decisiones políticas y los recursos del erario público contribuirían a fomentar el respeto, igualdad, beneficios y sobre todo el crear espacios de desarrollo que desde la organización civil popular ya se viene trabajando.

Es decir que para que exista diálogo intercultural se necesita desarrollar condiciones previas que fomenten la interculturalidad. Un ejemplo claro es el procurar manejar el aspecto económico de la cultura con cautela, pues se podría estar creando explotación, sujeción o hasta determinismo cultural por parte de la hegemonía cultural del mercado, quienes manipularían a las comunidades convirtiéndolas en objetos mercantiles, y para esto la estrategia de patrimonialización podría fortalecer el hecho de exotismos producidos para el consumo de los “otros” civilizados; lo que implicaría una merma de la real estima que se merece un pueblo.

El hecho no es guardarse los recursos culturales imposibilitando el conocimiento y disfrutes de los aportes científicos, culturales o lúdicos que se pueda dar desde una comunidad cultural. La clave está en buscar la medida en que este no sea el pretexto para mermar la estima de un pueblo. Creemos que esto se logra con una verdadera conciencia del pueblo en cuanto a su identidad y su destino al diálogo con otras culturas.

En definitiva, y como manifestaría el filósofo argentino Enrique Dussel, soñar con un proyecto transmoderno (transmodernidad)⁸² que interprete la historia de las culturas

⁸² “La Transmodernidad no es un estado de la cultura actual, no es una continuidad de la postmodernidad ni parte de la tríada dialéctica de la que habla Rodríguez Magda. Tampoco es una especie de radiografía cultural ni un término rabiosamente último como lo expresa la autora. La Transmodernidad es un proyecto que va por fuera de la Modernidad y de la Postmodernidad, es un proyecto paralelo que surgiría fuera de Europa y de Estados Unidos, oponiéndose así al carácter totalizante que tiene el proyecto moderno europeo” (AHUMADA 2013)

sometidas y que saque a flote aquellos valores ocultos o silenciados por la modernidad hegemónica occidental. Es decir, crear una conciencia que permita a todas las culturas dialogar en igualdad de condiciones (diálogo intercultural equilibrado). Esto es dejar a un lado, y es más denunciar, con una mirada desde aquel –otro- subalternizado, los discursos hegemónicos que se transmiten y se promocionan desde el aparataje ideologizante del centro albo-europeo:

Así el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alternativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, other location. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (DUSSELL 2005, 56).

Ahora bien, un diálogo intercultural implica también el reconocimiento pleno de todas las potencialidades de los individuos que conforman una sociedad (creatividad, afectos, etc.) reprimidas y limitadas por estereotipos generalizados desde la hegemonía; por lo que una sociedad intercultural procuraría que estas individualidades no se vean afectadas y más bien debería promover que la cultura sea enriquecida por los aportes que de este salga. La creatividad no tiene límites, por lo que cualquier afrodescendiente, indígena o montubio no estaría limitado a desarrollarse como artesano, deportista o artista tropical.

Interculturalidad no es tolerancia, es alteridad, política decolonizadora; es reconocer al “otro” como agente de creación. Por eso uno de los elementos claves en este diálogo para constituir una sociedad ecuatoriana intercultural es la militancia política. Es decir, es necesario educar para construir una militancia política comprometida con la realidad social, cultural y hasta espiritual. Con esto manifestamos que la propuesta cultural en territorio esmeraldeño transversalizaría un proyecto que promueva la formación de líderes y políticos cimarrones conocedores de su identidad cultural, resistentes e insurgentes y que tengan a la mira la construcción de un proyecto que trace una construcción identitaria a futuro; y por su puesto conocedor y comprometido con la necesidad de una propuesta de interculturalidad:

Los afrodescendientes tenemos que entrar en el mundo de la academia y de la ciencia, tenemos que aprender de ella todo lo que nos sea útil para nuestras luchas, sin rechazar y sin dejar de lado los conocimientos ancestrales de nuestros pueblos, que son saberes muy valiosos y en muchos casos sagrados (GARCÍA y GUERRERO, Al otro lado de la raya, folleto 1 2011, 15)

El pueblo afroesmeraldeño tiene que empezar a trabajar teniendo como guía su identidad. Y es desde la identidad afrodescendiente que los representantes y autoridades deberían crear propuestas que permita diagnosticar el ¿cómo está la comunidad?, ¿qué es lo que se quiere lograr y qué se está logrando? Es decir construir desde la planificación un camino hacia un futuro en el cual como comunidad se pueda persuadir o influenciar (con lo bueno de la interculturalidad) a sus miembros internos como al resto de los pueblos ecuatorianos.

La políticas públicas del cabildo esmeraldeño deberían dirigirse sobre todo a fortalecer la conciencia afrodescendientes y a promover dinámicas interculturales, pues “Las políticas interculturales son un factor generador de transformación del espacio público, de las instituciones y la cultura cívica” (WOOD 2008, 168)

Es así que, para la construcción de estas políticas que fomenten el diálogo intercultural bien se podría recurrir a ciertos instrumentos que se proponen desde la filosofía intercultural y, en donde se está debatiendo el tema –que parecía ya superado- del reconocimiento de las sociedades subalternizadas en la actualidad.

En este sentido, la ética intercultural propone una superación de la intención “descriptiva -y de preservación- de la experiencia de las culturas”; proponiendo un encuentro afectivo que fomente la estima y valoración de las experiencias y tradiciones culturales de todos y cada uno de los individuos y pueblos. En este encuentro el eje se resume en una lucha por el verdadero reconocimiento transversalizado por la experiencia comunicativa. Es decir solo con un diálogo intercultural las comunidades culturales lograrían:

- La revalorización de los rasgos identitarios propios. Esto es reconocer las tradiciones, historia, modos de ser y creencias que han condicionado, en una cultura, el modo de ser y de interpretar el mundo.

- Mirar el contexto en el cual la cultura pueda reinventarse, sin perderse de sí mismo. Es decir cuales características podrían ser renunciadas para acoger -la de los otros-.
- Superar el tema de lugar o región geográfica; las dinámicas en Esmeraldas implican ya de por sí un tema netamente intercultural. Por lo que las luchas por territorios (tal vez podría hablarse de este tema en algunos reductos del norte de la provincia), debería concebir la lucha desde una visión hermenéutica lo que implicaría mirar toda la complejidad de la cultura enfrentada con un mundo con exigencias actuales. Complejidad que implica pensar y sentir también en el dilema al cual la sociedad esmeraldeña empieza a enfrentarse en su territorialidad urbana, la conocida insurgencia –realidad que emerge de manera alternativa a la hegemonía y subordinación-; es decir, el tema de las territorialidades urbanas y sus relaciones que podrían generar nuevos tipos de identidades nacidas de esas relaciones sociales que responden a la situación de pobreza y marginación (grupos formados como alternativas de identificación o preferencias y que enlazan fuertes vínculos de solidaridad entre ellos, pero que resultan muy complejos -aunque de alguna manera fortalecen la dinámica de denuncia, resistencia e insurgencia a la hegemonía del capital- a la hora de hablar de ciudad o ciudadanía incluyente).
- Tener cuidado con el tema de la comunicación porque esta podría también estar vaciada de mensajes reales por lo que podría fomentar una “comunicación” que comunica lo que se tiene que comunicar pero sin mensaje, con indiferencia de destinatario; y sobre todo con sujetos que no se reconocen (SARTORI 1998).
- Evidenciar que el proceso de mundialización, acentúa la relación contrapuesta entre lo global y lo local, entre el universalismo y el particularismo. En este ámbito, los derechos humanos son percibidos como universalidades en términos alternativos y casi opuestos a lo particular, local o específico; sin embargo, la propuesta de diálogo, aquí planteada, aprovecharía estos derechos como garantes de la autonomía individual (sin la cual no podría ser posible el diálogo pretendido) (AVILA 2009).

- Superación de la teorización bipolar de la problemática de la identidad (no universalismos esencialistas ni particularismos relativistas). La nueva conciencia es un pluriversalismo, es decir un universalismo que abarca o que deviene de lo particular: «universalidad del diálogo»⁸³:

La filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación, por ser justo ejercicio contextual que busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos específicos, es ante todo un esfuerzo de traducción. Los universos culturales se traducen y traduciéndose unos a otros van generando universalidad (BETANCOURT 2001, 416)

⁸³Entendido éste último como esfuerzo hermenéutico de las experiencias fundadoras de las culturas. En este sentido, la universalidad no es *a priori* dialéctica, sino proceso factico comunicativo de armonía entre los interlocutores. (AVILA 2009)

Conclusiones

- La identidad de todo ser humano emerge como dialogal, lo que nos devela que todo individuo, pueblo o nación, construye su imagen en la alteridad. Es decir, la imagen que tenemos de nosotros, el “yo”, se construye en la relación que tenemos con los “otros”, porque la identidad es una construcción social; lo que quiere decir, que la identidad exige una relación con el reconocimiento que “los otros” nos prestan. Por tanto el pueblo afroecuatoriano como parte de una cultura específica que no ha sido valorada o reconocida positivamente, se ve afectado por la pérdida de identificación y por lo tanto la baja estima a los mismos.
- En el mundo de la globalización capitalista, lo afrodescendiente ha entrado al escenario como “lo novedoso, divertido y exótico”, se ha fomentado una cultura basada en una identidad esencialista que pone como preeminente un mundo de fiesta; donde el trabajo, la responsabilidad, y la toma de decisiones no cabe o se ve considerablemente disminuida. Por ello, se deben adoptar medidas que fomenten la convivencia, la interculturalidad y el respeto a las diferencias, políticas públicas que transiten de la “tolerancia” a la aceptación de los derechos del otro, que en realidad demuestre un cambio de actitud frente al pueblo afroecuatoriano, que logre su pleno reconocimiento e integración a la sociedad, dejando de lado las secuelas de marginación, pobreza y desigualdad que aún sobrelleva por ser víctima histórica de un racismo estructural.
- El diálogo es un condicionante importante para que exista el reconocimiento pleno; es decir, para que este último exista es necesario que se escuche al otro subalternizado, su voz de denuncia y su búsqueda reivindicativa; solo así a través de la comunicación una cultura configura su propia identidad. El diálogo fomenta el reconocimiento (una de las aproximaciones que hemos adoptado para esta investigación); y es con reconocimiento que se construye interculturalidad. Este reconocimiento se constituye en un proyecto de búsqueda individual y colectiva, búsqueda identitaria que no es definitiva; si no continua.

- La construcción del sujeto afro-esmeraldeño tiene indudablemente sus raíces en la historia de discriminación que el afro ha tenido en la historia. Es así, como desde la noción del negro como “raza inferior” se tejieron una serie de procesos que llevaron a la esclavitud de los africanos desde mucho antes de la llegada de estos a territorio americano. Proceso que en la actualidad incide directamente en otras formas de exclusión y sometimiento; ahora camufladas y aceptadas en los contextos de las políticas públicas sociales, económicas, educativas y comunicacionales; y que son incluso asumidas hasta por el mismo pueblo afroecuatoriano, lo cual no contribuye a un real reconocimiento sino por el contrario se oculta en un reconocimiento falso construido desde la hegemonía mestiza. Ante esta suerte, queda fomentar la interculturalidad llevada a la práctica a través de un diálogo franco entre pueblos subalternizados con la cultura hegemónica.
- El Estado cumple un rol fundamental en la construcción y fortalecimiento de la identidad, por lo tanto debería fomentar políticas públicas de carácter integral que no impliquen una relación dominante sujeta a los intereses de hegemonías. El quehacer estatal debería fomentar un desarrollo armonioso –y no caótico- de estas identidades múltiples. Parte de esta tarea debe orientarse a la revitalización de la memoria del pueblo afroecuatoriano, reconociendo que este también es producto de las relaciones con los otros y que cumple con la función de cohesión del grupo y de garantía de la identidad, aspecto vital para la construcción del Estado Intercultural.
- En la actualidad, los estudios subalternos cuentan con los ensayos de autores sólidos como Guha y Spivak. Estos autores constituyen una nueva fuente de la que el problema de la afrodescendencia puede nutrirse para escapar del dominio de los modelos teóricos extraídos de Europa, entre ellos el marxista, que el estudioso latinoamericano ha estado siempre dispuesto a usar ratificando su visión eurocéntrica, que es una visión impuesta.

- Los actores, los grupos subalternos del espacio nacional ecuatoriano, reclaman en la actualidad los recursos que por legalidad el Estado debería ofrecer para fortalecer el reconocimiento y reivindicación de sus derechos como pueblos.
- Los grupos históricamente excluidos intentan, en la actualidad, reivindicarse en cuanto productores de conocimiento. Sin embargo, en sus afanes de reivindicación han generado una “defensa apasionada por saberes locales” que ha conllevado al menosprecio de largas tradiciones de pensamiento. La cultura afro ha hecho esfuerzos notorios para evitar caer en este mismo error. Gracias a una tradición cultural que le ha permitido incorporar otros saberes y gracias al sincretismo, los afrodescendientes han sabido incorporar otros saberes, antes que menospreciarlos y destruirlos.
- Finalmente, con la elaboración de esta tesis he tenido la oportunidad de familiarizarme con algunas teorías, discursos y posiciones actuales sobre problemas como la diferencia, la exclusión, el reconocimiento, la resistencia y la insurgencia. De esta manera he ratificado algunas de las convicciones que se encontraban apenas en ciernes antes de la elaboración de este trabajo. Por otra parte, me ha permitido constatar la forma en que los afroesmeraldeños han luchado en su intento de conservar sus recursos culturales y por evitar su exotización, cuando más bien aspiran a la visualización y al reconocimiento en la esfera pública.

Bibliografía

- ABAD, Andrés. «Las políticas públicas culturales del Ecuador en la época del "Sumak Kawsay".» *Punto Cerov.18 n° 26*, 2013.
- ABRAMS, Philipp. «Notes on the Difficulty of Studying the State.» En *The Anthropology of the State. A Reader* , de Aradhana Sharma and Akhil Gupta. Blackwell Publishing, 2006 (1988).
- ADOUM, Enrique Jorge. *Ecuador: Señas particulares*. Quito: Eskeletra, 1998.
- AFROCOLOMBIANIDAD, Taller de. *Taller de afrocolombianidad. Diccionario*. 2013. <http://es.calameo.com/read/00227556457a15244b2b7> (último acceso: 16 de septiembre de 2014).
- afroecuatoriana, Literatura. *Literatura afroecuatoriana y ecología*. 2016. <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/id23.htm> (último acceso: 19 de junio de 2016).
- AFROECUATORIANO, SISTEMA DE INDICADORES SOCIALES DEL PUEBLO. *Racismo y discriminación racial en el Ecuador, informe* . Quito: SISPAE, 2005.
- AHUMADA, Aldo. *Polis, Revista Latinoamericana. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto* . 2013. <https://polis.revues.org/8882> (último acceso: 16 de Noviembre de 2015).
- ALVAREZ, FREDDY. *Las derivas de la alteridad* . Quito: Edinfu, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANONIMO. «Cuentos de la hiena y de la liebre.» *Sin fronteras* , 1998: Ediciones de octubre, noviembre y diciembre.
- Antón, Jhon. «El Liberalismo, la Revolución Liberal.» agosto de 1 de 2012. <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/09/01SANCHEZ.pdf> (último acceso: 19 de junio de 2016).
- ANTON, Jhon. «El Museo.» 2009.
- ANTÓN, Jhon. «Estado prurinacional e interculturalidad y afrodescendientes en Ecuador.» 2012.

- http://www.academia.edu/6060274/Estado_Plurinacional_Interculturalidad_y_pueblo_afroecuatoriano (último acceso: 20 de noviembre de 2015).
- ARBOLEDA, Santiago. «Destierro afrocolombiano: la interculturalidad imposibilitada.» En *Los movimientos sociales en la construcción del Estado y de la nación intercultural*, de BONDIA David y MUÑOS Manuel, 159-195. Barcelona: Huygens, 2011.
- ARCOS, Carlos. «Política pública y reforma educativa en el Ecuador.» En *Desafíos para la educación en el Ecuador: calidad y equidad*, de Espinoza Betty Arcos Carlos, 29-66. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2008.
- ARELLANO, EUGENIO, entrevista de Hugo Vera. *Políticas culturales en Esmeraldas* (20 de Mayo de 2012).
- ARIÑO, Antonio. «La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas.» 19 de Agosto de 2015. http://www.academia.edu/1198690/La_patrimonializaci_n_de_la_cultura_y_sus_paradojas_postmodernas.
- AUGE, Marc. *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona : Gedisa, 1992.
- AUTORES, VARIOS. *los filósofos presocráticos (comp)*. Barcelona: Planeta- DeAgostina, 1995.
- AVILA, Flor Maria. «SCIELO.» *Utopia y praxis latinoamericana*. junio de 2009. http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162009000200005&script=sci_arttext (último acceso: 23 de noviembre de 2015).
- AYALA MORA, Enrique. «Interculturalidad en el Ecuador.» s.f. <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/380/File/Interculturalidad%20en%20el%20Ecuador.pdf> (último acceso: 8 de enero de 2015).
- BATALLA, Bonfil. «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización .» En *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, de Varios, 131-147. San José: FLACSO, 1982.
- . *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva imagen, 1981.

- BECKER, Howard. «Criminología moderna.» 9 de agosto de 2013. <http://criminologiamoderna.blogspot.com/2013/08/teoria-del-etiquetamiento-segun-becker.html> (último acceso: 23 de mayo de 2015).
- BENNETT, Johanna, entrevista de Hugo Vera. *Las Políticas Culturales del Municipio de Esmeraldas* (28 de Enero de 2015).
- BETANCOURT, Fonet. «Supuestos límites y alcances de la filosofía intercultural.» *Diálogo y Filosofía* 51, 2001: 411-426.
- BRAIDOTTI, ROSI. *Metamorfosis. Hacia una materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005.
- BUTLER, Judith. Aronowitz, S., et al. (1992) "Discussion" en *October*, Vol. 61, *The Identity in Question* en Mattio, Eduardo R. *¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas*. 31 de agosto de 2015. http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0301-Esencialismo_estragico-.
- CAICEDO, Maribel. Promotora Social y Cultural del Cantón san Lorenzo, entrevista de Hugo Vera. *La cultura en el norte de Esmeraldas* (10 de Febrero de 2015).
- CANCHINGRE, José (Filósofo afrodescendiente y Rector del Colegio Fiscomisional de la parroquia Rocafuerte", entrevista de Hugo Vera. *Inclusión de los afroesmeraldeños en las polpicas estatales* (20 de Marzo de 2015).
- CANTINGUS, Jairo (Dirigente Awá y Presiedente de la Junta Parroquial de Mataje de población mayoritariamente negra y, entrevista de Hugo Vera. *Conflictos socio ambientales en el norte de Esmeraldas* (junio de 2013).
- CODAE. *Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y racial*. Quito: CODAE, 2009.
- COMINS Mingol, Irene. «Cultura para la paz, hacía una búsqueda del reconocimiento.» *Paz y Conflictos*, Enero-diciembre 2014: 325-329.
- CONAIE. *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución, citado en Granda Textos escolares e interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Nina Comunicaciones, 1999.
- CONSTITUCIÓN. *Constitución de la República del Ecuador*. Quito, 2008.
- CORDICOM. 16 de Agosto de 2015. <http://www.cordicom.gob.ec/>.

- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- CORRIGAN, Philip, y DEREK. «Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América latina.» *NNUU. Cuaderno Fututo*, N° 23, 2007 (1985): 47.
- CORTÉS ROCHA, ROSALÍA. «"La sociedad de los ratones", un cuento de las antillas francesas.» *Forma y función*, 1998: 161-174.
- CORTEZ, ELEONORA, entrevista de Hugo Vera. *Religiosidad del pueblo afro* (22 de abril de 2014).
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Estudio sobre pueblos indígenas y derecho a participar en la adopción de decisiones*. Quito, 2012.
- DERRIDÁ, Jaques. *El otro cabo*. Barcelona: Del Serbal, 1992.
- DIAZ POLANCO, Hector. «Etnofagia y Multiculturalismo.» *Memoria 200*. Octubre de 2005.
https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&ved=0ahUKEwjqq3a2arJAhUKqpAKHfy5CeAQFghLMAg&url=http%3A%2F%2Fsfgpwe.izt.uam.mx%2Ffiles%2Fusers%2Fuami%2Flauv%2FEtnofagia_y_multiculturalismo_Diaz-Polanco.doc&usg=AFQjCNEPoN0mYwkl0MqoZghsIz (último acceso: 24 de noviembre de 2015).
- . *La autoderminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI, 1991.
- DUSSEL, Enrique. *Para una crítica de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.
- DUSSELL, Enrique. «Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación).» 2005.
<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf> (último acceso: 18 de noviembre de 2015).
- ECHEVERRIA, Bolivar. «Imágenes de la "Blaqnquitud".» *Publicado en: Diego Lizarazo en Al.: Sociedades icónicas, historia, ideología y cultura en la imagen. Siglo XXI, méxico*. 2007.

- <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>
(último acceso: 20 de noviembre de 2015).
- ECUADOR, CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL. «CONSTITUCIÓN 1998.»
s.f.
http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/ecuador/ecuador_constitucion_politica_1998_spa_orof.pdf (último acceso: 16 de septiembre de 2014).
- EDUCACIÓN, MINISTERIO DE. «Descarga de texto escolares.» noviembre de 2015.
<http://www.forosecuador.ec/forum/ecuador/educaci%C3%B3n-y-ciencia/11358-descargar-textos-escolares-para-profesores-ministerio-de-educaci%C3%B3n>
(último acceso: 18 de noviembre de 2015).
- ENCUENTROS DE PASTORAL AFROAMERICANA; Esmeraldas del 19 al 23 de septiembre de 1983.* 16 de agosto de 2015. <http://axe-cali.tripod.com/cepac/epa1y2.htm>.
- ENDARA, Libia. «Ciudadanos vs canibales: la construcción de la identidad mestiza.»
<http://www.flacso.org.ec/docs/sfracendara.pdf>.
<http://www.flacso.org.ec/docs/sfracendara.pdf> (último acceso: 10 de mayo de 2016).
- ERICE, FRANCISCO. *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado: Usos y abusos de la memoria*. Oviedo: Eikasía, 2009.
- ESPINOZA, Irene afrodescendiente vinculada al servicio público en los ámbitos de la cultura y las relaciones laborales, entrevista de Hugo Vera. *El Ministerio de Cultura y los afrodescendientes* (23 de marzo de 2015).
- ESPINOZA, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito: Tramasocial, 2000.
- ESTUPIÑAN, Ernesto. «Gestión de gobierno municipal.» 1 de enero de 2014.
<http://afroestilo.com/2014/01/30/entrevista-ernesto-estupinan-quintero-alcade-de-esmeraldas-ecuador/> (último acceso: 2015 de agosto de 15).
- FANÓN, FRANTZ. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana : Instituto cubano del libro, 1968.

- FASCIOLI, Ana. «Autonomía y reconocimiento en Axel Honnet: un rescate del sistema de la eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea.» *Actio N° 10*. (Crítica), diciembre 2008: 21-25.
- FONASIER, Anna. «Arquitectura de Granada.» *La importancia del lugar*. 2012-2013. http://doyoucity.com/site_media/entradas/docs/LA_IMPORTANCIA_DEL_LUGAR_1.pdf (último acceso: 21 de Noviembre de 2015).
- FRASER, NANCY, y HONNETH AXEL. *Redistribución o Reconocimiento*. Barcelona: Morata, 2006.
- FRIGERIO, Alejandro. «Migrantes exóticos: los brasileros en Buenos aires.» *Runa XXV*, 2004-2005: 97-1201.
- GAD, Esmeraldas, Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento territorial 2012-2022*. Esmeraldas, 2012.
- GARCÍA CANCLINI, NESTOR. *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. «Deficiones en transición.» En *Cultura, política y sociedad perspectivas latinoamericanas*, de Daniel Mato, 69-81. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- GARCÍA MALAGON, MARÍA. *Alonso de Illescas y sus descendientes de esclavos cimarrones a Gobernadores. La configuración del orden colonial y sus problemas; Esmeraldas en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2012.
- GARCÍA, Edgar Allan. *Diccionario de Esmeraldeñismos*. Quito: El Conejo, 2006.
- GARCÍA, JUAN. *Historia de vida de Papá Roncón*. Quito: UASB; Fondo Documental Afro Andino, 2003.
- . *Los guardianes de la tradición: compositores y decimeros*. Esmeraldas: Propedine, 2002.
- GARCÍA, Juan. *Papá Roncón: Historia de vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- GARCÍA, JUAN. *Papá Roncón: Historia de vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

- GARCÍA, Juan, y Patricio GUERRERO. *Al otro lado de la raya, folleto 1*. Quito: Abya-Yala, 2011.
- GARCÍA, Juan, y Patricio, GUERRERO. *Al otro lado de la raya folleto 2*. Quito: Abya-Yala, 2012.
- GARGALLO, Francesca. «Las ideas feministas latinoamericanas.» 8 de agosto de 2015. <http://webs.uvigo.es/pmayobre/index.html>.
- GOGOL, EUGENE. *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2004.
- GRANDA, Sebastian. *Textos escolares e interculturalidad en Ecuador*. Quito: UASB, 2003.
- GRUESO, Libia. «Repositorio UASB.» *scenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano*. 2008. https://www.researchgate.net/publication/277161448_Escenarios_de_colonialismo_y_de_colonialidad_en_la_construccion_del_Ser_Negro_Apuntes_sobre_las_relaciones_de_genero_en_comunidades_negras_del_Pacifico_colombiano_Tema_Central (último acceso: 10 de mayo de 2016).
- GÜELL, Pedro. «Cultura y desarrollo hoy: Los nuevos desafíos de las políticas culturales.» 18 de Noviembre de 2012. http://www.campuseuroamericano.org/pdf/ES_CULTURA_Y_DESARROLLO_HUMANO_Pedro_Guell.pdf (último acceso: 18 de noviembre de 2014).
- GUERRERO ARIAS, Patricio. *Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política*. s.f. <http://megaslides.es/doc/339445> (último acceso: 15 de agosto de 2016).
- . *El saber del mundo de los cóndores*. Quito: Abya Yala, 1993.
- GUERRERO, Patricio. *La Cultura, estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.

- HALL, STUART. *Cultural Representations and signifying practices*. Traducido por Arias Carmelo. London: Sage, 1997.
- HALL, Stuart. «El trabajo de la representación .» En *Sin Garantías* , de Eduardo Restrepo, Walsh Catherine y Victor Vich, 447-483. Popayan : Envi3n Editores, 2010.
- HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tocar el poder. El significado de la revoluci3n hoy*. Caracas: Melvin, 2005.
- HONNETH, AXEL. «Integridad y desprecio. Motivos b3sicos de una concepci3n de la moral de la teor3a del reconocimiento.» *Isegor3a*, n3 5: 78-92.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalvo, 1997.
- HONNETH, AXEL. «Reconocimiento y obligaciones morales.» *Revista internacional de filosof3a*, n3 8: 5-17.
- HORKHEIMER-ADORNO. *Dial3ctica de la ilustraci3n*. Valladolid: Trota, 1994.
- ILAQUICHE, Ra3l. «Publicaci3n mensual del Instituto Cient3fico de Cultura Ind3gena. 3, n3mero 22.» *Ciudadan3a y Pueblos Ind3genas*. enero de 2001. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/01/120109.pdf> (3ltimo acceso: 20 de noviembre de 2015).
- INSTITUTO FRANCISCO DE COBOS . *Filosof3a y Ciudadan3a*. 24 de marzo de 2009. <http://filosofayciudadana.blogspot.com/2009/03/dialogo-intercultural.html> (3ltimo acceso: 12 de agosto de 2015).
- INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS, IIDH. «Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminaci3n racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia, San Jos3, p 238.» *Citado en Salgado Judith en "Discriminaci3n, racismo y xenofobia*. 2001. <http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdfs7/Judith%20Salgado.pdf> (3ltimo acceso: 18 de agosto de 2014).
- IRENE, entrevista de Hugo Vera. *El Ministerio de Cultura y los afrodescendientes* (23 de marzo de 2015).
- JAMESON, Frederick. *Teor3a de la postmodernidad*. Madrid: Trota, 1996.
- JARAMILLO, Pio. *El Indio Ecuatoriano. Tomo II*. Quito: Corporaci3n Editora Nacional , 1983.

- JURADO, Juan. *La palabra poética como alternativa al tratamiento de la política en la comprensión del otro*. Tesis Doctoral, Quito: FLACSO, 2016.
- KINGMAN, Eduardo. «Identities, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos// Propositiones N° 4, Ediciones Sur, Santiago.» *Tipología del pueblo ecuatoriano*. Octubre de 2002. <http://www.flacso.org.ec/docs/artidenymestizaje.pdf> (último acceso: 22 de noviembre de 2015).
- KYMLICKA, WILL. «Ciudadanía Multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías.» 129. Barcelona: Paidós, 1996.
- LANDAZURI, Wilson, entrevista de Hugo Vera. *La educación intercultural* (10 de Noviembre de 2013).
- LARRAÍN, JORGE. *identidad chilena*. Santiago: Lom, 2001.
- LAVABRE, MARIE-CLAIRE. «Halbwachs y la sociología de la memoria.» 7 de 05 de 2012.
http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Verdad%2C+justicia%2C+memoria&titulo=Maurice+Halbwachs+y+la+sociolog%EDa+de+la+memoria (último acceso: 5 de noviembre de 2015).
- . «Halbwachs y la sociología de la memoria.» 7 de 05 de 2012.
http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Verdad%2C+justicia%2C+memoria&titulo=Maurice+Halbwachs+y+la+sociolog%EDa+de+la+memoria .
- LEVI STRAUSS, CLAUDE. *El hombre desnudo*. México: Siglo veintiuno, 2000.
- . *La identidad*. Barcelona: Petrel, 1988.
- LOWENTHAL. 2003.
- MALDONADO, NELSON. *la topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad imperio y colonialidad, en (De) Colonialidad del ser y del saber* . Buenos aires: Ediciones del signo, 2006.
- MIGNOLO, Walter. «La razón postcolonial: Herencias Coloniales y teorías postcoloniales .» *Revista Chilena de Literatura N° 47*, 1995: 100.
- MIGNOLO, WALTER. *El lado oscuro del renacimiento*. Córdoba: Universidad de Duke, 2009.

- MINA, SILVINO, entrevista de Hugo Vera. *La Iglesia y los afroesmeraldeños* (18 de Abril de 2015).
- MINDA, Pablo. *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial* . Quito: Instituto de Patrimonio Cultural , 2014.
- MITCHELL, Timothy. «The limits of the State: Beyond Statist Approaches and.» *The American Political Science Review*, vol. 85, N°1., 1991: 15.
- MONTALVO, Gabriela. «Economía de la cultura: la relación entre cultura, economía y ¿desarrollo? 2011.» 18 de agosto de 2011. http://www.sicsur.org/archivos/novedades/09012012051534_PONENCIA_Nov_2011.pdf (último acceso: 19 de noviembre de 2014).
- MONTAÑO, JUAN. *Así se compone un son*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana , 1999.
- MORA, MARÍA DEL PILAR. *desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador* . Quito: UNIVERSIAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR. SERIE MAGISTER 112, 2012.
- MORALES, ESTEBAN. *Cuba; algunos desafíos del color*. La Habana : Instituto Cubano del Libro, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El Origen de la tragedia*. México: Porrúa, 2016.
- OBANDO, Eduardo, entrevista de Hugo vera. *Historia actual de la cultura afroesmeraldeña* (18 de abril de 2015).
- ORTIZ, ADALBERTO. *Juyungo*. Quito: Libresa, 2004.
- PATZI, Felix. «Bulletin de l'Institut Français d' études andines.» *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica*. 28 de 3 de 1999. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12628316> (último acceso: 22 de noviembre de 2015).
- PEREZ, Ernesto (Comunicador de radio gavita), entrevista de Hugo vera. *la nueva ley de Comunicación en los medios de comunicación esmeraldeños* (22 de Noviembre de 2015).
- PLATÓN. «El Sofista o del Ser.» 11 de 1998. http://www.proyectosalohogar.com/Diversos_Temas/El_sofista6.htm (último acceso: 4 de 11 de 2013).

- . «El Sofista o del Ser.»
http://www.proyectosalohogar.com/Diversos_Temas/El_sofista6.htm. 4 de 11 de 2013.
- Popper, Karl. *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- PORTELLI, ALESSANDRO. *La orden ya fue ejecutada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- PRESOCRÁTICOS, PARMENIDES Y OTROS. *los filósofos presocráticos (comp)*. Barcelona: Planeta- DeAgostina, 1995.
- PÚBLICA, SECRETARÍA DE LA GESTIÓN. «Gobierno por resultado, guía metodológica.» noviembre de 2011. <http://www.administracionpublica.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/10/GPR-Gu%C3%ADa-Metodol%C3%B3gica.pdf> (último acceso: 12 de agosto de 2015).
- QUIJANO, Aníbal. «Biblioteca virtual de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe. De la red de centros miembros de CLACSO.» julio de 2000. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> (último acceso: 18 de noviembre de 2015).
- QUIJANO, ANIBAL. *Colonialidad y modernidad 1992*. Quito: Libri Mundi, 1992.
- QUIJANO, Aníbal. *Que tal la raza*. 19 de septiembre de 2000. <http://alainet.org/active/929> (último acceso: 13 de abril de 2011).
- QUIROGA, Diego. «Sobre razas, esencialismos y salud.» En *Ecuador Racista. Imágenes e identidades*, de Cervone y Rivera, 127-137. Quito: FLACSO, 1999.
- RAMA, ANGEL. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo veintiuno, 1987.
- RAMÍREZ, RENÉ. *Alianza País: Historia, principios y fundamentos*. Quito: MAP, 2011.
- REAL ACADEMIA, ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española 2012*. 23 edición . <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae> (último acceso: 8 de mayo de 2015).
- RETAMAR, FERNÁNDEZ. «Todo caliban (recopilación de las obras de Fernandez Retamar).» 3 de Noviembre de 1995. <file:///C:/Users/HP/Downloads/Dialnet-LosOrigenesDeLoLatinoamericanoYLaFuncionDelIntelec-3338695.pdf> (último acceso: 22 de noviembre de 2015).

- RICOEUR. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2005.
- ROIG, ARTURO ANDRES. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ROJAS, ALEJANDRO. «El surgimiento de los afrodescendiente.» *Textura* n° 27 jan/abr, Noviembre 2013: 5-32.
- RUNA, ODISEO. *ARGENPRESS CULTURAL*. 10 de julio de 2013. <http://cultural.argenpress.info/2013/07/la-revolucion-cultural-y-las-industrias.html> (último acceso: 21 de noviembre de 2015).
- SACOTO ARIAS, SEBASTIAN. *La construcción del yo-otro como fundamento de la responsabilidad*. Tesis, Quito: PUCE, 2008.
- SACOTO-ARIAS, Sebastian. *Las izquierdas hoy*. sin editar, 2015.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- SAID, EDWARD. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. «Marxismo crítico.» *Entrevista a Adolfo Sanchez Vazquez. El marxismo es una crítica de lo existente y un proyecto de sociedad más justa y libre* . 12 de marzo de 2014. <http://marxismocritico.com/2014/03/12/el-marxismo-es-una-critica-de-lo-existente/#sdfootnote5anc> (último acceso: 12 de mayo de 2015).
- SARTORI, Giovanni. *Homo Videns*. Madrid: Taurus, 1998.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Losada, 2002.
- SAVOIA, Rafael, entrevista de Hugo Vera. *Los Centros Culturales Afroecuatorianos* (5 de noviembre de 2013).
- SEGRE, Roberto. *América Latina en su arquitectura* . Mexico: Siglo xxi, 1983.
- SENPLADES. *Plan Nacional del Buen Vivir 2012-2017*. Quito, 2012.
- SENPLADES, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. *Atlas de desigualdades socio económicas del Ecuador*. Quito, 2013.
- SENPLADES, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. *Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017*. Quito, 2012.

- SPIVACK, DANIEL, y Y JONSSON. *An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak* en *boundary 2*, Vol. 20, n° 2, (Traducción Google). 24 de junio de 1993. <http://www.e-ir.info/2011/06/24/the-limits-of-unlearning-liberal-feminism-from-the-postcolonial-perspective/> (último acceso: 28 de agosto de 2015).
- SPIVACK, Gayatri. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics* (traducción Sebastian Sacoto). Ships from and sold by Amazon.com: Kindle, 1987.
- SYLVA CHARVET, Erika, y y otros. *Políticas para una revolución cultural*. Quito: Ministerio de Cultura, 2011.
- TAYLOR, CHARLES. *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- TRUJILLO, JULIO CESAR. *Ecuador como estado plurinacional, en: Plurinacionalidad, democracia en la diversidad de Alberto Acosta y Esperanza Martinez (Comps)* . Quito: Abya Yala, 2009.
- VALDEZ CAICEDO, Carlos, entrevista de Hugo Vera. *Apoyo a los artistas populares* (18 de Julio de 2015).
- VARIOS. *los filósofos presocráticos (comp)*. Barcelona: Planeta- DeAgostina, 1995.
- VENTER, Craig. *El País. diario: Genes y Genomas*. 27 de junio de 2000. <http://www.elpais.com/especiales/2000/genoma/descifra/anuncio.html> (último acceso: 15 de agosto de 2015).
- VERA, Hugo. *Juán David Garcia Bacca: Humanismo y técnica*. Tesis, Quito: PUCE, 2009.
- VERA, Oscar. *Música y danza tradicional esmeraldeña P. 83, citado por Pablo Minda en la marimba como patrimonio cultural* . Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2014.
- VICARIATO APOSTOLICO DE ESMERALDAS, CENTRO CULTURAL AFROECUATORIANO. *ENCICLOPEDIA DEL SABER AFROECUATORIANO*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009.
- VIGNOLO , PAOLO. *Paradojas de la patrimonialización en La Cultura , identidad, economía y políticas públicas: foro Paipa 2010*. Bogotá: Politécnico Grancolombiano, 2011.

- VILLAVERDE, Guillermo. *Estructur y deixis; la teoría kantiana de la objetividad en el horizonte de la época moderna*. Madrid: Universidad Complutense, 2014.
- WADE, P. *Gente negra nación mestiza: dinámica de las identidades raciales en Colombia; en VINGOLO 2011*. Bogotá: politécnico Gran Colombiano, 2011.
- WALMSLEY, EMILY. «Bailando como negro.» *Tabula Rasa* (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), Enero-diciembre, n°3: 179-195.
- WANDERLEY, Fernanda. «Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentro de la población con la burocracia.» *Iconos 34*, 2009: 69.
- WANKUN, DANIEL. *El concepto del reconocimiento y el problema de la identidad en el "Edipo Rey" y la "Antígona" de Sofocles*. Madrid: Universidad Complutense, 2011.
- WOOD, P. Laundry. *The Intercultural City*, Citado en ZAPATA-BARRERO, Ricard; PINYOL, Gemma: *La Importancia de una cultura de red local intercultural: la experiencia RECI (Red de ciudades Interculturales); Barcelona, GRITIM-UPF, Policy Series 1, 2013*. London: Earthscan, 2008.
- YUDICE, George. *El recurso de la cultura, uso de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- ZAMBRANO, MARIA ALEJANDRA. «Monstruos en la hacienda: el concertaje como narración de la nación.» *Temas n°65*, 2011: 30-37.
- ZIZEK, Slavoj. «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.» En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, de JAMESON Fredric y ZIZEK Slavoj, 137-188. Buenos Aires: Paidós, 1998.