

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**IDENTIDADES Y *POLÍTICAS CULTURALES* EN ESMERALDAS Y CALI.
Estudio De Casos Sobre Organizaciones Afro, Producción Cultural y Raza.**

CAMILIA GOMEZ COTTA

2006.

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

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

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Camilia Gómez Cotta

30 de septiembre de 2006.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**IDENTIDADES Y *POLÍTICAS CULTURALES* EN ESMERALDAS Y CALI.
Estudio De Casos Sobre Organizaciones Afro, Producción Cultural y Raza.**

CAMILIA GOMEZ COTTA

Tutora: Dra. Catherine Walsh

Cali, 2006.

RESUMEN

Las identidades y políticas culturales que tienen lugar en ciudades como Esmeraldas y Cali, implican el análisis de procesos de modernidad/colonialidad a través de los cuales es posible escuchar las voces subalternizadas de los afropobladores en estas ciudades.

El trabajo que se presenta a continuación es el resultado del trabajo de investigación que imbrica el trabajo de campo en las ciudades en mención, esto es, del diálogo con los actores sociales que posibilitan la renovación y (re)significación de términos como cultura, política, identidad, organizaciones, así como del diálogo con autores, conceptos y abordajes teóricos que posibilitan una inmersión en la densidad histórica, política y cultural expuesta.

Recoger, de manera sistemática las posibilidades analíticas generadas en la maestría, con las experiencias colectivas de colectivos y organizaciones afro esmeraldeñas y afro caleñas, es la ruta de estudio presentada en esta tesis, para comprender la construcción identitaria y los procesos que dan lugar a la emergencia de políticas y de agencias políticas en Cali y Esmeraldas.

A ti, Aidy, por quien empecé a adentrarme
en la realidad compleja y racializada que vivimos,
padecemos y
reproducimos,
aún sin darnos cuenta.

A mis hermanos y mi madre,
a quienes debo más allá de lo que podría enumerar
una frase dedicatoria.

A ti, Adolfo, por ser compañero, amigo y cómplice.

A ti, Diana Sofía, por ser siempre mi Sofí.

AGRADECIMIENTOS

El resultado del trabajo que se pone a consideración del lector no hubiese sido posible sin el apoyo académico, intelectual y afectivo de mi amiga y directora de tesis Catherine Walsh, sea el momento para reconocer su compromiso y acertada orientación.

Los diálogos con activistas, intelectuales tanto en Esmeraldas como en Cali, me permitieron hallar y descifrar la *agencia-otra*, que propongo como categoría de acción política que acompaña el trabajo comprometido de colectivos y personas en estas ciudades; sea el momento de agradecer al maestro Juan García, al escritor Juan Montaño, al abogado Felix Preciado, a Francisca Galeano, a la profesora María Luisa, Sacoto, la solidaridad y acompañamiento de Pablo Minda y de todo el colectivo de Upoadice, de José Pata Brown, con quien aprendí a recorrer las calles de Esmeraldas.

En Cali, Alfredo Vanin, José Caicedo, Oscar Larrahondo, “Vlacho” y todo el colectivo GAUV. El apoyo y diálogo con Adolfo Albán, Jairo Castro y Dorita. La pequeña discusión y gran aporte de Ildebrando, con quien conocí a Cristina Rojas y el *deseo civilizador* de las elites criollas colombianas en el siglo XIX.

También, agradezco la invitación fraterna y solidaria de Julio Corbea, a la XXVI versión del Festival del Caribe en Santiago de Cuba, para presentar la ponencia que registraba el avance de mi investigación en su momento. El diálogo posibilitado, tanto con los participantes del panel, como con los aportes de los historiadores David

González y Salterio Lord, contribuyó a consolidar algunos conceptos y derivaciones analíticas que se exponen a continuación.

Para mis colegas en la Universidad Santiago de Cali, en especial a Claudia Roldán, Diego Guzmán, Mónica Cataño y Diana Aristizábal, agradezco la escucha de los avances, así como la complicidad para entender los difíciles momentos de la escritura académica. Su solidario colegaje se constituyó en un soporte valioso para la culminación del presente escrito.

Mi agradecimiento también para mi pequeña gran familia: Adolfo y Sofi, por los tiempos no compartidos para poder trabajar en la investigación, la lectura y la escritura, por el amor que de ellos me acompaña siempre.

A mi madre, mis hermanos, primos, tíos, y mi padre en su ausencia material, que me han enseñado, desde el afecto, la diferencia y la cotidianidad, la posibilidad de pensar un mundo-otro, más allá o más acá del mundo académico.

A mis amigos, presentes en una lista interminable e innombrable, por su aliento e interés para culminar esta labor llena de soledades en la escritura, pero colmada de múltiples voces y complicidades en las reflexiones y cotidianidades.

No te olvides de los orígenes
pues el futuro está lleno de imprevistos

Refrán Lucumí, citado por Joel James Figarola
en *Vergüenza Contra Dinero*. 1996

Tabla de contenido

	Página
Introducción. Nociones y puntos de partida sobre identidad(es) y políticas culturales	11
Primer Capítulo. La (Des)Organización de la Historia Cultural Afro en Cali	19
1. Actividades económicas y relaciones sociales en la colonia	20
2. Naturaleza	28
3. Siglo XIX. Libertad y pobreza durante la República en Cali	32
4. Roturas del Tejido Identitario Afro Caleño	36
5. Políticas Culturales desde los Procesos de Modernidad/colonialidad	48
6. La Cultura como Administración de recursos e imaginarios políticos	51
7. El silenciamiento del tema racial en la versión institucional de las Políticas Culturales	53
8. Discurso institucional y discurso académico de las Políticas Culturales	54
9. Dinámicas organizativas presentes y futuras	63
Segundo Capítulo. Memoria Ancestral en la Construcción Identitaria Afroesmeraldeña	65
1. La República	71
2. El Proceso Afroidentitario en Esmeraldas	80
3. Características Generales de Esmeraldas	81
4. Prácticas organizativas y procesos identitarios	82
5. Tierras, Campesinos, Marginales	84
6. Transitando de la Conciencia de Clase a la Practica Político-Cultural	86
7. Discursos, Prácticas, Genesis De <i>Lo Negro</i>	88
8. Escritores, Memorias, Tradiciones	91
9. Afro Identidad y Políticas Culturales en Esmeraldas	97
10. La Gran Comarca	100
11. Voces, Organizaciones, Diversidad en el Nuevo Milenio	107
12. Algunas Tensiones	111
Conclusiones	113
Bibliografía	127

Introducción

Nociones y puntos de partida sobre identidad(es) y políticas culturales

Realizar el trabajo de investigación que presento a continuación en medio de momentos tan disímiles como dinámicos (y en ocasiones contradictorios) en los países de Colombia y Ecuador, me permitió cuestionarme de manera permanente sobre los conflictos actuales, así como en el ejercicio político de los actores políticos que hacen parte de las naciones de estos países.

Durante el período académico e investigativo de la maestría (2004- 2006), Colombia vivió el recrudecimiento de la guerra intestina ensañada con la riqueza biodiversa del Pacífico y sus pobladores, forzando desplazamientos masivos, logrando desarraigos políticos y culturales, mientras el discurso oficial mostraba en las primeras páginas de los periódicos el éxito de los diálogos de paz con los actores armados que propiciaban de dichos éxodos. Igualmente se inauguraba la re-elección presidencial, la ley de bancadas para la aprobación de leyes en el Senado de la República, el reacomodo de los partidos tradicionales con nombres que durarán el tiempo suficiente para oxigenar los desgastados discursos y personajes de la política tradicional colombiana.

En Ecuador, país anfitrión en el periodo académico y de trabajo de campo en la Provincia de Esmeraldas, me permitió observar mi país, desde la frontera campesina e indígena de Sucumbíos, donde el glifosato, el conflicto armado, la emigración, así como la solidaridad vecina. También me permitió vivir la realidad cotidiana de un país económicamente débil pero dolarizado, el costo simbólico de este intercambio monetario. Igualmente pude observar con respeto y distancia la movilidad alcanzada por

Los Forajidos, en la ciudad de Quito. En medio de estas y otras dinámicas inició la indagación por el tema afroidentitario. De esta manera, me planteaba como tradicionalmente, la población afrodescendiente ha estado sumida en la subalternización de las políticas locales en ciudades como Cali-Colombia y Esmeraldas-Ecuador, pese a que gran parte de su población es negra.

Planes de gobierno o proyectos municipales no incluyen, dentro de sus propósitos, una referencia para estos habitantes. Las políticas públicas tradicionales han hegemonizado un tipo de accionar cultural que se refleja en la poca atención de las instituciones estatales al desarrollo socio-cultural dirigido a procesos autoidentitarios, limitando la dimensión cultural a expresiones meramente artísticas, en su sentido más tradicional. La subalternización de las comunidades Afro, se manifiesta, entre otras formas, en la folclorización de prácticas culturales, desarticuladas de un proceso desarrollo socio-cultural.

Al revisar los discursos habituales sobre *políticas culturales*, la historia se repite, pese a que la década de los 90's trajo consigo discursos en torno al empoderamiento de colectivos de base; los gobiernos de turno y sus instituciones nacionales, regionales o locales comparten una visión de cultura asociada al desarrollo, al progreso o al patrimonialismo que tienden a folclorizar el aporte de la cultura afro. El planteamiento inicial se centraba entonces entre 1990 y 2005, donde el componente étnico-cultural se hizo novedoso en los recursos discursivos y de acción en las diferentes expresiones de movilidad social, incluyendo las afroidentitarias en Ecuador y Colombia.

Al realizar el trabajo de campo, me di cuenta que, pese a que la mayoría de autores que abordan el surgimiento de conflictos identitarios dentro de organizaciones sociales y de movimientos sociales como novedoso, para el caso de las identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali no era suficiente el tiempo establecido como horizonte temporal para el análisis de la agencia realizada por los colectivos con los cuales desarrollé la investigación.

La pregunta central ¿Cuáles son los desafíos sociales y políticos que los movimientos sociales y grupos afros, plantean en torno a las *políticas culturales* y su relación con procesos identitarios en las ciudades de Cali-Colombia y Esmeraldas-Ecuador y de qué manera redimensionan las prácticas sociales y culturales en estas ciudades? Requería un abordaje con una densidad histórica superior al tiempo establecido. Intenté, pues, escuchar la voz subalterna construida desde la llegada de los afropobladores a las ciudades de Esmeraldas y Cali, alcanzando a escuchar susurros, tambores, expresiones, experiencias silenciadas¹ que hoy potencian y re-significan las prácticas alternativas a las tradicionales formas de hacer y entender la dimensión política de la cultura en estas ciudades.

Los procesos afroidentitarios y la construcción de políticas culturales desde la mirada de modernidad/colonialidad² (Escobar; 2003), me permitió entender que la construcción

¹ Categoría propuesta por el historiador Santiago Arboleda, retomada por Albán para “resaltar la presencia de los pueblos negros”. Para Albán “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 lo afro. Los pueblos afro no han sido invisibilizados, han sido silenciados”. Diálogos varios. Cali, septiembre 2006.

² Hago referencia al análisis que en el 2003 realizara Arturo Escobar en el artículo “Mundos y conocimientos de otro modo”, en la revista Tabula Rasa, en el que el autor “presenta y examina críticamente el trabajo de un grupo de investigadores en Latinoamérica y en los Estados Unidos que están elaborando una novedosa interpretación de modernidad, globalidad y diferencia. (Escobar expone cómo ha) denominado este grupo como “el programa de investigación de modernidad/colonialidad” para referir(se) a lo que parece ser una perspectiva emergente pero significativamente coherente que está

identitaria debe comprenderse móvil, dinámica, pero también debe asumirse desde una profundidad histórica donde aspectos como las transformaciones demográficas, el diálogo intercultural, las migraciones los regímenes de naturaleza (Escobar; [2003] 2005); las prácticas de dominación ejercidas a través del mestizaje como ejercicio de discriminación y dominación evidencien las experiencias con puntos de convergencia y con lugares diferenciados de generar políticas culturales, en cada localidad y vivencia.

El abordaje conceptual en torno a la comprensión de políticas culturales lo he abordado desde la propuesta de Escobar, Dagnino y Álvarez, esto es como

El proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas – especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerados marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado – pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado. El hecho de que raramente se aceptan como políticos es más un reflejo de definiciones arraigadas y ancladas en culturas políticas dominantes, que un indicador de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. (Escobar, Dagnino, Álvarez; 1998: 20).

Para el abordaje del análisis identitario, el punto de partida lo constituyeron los aportes desarrollados por Stuart Hall, donde plantea la necesidad de revisar la identidad, en articulación con el poder: “lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, (las identidades) se hallan sujetas al ‘juego’ continuo de la historia, la cultura y el poder”³ (Hall; 1999: 232). Enriqueciendo este concepto y su articulación con las *Políticas Culturales*, el diálogo continuó con autoras como Catherine Walsh quien plantea la necesidad de revisar la identidades mediante la comprensión de los patrones propios de

alimentado un creciente número de investigaciones, encuentros, publicaciones y otras actividades en torno a una serie de conceptos compartidos, aún si son objeto de debate”

³ Citado por Restrepo en *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2004. Pág. 80.

la dominación colonial, donde los estereotipos de los *negros* deben ser revaluados y contextualizados, a la luz de la agencia, de los procesos identitarios y territoriales.

Trasegando entre las identidades y las políticas culturales de los colectivos afro esmeraldeños y afrocaleños, me encontré en la búsqueda de historias locales que tienen mucho por aportar a los relatos y narraciones donde se evidencie la diferencia cultural. De igual manera encontré que los lugares, así como el tránsito entre ellos o lo que Barbary y Hoffmann denominan *sistema de lugares*, ha sido una permanente práctica silenciada en la historias locales, evidenciadas sólo en las últimas décadas, desde los estudios de migración, para el caso de Cali. Comprendí, entonces, a partir de la triangulación analítica entre el trabajo de campo, la indagación teórica y la escritura que las experiencias culturales, territoriales, sociales, desarrolladas en Esmeraldas y Ecuador, si bien son diferentes, representan y evidencian expresiones de agencias políticas que no se agotan en los paradigmas desarrollados por las escuelas sociológicas para la comprensión analítica de los movimientos sociales contemporáneos. Al ejercicio político afro esmeraldeño y afro caleño lo he denominado *agencia-otra*⁴.

La literatura (europea y norteamericana) existente sobre los movimientos sociales contemporáneos intenta numerosas definiciones y teorías que no siempre encuentra eco y articulaciones analíticas. De manera bastante general, la preocupación por esto *nuevos* actores emergieron a partir de los años 60's, luego de 30 años⁵ de *paz social*, en los países del autodenominado primer mundo. Demandas *nuevas* como las propuestas

⁴ Me baso en el *paradigma otro* propuesto por Mignolo como “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad”. Citado por Albán en “el desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”, Pág. 48.

⁵ Se recoge, parte del análisis realizado por Ana Rubio, para ampliación visitar la página: <http://www.perspectivasmovimientossociales.edu/circunstancia/numero5/art6.htm>

por el movimiento ecologista, por el movimiento feminista, por el movimiento GLBT, de manera más reciente, incursionaron en agendas y escenarios, tradicionalmente ocupados por partidos y formas tradicionales del ejercicio político nacional. Las fronteras no sólo se “abrieron” a capitales económicos, sino también a demandas y movilizaciones anti sistémicas en los mismos países centrales.

Los enfoques analíticos de los países en cuestión privilegian bien el comportamiento colectivo, la sociedad de masas, la movilización de recursos, las estructuras de oportunidades políticas, los ciclos de protesta, el paradigma de la identidad, formas de organización y acción, la sociología de la acción, o acercamientos y variables entre estos enfoques. Las perspectivas de los movimientos sociales en nuestras realidades andinas fueron analizadas a la luz de estas orientaciones, entre ellos los generados por el feminismo (Álvarez; 1998); el movimiento indígena (Bengoa; 2000), entre otros.

Sin embargo y teniendo en cuenta los procesos de modernidad/colonialidad que tuvieron lugar en nuestro continente, así como la colonialidad del poder (Quijano; [2003] 2005), del saber (Lander; [2003] 2005), las particularidades regionales, los regímenes de naturaleza (Escobar; [2003] 2005), la manera en que se llevó a cabo el deseo civilizador (Rojas; 2000), en que se ejerció el mestizaje como política de *blanqueamiento* racial y como política cultural dominante, las diferenciadas maneras en que se realizaron (o no) apropiaciones de los lugares, la relación entre las categorías de raza/clase y etnia, me permiten entender la *agencia- otra* como la posibilidad narrativa desde la diferencia cultural, donde las prácticas silenciadas llevadas a cabo por los sujetos sociales históricamente subalternizados en los procesos de modernidad/colonialidad, re-existan (Albán; 2006), desde el mismo momento del

transplante y esclavización en América. La *agencia-otra*, como práctica política se ha desarrollado (y lo sigue haciendo) en lugares, territorios y localidades concretas; permitiría ahondar en las implicaciones de la vivencia “en condiciones ‘otras’, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías”⁶. Esta *agencia-otra*, devela la matriz colonial, la naturalización de la discriminación racial/étnica y cultural (Noboa; 2003), así como la producción discursiva de subjetividades dominadas/dominantes y proporciona, desde la experiencia política el desciframiento de prácticas de re-existencia identitaria, política y cultural.

Es importante señalar la estructura que se adoptó para el acopio y procesamiento de la información, de igual forma la información se recogida de fuentes secundarias: en el trabajo de campo abordé la visión de los colectivos y sus agencias que, para el caso de Cali fueron Ku-mahana, la Asociación Cultural Renaciente, ASOCURE y el Grupo Afrodescendiente de la Universidad del Valle, GAUV. En Esmeraldas el diálogo se realizó con: UPOADICE, La Pastoral Afro, la Casa del Negro, la Unión Provincial de Pescadores Artesanales, entre otras. A la luz de los estudios de casos, tuve en cuenta los cambios en el análisis históricos, los acontecimientos políticos que marcaron hitos en términos de identidad, cultura y movimientos sociales, tales como Constitución política colombiana de 1991, Ley general de la Cultura, etc.; los Derechos Colectivos en Ecuador, la constitución política, la propuesta de la gran comarca. El escrito cuenta entonces con cuatro acápites: el introductoria, el estudio de caso de Cali, que al igual que el capítulo correspondiente a Esmeraldas se subdivide en el análisis del contexto histórico en el que se construyó la *agencia-otra*, el proceso identitario desarrollado en

⁶ Diálogos varios con Adolfo Albán Achinte. Cali, septiembre 2006

cada ciudad y las políticas culturales. El último apartado está conformado por las conclusiones generales.

Capítulo Primero.
La (Des)Organización de la Historia
Cultural Afro en Cali

Entonces todo perecería. Y después de las inundaciones,
Renacerían hombres-bufeos, hombres-serpientes
Hombres-árboles y hombres-cuervos.
Pero no tendrían la menor idea de nosotros, ni siquiera
cuando encontraran el esqueleto de una maquina que fabricara golondrinas.
Islario.
Alfredo Vanin.

Uno de los calificativos contemporáneos más usuales para esta ciudad es “la sultana del Valle”, haciendo referencia metafórica a la importancia política y administrativa actual (es la tercera ciudad del país, en cuanto a número de habitantes, con una población cercana a los 2’500.000, de acuerdo al Censo⁷ del 2005), así como al lugar geográfico: está ubicada en el valle interandino que forma la Cordillera de los Andes entre las cadenas montañosas occidental y central del país. El impulso económico y auge modernizador atribuido en la actualidad, sólo fue posible en el siglo XX, enfrentando dificultades de distinta índole en las centurias anteriores, en tanto

Durante cuatro siglos la aldea de Santiago de Cali vivió el tiempo lento de la tradición y el reducido espacio de la cuadrícula colonial. Desde las postrimerías del siglo XIX una nueva mentalidad –mezcla de apego a las viejas formas sociales y aspiración a las novedades- comienza a animar la lucha por el progreso material de Cali y la región vallecaucana. El aislamiento regional, que impedía la inserción en las corrientes agro-exportadoras y el acceso al mercado del interior del país, era el principal obstáculo...Al iniciarse el siglo XX comienza un arduo despegue hacia la modernización... Y en este proceso la “sirena” cambia de piel en diferentes etapas... Creció, entonces, la población de la ciudad con base en las inmigraciones. La generación de empleo, los salarios relativos favorables y también la violencia en el entorno, actuaron como atractores de población. Creció la población a golpe de invasión de terrenos, pero también de construcciones legales. La dinámica económico-social ya no cabía en el viejo “cascarón” físico de la ciudad. (Vásquez; 2001: 3,4)

¿Cómo Cali llegó a consolidar la importancia económica, política social que tiene en la actualidad? ¿Cuáles fueron los procesos de modernidad/colonialidad que lo posibilitaron? ¿Qué papel jugaron los diferentes actores sociales en dichos procesos?

⁷ Realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Encuestas, DANE.

¿Cuál ha sido el tránsito de los afropobladores desde su arribo hasta la contemporaneidad en los procesos de modernidad/colonialidad vividos? Este apartado abordará parte de la historia colonial y republicana de la ciudad, de manera panorámica para descifrar parte de las respuestas a las inquietudes expuestas, para ello, iniciará con las relaciones de la ciudad con las actividades coloniales, como lo fueron la minería, el latifundio y la hacienda; posteriormente trabajará, grosso modo, la articulación de la ciudad y región con los acontecimientos y consecuencias que trajeron el tránsito hacia la vida republicana.

1. Actividades económicas y relaciones sociales en la colonia.

En un primer momento, es decir desde la fundación española, el desarrollo de relaciones sociales, culturales y económicas de la ciudad estuvo ligada a la actividad minera del Pacífico colombiano, especialmente la Chocoana, hasta finales del siglo XVIII. El subsistema socio-cultural regional presentó diversos periodos de auge económico local⁸, así como algunos de estancamiento y subsistencia, diferentes de otros subsistemas en otras regiones de la actual Colombia⁹.

El *cruce de caminos*, expresión que acompañó la representación de los cronistas españoles durante la colonia, la señalaban como un lugar a medio camino entre

⁸ Uno de los aspectos económicos importantes de Cali y el Valle del Cauca en la economía colonial, fue la parcial ausencia de un vínculo con el mercado transcontinental y, en las relaciones sociales, la relativa independencia de la corona española, lo que posibilitó el amoldamiento de las instituciones coloniales, así como de vínculos sociales que no podrían generalizarse con el de otras regiones en la actual Colombia. Sobre este particular se deben destacar estudios históricos importantes como el citado en este trabajo del historiador Germán Colmenares.

⁹ Dos ejemplos los constituyen las ciudades de Popayán, de fuertes vínculos con la Real Audiencia de Quito y Buenaventura, que por la calidad de puerto, le permitió una relación más propicia para la articulación con el sistema mercantilista mundial.

Popayán, la salida al *Mar del Sur*¹⁰ y Cartago, lugares significativamente más importantes durante la colonia que la *hidalga ciudad de Cali*¹¹. Geográficamente ha estado anclada a los procesos de modernidad/colonialidad sucedidos a partir de la conquista territorial española y *pacificación* católica entre el valle interandino del río Cauca y el río que adoptó el nombre de la ciudad y que fijó un lindero natural entre los primeros “nobles” vecinos españoles y comunidades indígenas que vivían en la otra orilla de la corriente, como los Jamundíes, Yumbos, entre otros.

Pese a la escasez poblacional vivida entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVIII (Colmenares; [1976]1997: xviii), opuesta a la disponibilidad de tierras para la explotación latifundista, Cali,

...como todas las aldeas españolas desparramadas en América que usaban este título ostentoso, concentraba en torno a la plaza mayor no sólo los símbolos de la vida civil y religiosa y algunos almacenes de comerciantes, sino también las casas ‘altas’ de sus hijos privilegiados. Prolongando este pequeño núcleo de ocho o diez manzanas, se extendían los barrios. (Colmenares; [1976]1997:103).

Los dominios territoriales de los vastos y productivos terrenos aledaños a la ciudad, que se extendían por todo el valle del Cauca¹², estuvieron íntimamente ligados al sistema económico colonial español sufrido en América Latina, a manera de reservas señoriales europeas, donde

...la influencia de los propietarios de Cali sobrepasó siempre los términos acordados a la ciudad. Al margen del problema puramente administrativo de la asignación de jurisdicciones, el hecho más original de la influencia de las ciudades consistió en la gradual ocupación del suelo... (Colmenares; [1976]1997:28)

¹⁰ Designación inicial dada por los españoles al Océano Pacífico.

¹¹ Otra expresión de los cronistas durante la colonia.

¹² Hago referencia, retomando la investigación realizada por el historiador Germán Colmenares, al valle geográfico que excede territorialmente al actual departamento Valle del Cauca.

La mano de obra más bien escasa, los españoles la obtuvieron en un primer momento de los indígenas, a través de la encomienda, luego de afrodescendientes con la trata de personas inicialmente provenientes de África, a quienes se les denominaba “bozales” y, paulatinamente de los “criollos”, designación otorgada a los esclavos nacidos en la ciudad o las haciendas¹³. Las labores estaban ligadas a la ganadería extensiva, en el latifundio durante los siglos XVI y XVII y a las propias de la hacienda proveedoras de los enclaves mineros en el siglo XVIII.

El empleo y sentido dado a la tierra por los *nobles* en Cali ofrece la oportunidad de percibir el “papel de la naturaleza en el proceso de la formación de riqueza...(ampliando) los agentes del capitalismo no solo dentro de Europa, sino del mundo” (Coronil; [2003] 2005:86). La relación enunciada por Marx entre capital/ganancia, trabajo/salario, y tierra/renta del suelo, abordada luego por Lefebvre para el análisis del capitalismo europeo, es desarrollada por Coronil para comprender como “el rol de la naturaleza en la formación del capitalismo converge con el esfuerzo de interpretar su historia desde los bordes en vez de sus centros” (Coronil; [2003] 2005:91).

La relación entre los españoles que a partir del ejercicio del poder y la dominación, tenían el acceso a los recursos naturales y los grupos indígenas despojados de ellas a través de la encomienda, así como a los esclavizados africanos *bozales* y *criollos*, no se redujo sólo a un mero factor de producción, también evidenció para el caso de los *vecinos* de Cali, insertos en una *nobleza* cerrada y el manejo de sistema de castas, para la población nativa y afrodescendiente la clara relación entre explotación social y

¹³ No debe dejarse de mencionar el aporte que en mano de obra se obtuvo de los “mestizos” en la región

explotación natural. Los propietarios, vecinos *nobles* de Cali simultáneamente eran propietarios de extensos territorios en haciendas y/o minas, y la *otredad*, representada en mestizos, indígenas y, como último escaño negros, la cara oculta de la opulencia, el latifundio y la acumulación de riqueza con plusvalía social.

Así, para el caso del valle del Cauca, si bien no existía una ruta comercial que le garantizara acceso a mercados transcontinentales, el uso de los recursos naturales y humanos, a partir de la posesión de tierras y la explotación minera, marcó también la relación y posesión de la población negra como el *otro*, proveedor de mano de obra esclavizada para el usufructo de una elite, al tiempo que le proveía status social en la sociedad colonial. Por fuera de la hacienda y las minas, los esclavos también eran empleados como mercancía y fetiche, es decir, *objetos* suntuarios que connotaban el poderío y abolengo, de acuerdo a la cantidad de esclavos que los *vecinos* tuviesen “ociosos” en la ciudad.

El mayor auge esclavista en la ciudad y las haciendas estuvo ligado al sector minero chocoano, durante el siglo XVIII, en tanto las necesidades productivas requerían de labores agrarias para comercializar con los propietarios de las minas. A diferencia de las plantaciones, inscritas en lógicas, rutas comerciales y mercados a gran escala, la producción y dueños de las haciendas¹⁴ en el valle del Cauca, requerían de la actividad minera para su preservación económica y social, garantizando un mercado local, en la ausencia de uno externo¹⁵, debido a la inmovilización económica por la ausencia de

¹⁴“...explotada con trabajo dependiente, con un empleo escaso de capital y que produce para un mercado a pequeña escala” Definición de Eric Wolf y Sydney Mintz, retomada por Colmenares, pie de página. Pág. 21.

¹⁵ Para el caso de las haciendas y la producción a escala internacional el mercado no tendría desarrollo sino hasta el siglo XIX, no ocurrió igual con otros sectores como el de la minería, inserto en el moderno-sistema capitalista durante la colonia.

“una ruta segura y permanente hacia el Pacífico”. (Colmenares; [1976]1997: xxi). De esta manera y tomando como base el análisis que hiciera Germán Colmenares en torno al sistema socioeconómico del valle del Cauca sobre el tipo de relaciones y tensiones generados entre terratenientes, mineros y comerciantes¹⁶ entre los siglos XVI, XVII y XVIII, se puede trazar un camino para entender parte de la historia de la diáspora afrodescendiente en Cali y la región que la circundaba. En el análisis en torno a la estructura social del latifundio, Colmenares recalca como

La permanencia del latifundio, modificado sólo en la medida en que se multiplican las familias, se explica no sólo en virtud de la pobreza demográfica sino también por el tipo de relaciones imperantes dentro de la sociedad española misma. Número tan escaso de propietarios indica que, en el seno de esa sociedad, un grupo podía hacerse al monopolio de la tierra y, como se ha visto, retenerlo sólo con la perspectiva de figuración social.

En el siglo XVI, y gran parte del XVII, la subordinación de tipo señorial se ejerció con respecto al indígena, calcando ciertos rasgos de las sociedades autóctonas...sólo pardos libres y mestizos se avinieron con el tiempo a sistemas de colonato, y esto en virtud de su propio empuje demográfico, en el curso del siglo XVIII (Colmenares; [1976]1997:15-16).

Del contenido expuesto se pueden derivar aspectos que caracterizaron parte de la dinámica social en la época; entre ellos el monopolio de las tierras en pocas familias¹⁷, que ostentaban el título de *nobles*, en la ciudad. Otro aspecto a resaltar tiene que ver con la manera en que se realizó la encomienda en esta región: dada la abundancia de terrenos y la avidez española por poseerla, la administración y manejo de esta institución se convirtió rápidamente en una forma de latifundio y ejercicio de poder sobre la tierra, la naturaleza y los seres humanos que la habitaban, en detrimento, aún de las arcas de la corona. En el transcurso de la colonia la presión ejercida por comerciantes y mineros, a través de convenientes matrimonios con los *vecinos* españoles, modificaría aún más el uso de esta institución (hasta eliminarla), adoptando

¹⁶ Si bien el historiador trata con detenimiento el Siglo XVIII, la perspectiva de largo aliento empleada permite el análisis de los siglos que le precedieron y de la estructura socioeconómica que recibe en Cali el Siglo XIX

¹⁷ En el siglo XVII, de acuerdo al estudio de Colmenares, hay registros de 79 propietarios entre la actual Cali y Buga, con pobreza de bienes muebles, pese a la concentración de tierras.

con mayor frecuencia el empleo de mano de obra de esclavos *bozales* y *criollos*, así como de mestizos y pardos libres, con lo cual se mermaría el poder de la tierra, transitando al intercambio mercantil.

La figuración ostentada por los españoles, impidió movilidad social a los comerciantes y mineros, en los dos primeros siglos de la colonia; esto fortalecido con un sistema financiero que favorecía el tiempo lento de recuperación agrícola y las características de una sociedad casi aislada como lo fue, pese a la extensión territorial, la vivida en el valle geográfico del río Cauca.

En cuanto a la vida y acontecimientos de los pobladores esclavizados en esta región: ¿cómo analizarla? ¿Qué repercusiones tienen sobre el imaginario de ciudadanía, ancestralidad, en la actualidad? ¿Cómo vivieron y construyeron espacios-otros de identidad cultural que puedan rastrearse el día de hoy? ¿Se encuentran los afrocañeros del siglo XXI con el conocimiento de las formas culturales de los primeros antepasados? ¿Qué motivó la escisión entre los afrochocoanos con esta región del país, cuando en los inicios de la colonia la relación entre la frontera minera y el Valle del Cauca, era mucho más notoria que la realizada en el actual Pacífico colombiano? Las formas en que se ejerció la dominación sobre los primeros pobladores de la diáspora africana por los españoles practicada sobre los cuerpos, también se dio sobre las formas de comunicación entre los colectivos. Este ejercicio de poder o el proceso a través del cual se desplegó la hegemonía y dominación europea centrada en “el control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano; 2005: 225), posibilita una ruta de análisis en torno a la construcción política del sujeto social que no será abordada en este trabajo.

Mencionamos, sin embargo, como ejemplo para la reflexión, la menor cantidad de expresiones culturales tales como danzas, géneros musicales, formas propias de cultivo de tierras, presentes en otras regiones como el Pacífico o el Atlántico colombiano. En las palabras de un ex bailarín de danzas típicas colombianas:

Históricamente en Cali podemos hablar de expresiones culturales afro... desde el siglo XVI, siendo característicos de la zona del Pacífico, mas que de Cali propiamente, danzas como el Currulao, que es la danza patrón del occidente colombiano, el Abozao, La Moña, El Bunde, La Caderona, la Mazurca, etc., danzas entre otras que son conocidas hoy en día. Todas estas danzas tienen una amplia connotación afro, transmitidas de generación en generación... son danzas que se basaban más en sus ancestros afro que en copias a los amos españoles como en otras regiones del país... ya hacia el interior del Valle se encuentran danzas con mas influencia española, por citar un ejemplo, la contradanza, que tenía mas influencia de los colonizadores europeos que de los afro por su contacto mas amplio con los amos españoles al igual que el torbellino¹⁸.

Otro aspecto a sugerir para la reflexión es la ausencia de espacios y territorios re-significados como lugares de libertad tales como los palenques que

...según el libro de Idelfonso Gutierrez Azopardo *La historia del negro en Colombia*, (son varios, entre los cuales) registra un palenque en 1575 en Cauca-Nechí..., el del Castigo en el Patía en 1732 y uno en Cartago sin nombre en 1761... habría que revisar (igualmente) que dice Aquiles Escalante que también ha trabajado sobre palenques¹⁹.

Las heterogéneas maneras en que fueron desarrollándose los tejidos de significaciones sociales y culturales por la población afrodescendiente, desde el sometimiento, se visualiza aún hoy, en palabras de un miembro del Grupo Afrodescendiente de la Universidad del Valle, GAUV²⁰:

Oscar cuando nos habla de que vamos a bailar una fuga nos reíamos porque en el Pacífico centro sur nosotros decimos es fuga si, entonces cuando nosotros ya fuimos a reconocer la fuga tienen un aire, tienen un aire y es el mismo ritmo pero en el Cauca, que eso no es sur del Valle, eso es norte del Cauca, que el Valle se lo robó, ¿cierto? Entonces ahí había una cosa particular por lo

¹⁸ Entrevista realizada a Arlex Gómez Cotta. Cali, julio 07 de 2006.

¹⁹ Diálogos varios. Cali, septiembre 2006.

²⁰ Sobre el GAUV y su participación en políticas culturales para el caso de Cali, se trabajará en el apartado correspondiente.

menos la kinesis en medio del baile de esas danzas es muy distinto al del centro sur²¹.

Otro reto a desarrollar en la actualidad, por parte de la agencia-otra afro en Colombia es el intercambio cultural de largo aliento entre la zona del Pacífico y el interior del valle del Cauca. Esta relación, por explorar, se hace vigente en la búsqueda identitaria, reconociendo, desde la agencia-otra contemporánea, procesos diferenciados. Como lo expone un miembro del GAUV, Grupo Afrodescendiente de la Universidad del Valle:

Yo digo, mire primo vea algún día en GAUV escribimos un documento que llama *reflexionando la práctica*, ¿si recordaron? Bueno, hoy reflexionando la práctica entra en vigencia aquella tarde de calentura y de madrazos cuando estábamos dándole forma al grupo que nosotros y nosotras las del Pacífico como identidad de todos los afros; atacamos a los caucanos, ¿recuerdan? Es que nosotros somos negros es de mar y esos negros de río... y ese tipo de situaciones nos sirvió para un poco empezar a evidenciar las diferencias que aunque como región sociocultural unitaria que se estaba tomando desde la academia el Pacífico.

Nosotros con ese tipo de situaciones empezamos a develar por lo menos las diferencias, cierto que en el plano de las etnicidades tomadas como las construcciones identitarias en distintas territorialidades, existían en el Pacífico, sí. Entonces recuerden las reflexiones: el Pacífico está al norte, está al sur y está al centro sur, pero entre centro sur hay una división tajante entre timbiquireños y Guapireños. Entre los tumaqueños no nos queremos con los salahondeños, ya me entendés.

Entonces ese tipo de cosas de ir identificando ese tipo de diferencias que vienen también dadas por matices en la forma de acudir políticamente. Los discursos y del quehacer puede la forma de construir organización, fue lo que nos permitió decir y darle un poco respuesta a esa pregunta que era casi un poco incontestable: ¿qué es lo negro? Sí. Entonces ahí fue que empezamos a brincaros de la raza por empezar a reconocer qué es lo que somos y quiénes estamos discutiendo para saber más o menos²².

²¹ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinostraza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

²² Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinostraza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

2. Naturaleza

Una forma posible de rastrear la huella es siguiendo la reflexión de Arturo Escobar, en torno a la naturaleza y el posdesarrollo, es vital en los procesos actuales de globalización, (re)escribir la historia del lugar en tanto “es central al tema del desarrollo, la cultura y el medio ambiente, y es igualmente esencial, por el otro para imaginar otros contextos para pensar acerca de la construcción de la política, el conocimiento y la identidad” (Escobar; [2003] 2005: 131). En este sentido hay aún mucha historia por repensar para Cali, en tanto

...el lugar –como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija- continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. (Escobar; [2003] 2005:115)

Para comprender mejor la tenacidad de los seres esclavizados, en permanente condición de represión, se hace necesaria la (re)creación de la memoria histórica, empresa que excede en objetivos y condiciones materiales, la posibilidad real del presente trabajo. Interesa, sí, enfatizar una ruta posible para continuar el camino de la diáspora en el valle interandino del Cauca, en un ámbito y análisis diferente al realizado hasta el momento en el Pacífico colombiano, desde una mirada y análisis de modernidad/colonialidad. Articular lugar-memoria histórica, se hace vital a la luz de quien escribe para (des)cifrar la diferencia cultural (Mignolo; 1999) de la agencia-otra de la diáspora en el valle del Cauca.

Para Escobar el lugar ha desaparecido “en ‘el frenesí de la globalización’ de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía” (Escobar;

[2003] 2005:116). Como creación histórica, esto es, la interacción en el mismo territorio con (y por) diferentes actores sociales²³, en el proceso de modernidad/colonialidad vivido en Cali, permitirá interpretar el carácter problemático en el tiempo que se dio entre *el* lugar, *la* cultura y *los* diferentes sujetos históricos cohabitantes de dicho lugar. Estas relaciones deben ser explicadas, dando cuenta no sólo de la circulación del capital y del aislamiento parcial con los centros de poder, sino también y sobre todo, con la forma de circulación de la experiencia local, de los múltiples vínculos entre identidad, lugar y poder, para no caer en la “naturalización” de los sujetos y las relaciones entre estos, así como tampoco en la “esencialización” y/o folclorización de los seres humanos que han participado de ella y configuran en la actualidad un espacio cultural para entender lo que Escobar denomina lugar/poder/identidad. Más allá de los etnónimos²⁴, la relación propuesta por Escobar lleva a reflexionar en torno a la comprensión de los sujetos históricos que, al tiempo de ser forjados por la dominación, subjetivados por el poder, re-significan el lugar, las relaciones de poder y despliegan estrategias culturales en el tiempo. La cotidianidad en que se suceden los actores sociales, en este caso los afrocaleños, tiene mucho por descifrar. Al respecto, entre etnónimos, cotidianidades, el lugar, la identidad, el poder y retos de la agencia-otra afro para el siglo XXI, un miembro del GAUV, tiene la siguiente postura:

Mire, yo le voy a decir: el problema de los etnónimos que lo resuelvan los que se inventaron los etnónimos. Por no estar investigando la cotidianidad las comunidades a las cuales ellos denominaron objeto de estudio. Por lo menos hoy discutamos eso con Vladimir Carabalí en la Universidad del Valle y en la Universidad Santiago de Cali, uno decía: “Es que tenemos que matar la identidad para empezar a aflorar la identidad afro”.

²³ Por ejemplo dominados/dominantes, subalternos/hegemónicos, vecinos/encomenderos, esclavos/amos, terratenientes/mineros/comerciantes, criollos/pardos/libertos, raizales/mestizos, caleños/caleñas, entre otras posibles.

²⁴ Hago referencia al término empleado por diversos autores, especialmente en el campo de la antropología para explicitar la manera ñeque discursivamente se han representado o autorepresentado colectivos y/o etnias. Para un mayor desarrollo ver Restrepo, E. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2004.

La pregunta es, ¿para quién adquiere sentido dejarnos de llamar ‘negro’ por ‘afro’, cierto? Porque por lo menos con José y con Oscar tuvimos una experiencia: nos metimos al Vergel, al Retiro, al Poblado a Manuela y a Marroco²⁵ y es que nosotros decíamos “es que nosotros los afros” ¿Si o no José? Y los pela’os se tocaban y decían: “¿Ay? Yo no tengo el afro, o sea, yo no tengo el pelo alto... el problema de los etnónimos. Por lo menos no somos negros, ni afro colombianos... no es que si me llaman afro, a quién le hago la poesía, porque es negra, no... todo ese tipo de etnónimos, la cosa es mirar la cotidianidad; con qué la gente se está representando y con qué la gente se está identificando para resemantizarnos²⁶”.

¿Cómo abordar la cotidianidad de los procesos afroidentitarios en espacios urbanos como Cali? Como lo expresa el miembro del GAUV, ¿Qué hay más allá de los etnónimos? ¿Cómo problematizar, en la vigencia de la contemporaneidad, sin dejar de lado los procesos de modernidad/colonialidad, el problema del mestizaje en los barrios de Cali? Hasta el momento se cuenta con un creciente número de estudios que abordan los procesos históricos de colectividades afrodescendientes en el Pacífico colombiano, entre los que se encuentran antropólogos, historiadores, etnógrafos, sociólogos, etc.²⁷ que, sin embargo cuentan aún con una deuda en torno al tema específico del proceso histórico de estos sujetos sociales en la ciudad de Cali.

Otro aporte a revisar la memoria histórica de la población negra en esta ciudad, radica en lo que Escobar plantea respecto a la construcción del sentido: “(l)as mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es

²⁵ Barrios del “Distrito de Agua Blanca”, reconocidos por contar con un alto porcentaje de habitantes negros. *Marroco*, es una expresión con la cual se denomina, de manera informal al barrio “Marroquín”.

²⁶ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinojosa, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

²⁷ No interesa al presente trabajo abordar las tendencias metodológicas y/o conceptuales, así como los desarrollos de cada trabajo y/o colectivo de trabajo, interesa resaltar que, pese al número en aumento de los estudios en torno a la diáspora en Colombia, éstos se han concentrado en el Pacífico colombiano. Entre los más destacados estudiosos se encuentran Peter Wade, Oscar Almario, Eduardo Restrepo, entre otros. Como caso diferenciado están los trabajos de Francisco Zuluaga con el valle interandino del Patía y, Adolfo Albán Achinte, éste último, abordando temas desde la dimensión de los estudios culturales en torno a la movilidad socio-cultural de los patinaos en Cali, así como de los calendarios gastronómicos, desde una perspectiva histórica.

un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo” (Escobar; [2003] 2005:128). Indagando en torno a la memoria histórica de los mismos protagonistas, en un primer momento esclavizados, luego manumisos, soldados, artesanos, subalternos de la ciudadanía colombiana, minifundistas, peones, en un ámbito urbano es posible hacer una oposición real al espacio absorbente de la globalización, desde el imaginario de vida social, aún hoy, por descubrir en el pasado histórico de los inicios de la ciudad y los pobladores afrodescendientes²⁸.

No se alude en este trabajo, a una pureza del lugar, se propone una mirada que posibilite evidenciar, desde los espacios locales concretos, las diferentes tecnologías discursivas y prácticas del poder hegemónico colonial, desde la llegada de los españoles a Latinoamérica, hasta nuestros días, atravesadas por tiempos/espacios de poder concretos y, por tanto, también conectados con las diferentes formas de dominación.

La conectividad entre los lugares es también una tarea analítica importante por abordar. Queda claro, en la documentación histórica acogida para este trabajo, que la movilidad entre los seres humanos esclavizados durante la colonia era posible, en tanto bien eran empleados en las actividades mineras, bien en las haciendas, bien como *artículo de lujo*, en la ciudad. Una vez establecidas las rutas y los marcos de referencia entre los esclavos que les guiaban hacia los palenques, se puede derivar otra movilidad entre la

²⁸ Escobar lo plantea de la siguiente manera: “la atención que se le ha otorgado, en especial en Latinoamérica, a la hibridación cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales, y prácticas económicas...el lugar –como la cultura local– puede ser considerado ‘lo otro’ de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad” (Escobar; [2003] 2005:131).

población cimarrona y los habitantes (esclavizados, pardos libres, manumisos, libertos) de ciudades y/o centros mineros.

3. Siglo XIX: libertad y pobreza durante la república en Cali.

La esclavitud fue abolida mediante legislación, en la historia republicana de Colombia el 21 de mayo de 1851. Si bien este marco legal oficializaría el término de la explotación racial a la cual eran sometidos los pobladores afrodescendientes (en las diferentes denominaciones y jerarquizaciones existentes) del país, no daba cuenta del contexto socioeconómico en el que se desarrollaban los hechos, ni de manera general, ni en la región del Valle del Cauca, del cual hacía parte Cali. De acuerdo a Manuel Zapata Olivella, la liberación no es real en tanto

Si les hubieran dado plena libertad (a la población negra), el destino del país habría sido otro, pero negaba el voto a descendientes de Afros, a mujeres y analfabetas. Cuando ponen en libertad a los Afros en 1852, los dejan tirados. No tienen empleo, tierra, casa, ni personalidad política. Los convirtieron en parias abocados a trabajar en las tierras de sus antiguos amos, que ya no les regalaban comida ni vivienda, sino un salario irrisorio. Entonces los antiguos esclavizados decían: “ cuando era esclavo, me sentía libre, ahora que soy libre me siento más esclavizado”. En el Pacífico, los manumisos se largaron para la selva, lo cual les permitió conservar sus valores²⁹

Como se mencionó anteriormente, el esplendor económico de las haciendas de esta región tuvo lugar en el siglo XVIII y con ella, para los terratenientes y vecinos de Cali, el mayor posicionamiento social. Sin embargo, las proyecciones económicas realizadas por los nobles, en este periodo cuyas concreciones se pueden observar en la abundancia de mano de obra (tanto esclavizada como de manumisos y pardos libres), adecuaciones en infraestructura y especialización de las mismas como es el caso de los trapiches, tuvieron un traspié con la escasez aurífera vivida en la zona de frontera del Chocó y del

²⁹ Entrevista realizada al maestro, médico, escritor y afro activista Manuel Zapata Olivella, por Aiden Salgado, en el marco del I Encuentro del Fortalecimiento de Juventudes Afros. Buenaventura, octubre 2004

Raposo. Sin una salida al mar que le garantizara mercado externo, el sistema socioeconómico vivió un aletargamiento que forzó la inserción de comerciantes en el cerrado mundo social desarrollado por los españoles y sus descendientes criollos.

Venida abajo la hacienda vallecaucana, así como las instituciones de préstamo establecidas para la subsistencia del régimen, fuertemente cuestionadas por quienes poseían capital pero no poder para realizar inversiones y mejoras: los comerciantes; el poder de las familias *nobles* vivieron una mengua en el poder y la ciudad de Cali, un cambio de época: la transición del dominio español al modelo civilizador portado por la emergente clase dominante: los próceres independentistas, así como los representantes de los partidos liberales y conservadores.

Con el advenimiento de la lucha libertadora y las ideas republicanas, el periodo de constitución de los partidos políticos en Colombia, durante el siglo XIX se vio enfrentado entre la continuidad de abolengos y prebendas económicas otorgadas por el estado colonial y la liberalización económica, la incorporación de nuevas instituciones crediticias más rentables y más rápidamente reembolsables que las conocidas hasta el momento.

La descentralización administrativa y política en beneficio de las provincias, la privatización de la explotación del tabaco³⁰, estandarte de la elite libera, que accedió al poder en 1889³¹, se enfrentaba al modelo civilizador de la elite conservadora que se veía

³⁰ Hasta ese momento en manos del estado colonial y sus continuadores en la república decimonónica

³¹ Otros aspectos de la reforma liberal fueron la simplificación y disminución de aranceles, la descentralización y autorización de venta de tierras indígenas por parte de las propias comunidades en beneficio de nuevos terratenientes en el país, la abolición de los diezmos y de los impuestos al aguardiente, para un mayor detalle de las consecuencias de dichas reformas ver el estudio que sobre Civilización y Violencia, realiza Cristina Rojas.

y representaba como la continuidad de la civilización, las normas, la propiedad privada (de tierras y seres humanos) y la religiosidad española. Desde esta perspectiva, la abolición de la esclavitud, tendría que entenderse no solo como un acto de buena fe por parte de la beligerancia liberal del momento, sino también como uno de los espacios políticos en los que la beligerancia partidista se desarrolló. De otra parte puede entenderse como un alivio económico para los comerciantes que engrosaban la *nueva* elite dirigente y para quienes los esclavos podían significar una carga honerosa, sin igual retribución ni económica, ni social.

De otro lado la manumisión había empezado a ser una práctica regular desde antes de la abolición³², por parte de los hacendados, quienes a manera de patriarcas paternalistas se “encariñaban” con esclavos criollos criados desde la infancia, por parte de los terratenientes, otorgándoles la libertad, claro, recordando el exceso de mano de obra ociosa y la baja ostensible que significó el desplazamiento de la zona minera del Chocó al sur del Pacífico colombiano.

El modelo civilizatorio devenido con los procesos de modernidad/colonialidad, verían en la naciente república de Colombia un cambio discursivo que tendría dos tendencias: “a los conservadores se los describe como creyentes en el catolicismo, el orden, la autoridad y la organización centralista del Estado; a los liberales, como defensores del federalismo, menos preocupados por el orden y opuestos al control de la Iglesia o del Estado” (Rojas; 2001:35). Pese a las distinciones, entre unos y otros el objetivo de ambos pensamientos era el mismo: lograr la civilización nacional, diferenciada del

³² De hecho, desde 1843, esto es ocho años antes de la Ley de la abolición de la esclavitud, se había promulgado la Ley de la Vagancia, que reflejaba, de un lado, la existencia de *libertos*, en todo el territorio y de otro, “el temor a los negros manumisos, considerados como amenaza para la población blanca. (Rojas; 2001: 37). Este miedo fue transfiriéndose paulatinamente al *pueblo*, para quienes había que ejercer la dominación, a través de una democracia que no los contenía, sino que los controlaba.

Estado colonial, pero semejante del modelo eurocéntrico: blanco y masculino, a lo que se añadía el ser hispano parlante, es decir una versión criolla del modelo civilizatorio.

Al respecto Colmenares señala como

La imaginería de una historia tradicional y conservadora, construida en el siglo XIX ha transmitido la noción engañosa de un período colonial sin tensiones sociales, que contrasta vivamente con las perturbaciones que trajo consigo la vida republicana... a una época de normalidad institucional y de armonía social, habría sucedido un desequilibrio, caracterizado por bruscas oscilaciones, por luchas agotadoras y violentas, cuya fatalidad cíclica parecería ser inherente a fuerzas oscuras e incontrolables, que se desataron en el momento mismo de romper con el viejo orden.

Esta imagen encerraba una apología mal disimulada de ese viejo orden. La evocación estaba dirigida a despertar la nostalgia por un régimen agrario y una sociedad patriarcal, ajenos a las conmociones que agitaban en ese momento a la nueva sociedad... se cree ingenuamente que, no estando en juego la forma esencial del Estado, la política, es decir, las disputas en torno al poder, no existían, simplemente. (Colmenares; [1976]1997:111-112).

En este modelo civilizatorio la *otredad*, representada por mestizos, indígenas y los precariamente nombrables “negros” hacían parte de la horda apenas distinguible de los brutos y salvajes bárbaros a quienes debían encaminar hacia la civilización los portadores de ella: la elite criolla, bien conservadora, bien liberal, nunca indígena, femenina, ni mucho menos negra.

Con el recorrido realizado en este punto se desea hacer énfasis en uno de los rasgos de la historiografía hegemónica tradicional: el desconocimiento de los procesos propios de la población a la que señalaban como el filo de la barbarie, entre ellos, las memorias y huellas históricas de la diáspora en Cali; o, parafraseando a Spivak, la voz del subalterno, de su proceso y (auto)representación; en la generación de relaciones sociales, culturales y económicas que emergieron en esta ciudad. El legado que pueda hoy retomarse para entender la relación (geo)política, es un desafío por abordar, tanto para los colectivos afro urbanos, como para las ciencias sociales y los estudios culturales. El tránsito de “lo negro” a “lo afro”, como la comprensión que trasciende los

etnónimos y permite descifrar las relaciones de los sujetos sociales con la ciudad y la región (interandina y Pacífica), (re)descubriendo también el sentido político del sujeto y el lugar; como lo expresa, en el 2005, un miembro del GAUV:

Los negros son otra cosa...sí, porque (de) nosotros hay muchas y muchos... entonces 'lo afro' como concepto político que mata a 'lo negro'... es concepto que ya viene con todo un concepto político de reivindicación, se hace necesario hacer una historia donde los negros seamos más que un invento que viene por la colonialidad³³.

4. Roturas del tejido identitario afrocaleño

La construcción identitaria en el caso afrocaleño se convierte en un desafío para el análisis de los movimientos sociales desde la mirada modernidad/colonialidad. Si bien como lo plantean Walsh, Restrepo y León “las identidades juegan un rol clave en los procesos de la política cultural de los movimientos sociales” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 5), éstas, para la afroidentidad en Cali, se diluyen en la representación que el sujeto y discurso dominador diseño para la *barbarie*, la *masa*, la *muchedumbre*, la *clase artesanal*, el *campesinado* incivilizado a quien habría de conducir la elite civilizada criolla de la república decimonónica o el Estado moderno del siglo XX, por el camino del desarrollo y el progreso.

Las prácticas discursivas, culturales y locativas de los sujetos a quienes denomino afrocaleños, sólo pueden observarse bajo el lente de los dominados. Pocas son las huellas que permiten conocer, de la propia voz subalterna, la memoria colectiva tejida

³³ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinostroza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Mención en Diáspora Afroandina, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

por los primeros pobladores de la diáspora en la ciudad de Cali hasta bastante entrado el siglo XX.

Para abordar parte del reto, abordo el esquema propuesto por Eduardo Restrepo, quien retoma la propuesta analítica de Wade³⁴, para analizar las dinámicas organizativas negras en Colombia, que

... deben entenderse como modelo que propone una división analítica que permite entender procesos y tendencias en las dinámicas organizativas negras en el país. Antes que una sucesión lineal evolutiva donde un momento viene a relevar a otro que desaparecería como por arte de magia, estos momentos se superponen, coexisten y se contraponen de diferentes formas. (Walsh, Restrepo, León; 2005: 5).

Los períodos propuestos por Restrepo son cuatro: **1)** el iniciado con el modelo esclavista y la resistencia que africanos y descendientes generaron al secuestro y dominación europea, esto es, en el siglo XVI, hasta la primera mitad del siglo XIX **2)** un segundo momento de que iniciaría con la abolición de la esclavitud, en 1851, hasta la década de los 60'; **3)** un tercer momento que tendría dos fases: la primera, en la primera mitad del siglo XX, con un fuerte discurso racial, inmersas en los partidos políticos tradicionales y una segunda fase mucho más corta en el tiempo: las décadas de los 70's y 80's, caracterizada por la agencia de intelectuales negros influenciados por los sucesos que tendrían lugar en Norte América con el movimiento de los derechos civiles y los procesos de descolonización vividos en países africanos y **4)** un cuarto momento³⁵ al que denomina como de etnización³⁶, que estaría comprendido por cuatro fases: la primera tendría lugar entre las poblaciones afrocampesinas de la zona media del río

³⁴ Restrepo, retoma el planteamiento de Peter Wade en 1996, en cuanto al “análisis de las identidades negras” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 5) en Colombia.

³⁵ Este momento será abordado en el capítulo correspondiente a las políticas culturales, por el momento se enuncia como ejercicio analítico-expositivo de la tesis de Eduardo Restrepo.

³⁶ Restrepo explica que por etnización entiende, “en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación de conjunto de subjetividades correspondientes” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 8).

Atrato, en el Pacífico sur colombiano. Se destacarían en esta fase el conflicto por la tierra próxima a ser despojada por el Estado colombiano; el proceso organizativo generado por esta condición; el trabajo de organizaciones religiosas, tanto con comunidades indígenas como con afro pobladores y la incursión de profesionales de diferentes disciplinas, en el marco del desarrollo de proyectos de investigación en torno a la biodiversidad del Pacífico y su administración. La segunda fase del cuarto momento centraría su importancia en el ‘salto’ de la problemática afro al escenario político nacional, en el proceso que antecedió y dio lugar tanto a la Asamblea Nacional Constituyente, a la emergencia de la Coordinadora de Comunidades Negras, al Artículo Transitorio 55 y a la Ley 70 de 1993 o, Ley de las Negritudes. La tercera fase, iniciaría en 1994, daría lugar al nacimiento del Proceso de Comunidades Negras, a la puesta en marcha de la Ley 70, con dinámicas organizativas propias y la apropiación de elementos analíticos y políticos en torno a la diferencia cultural de la población negra en Colombia y sus diferentes gentes y regiones. Una última fase se caracterizaría por una eclosión de lo local, fragmentado estrategias políticas, así como por el recrudecimiento de la lucha armada en la región del Pacífico colombiano. De acuerdo al esquema propuesto,

El primer momento se inicia con las gestas libertarias y de resistencia al modelo esclavista que se impuso sobre las mujeres y hombres secuestrados del África o de sus descendientes en el Nuevo Mundo. Los albores de los esfuerzos y dinámicas organizativas del negro en lo que ahora es Colombia se remontan a las innumerables sublevaciones, rebeliones y cimarronajes como una respuesta ante la subalternización de los esclavizados. Esta resistencia con expresiones militares y territoriales concretas como los palenques o las rochelas, constituyen uno de los capítulos mas dramáticos y heroicos de las dinámicas organizativas del negro en la ahora Colombia (Walsh, Restrepo, León; 2005: 5)

Para el caso de Cali, valdría la pena llegar aún más atrás en el tiempo, al momento mismo de la llegada de la diáspora, a través del *bozal*, venido de Cartagena al Chocó, al Raposo y a las haciendas del valle del Cauca, retomando lo expuesto en el capítulo anterior, en cuanto a la relación de poder ejercida por los españoles y las consecuencias

en las formas de subjetivación de los dominados. Si bien el *movimiento* no emergió de estos primeros habitantes, las expresiones identitarias, el choque cultural, el sistema jerárquico racial promovido por los *nobles* caleños a su otredad, a través de las castas, las formas de nombrar y exponer a los pobladores negros connotaron poderío y dominio que podría facilitar el entendimiento sobre la ausencia de historias locales, donde se evidencien diferencias culturales (Mignolo; 2000), desde/para la afrocaleñidad en la contemporaneidad.

Continuando la ruta propuesta por Restrepo, el segundo momento

... que se extiende desde la abolición de la esclavitud hasta la década del sesenta, se puede caracterizar como la de su confluencia en las luchas políticas, económicas y sociales articuladas desde las figuras del ciudadano, del pueblo o de la clase social. De esta manera, las luchas de la gente negra se ligaron a las de otros sectores sociales con agendas políticas mucho más allá de demandas puntuales en nombre de su condición o especificidad racial o cultural. Este periodo, el más extenso de la historia política contemporánea del negro en Colombia, es el menos conocido y sobre el que se requiere de mayor investigación. (Walsh, Restrepo, León; 2005: 5-6).

Un ejemplo de este momento en la contemporaneidad, se puede observar con el colectivo Ku-mahana³⁷, cuyo radio de acción se centra en el ámbito urbano de Cali, sin embargo, el inicio de las actividades se realizó a través del *caminar* municipios³⁸ aledaños al área metropolitana con población afrodescendiente, fortaleciendo en colectivos en el trabajo organizativo barrial y/o municipal, en palabras de Jairo Castro:

También hubo un tiempo que nosotros acompañábamos procesos organizativos o sectores del Valle, lo que era Cerrito, lo que es Palmira, lo que ha sido de alguna manera Florida, digamos en La Paila no tanto; pero sí en algunos municipios del Valle, digamos que eso ha tenido... como su momento. De hecho muchas organizaciones que han nacido en los sectores donde estoy planteando ha sido producto del proceso que nosotros hemos hecho en su momento. Digamos en su recorrido como militante. Pero... en el recorrido, ¿recuerdan la película Kun Fu... andariego? Bueno, digamos el proceso de caminante después lo retomamos escol Machado y mi persona, el acompañamiento de esas organizaciones de fortalecimiento y todo ese cuento fuera de Cali.

Posteriormente solamente ubicamos a hacer ese ejercicio en San Marino (barrio de Cali), que pasaba por lo del jardín comunitario, pero también procesos organizativos en el barrio... hacíamos unos procesos de

³⁷ Vocablo africano presente aún en el Palenque San Basilio.

³⁸ La división político-administrativa en Colombia es por departamentos y municipios.

organización comunitario en el barrio pero no desde lo étnico si no mas desde lo comunitario desde lo social, más amplio; llegó Ku-mahana y empezamos a hacer todo ese proceso; bueno empezamos a hacer todo el proceso desde lo étnico y lo enfocamos desde allí³⁹.

Como lo plantea Restrepo, para el caso de Ku-mahana, la agenda estaba orientada hacia necesidades concretas de la población afrodescendiente, la articulación organizativa se daba desde demandas puntuales y la necesidad de fortalecer un colectivo, no por un definido objetivo cultural y/o reconocimiento étnico, sino por organización barrial. Pese a lo expuesto y, aún en acuerdo con el análisis, para el caso específico de Cali, deben tenerse en cuenta, además de los aspectos destacados por Restrepo, las disputas intestinas por el poder entre el modelo liberal y conservador de *civilización*, así como el regionalismo que marcó no sólo a Cali y al valle del Cauca, sino también al resto de lugares que, signados por la división geográfica de los andes, marcaría diferencias, nada insignificantes a la hora de entender las dinámicas culturales y los procesos identitarios en cada lugar de la actual Colombia.

Por ejemplo, en la ciudad de Cali, en el periodo republicano decimonónico los problemas identitarios estuvieron a la orden del día, no solo entre las diversas poblaciones subalternas que no alcanzaban el *status* de civilizados, sino para la misma elite, que, atrapada en la paranoia del poder y el proyecto civilizatorio veía enemigos en cualquiera que no tuviera como estandarte la misma postura de pensamiento y de partido político. No en vano, la caracterización del periodo comprendido entre 1849 y 1878, realizado por Cristina Rojas como el “proyecto civilizador de la elite criolla ilustrada” (Rojas; 2001: 36), portador de la violencia⁴⁰ (en nombre de la civilización) que aún padece la sociedad colombiana.

³⁹ Entrevista con Jairo Castro. Cali, octubre 30 de 2005.

⁴⁰ Rojas hace esta diferenciación, teniendo en cuenta la “multivariedad... que ha tenido (la violencia en Colombia en) dimensiones socio-económicas, políticas, culturales, regionales y, más recientemente, las relacionadas con el cultivo y tráfico de drogas”. Rojas también presenta la caracterización que sobre la violencia realizó la *Comisión de Estudios sobre la Violencia, Colombia, violencia y democracia*, al

¿Desde dónde, se podría hablar de construcción identitaria para el caso de los afrocañeros? ¿Cómo evidenciar, en la actualidad las huellas de la memoria histórica dicha identidad cultural? ¿Es posible que, a manera de palimpsestos, las memorias subalternas estén presentes en la Cali contemporánea, en expresiones que generen propuestas y políticas culturales? ¿De qué sirve conocer la violencia escloniz, discursiva, legislativa y cotidiana que se padecieron los afrocañeros a partir del proyecto de *civilización* y violencia de la elite criolla ilustrada? La postura que se expone en este trabajo es que el poblador negro subalternizado en la dominación colonial e invisibilizado en la oficialidad de la historia, liberto y controlado en la legislación republicana de mediados del siglo XIX, se hace presente en diferentes *lugares* cotidianos de la historia cañera, aún antes del *proyecto civilizatorio de la elite criolla*.

Retomando a Colmenares

Debe concluirse también que las condiciones de trabajo eran aptas para la reproducción de los llamados esclavos “criollos” y del mestizaje. No debe perderse de vista que el sistema de producción de la hacienda, aunque esclavista, combina rasgos patriarcales que permitían y aun estimulaban la reproducción de esclavos en su interior. En ella, las labores eran más bien rutinarias y no parece que éstos hayan estado sometidos a régimen especialmente duro. A la sombra de la casa del amo, los esclavos debían mantener sus propias labranzas, con las que enriquecían su dieta básica de carne y de plátanos. Por eso, el retiro frecuente de esclavos de las minas para destinarlos a las haciendas podía obedecer, no tanto al deseo de emplearlos en una explotación más productiva, como al asegurarse una inversión que debía rendir frutos en la mera reproducción vegetativa de los esclavos⁴¹. (Colmenares; [1976] 1997: 52).

Ministerio de Gobierno en 1987, en el que se “hace referencia a la situación de los años 80 como una superimposición de ejércitos privados, el ajuste de cuentas a título personal, el surgimiento de las autodefensas, de los escuadrones de la muerte y la organización de brigadas de ‘limpieza’ contra las pandillas juveniles, delincuentes menores, prostitutas, indigentes y homosexuales. La Comisión distingue al menos diez tipos diferentes de violencia: la violencia contra el Estado y los particulares; la violencia del Estado contra las guerrillas, los movimientos sociales, y las minorías étnicas; la violencia privada no organizada, la violencia privada organizada y la violencia familiar (2001: 32). A las anteriores caracterizaciones habría que añadirse la violencia de los grupos armados paramilitares que han propiciado otra diáspora, esta vez desde los biodiversos lugares del Pacífico colombiano y sus afropobladores hacia las ciudades del interior, posibilitando el ingreso de capitales para el cultivo y usufructo de las tierras en la agroindustria de la palma africana, en detrimento de la posesión ancestral reconocida a partir de la Ley 70 de 1993, con el silencio cómplice de los gobiernos de turno desde la década de los mediados de los 90’s hasta la fecha.

⁴¹ De hecho la comercialización de los afrodescendientes esclavizados denominados bozales, traídos de Cartagena o del mercado negro, dejó de darse en la segunda mitad del siglo XVIII, como lo señala Colmenares.

Si bien no se trata de hacer una apología de la trata humana a la que se vio sometida la diáspora africana y sus herederos en estas latitudes, si es necesario señalar como una posible voz subalterna la cotidianidad del trato entre los esclavizados. Las hostilidades, menos rigurosas en las haciendas y la ciudad a las que fueron sometidos los pobladores negros respecto a las condiciones mucho más inhumanas que en las cuadrillas para el trabajo minero, posiblemente facilitó un acercamiento afectivo, íntimo, así como tal vez, la transmisión de herencia cultural en tradiciones, manejo de la tierra para el pancoger, los cánticos tal vez melancólicos que acompañaban las faenas y formas de trabajo artesanal en los trapiches; tal vez la forma de relacionarse con los dominantes, de tal manera que impidiera la desintegración familia, entre estos pobladores en la región vallecaucana actual.

Frente a la posesión territorial de la elite, primero española y luego criolla, una posible táctica subalterna pudo haber sido el cambio de residencia (y resistencia) de los afrocañeros, quienes en lugares relativamente cercanos a la ciudad desarrollaron tradiciones que se conversan hoy, como la celebración de la natividad en Quinamayó, a unos cuantos kilómetros de Cali, la pesca en Paso la Bolsa, caserío adyacente al río Cauca, límite actual con el departamento del Cauca, así como la incorporación de la pelea de gallos, re-significando culturalmente esta práctica a lo largo de los siglos subsiguientes hasta la contemporaneidad, las tradiciones gastronómicas desarrolladas en veredas cercanas a la ciudad, que perviven hoy en las tradiciones como los manjares y dulces⁴² de la región, que eventualmente hicieron parte de la vida cañera durante este

⁴² Dada el excedente de los trapiches, así como la gama de variedad frutal de la región, así como el encierro de la economía en ella misma, la conserva de alimentos, especialmente los dulces y postres hacen parte de la tradición culinaria presentes en la actualidad en tradiciones como el regalo de *macetas* – dulces caseros- para los ahijados en las fiestas de San Pedro en Julio.

periodo, en los barrios periféricos o centrales, en tanto, como lo expone Germán Colmenares

En la ciudad de Cali no parece haber existido un confinamiento racial, aunque en algunos barrios la presencia de negros, mulatos libres e indígenas fuera más numerosa que en otros. El hecho de que existiera buen número de esclavos negros domésticos debía hacer nugatorio cualquier tipo de confinamiento. Además gente de color pardo poseía casas y solares en El Vallano, Santa Rosa y aun en El Empedrado⁴³. (Colmenares; [1976] 1986: 107)

Otro *lugar* posible de escuchar voces negras subalternizadas es en las mismas leyes promulgadas por el temor de la elite *civilizada* criolla. Promulgada la Ley de la Vagancia, en 1843, ocho años antes de la abolición de la esclavitud, se hace válido reflexionar en torno a la cantidad de *libertos* deambulando por la ciudad, la posibilidad de transitar la ciudad, no sólo a hurtadillas en busca de enclaves libertarios como los palenques, sino también al interior de las calles, de las casas, en calidad, posiblemente de artesanos, mandaderos, domésticos, carniceros, incluso, como lo evidencia Colmenares, como dueños de casas y solares. Rescatar la historia republicana del negro en Cali, desde la diferencia colonial, tal cual es la invitación de Walter Mignolo, es una deuda necesaria de ser saldada para comprender la dinámica de los movimientos afroidentitarios en esta ciudad y región.

En *Civilización y Violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Cristina Rojas realiza un análisis en torno al impacto que sobre la construcción del Estado-nación decimonónico, tuvieron los representantes de las elites criollas como portadoras del modelo de civilización en la conformación de identidades y la generación

⁴³ Los barrios eran la prolongación de la concentración en torno a la plaza mayor donde residían las casas *altas* y los privilegiados españoles. El Vallano era el más popular, construido en terrenos ejidales dispuestos para el usufructo colectivo del cual se apoderarían también los terratenientes constituyéndose aún hoy en un recurso en manos de pocas familias, entre las que se encuentran apellidos como Caicedo y Meléndez, dueños, entre otros de inmobiliarias y constructoras de prestigio nacional.

de violencia simbólica, discursiva y efectiva sobre la *otredad*, representada por mujeres, indios, criollos y los últimos *otros*: los negros.

Para Rojas la elite criolla colombiana se encontró en una encrucijada luego de la independencia en tanto se mostraba como *portadora* del proyecto civilizador que había expulsado al antiguo régimen; las identidades empezaban a desdibujarse, así como las instituciones coloniales;

...con la Independencia desapareció la diferenciación entre lo externo y lo interno. ‘Civilizados’ y ‘bárbaros’ se encontraron dentro del mismo espacio territorial. Perdida esta diferenciación, ¿cómo proceder? ¿Cómo implementar la civilización?. (Para poder liderar el proyecto civilizador, los criollos desarrollaron)... una diferenciación jerárquica entre civilizadores y sujetos por civilizar; los primeros se otorgaron una capacidad especial de conocer los secretos de la civilización y la estrategia para llevar a cabo la tarea civilizadora (Rojas; 2001:86).

En esta jerarquización social los hombres criollos letrados ocupaban el lugar privilegiado: *los civilizados*, seguido por el clero, los militares jóvenes y por último los artesanos. Entre tanto, “los negros esclavos, incapaces de comprender la revolución y oprimidos por su condición servil, sirvieron simultáneamente a dos causas, según la opinión de sus amos o los recursos de acción de los jefes militares enemigos”⁴⁴.

Para la autora el *deseo civilizador*⁴⁵

...es el resultado de una violencia originaria, violencia que diluye las diferencias en la identidad. La narrativa de una historia única logra este objetivo al suprimir las historias de los indígenas y de los afroamericanos. El hecho de no tener en cuenta la historia local fue un acto de violencia que interrumpió la continuidad entre las diferentes historias, y aquellos “dejados sin historia” no fueron capaces de reconocerse a sí mismos.

El deseo civilizador no fue independiente de la forma en que se establecieron las diferencias en la civilización y del modo en el que estas diferencias confirieron poder a aquellos que poseían conocimientos, el color y el sexo fueron

⁴⁴ Samper, José María. *Ensayo sobre las revoluciones políticas i la condición social de las repúblicas colombianas*. Pág. 157. citado por Cristina Rojas, op. Cit. Pág. 90.

⁴⁵ Categoría de análisis que establece, a partir de la cual expresa el acceso a una “civilización ordenada como la europea, y corrió paralelo con la lucha por la acumulación de capital” (2001:46); Rojas expone que este deseo civilizador tenía género masculino, representado en una clase dominante, la elite tanto liberal como conservadora, así como de una raza: la blanca. En este sentido se articula con la colonialidad del poder expuesto por Quijano, e hizo parte de la constitución del estado-nación colombiano, en un molde eurocéntrico.

identificados como algo apropiado para dirigir a los subordinados hacia la ruta de la civilización. Mientras tanto, la creación de la imagen de sí mismo de una civilización superior implicaba un desposeimiento violento de la historia, la cultura y la identidad del otro. (Rojas; 2001:111)

El deseo civilizador de las elites conservadoras y liberales, imponía a las *otredades* identidades y caracteres que tenían matices de acuerdo a la región en la que se encontrasen. En el caso del valle del Cauca, el negro era temido y necesitado. Temido por la ferocidad mostrada en los palenques y necesitado en la conquista por nuevas tierras, donde la relación de dominación pasaba de la esclavitud al terraje o concertaje⁴⁶. De esta manera, la violencia ostentada por las elites políticas expropio el proceso identitario, así como el derecho a la historia de los subalternizados afrodescendientes, quienes debieron recurrir a dinámicas organizativas que (auto)excluyeran la posibilidad de pensar-se desde una historia, una identidad, una localidad.

Retomando a Restrepo, en el tercer momento se

... pueden distinguir... dos fases. La primera de ellas se remonta a finales de la primera mitad del siglo veinte en torno a la confrontación de la hegemonía racial euro descendiente dentro de las estructuras políticas, educativas y sociales nacionales, regionales y locales... puede ser denominada como la del 'racialismo', las dinámicas organizativas negras estuvieron encausadas fundamentalmente dentro del marco de los partidos políticos convencionales, especialmente dentro del liberalismo... La segunda fase se remonta a la década de los setenta y principios de los ochenta. Esta fase se encuentra agenciada por núcleos de intelectuales negros —algunos de ellos migrantes de las regiones del Pacífico o del Caribe— en diferentes contextos urbanos del interior del país y del Pacífico (Buenaventura) o del Caribe (Cartagena). Impactados por el movimiento de los derechos civiles estadounidense, el movimiento de la negritudes europeo y por los procesos de esclonización africanos, estos intelectuales se plantean como eje de reflexión y de su accionar político las problemáticas de la discriminación racial y la estereotipia de la que han sido objeto los afrocolombianos como consecuencia de una mentalidad racista colonial que pervive en diferentes esferas de la sociedad colombiana. (Walsh, Restrepo, León; 2005: 6,7).

Para el caso de Cali, la primera fase, hasta no existir un estudio más profundo, la herencia patriarcal y racial legada por los procesos de modernidad/colonialidad

⁴⁶ Estas formas de tenencia de tierra le otorgaban al antiguo esclavo una porción de tierra para el pancoger, a cambio de fuerza de trabajo.

expuestos hasta en el presente trabajo, impediría una real confrontación con los poderes hegemónicos desde la reivindicación racial. La ciudad, que hasta la llegada de la vía férrea, vivía un aletargamiento social, económicamente vivía un relativo aislamiento tanto de los centros del poder nacional (lo que no impidió para nada una cruenta guerra entre liberales y conservadores de la región por el poder local), así como los económicos de ultramar. La transición entre el modelo feudal y la emergente modernización de la ciudad hizo de los afropobladores, así como de los otros seres subalternizados, parte de los cinturones de miseria que rodeaban, desde los cerros tutelares, la ciudad de los pocos dueños y de su comercio.

No sería sino hasta la mitad del siglo XX, cuando con el tardío pero veloz ingreso a los procesos de modernización desarrollados en la ciudad como construcción de vías, apertura de la carretera a Buenaventura, trazado de la carretera Panamericana, que los procesos migratorios de todas partes de Colombia por la necesidad de mano de obra para los ingenios azucareros de la región y la zona industrial localizada en el área metropolitana de la ciudad, que se nutriría el proceso identitario en Cali. La nueva cara moderna de Cali, ofreció posibilidades laborales a personas de diferentes lugares del país, entre ellos a afrodescendientes provenientes de regiones donde la *limpieza racial* expresada en el mestizaje que caracterizó el proceso histórico vivido por gran parte de la diáspora en Cali, no tuvo las repercusiones histórico-culturales e identitarias como en esta ciudad.

Los procesos de modernidad/colonialidad que signaron la práctica identitaria en los afrocaleños desde la esclavitud hasta la contemporaneidad, se ha nutrido del patrón de poder comprensible desde la matriz colonial (Noboa; 2003), tanto en la constitución de

subjetividades funcionales al poder hegemónico y colonizador, como en los niveles de significación que normalizaron y naturalizaron la dominación y discriminación racial, haciendo del mestizaje un ejercicio de *limpieza racial*, que impidió (y aún impide) reconocer la diferencia colonial que en la ciudad de Cali, ha vivido la diáspora afrodescendiente, sus relatos, historia, identidad y cultura.

No se apologiza aquí un esencialismo culturalista, se enfatiza cómo desde el ámbito económico, a partir el trabajo de minería, servidumbre, trapiches y haciendas, hasta la globalización de la explotación racial, se ha consolidado un régimen que se autoabastece “bajo diferentes modalidades de relaciones sociales, una estructura interracial jerarquizada según los colores de la piel” (Barbary, Urrea; 2004: 51); que usurpan la capacidad política de la *otredad* negra, despojando de historia y vaciado de identidad en aras del progreso dirigido por el modelo eurocéntrico de poder desarrollado por las “blancas” elites en Cali.

La historia identitaria de la población negra en casi quinientos años desde la llegada española a esta ciudad, se distingue del proceso socio histórico de otras áreas de la actual Colombia, (así como del Pacífico ecuatoriano), por varios aspectos: **1)** el mestizaje como proceso permanente desde la colonia; llevado hasta el límite posible en Cali, esto es, como “el soporte de una discriminación indirecta, cobijada en la ideología del mestizaje” (Barbery, Urrea; 2004: 57), a diferencia de una más reciente práctica en el Pacífico colombiano, por ejemplo; **2)** los regímenes de naturaleza (Escobar;[2003] 2005) diferenciados, proporcionando para unos –pobladores del pacífico- apropiaciones de territorialidad y reconocimiento jurídico en geografías racializadas y para otros – caleños- “narrativas dominantes de la modernidad” (Coronil; 2005: 89); **3)** donde la

naturaleza connotaba, al igual que los afrodescendientes la barbarie por conquistar, dominar y civilizar; 4) el proceso identitario que, para el caso de Cali, debe tener en cuenta no sólo la discriminación racial, sino también las categorías de clase, la división del trabajo, en tanto

Hacia finales del siglo XIX, esta población se había transformado, en su gran mayoría, en un campesinado y un artesanado negro-mulato urbano (Aprile-Gnisset, 1994). Posteriormente, con las profundas transformaciones demográficas y socioeconómicas de la sociedad colombiana durante el siglo XX, la gente negra ha conformado un importante grupo poblacional de nuestra sociedad, que comprende hoy en día desde zonas rurales en donde históricamente había alcanzado la mayor concentración, hasta asentamientos urbanos en las grandes ciudades del país al igual que en ciudades intermedias. (Barbery, Urrea; 2004: 52).

Y; 5) el constante diálogo cultural que realizan en la contemporaneidad los pobladores afrodescendientes de otras regiones de Colombia con los habitantes urbanos y viceversa. El *cruce de caminos*, sigue vigente en la actualidad para los moradores, generando lo que Barbary y Hoffmann denominan un *sistema de lugares*⁴⁷, entre la costa Pacífica y Cali, o “la aventura y el enigma de lo desconocido” (Albán; 1999: 26), proporcionado por los procesos de modernización que tuvieron lugar desde la segunda mitad del siglo XX, en la cual pobladores patianos, entre muchos otros afrodescendientes migran y se adaptan (adaptando a su vez) culturalmente la ciudad, tal vez abandonada por sus ancestros en el cimarronaje hacia el Palenque “El Castigo”, siglos atrás.

5. Políticas culturales desde los procesos de modernidad/colonialidad.

Como se expuso en la parte introductoria de este trabajo se ha *normalizado* el empleo del término “políticas culturales”, haciendo referencia, explícitamente, a la intervención

⁴⁷ Los autores hacen alusión a la “intensificación y la complejización de la movilidad (que) permiten que se relacion(en) allí, de una nueva manera, diferentes tipos de lugares, urbanos y rurales, transformando sus poblaciones y estructuras demográficas, económicas y espaciales. Resumiendo, la región Pacífica, habitada desde la Colonia por una población negra en condición de esclavitud y manumisión, vive desde hace unos treinta años un éxodo rural permanente. Pero, a partir de comienzos de los años 90, su rápida integración al espacio económico nacional e internacional ha tendido por corolario la intensificación y la diversificación de flujos migratorios cuyos motores son éxogenos” (Barbary, Hoffman; 2004: 113).

que los Estados-nacionales modernos realizan de unas décadas hasta el momento. En esta definición se abre el espacio para organismos de economía privada, organizaciones no gubernamentales y algunas comunitarias naturalizando la dominación que en términos culturales ha ejercido la sociedad blanco-mestiza en nuestros países, con ello,

... el proceso de institucionalización de la cultura se bifurca, de una parte, se adelanta la entronización, el desarrollo y el respeto de manifestaciones de una cultura de elite: “blanca”, “cultá”, “sofisticada”, “de salón” y europeizante; y de otra, se subvaloran, desprecian, sofocan y relegan, las múltiples manifestaciones de una cultura popular que se gestó en el encuentro de las Españas, las Europas, las Áfricas y las Américas, que en sus interinfluencias recíprocas puso en circulación los elementos culturales que dieron origen a la conformación de culturas distintas, mestizas y heterogéneas (Mena, Herrera; 1994: 101).

De manera implícita la acepción oficializante de políticas culturales alude a organizaciones, normatividades, inversiones económicas, pero no incluye debates de los actores socio-históricos que han promovido y alimentado las diversas expresiones culturales, a lo largo de la historia de los países andinos o Latinoamericanos. La designación tampoco incluye las múltiples vivencias y transformaciones de los lugares/ciudades, lugares/regiones, lugares/poblados y las políticas culturales, que aún sin esta denominación, han agenciado los diversos actores sociales que las han alimentado, gestado, luchado y transfigurado. Para el caso colombiano en general y del lugar/ciudad de Cali, particularmente, la normatividad existente desde la creación de Colcultura⁴⁸, hasta la del Ministerio de Colombia, no da cuenta de la relación raza-cultura presente en la historia de la ciudad desde la colonia hasta nuestros días. Las expresiones silenciadas de los afropobladores, arrojan el acervo social, política e histórica de la diáspora en esta ciudad hacia una invisibilidad simbólica, hacia una invisibilidad cultural. De igual forma, contribuyen en el silenciamiento del mestizaje

⁴⁸ Como en otros países Latinoamericanos el debate e institucionalización de las políticas culturales inició desde la rama educativa. Para el caso colombiano la creación del Instituto Colombiano de Cultura, Colcultura, en 1968, fue antecedido por “la realización y posterior Declaración Final del Primer congreso Nacional de Cultura, reunido en Bogotá, entre los días 20 al 23 de julio de 1966, por convocatoria de la Dirección de Divulgación Cultural del Ministerio de Educación Nacional” (Mena, Herrera, 1994: 107).

como práctica y política cultural de la elite dominante para acallar el tema racial. De esta manera, se elude el hecho que desde la llegada española a Cali, la esclavización de la diáspora, contenía un propósito económico, soportado por políticas culturales eurocéntricas: *superioridad* de género, *superioridad* religiosa, *superioridad* racial.

Como lo exponen Walsh, Restrepo y León

Partimos de la problemática que señalaron tanto Frantz Fanon (1974) como W.E.B. Du Bois (1903/2001) en torno a los pueblos negros en las Américas: esa es la relación entre raza (y el poder racial) e invisibilidad, elementos esenciales de la condición colonial que aún no termina. La construcción en los últimos años de movimientos afros en la región tiene que ver con esta relación y problemática, es decir, con procesos de autoconciencia, autodeterminación y autodefinición que apuntan tanto la humanización como marcos propios de pensar y actuar dentro de luchas que necesariamente son sociales, culturales y políticas (Walsh, Restrepo, León; 2005: 4).

El objetivo del presente apartado es entonces, articular la reflexión de las políticas culturales, desde una perspectiva no oficial, sino histórica y política, al tema racial en Cali, logrando descifrar de qué manera los colectivos culturales agencian prácticas políticas, sociales, identitarias a partir de su producción cultural y de la experiencia acumulada y cómo contribuyen a la comprensión de la dimensión política de la cultura desde la práctica desarrollada. El punto de partida será el momento en que se normatiza el término *políticas culturales*, desde la intervención de la UNESCO y su repercusión en Colombia. Posteriormente el momento en que *lo racial* empieza a ser silenciado, desde la oficialidad de los discursos culturales. Se continuará con el ingreso y aceptación del término institucional y oficializado por parte de académicos, tomando como ejemplo la *Políticas Culturales para América Latina*, expuestas por García-Canclini, para empezar el debate desde la mirada modernidad/colonialidad, descubriendo las voces subalternas, las prácticas que, desde los colectivos culturales étnicos y/o raciales, revitalizan el “enmarañamiento de lo cultural y lo político” (Escobar, Álvarez, Dagnino; 2002: 23).

6. La Cultura como administración de recursos e imaginarios políticos.

La cultura como ámbito de intervención estatal, controlable, administrable, medible y utilizable como herramienta para el modelo liberal y eurocéntrico de desarrollo y progreso, emerge en el contexto de la segunda posguerra mundial. Los procesos de modernidad/colonialidad cuya matriz colonial habían construido subjetividades y discursos de *blanca* superioridad racial, debió modificar la manera de denominar a los sujetos colonizados. La raza se convirtió en una expresión innombrable en los discursos oficiales de los estados-naciones y de organismos internacionales como la UNESCO. Las décadas de los 50's y 60's configurarían la introducción, por parte del estado, de una intervención directa sobre asuntos culturales “mediante el control de gastos, políticas fiscales y monetarias, oportunidad y monto de las inversiones, pagos y redistribución de los ingresos en seguridad social, subsidios, recaudaciones compartidas, etc.” (Mena, Herrera; 1994:51). Posteriormente a finales,

... de los 70s y toda la década de los 80s, al mismo tiempo que se reconocía su intervención, y cómo una manera de contrarrestar ese dirigismo estatal, se debatieron, y se debaten aún, los términos de ella: la garantía de una atención suficiente y oportuna para la producción artística, de brindar las condiciones más propicias para el desenvolvimiento cultural, no debía implicar para nada la orientación impositiva en la creación ni en la libertad del mismo... De igual manera, y de la mano de los cuestionamientos a la democracia y la modernización, los años 80s pusieron el acento en las contradicciones vividas en las sociedades y en los actores sociales: la presencia de transnacionales y las empresas privadas en el campo de la cultura, el papel desempeñado por agrupaciones culturales de base, los movimientos cívicos y eclesiásticos, las asociaciones no gubernamentales (Mena, Herrera; 1994:51).

La década de los 90's estaría enmarcada por la crisis del modelo desarrollista neoliberal, la crisis de los discursos modernizantes y la necesidad de re-nombrar, por parte de los países centrales, estrategias que articularan políticas económicas desarrollistas y extractivas globales (propias de los procesos modernos/coloniales), con expresiones culturales locales.

Con el final del milenio en el horizonte político, la emergencia de movilizaciones sociales identitarias, entre ellas las relacionadas con la emergencia del movimiento indígena (Bengoa; 2000) y la re-visión en torno a los 500 años del *encuentro de dos mundos*, que desconocía el atropello histórico realizado a este continente, por los europeos

...la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó y proclamó el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural 1988-1997, propuesto por los Estados Miembros de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (México, 1982), el 8 de Diciembre de 1986. se trata de organizar un conjunto de actividades coordinadas para restituir a los valores culturales y humanos su lugar central en el desarrollo económico y tecnológico, a partir de lo cual, podrían, finalmente, proporcionarse respuestas apropiadas a las preguntas que se plantean todas las sociedades, en la proximidad del año 2000 (Mena, Herrera; 1994:26).

La agenda cultural tendría por objetivos: **1)** Tomar en consideración la dimensión cultural del desarrollo, **2)** afirmar y enriquecer las identidades culturales, **3)** ampliar la participación en la vida cultural y; **4)** fomentar la cooperación cultural internacional, promovido por la UNESCO, que se comprometía a generar claridad en torno al rol desempeñado por los monopolios mediáticos masivos; a preservar las expresiones y lenguas vernáculas; desentrañar “la verdadera naturaleza de los problemas que atraviesan...los países del Tercer Mundo” (Mena, Herrera; 1994: 27). Igualmente se comprometía a penetrar sobre el sentido de las nuevas tecnologías, a promover diálogos interculturales, en pocas palabras, la UNESCO se comprometía a

...profundizar el estudio de los temas que (tenían) que ver con la participación, con la promoción de las estructuras, los procesos, las formas de organización e incluso de investigación que (implicaran) aplicar la participación popular en todo proceso de transformación y modernización, para que dichos procesos se (convirtieran) en endógenos y así (tuvieran) posibilidades de éxito en el balance de costos y beneficios que hasta (el momento) no está presente en la forma de evaluar dichos procesos en el Tercer Mundo. (Mena, Herrera; 1994: 28)

7. El silenciamiento del tema racial en la versión institucional de las políticas culturales

En cuatro décadas, el discurso racial oficial, transitó hacia la preocupación en torno a la dimensión administrativa de la cultura por parte de los estados-naciones modernos. Los problemas identitarios, abordados de manera tangencial por los países centrales y los organismos internacionales antes de la II guerra mundial, se constituyeron en objetivos centrales de la agenda cultural, desde la comprensión *étnica* de los pueblos y países del Tercer Mundo. Como lo expresa Jairo Castro:

... la diferencia, digamos, lo que pasa es que retomando parte de la definición étnica tiene que ver con lo que lo identifica, la identificación. Bueno desde la identificación, digamos desde las costumbres, desde que lo anteriormente se hablaba de manera general de las razas; hoy se habla de las étnicas, si, entonces hoy hablamos de las etnias digamos afrodescendientes, las indígenas de los gitanos entre cualquier otro tipo de expresiones étnicas⁴⁹.

El caso colombiano, de acuerdo a la postura del maestro Olivella, en torno a la Constituyente previa a la *nueva* constitución nacional en 1991, sintetizaría parte de lo expuesto, en tanto

...se reconoce que Colombia es multiétnica y pluricultural. Pero no se dice cuáles son las etnias ni las culturas. No se menciona a los aborígenes colombianos, a los descendientes africanos, ni a los españoles. Tomada la definición de la UNESCO que eludía la alusión a razas, vocablo que se convirtió en tabú desde el nazismo, se determinó que Colombia, al igual que el resto del mundo, era multiétnica y pluricultural. Esa definición los constituyentes la aterrizaron afirmando que en Colombia existen minorías negras, con lo cual desconocen la africanidad del negro colombiano⁵⁰.

⁴⁹ Entrevista con Jairo Castro, octubre 05 de 2005

⁵⁰ Entrevista realizada al maestro, médico, escritor y afro activista Manuel Zapata Olivella, por Aiden Salgado, en el marco del I Encuentro del Fortalecimiento de Juventudes Afros. Buenaventura, octubre 2004.

8. Discurso institucional y discurso académico de las políticas culturales

En la perspectiva expuesta, investigadores culturales latinoamericanos como Néstor García Canclini, emplearían la expresión *políticas culturales* para designar prácticas y estructuras administrativas propias de los Estados-nacionales, realizadas a través de instituciones *oficiales* o privadas *especialistas* en temas culturales, creadas para tal fin. Se naturalizarían las políticas culturales llevándolas a su institucionalización. A partir de esta institucionalidad, se promoverían eventos, encuentros o actividades desde una visión de cultura estática y sin contradicciones sociales, o éticas. De esta manera, las *Políticas Culturales* podrían entenderse como la gestión de recursos, exentas de los nudos y las redes del poder económico, social y político, que sí contribuirían a normalizar y canalizar los recursos culturales de las comunidades y localidades en nombre del desarrollo y el progreso. De fondo estaría nuevamente el *deseo civilizador* globalizado, con un discurso renovado, incluyente, globalizante, colonial.

García-Canclini, asesor cultural para la UNESCO en diferentes periodos, propuso entender las políticas culturales para América Latina 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 de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social” (García-Canclini; 1987: 26).

Si bien la definición propuesta por García-Canclini ubica en un mismo horizonte discursivo a instituciones civiles y grupos comunitarios con el Estado, el interés central es el desarrollo de estrategias que democratizen los bienes simbólicos, ubicando las

demandas culturales tradicionales y populares, para alcanzar cambios estructurales de/en las sociedades latinoamericanas. El fondo del escenario, no mencionado explícitamente, es el mercado cultural; la inmersión de los estados y la administración de la cultura como recurso (Yúdice; 2002) en la lógica de la economía global.

En el esquema analítico, García-Canclini en torno a la transformación de las políticas culturales, ubica al estado y no a las naciones (a la constitución y luchas simbólicas y por tanto culturales y políticas), como el ente rector y administrador de las mismas. García-Canclini observa que los paradigmas que han acompañado las políticas culturales han transitado en América Latina desde el mecenazgo liberal, hasta la democracia participativa, pasando por el tradicionalismo patrimonialista, el estatismo populista, la privatización neoconservadora y la democratización cultural.

Si bien existe una real preocupación por las manifestaciones culturales diferentes a las de grupos hegemónicos o dominantes, así como a las alternativas políticas, el análisis descrito enfatiza en luchas de clases, sectores populares, iniciativas populares, movimientos populistas, que si bien son necesarias como categorías de análisis en las ciudades contemporáneas, no dan cuenta de procesos de largo aliento como los abordados para el caso afroidentitario en ciudades como Cali. Otra preocupación no explícita del autor tiene que ver con el abordaje de la administración cultural en el modelo neoliberal, en tanto

La última etapa de fortalecimiento de la acción cultural de los estados fue durante la década de los sesenta, y en ciertos países a principios de los setenta, cuando América Latina alcanzó un desarrollo más sostenido y diversificado, crecieron la producción y el mercado interno, y se amplió el consumo a nuevas capas sociales.

Esa incorporación de sectores antes excluidos se manifestó también en el campo cultural: el cambio básico fue el acelerado crecimiento en el ingreso a la educación superior... Hubo asimismo, un vertiginoso desarrollo de las ciencias sociales y de las vanguardias artísticas, nuevas tecnologías

modernizaron la producción y difusión cultural (expansión de la tv, uso de materiales y procedimientos avanzados en el diseño industrial y la creación artística). Aunque no fueron eliminadas las desigualdades entre las clases en el acceso a la cultura, se extendió su circulación y se democratizaron sus contenidos. Algunos estados contribuyeron a este proceso creando nuevos organismos para promover el arte y la educación, e iniciaron una política institucional sistemática en el área cultural, como ocurrió en Brasil, Perú, Venezuela y Colombia. (García-Canclini; 1987: 38, 39)

El investigador argentino es claro en enfatizar que este momento también contribuyó a consolidar la iniciativa privada en competencia con el estado, con el propósito de “sustituirlo como agente constructor de hegemonía, o sea como organizador de las relaciones culturales y políticas entre las clases” (García-Canclini; 1987: 41), con lo cual no está de acuerdo. Para García-Canclini la política cultural debe caracterizarse por ser democratizadora, desde la educación básica

...donde se forma la capacidad y la disponibilidad para relacionarse con los bienes culturales, y debe abarcar un conjunto amplio de medios de difusión, crítica y análisis para redistribuir no sólo las grandes obras sino los recursos subjetivos necesarios para apreciarlas e incorporarlas. (García-Canclini; 1987: 49).

Una forma posible de comprender la propuesta de García-Canclini sobre las políticas culturales, estaría en la manera como el mercado cultural democratizaría la libre circulación de los bienes simbólicos de la alta cultura, disponibles a sectores populares, desde la educación formal, que también debería proporcionar los *recursos para apreciarlos e incorporarlos*.

En este esquema de análisis ¿Dónde se podrían entender las *otredades* culturales como la afrodescendiente en Cali? ¿Cuál sería la profundidad histórica de los sujetos sociales para quienes estarían *dirigidas* las políticas culturales? ¿Qué papel jugaría la memoria cultural, la estética, las prácticas ancestrales y políticas de los actores sociales por fuera de la educación formal? ¿En qué lugar la presencia precolombina se visibiliza? La manera de abordar las respuestas podría incluir a diverso actores sociales, sus historias y

fuerza local, así como a la academia, los investigadores sociales y sus múltiples opciones políticas y sociales.

En el trabajo sobre políticas culturales en Colombia, desarrollado por Ursula Mena Lozano y Ana Rosa Herrera Campillo, se expone que

Apoyados en diversos estudios históricos, el recuento de épocas referidas a la institucionalización de la cultura en Colombia tiene como punto de partida la presencia milenaria de nuestras diversas comunidades indígenas en los ámbitos geográficos del país. Con distintos grados de estructuración, unas, eran verdaderas naciones, y otras, agrupaciones tribales; todas tenían sus particulares patrones sociales y religiosos, estatus político, sistemas de producción agrícola y artesanal, sistemas de creencias y valores, y reconocidos conocimientos científicos (Mena, Herrera; 1994: 101).

El fragmento expuesto permite observar varias aristas de la visión oficial en torno a las políticas culturales. De un lado el carácter antiguo otorgado a las comunidades indígenas, que sólo como escenario de fondo y *milenario* tienen cabida en la institucionalización de las políticas culturales estatales. De otro lado, el desconocimiento sobre los afrodescendientes, sus poblaciones, sus lugares, sus formas de ser y existir en nuestro país. La fórmula discursiva para la evasión al tema racial, es la omisión de las políticas culturales desde el paradigma de la indianidad, en una perspectiva tan milenaria, que parecería incluir toda la polifonía cultural de las voces subalternas en la actual Colombia. El texto en mención continúa reconociendo

...a los estudios antropológicos y etnológicos... (que) de acuerdo con los grados de complejidad de sus organizaciones sociales, (muestran como) la cultura estaba inmersa en sus vidas, en los modos de percibir, vivir y reproducir su mundo y en las visiones del hombre y de sus comunidad, en un mundo material y espiritual más grande aún y del cual se sentían partícipes y responsables. (Mena, Herrera; 1994: 101)

Se continúa evidenciando las experiencias afro silenciadas, además de la necesidad de expertos intérpretes, (antropólogos, etnólogos), para la comprensión del antiquísimo saber milenario. Pese al reconocimiento del aporte milenario de las comunidades

indígenas, parecería que en la construcción de las políticas culturales oficiales, no existieran, siendo necesario acudir al conocimiento especializado de las disciplinas para su interpretación. Más adelante, las autoras expresan como la

Conquista y la Colonización española hicieron añicos las estructuras preexistentes, y la masiva irrupción de pobladores blancos y negros, de culturas también diversas, dieron paso a la característica diversidad étnica y cultural que acusa el país. (Mena, Herrera; 1994: 101).

La igualdad discursiva otorgada a “los pobladores blancos y negros”, obvia la esclavización a la que fueron sometidos los afrodescendientes tanto en la conquista como en la colonia y en parte de la república colombiana. De igual manera niega la dominación ejercida por los españoles a su otredad indígena o negra, así como al continente, su territorio y cultura. Por último, invisibiliza el problema racial, calificando el tema político como cuestión de diversidad étnica y cultural.

Continuando el análisis que académicos han realizado en torno a las políticas culturales, García-Canclini manifiesta al introducir el análisis sobre políticas culturales que

Sería legítimo indagar su origen en los proyectos fundadores de nuestros países, particularmente en políticos intelectuales, como Sarmiento o Vasconcelos, que desplegaron una estrategia de desarrollo cultural consciente de sus objetivos finales en cada área social y del modo en que debían articularse la educación, la composición sociocultural de la población y el desenvolvimiento económico. Podríamos remontarnos hasta la Colonia, investigar las políticas culturales de diversos sectores de la Iglesia y obtener explicaciones que necesitamos para entender cómo se construyó, a través de sistemas orgánicos de acciones culturales, distintos tipos de hegemonía política. (García-Canclini; 1987: 14,15)

Luego de esta exposición se pregunta el por qué la *fórmula política cultural*, es decir, la creación institucional del área cultural; propone una lectura en torno a las diversas transformaciones en cuanto al análisis de las políticas culturales⁵¹, para llegar a la crisis

⁵¹ Que serían cinco: **1)** de las descripciones burocráticas a la conceptualización crítica, **2)** de las cronologías y discursos a la investigación empírica, **3)** de las políticas gubernamentales a los movimientos sociales, **4)** de los análisis nacionales a la investigación internacional y; **5)** de la documentación sobre el pasado a la investigación crítica y la planificación (García-Canclini; 1987: 16-22).

socioeconómica y la incapacidad de “los modelos productivistas, tanto keynesianos como marxistas, que hasta hace poco regían la planificación del desarrollo” (García-Canclini; 1987: 22). La convicción tácita es la generación de políticas económicas que logren articular, de manera armónica las diferencias culturales en el camino (inclusive alternativo) del desarrollo y progreso de los países latinoamericanos. Esta visión no problematiza el papel de las organizaciones internacionales, el papel minimalista del Estado en el modelo neoliberal, no reconoce la cultura como el campo de batalla (Wallerstein; 1998), en el que circulan sentidos y significados políticos, posible de ser re-semantizado desde la historia de los sujetos y subjetividades subalternizadas, en síntesis, desconoce la agencia política que grupos, colectivos y sujetos sociales ejercen desde las prácticas culturales, en ocasiones ancestrales.

La diferencia cultural, presente aún en las diversas expresiones subalternas barriales, expresan la dinámica conflictividad en el ámbito cultural. El reconocimiento de la historia, de la construcción política de los sujetos sociales, es vital para re-conocer, en las políticas culturales, mucho más de lo propuesto por García-Canclini. En palabras del GAUV⁵²:

Entonces eso nos permitió decir: “mirá que de movimiento y de gesticulación en el momento de representar artísticamente un arraigo cultural como la danza de la fuga”... ese mismo ejercicio (ocurre en todo) el Distrito de Aguablanca, cierto. Y, ¿en Cali a ver qué estaba pasando? Y en el Distrito pudimos evidenciar, por lo menos en un espacio tan chiquito como el Retiro diferencias que los estudiosos y las estudiosas de

⁵² El Grupo Afrodescendiente de la Universidad del Valle, es un espacio de reflexión y acción política abierto desde 1996, con por estudiantes de la Universidad. Sus miembros, hombres y mujeres jóvenes de diferentes carreras y/o recién egresados son, en gran proporción, migrantes de diversos lugares del Pacífico colombiano, como Buenaventura o Tumaco y residen en barrios del denominado Distrito de Agua blanca. El trabajo académico de sus integrantes, así como los trabajos de acción centran su interés en el debate y toma de conciencia de la diversa problemática que atraviesa la población afrodescendiente en esta ciudad. Los integrantes, como colectivo, genera acciones y proyectos con comunidades y barrios del Distrito de Aguablanca, que comprende cuatro comunas de Cali: 13, 14, 15 y 21, ubicadas entre el margen del río Cauca y la avenida circunvalar, en la parte occidental de la ciudad de norte a sur. El “distrito” ha sido considerado como el lugar en el cual se encuentra gran concentración de las migraciones en la ciudad, en especial de afrodescendientes de diversos lugares de Colombia, más concretamente del Pacífico.

las migraciones habían dado por sentado. Que allí eran afro Colombianos migrantes del Pacífico, sí, pero cuando nosotros nos metimos supimos que el Retiro, que es uno de los barrios íconos entre comillas de esos que se representan como Distrito de Agua Blanca, habían unas variedades ‘duras’ en términos de los procesos de construcción. Sí.

Reafirmar los procesos identitarios como construcciones políticas y culturales, también les permitió, en el caso del GAUV, re-conocer en la diferencia,

...desde mi experiencia, por lo menos, nosotros éramos los negros light del Retiro. Vivíamos en El Retiro ‘alto’, entonces nosotros cuando ¡ah, vamos para El Retiro!; pero estábamos en El Retiro.

“Vamos pa’l Retiro” significaba ir pa’ África⁵³. Entonces, ¿nosotros a qué le llamamos África? Nosotros teníamos las casas construidas; (las de) África estaban en madera y entonces empezamos a ver lo que nosotros le llamamos era gente que llegó en otro momento migratorio en otra oleada migratoria y de descendencia disímil y que los de acá del Retiro ‘alto’ mayoritariamente descendientes de tumaqueños.

Desde esta perspectiva, hay una apropiación crítica y constructiva del concepto étnico, en términos y espacios urbanos habitados por migrantes afrodescendientes provenientes de diversos lugares, de diferentes historias.

Entonces esas lúdicas de la ciudad hacen efectivamente que las formas de construir, reconstruir y de adaptar...de transformar la ciudad sean distintas y eso nosotros (GAUV) lo hemos empezado a recoger para que ese discurso de la etnicidad en términos de la identidad no sea una entelequia...no sea una masturbación mental.

Agencias-otras, como las realizadas por GAUV, cuestionan el papel político de la cultura,

...decir: “aquí somos distintos”...hacer de esas diferenciaciones que tienen una cosa con la racialidad pero... (que) no terminan ahí. Cómo hacen para eso convertirlo en una potencialidad política a la hora de representarnos en términos de una reivindicación, sí. Y por ahí es donde está –yo digo- la etnización de la mirada política nuestra que ahí también está el conflicto no solamente en términos de pensarnos qué es la política en GAUV, sino qué es la política afrocolombiana pensando políticas públicas, sí⁵⁴.

⁵³ Denominación a un sector específico del barrio El Retiro.

⁵⁴ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinojosa, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

La reflexión que propone el GAUV, permite indagar, desde la práctica política y cultural de colectivos y grupos urbanos en Cali, la modernidad, la globalización, la misma práctica política tradicional y la comprensión de la cultura. Posibilita entender las lógicas, los tránsitos, los sistemas de lugares (Barbary, Hoffmann; 2004), las territorialidades, localidades, heterogéneas, múltiples, conflictivas, superpuestas. El caso de la Asociación Cultural Renaciente, Asocure, en Cali, refiere parte de esta compleja red de sentidos y dinámicas:

A Asocure la conforman 5 grupos: uno de danza moderno, el Grupo Renacientes que es como el grupo de los grandes, Semillitas y Renacer... son varios grupos de danzas folclóricas: renacientes que es el de los adultos, Renacer Danzas, que es juvenil y prejuvenil y Semillas que son los niños de 3 y 5 años....(también hay) una serie de grupos que están muy cercanos a nosotros que están aquí en el barrio El Vergel y que hacen muchos años tienen en una trayectoria organizativa sociocultural... renacientes porque tiene que ver con ese renacer de la cultura del Pacífico, es la transformación de las tradiciones del Pacífico⁵⁵.

Entonces el encuentro cultural, como excusa para el encuentro, se convierte en una minga para el ejercicio político, para la renovación y diálogo en torno a ser, vivir, ejercer la agencia-otra.

...tenemos... varios frentes de trabajo: hay uno de profesión comunitaria que lo más fuerte que tenemos es las Tardes Pacíficas, como es el rescate de las tradiciones del Pacífico cada dos meses y medio, es una actividad que se hace en el barrio y se hace comidas típicas, música del Pacífico, presentaciones de grupos artísticos.

Se entablan relaciones, solidaridades entre organizaciones,

... y en varios momentos con los acompañamientos de Cumajaná (hacemos) conversatorios que recogen un poco lo de las tradiciones, para darlas a conocer para que la gente se vaya como acercando. La parte de formación en danza somos multiplicadores de talleres de danza y la parte artística cultural de presentaciones de montaje⁵⁶.

Frente a las preguntas planteadas por Arturo Escobar en torno al entendimiento de mundos y conocimientos de si

¿Podría ser posible pensar *sobre* y pensar *diferentemente desde* una “exterioridad” al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla, no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una

⁵⁵ Entrevista con Dora Inés Mosquera, Cali, octubre 05 de 2005.

⁵⁶ Ídem.

red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? (Escobar; [2003], 2005: 58-59).

A manera de diálogo, el GAUV, desde la experiencia construida desde mediados de los 90's, con una reflexión y práctica política, académica, comprometida podría tener una respuesta, en tanto, como lo expresa uno de sus miembros

...también yo soy del Pacífico y soy de acá (de Cali), me parece que hay cosas mucho más fundamentales que la población negra tiene que...no somos iguales, armónicos, pero lo que sí me parece es que... la población negra necesita en este país generar posición, posibilidades políticas de los diferentes lugares... ya no estamos discutiendo que lo representativo de lo negro tiene que ser una región específica, ya está claro que la ciudad es un espacio que aglomera toda expresión. Esa diversidad, bueno en términos de esa experiencia común que atraviesa la exclusión laboral, el racismo, la segregación, de por qué estamos pensando todos los grupos de las comunidades contra eso la cultura como un potencial político o pensarse en la posibilidad de políticas culturales toda esa diversidad, esa dinámica. Ahí es que está lo fundamental⁵⁷.

A lo que añade otro miembro del Grupo

...porque cuando te llaman 'niche', eso trae una significación histórica y momentánea, cuando te llaman 'negro', ahí puede haber unos cambios políticos también y hasta intelectuales porque fueron construcciones históricas que hicieron los otros con su mirada egocéntrica para decir de nosotros y si decir sobre ellos estoy totalmente de acuerdo y hay que avanzar miremos las políticas públicas⁵⁸.

Y, continuando con la reflexión, se señala

...si seguimos llamándonos negros, amarillos, blancos, rojos ya está definida en la ley 70. Ya sabemos que las Comunidades Negras tal como están (definidas) no opera en todos los planteles. Entonces hermano, hay problemáticas... se puede también reconstruir y usted sabe que lo que se impone también resignificar la forma, el significado y tipo de significante ese tipo de reivindicación con la categoría que el colonialista le ha impuesto. También hay formas de hacer...debemos avanzar y que eso también pueden ser posiciones internas pero debemos avanzar⁵⁹.

Haciendo de la discusión, del diálogo, una herramienta, continúan los aportes:

⁵⁷ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinostroza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ Ídem.

Bien, bien, bien, yo comparto ambas posturas... cuando empezamos a definir ciertas cosas de una manera, se vuelven en un sentido común y se naturalizan y es tan importante a empezar a definir bueno al interior de lo que es un proyecto de comunidad negra o proyectos de comunidades negras. Cómo nos autodenominamos, cómo caracterizamos nuestra cultura, cómo empezamos a regir los registros de nuestra identidad. Importante eso para definir de una manera u otra como José ya dijo, una política cultural es tan importante porque es que no podemos definir la política cultural una imposición una idea común o una apariencia o una homogeneidad en este caso un movimiento que es la identidad del pacífico Colombiano⁶⁰.

Teniendo en cuenta el *diálogo* entre reflexiones académicas y prácticas en Cali, se puede observar cómo la definición y análisis de *políticas culturales* institucionales, vuelven a mirar sólo una de las caras de los procesos de modernidad/colonialidad: la de los dominantes, invisibilizando, una vez más, el aporte y el carácter político de la cultura, existente aún antes de la apropiación del término *política cultural*, como manera de administrar recursos culturales, como los recursos naturales, humanos.

9. Dinámicas organizativas presentes y futuras

Retomando el esquema analítico de Restrepo en torno a las dinámicas organizativas negras en Colombia, en lo que denominó cuarto momento o de la etnización⁶¹, en Cali es importante resaltar la (re)apropiación de la ciudad, desde un ejercicio político que partió de la diferencia cultural, combinando diferentes lugares y lógicas en la manera de entender tales diferencias: la del Pacífico, la urbana en Cali, las aledañas a la ciudad, el escenario político nacional.

Este ejercicio, vivido en términos de políticas culturales ha imbricado tensiones históricas, vacíos en la memoria de la diáspora en la ciudad, nuevos retos y eclosiones identitarias, preguntas por la construcción de significados y luchas políticas, maneras

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Expuesto en el acápite sobre identidad.

de abordar temas y resistencias generacionales, de género, de expresiones y renovaciones políticas. En el nuevo milenio, agencias-otras como la afro caleña continuarán desafiando, expandiendo fronteras políticas, agendas públicas, ejercicios ciudadanos, es decir el propio concepto y empleo de la democracia, pese a las dificultades reales que, como en el caso colombiano, implican riesgos reales de desapariciones, éxodos; cómo lo expusiera el maestro Olivella

El signo de esos seres arrancados de África, transplantados aquí, engrilletados y condenados a no regresar jamás a su tierra, se está repitiendo dolorosamente en estos momentos. Con los desplazamientos, es el segundo éxodo histórico de los Afros, porque tampoco volverán a su segundo hogar, van creciendo en Cali, en Bogotá, en Antioquia y no volverán a su tierra. Y más simbólico y doloroso es pensar que llegaron acá, estuvieron 400 años alejados de sus tierras, de sus ancestros y ahora en el caso de los secuestrados (y desplazados) vuelven a estar alejados de sus padres, de sus familias⁶².

Las ciudades colombianas, como Cali, se convierten en escenarios donde lo cultural y las tensiones políticas se despliegan; el lugar en el que se instalan narrativas y actores sociales, que entrelazan y disputan significados y prácticas barriales, locales, colectivas, donde el poder y sus discursos pueden ser desmantelados, donde la identidad, como punto de sutura, cose rasgos, historias locales, diferencias culturales, donde se pueden (re)escribir múltiples historias subalternizadas que han entretejido las voces subalternas de esta ciudad; donde las subjetividades e identidades pueden ser (re)nombradas, (re)constituidas desde diálogo culturales, comidas, olores, expresiones tales como formas de juntarse, de ser, de existir, no presentes en la oficialidad y en la matriz colonial.

⁶² Entrevista realizada al maestro, médico, escritor y afro activista Manuel Zapata Olivella, por Aiden Salgado, en el marco del I Encuentro del Fortalecimiento de Juventudes Afros. Buenaventura, octubre 2004.

Segundo Capítulo

Memoria ancestral en la construcción identitaria afroesmeraldeña

Cultura es todo lo que uno haga,
lo que le dejaron sus ancestros
en todo lo que hace el negro.

Ovidio Quiñones Salazar
Presidente Uprocodes⁶³

La acción y forma discursiva del movimiento afro esmeraldeño en la actualidad, se ha construido sobre la base de procesos históricos y culturales cuyas raíces llegan al momento mismo del arribo de la población negra al Ecuador de hoy. Para entender cómo se nutren y renuevan las diversas agencias culturales y políticas en Esmeraldas, debe iniciarse un recorrido histórico que dé cuenta de los hitos, líderes y períodos que han marcado una huella en la construcción de memoria colectiva y en la formación de un imaginario libertario vigente en la contemporaneidad.

La travesía iniciará en un momento específico del siglo XVI: el arribo de un barco naufrago y con él el advenimiento de Illescas, negro ladino que representa, aún hoy, valores del movimiento negro en el Ecuador. El trayecto transitará hacia la primera etapa republicana, para terminar en la última década del siglo XX; el objetivo, entonces, es conocer las características de la re-existencia de la agencia afro esmeraldeña y descubrir cuáles son los elementos que la hacen particular y diferente a otro proceso en Ecuador.

El punto de partida es el cantón de Esmeraldas, ubicado en el Nor-occidente de Ecuador; su río principal, del mismo nombre, desemboca en el Océano Pacífico, límite

⁶³ Ovidio Quiñones Salazar preside la Unión Provincial de Cooperativas de Pescadores de Esmeraldas, UPROCODES, cuya sede principal se encuentra en el Muelle Artesanal del Cantón de Esmeraldas.

natural de este territorio en el Norte. La Provincia de la que es capital, delimita su jurisprudencia al sur con las provincias de Manabí y Pichincha; al Suroriente con la Provincia de Imbabura; al oriente con la de Carchi y al Nororiente con Colombia.

La población prehispánica, de acuerdo a vestigios arqueológicos, evidencia el poblamiento por parte de Niguas, Yumbos, Campaces, Cayapas, Lachas y Malabas⁶⁴. Posteriormente, con la ocupación española y la trata y comercio de esclavos, las relaciones sociales se desarrollarían de manera particular en esta parte del actual Ecuador. La población afrodescendiente, se nutriría entre otras formas, de acuerdo al investigador de la región, Pablo Minda, con esclavos introducidos para el trabajo en las minas de oro, así como por la posterior empresa inconclusa de la construcción del camino al mar desde la Audiencia de Quito; los negros movilizados desde Tumaco y la Sierra ecuatoriana, en el proceso de manumisión (Minda; 2002:51).

La región se caracterizó por desarrollar relaciones interétnicas tempranas, entre negros e indios en un primer momento y, posteriormente entre negros, zambos y blancos (Rueda: 2001: 16). Este tipo de intercambio cultural tuvo, de acuerdo a la autora, no sólo repercusión en el ámbito social y el ejercicio de autonomía territorial durante el periodo colonial, sino también, a mi modo de ver, una postura política para el reconocimiento libertario de los cimarrones.

Esmeraldas como uno de los más significativos referentes de libertad que aún perviven para el pueblo afroecuatoriano⁶⁵, representa también, en la actualidad, la posibilidad de

⁶⁴ Municipio de Esmeraldas. Asamblea Ciudadana por el Cambio de Esmeraldas. FUNDAMIF-OXFAM. *Plan de Desarrollo Local Participativo por el Cambio De Esmeraldas. 2002- 2012*. Pág. 18

⁶⁵ La tradición libertaria la expondrían también otros líderes como Ambrosio Mondongo, 1789; Juan José Marqués, 1805, entre otros, de acuerdo al trabajo desarrollado por Michel Handelsman (2001:63).

mantener una actitud que va mas allá de la resistencia –característica del sujeto cimarrón en la colonia – hacia la construcción de un pensamiento que aboga por la cimentación de una nacionalidad plural, en el que se rescate de las re-existencias negras, no sólo la versión oficial de la historia mestiza, sino también las diferentes formas de existir de la población afrodescendiente, esto es

...darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones “otras”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías.

Es en la construcción de las subjetividades negras en donde yo construyo la categoría de re-existencias, es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad⁶⁶.

Lograr manteniendo vivo el anhelo de libertad que se forjó con Illescas y que aún permanece⁶⁷.

Las primeras alianzas, a mediados del siglo XVI, fueron realizadas entre negros que arribaron por el naufragio de un barco procedente de Panamá con destino a Perú en 1533 (Minda, 2002) y se encontraron en medio de una selva húmeda, de clima tropical lluvioso” (Rueda; 2001: 25) y los pobladores indígenas de la región, calificados por los cronistas como “indios bravos” o “indios de guerra”. De esta descripción es fácil deducir que las alianzas no eran la estrategia previstas por los primeros habitantes del actual Esmeraldas; se deriva, entonces, el arduo trabajo político y bélico, por parte de los *recién llegados*, quienes no querían ocupar lugares de esclavos, sino de dirigentes.

En palabras de Pablo Minda:

⁶⁶ Diálogos varios. Cali, septiembre 2006.

⁶⁷ Albán expondría la noción de re-existencia como una categoría que permite entender la movilidad cultural y social del pueblo negro más allá de *resistir* la sociedad dominante. Diálogos varios. Cali. Septiembre 2006.

Aquí...el territorio es un tema, y yo diría que incluso desde (los) mismísimo(s) siglos XV y XVI. (Los primeros habitantes negros) tienen que sufrir un primer enfrentamiento con la población indígena local, sin embargo, no hay mucho registro de los conflictos...debe ser una falta de información o, debe ser que los investigadores no han querido decir mucho sobre eso... Inmediatamente después lo que existe documentación significativamente importante sobre los conflictos de la población afro descendiente en Esmeraldas con la corona y entonces Balboa relata que los negros de allá constituyeron una república de libres, eran libres de hecho...entonces eso configura un primer elemento, para mí, de autonomía territorial que incluso es mucho más amplio que el proyecto que se plantea ahora⁶⁸.

Los pobladores afro descendientes liderarían la expansión política y territorial que se reflejó en las negociaciones realizadas con el régimen colonial, así como con la extensión geográfica de su territorio⁶⁹. Las huellas históricas dejadas por los habitantes negros de los siglos XVI y XVII, perduran hasta la actualidad, representando en nombres como Alonso de Illescas, que en palabras de Julio Arroyave, líder esmeraldeño, es "...como hecho histórico... el primer gobernador que (tuvo) la Provincia de Esmeraldas... se encerró y logró expulsar a los españoles de la tierra de Esmeraldas"⁷⁰. De aquí parte del imaginario esmeraldeño de libertad y cimarronaje⁷¹, vigente en la construcción de identidad cultural afro esmeraldeña.

Como se ha señalado anteriormente, el pensamiento libertario ha sido una permanente, desde la concepción inicial del cimarronaje, hasta sus legados en la actualidad, como constructores de independencia y autonomía; en palabras de Ángel Quiñonez:

...la práctica política de lo negro lo he sentido siempre desde Esmeraldas y fundamentalmente desde mi familia. Lo he sentido pero no lo he discutido, la discusión la comencé a plantear ya en mi vivencia aquí en la capital

⁶⁸ Entrevista con Pablo Minda, martes 12 de julio de 2005. Centro Afro. Esmeraldas. Ecuador

⁶⁹ Al respecto Rueda señala: "En relación a la expansión iniciada por Alonso Illescas, resulta dificultoso determinar con exactitud los límites... sin embargo podemos admitir en forma tentativa que se extendió, por el norte, arriba de la Bahía de San Mateo hasta la localidad de Bey; al noroeste, hasta la zona Cayapa de Campi, y por el sur alcanzó hasta Cabo Pasado.

⁷⁰ Entrevista con Julio Arroyave, líder Esmeraldeño. Quito, junio 25 de 2005.

⁷¹ Entendido este término en la perspectiva propuesta por McFarlane, citado por Rueda (2001: 15), como *huida hacia la libertad dentro de una sociedad dominante*.

(Quito), sobre todo con la participación de otros agentes negros no esmeraldeños⁷².

Las características históricas en Esmeraldas, permiten resaltar dos elementos significativos para nuestro análisis: de una parte las relaciones interétnicas iniciadas desde siglos atrás con “vigencia temprana de un proyecto social autónomo” (Rueda: 2001:14) por parte de los afro pobladores y, de otro lado, la importancia del territorio dado por éstos en el proceso de cimarronaje generado en esta región. Todo lo anterior enmarcado en una permanente tensión con el régimen colonial, para cuyos representantes, las condiciones agrestes y selváticas del territorio, así como la indomabilidad de sus pobladores, indígenas negros y zambos, significaron una merma en la colonialidad del poder territorial⁷³ en lo que es hoy el norte de Ecuador.

La referencia al menoscabo de la *colonialidad del poder territorial*, por parte de los españoles en esta parte del nuevo continente hace alusión a lo que Quijano (1999: 101-103), ha denominado *colonialidad del poder*, basándose en el análisis de la dependencia histórica y eurocentrismo que ha caracterizado la formación de la *sociedad colonial*, iniciada desde el arribo europeo en el continente americano. La colonialidad se fundaría en la dominación ejercida por los colonizadores sobre un supuesto de clasificación social, la existencia y reproducción permanente de identidades históricas jerarquizadas, iletradas, despojadas de su cultura originaria, impedidas de generar sus propios símbolos y experiencias colectivas en el arte, en la religiosidad, en la construcción de instituciones sociales propias, asentadas en un patrón de poder que suponía la superioridad del hombre-blanco-europeo-católico y que detentaba, en *nombre*

⁷² Entrevista con el académico Ángel Quiñones, afro esmeraldeño. Quito junio 25 de 2005.

⁷³ Amplió el concepto *colonialidad del poder* (acuñado por Aníbal Quijano, que hace referencia al patrón orquestado sobre la base de clasificación social-racial blanco-masculino-católico, subalternizando otredades y conocimientos), hasta los territorios y ancestralidades de los pueblos negros en Ecuador.

de Dios y de la espada, la potestad de gobernar hombres y mujeres, razas y territorios colonizados en el proceso sangriento denominado descubrimiento de América. El ejemplo de Esmeraldas significó, entonces, la imposibilidad de ejercer tal dominación en la totalidad del territorio y de sus pobladores, constituyéndose, reitero, en una merma del poder colonial territorial de los españoles en el entonces virreinato de Quito. De igual forma una documentación histórica de un pensamiento cimarrón, con características propias del momento que ha trascendido en el tiempo, constituyéndose hoy en parte central de la identidad cultural del movimiento afro esmeraldeño. Durante la colonia, la imposibilidad de realizar caminos con salida al mar (que además de onerosos jamás fueron terminados), significó menguas para las arcas de la corona y la evidencia de ingobernabilidad de sus pobladores, de espíritus libertarios que dejaron huellas culturales de una fuerza colectiva de soberanía territorial.

En la historia regional de largo aliento, Rueda analiza las transformaciones vividas cultural y socialmente por sus habitantes, la adaptación étnica experimentada por los pobladores negros, así como las estrategias acogidas para la sobrevivencia personal y social; Minda, señala:

...uno de los primeros proyectos que tuvo la colonia en relación a la región fue la construcción de un camino que una zona con la Audiencia de Quito... con la apertura del camino que buscaba, además de tener controlada a la población que se había mostrado difícil de someter, especialmente los alzamientos de Alonso de Illescas, quien estableció en Esmeraldas una verdadera República de Sambos y de la cual llegó a ser incluso nombrado gobernador.⁷⁴

Esta tensión generada en la época colonial tanto por las relaciones interétnicas como en el significado del territorio, tuvo variantes durante el periodo republicano. Para la población afro esmeraldeña, su región, su hábitat, significaba mucho más que tierras,

⁷⁴ Spencer, citado por Pablo Minda en *Generación de identidades en Conflicto*. Texto inédito 2005. Pág. 5

recursos y gentes para administrar, mientras para los regentes del estado decimonónico emergente, de acuerdo a la exigua documentación, pobladores y tierras en el nuevo estado republicano, el significado podía ser diferente.

1. La República

Hasta el momento hemos recorrido parte de la historia afro esmeraldeña, durante la colonia, reconociendo el pensamiento y accionar cimarrón desde el arribo del barco náufrago en 1553; las relaciones interétnicas (primero entre negros e indios, luego entre negros, zambos y españoles), el reconocimiento, por parte de la corona del poder y la influencia de una gobernación de sambos en este espacio colonial y la importancia que desde esta ancestralidad ha sustentado el significado de territorio.

La huella libertaria continuaría en la época republicana, tiempo al que nos introduciremos recordando cómo la causa libertaria y la emergente nación decimonónica iniciarían el camino hacia un proceso de modernización del Estado y del pensamiento, subalternizando, sin embargo, memorias-otras como la contribución de la historia negra del Ecuador en este proceso⁷⁵.

El rastreo, en esta parte continuará indagando en torno a las agencias políticas y culturales, así como en los vacíos documentales que desde la *oficialidad*, han sustentado la presencia del negro en Esmeraldas. El archivo documental es escaso y no permite ahondar en el proceso de socialización y proyección territorial desarrollado por la población negra en el Norte del Ecuador actual; pese a ello, las referencias

⁷⁵ Eloy Alfaro, en su afán de unir a Quito con Guayaquil promueve una nueva diáspora afro: a finales de los siglos XIX y XX, para la construcción del ferrocarril. La mayor inmigración sería la procedente de Jamaica. (Handelsman; 2001: 62).

bibliográficas consultadas muestran que el estado decimonónico ecuatoriano heredó la “relación de larga tradición entre las tierras altas y su piedemonte occidental, amplificada por el fuerte tropismo marítimo que se dio en la Audiencia de Quito” (Deler, 1994:302). Para el emergente Estado, la Provincia norteña no presentaba mayor interés ni económico, ni político, así como tampoco para las elites de la sierra Centro-Norte⁷⁶, Sierra-Sur o Guayaquil, centradas más en disputas de autonomías regionales, luchando por la hegemonía del poder estatal.

Durante el surgimiento de los partidos políticos, el protagonismo económico de Guayaquil, poblacional de la Sierra, o la relativa autonomía de Cuenca, opacaron los procesos vividos en Esmeraldas. La rivalidad por el liderazgo y la consolidación de una nueva estructura estatal, con plataforma económica, por parte de las elites regionales no tenían, dentro de sus preocupaciones, alianzas o reconocimientos a procesos sociales y/o políticos en la Costa Norte o en la Amazonía. Un ejemplo lo constituyen las leyes promulgadas por Rocafuerte que incluían la enajenación de tierras baldías y sobrantes de tierra de la comunidad, en un intento de generar una base fiscal estable a la emergente república. Vale mencionar que las disputas entre las elites involucraban, no sólo un reconocimiento político dentro del Ecuador naciente, sino también querellas entre terratenientes, en las cuales, se inspiró la lógica económica implementada por el estado decimonónico, que favorecía la actividad comercial guayaquileña, más que el fortalecimiento de Esmeraldas como puerto alternativo para la actividad económica en el pacífico ecuatoriano.

⁷⁶ Tomo como referencia la clasificación trabajada por Manguashca, en *Historia y Región en el Ecuador: 1830-1930*. Proyecto FLACSO-CERLAC. 1994.

Las regiones de la Amazonía y de la Provincia esmeraldeña, eran manejadas a manera de banco de tierras, esto es, extensas depósitos de los cuales se podía disponer de acuerdo a la necesidad del poder gubernamental. El caso expuesto por Estupiñán, citado por Deler, proporciona elementos para entender la asociación entre poder económico, poder político y acumulación de tierras:

El clan familiar de los Concha de la provincia de Esmeraldas, fue un ejemplo casi caricatural de esta simbiosis entre fortuna terrateniente, poder económico, caudillismo regional o local e influencia política...se habían adueñado de extensas porciones de tierras de cultivo... fueron todos inmensos feudos que prácticamente los hacían dueños de las mejores tierras... fue la familia Concha la que personificó la lucha contra la Dictadura Veintemillista a favor de Alfaro... todo ello les daba indiscutible prioridad por derecho propio en los puestos provinciales de primera línea. Al triunfar Alfaro, la Gobernación y los destinos de Esmeraldas tenían que ser entregados a la familia Concha, y así fue...⁷⁷

Las tierras eran entendidas entonces como disponibles para la causa de los partidos emergentes en la república ecuatoriana. El pasado la ancestralidad territorial, los lazos interétnicos, así como las tradiciones no tenían cabida en un modelo que pretendía, desde la Sierra, impartir el modelo de país a seguir, así como la exclusividad de los personajes que tenían derecho a participar de la historia *oficial* del Ecuador republicano. Vemos en el General Carlos Concha Torres, quien hace parte de los anales de la historia oficial ecuatoriana, un ejemplo, antagónico de Federico Lastre, quien, de acuerdo al imaginario esmeraldeño, resume la manera en que se ha tratado el aporte de la población afro descendiente en el proceso libertario del Ecuador. En palabras del periodista y escritor Juan Montaña:

... no hubiera tenido razón de ser la guerra de 1913 aparece Concha a Concha lo capturan y no le pasó nada en cambio lo capturaron a Federico Lastre y lo torturaron y lo asesinaron que era negro, uno de los comandantes principales de la guerra a él lo mataron aquí en Esmeraldas

⁷⁷ Julio Estupiñán y su obra: *Biografía de hombres representativos de Esmeraldas*. Citado por Deler (1994: 310).

Cabe mencionar que junto a los intelectuales liberales Juan Montalvo y José Peralta, el General Carlos Concha Torres hacía parte del movimiento que respaldaba los ideales promovidos por Eloy Alfaro. Lo que representaba Concha en Esmeraldas, esto es, una reacción ante el olvido y la marginación de la región, queda consignada en la alzada de armas en la capital de la Provincia. El arrojo y fuerza del movimiento negro no es recordado en similar proporción.

por la parte sur por muisca... pero lo captura el ejército ecuatoriano a Concha lo llevaron a Quito y después de seis meses le dan la amnistía.⁷⁸

A lo que añade:

... fíjese que las condiciones se mantuvieron en 1913... por tres años la lucha el Estado nacional contra Esmeraldas, el ejército ecuatoriano bloqueó Esmeraldas, la bombardeó. Nunca un gobierno en toda la historia republicana había tratado a ninguna región así, desapareció la Calle Bolívar la calle principal...la quemaron.

La historia mestiza del Ecuador, como de otros países de América Latina, no han permitido reconocer los aportes y las herencias particulares que colectivos sociales y étnicos han generado al país y su constitución nacional, de esta manera no sólo desaparecen, sino que dejan de ser percibidos como componente socio-cultural de la historia y la actualidad del Estado. Federico Lastre es un ejemplo emblemático de ello.

Se puede extender el análisis a la subestimación de los lugares que habitan las personas que configuran los territorios no incluidos en la historia *oficial* republicana del Ecuador. Cabe destacar la subalternización de los pobladores (indígenas y) negros, presente en las acciones de las elites políticas de la naciente República ecuatoriana, así como la concepción del manejo de las tierras de Esmeraldas como extensas zonas baldías de las que se podía disponer en cualquier momento.

Minda recalca el uso y posesión del territorio y sus pobladores (2001: 2) en la incorporación de la Provincia al estado decimonónico. En este proceso, las personas y, sobre todo, los territorios se convirtieron en “recursos” económicos del Estado, bien para pagar deudas por el costo de la guerra independentista, bien para la explotación de los recursos naturales como la tagua, la madera, el mangle, el caucho, en el modelo administrativo de la emergente nación ecuatoriana.

⁷⁸ Entrevista a Juan Montaña, julio 18 de 2005. Banco Central del Ecuador. Esmeraldas.

La construcción identitaria afro esmeraldeña en la actualidad, que recoge la experiencia histórica es la territorialidad, que representa el territorio alimentado por el proceso cultural ancestral, es decir, el valor histórico, político y cultural que emana de la diáspora negra en el Ecuador, su permanencia en un espacio geográfico re-semantizado culturalmente, en la interacción permanente con sus pobladores desde el siglo XVI, hasta la actualidad. El proceso geo-histórico experimentado por los afro esmeraldeños, ha retado permanentemente la representación que de sus pobladores y su cultura ha propiciado Occidente, desde los cronistas españoles, hasta los *padres de la patria* republicana.

Si bien en el aspecto administrativo la relación entre el centro estatal y Esmeraldas puede describirse como de inscripción de tierras a las necesidades de modernización del Estado ecuatoriano, a partir de la incorporación “de Esmeraldas (especialmente el norte) al dominio pleno del aparato estatal...el fin de alguna manera era el mismo: uso y posesión de los recursos y sujeción de la población” (Minda; 2002: 3). La expropiación y explotación de los recursos naturales por parte del nivel central no tuvo su paralelo en la construcción de un pasado republicano que incluyera ni proezas, ni próceres esmeraldeños. Los esfuerzos por determinar valores que implicaran un vínculo con el pasado, un *pasado adecuado* (Hobsbawm; 2001:203), no incluía a esmeraldas ni a los esmeraldeños. Podría decirse, entonces que en el establecimiento de un pasado republicano se generó un destiempo entre las necesidades administrativas del Estado moderno ecuatoriano y los vínculos, las tradiciones, los personajes, las relaciones sociales, los ejercicios de autonomía territorial, vigentes desde la colonia, por los pobladores afrodescendientes en Esmeraldas, o que “las construcciones, tanto

nacionales como regionales, se han dado a las espaldas de los pueblos afros” (Walsh, León, Restrepo, 2005: 03). En palabras del líder esmeraldeño Sacoto Ceballos Quintero⁷⁹:

... la historia que estamos viviendo ahorita, la poca historia, porque del pueblo negro es mínima nomás. Esa historia no es nuestra. Esa historia, es escrita por los blancos mestizos. Y la verdadera historia es cuando el protagonista la escribe. En eso estamos nosotros, en especial la pastoral, queremos que nosotros los negros escribamos con nuestro mismo puño, nuestra historia, porque somos los que la hemos sentido y la hemos vivido.

Los blancos mestizos sólo la hacen superficial. No van al fondo, porque ellos no han vivido esa realidad y la cuentan es de acuerdo a su conveniencia. No de acuerdo a los intereses afro.

Los hitos, recuerdos patrióticos, prácticas y valores en un *uso* específico del pasado; procuraban a la emergente comunidad política ecuatoriana poder y congruencia entre las necesidades del Estado y el imaginario de una nación única, basada en tres elementos claves en el entendimiento de *la nación* ecuatoriana: blanco-mestiza, masculina, e hispano parlante. En este marco referencial las *otredades* representadas por pueblos negros o por comunidades indígenas, simplemente no tuvieron cabida, ni política, ni discursivamente.

Homogenizar el trato histórico dado a indígenas y pueblos negros, sería no distinguir en el trato diferenciado dado a unos y a otros: los afro esmeraldeños, sus tierras, ancestralidades, culturas y tradiciones (así como todos los pueblos negros en Ecuador y América Latina) fueron tratados como no existentes. Esta *ausencia* ha hecho parte de la deshumanización e invisibilización que ha implicado la colonialidad del poder. Las comunidades indígenas, si bien eran estimadas inferiores, lo eran desde la categoría de personas, no así los pueblos y las personas negras.

⁷⁹ Entrevista realizada en Esmeraldas el 19 de julio de 2005.

Las relaciones interétnicas existentes desde los siglos XVI y XVII, rescatadas tanto por Rueda como por Minda, o las estrategias libertarias, o construcción de territorios libres previos a la independencia, como es el caso de la Comuna Luis Santiago Cayapas, con una historia de más de 120 años de adquisición de tierras con 64000 hectáreas, con “un marco jurídico que es la comuna que se rige por el cabildo que está compuesto por 53 comunidades”, de acuerdo al testimonio de Julio Arroyave, quien enfatiza que actualmente ...

...es reconocida pero con sus grandes problemas por ser afro... el Estado no le ha garantizado una permanencia para poder dirigir su proceso. Y que las transnacionales la han desbaratado... estamos hablando de que cuando se compro la tierra los negros aún eran esclavos. Ya entonces se compraba la tierra para ellos mismos comprar su libertad. Porque la tierra la vendían con los esclavos adentro. Entonces los negros se metieron de cajón a quitar el oro, pagarle a(l).. propietario de la tierra (que) era un general; era uno de los miembros fuertes del general Juan José Flores que fue el primer presidente de Ecuador⁸⁰

La Comuna tuvo origen en 1885, en una propiedad comprada con los requisitos de Ley de la época y de la cual se conservan el título adquirido. Pese a ello no es reconocida por el Estado ecuatoriano. En términos organizativos, fue adquirida con el compromiso y labor de habitantes negros que vivían entre los ríos Santiago y Cayapa, organizados en actividades conocidas como *cambio de brazos*⁸¹ y que obedecían (aún lo hacen) al Cabildo Central de la Comuna, para la distribución y administración de las tierras, de acuerdo a normatividad comunera. Esta territorialidad ancestral no ha merecido la preponderancia en libros y documentos oficiales que sí han tenido próceres (blanco-mestizos) y sucesos de la historia republicana en el Ecuador. Tampoco otras formas de administración autogestionaria como la comunera o los Palenques, organizaciones de carácter político-administrativo que recoge los elementos del pensamiento cimarrón o espíritu libertario de la Provincia expuesto hasta el momento. De esta manera, ni los

⁸⁰ Entrevista, Quito. Junio 15 de 2005

⁸¹ Esta actividad se caracteriza por el trabajo colectivo que se basa en el compromiso recíproco de las relaciones diádicas, el cual se cumple puntualmente respondiendo a determinadas necesidades de trabajo.

Palenques⁸², ni el fortalecimiento de identidades culturales y acciones colectivas suscitadas durante la colonia o la república, gozaron de representaciones dentro de la historia *oficial* de la república ecuatoriana. En palabras de Juan García:

...entonces (a) la sociedad (afroecuatoriana) le tocó reinventar ...releer, re pensar y obviamente establecer momentos; ...diría que sin importar la fecha en que se dan estos momentos, lo tienen en su memoria, no en la misma dimensión, pero todos lo tienen en su memoria⁸³.

De acuerdo a la percepción de García, Esmeraldas y sus afro pobladores, han generado dinámicas organizativas y memorias donde la población negra, invisibilizada en la historia *oficial*, ha recreado -y lo continúa haciendo en el siglo XXI⁸⁴- interrelaciones socioculturales dinámicas, históricamente variadas, en un repertorio simbólico que nutre y vigoriza la presencia afro en relatos y representaciones locales.

¿Concilia el Estado-nación contemporáneo la brecha histórica planteada? ¿Se promueven hoy, desde la centralidad del poder político vínculos que minimicen la marginación con la cual se ha tratado tanto al territorio afro esmeraldeño, como a sus pobladores, próceres, conocimientos e historias? ¿Las políticas contemporáneas de *inclusión e incorporación* económica tienen un complemento en lo social, político y cultural? ¿Cuáles han sido las propuestas generadas desde la diferencia cultural afro esmeraldeña? Dejaremos planteadas las inquietudes para retomarlas en el capítulo siguiente. Por lo pronto, podemos señalar que para el caso ecuatoriano, los registros de la sociedad republicana excluyen *evidencia cultural* invisibilizando las variaciones históricas que desde la costa esmeraldeña sustentan hasta la actualidad el proceso histórico-cultural de (re)creación del pasado, de experiencias, de significados y de

⁸² Entendidos como la construcción de espacios y comunidades autónomos, dentro de los cuales se han podido desarrollar y fortalecer identidades y acciones colectivas afro (Walsh, Restrepo, León; 2005:21)

⁸³ Entrevista en Esmeraldas. Julio 15 de 2005.

⁸⁴ Un ejemplo es la vigencia de Alonso de Illescas como estandarte de libertad.

valores afro esmeraldeños y ecuatorianos. Por ello, el *análisis trascendental del proceso cultural* (Williams; 1980: 143) de Esmeraldas, no puede expresarse ni verificarse en términos de la cultura republicana blanca-mestiza dominante, así como tampoco las vivencias, prácticas y conocimientos culturales y sociales, en tanto su plataforma y (re)configuración se alimenta de lazos que transitan entre el pensamiento cimarrón de libertad, las relaciones interétnicas, la ancestralidad territorial, elementos vitales que no son incorporados por el proyecto republicano, ni aún por el más liberal movimiento alfarista representado en el General Concha, ni en las representaciones postreras de próceres. Illescas, Lastras, siguen latentes en la vida esmeraldeña y (re)viven o permanecen de manera *residual* en la cotidianidad de Esmeraldas, *emergiendo* en la postura política de acuerdo a los requerimientos de la agencia afro esmeraldeña, pese al aislamiento al que es sometida la región desde el poder serrano.

La ubicación clara del momento y el lugar territorial en el que se desarrollaron procesos históricos de la comunidad negra en el Ecuador, actualiza constantemente el proceso cultural y permite observar, tanto en la importancia otorgada a la voz de los ancestros, como en las costumbres y expresiones culturales (forma artesanal de pesca, formas y hábitos alimenticios, la hermandad cotidiana, el sentido de pertenencia territorial), rutas para comprender y modular el ayer colonial, el ayer republicano con el presente y el futuro identitario esmeraldeño y sus políticas culturales desde las bases.

Si bien las interrelaciones socioculturales afro esmeraldeñas fueron invisibilizadas por la cultura blanco-mestiza dominante, no fue efectivamente silenciada, en tanto

...ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente

incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana (Williams; 1980: 147)⁸⁵

Lo *residual* afro esmeraldeño, “formado efectivamente en el pasado, pero todavía... en actividad dentro del proceso cultural” (Williams; 1980:146) republicano emerge en la contemporaneidad del siglo XXI como expresión política de una colectividad con memoria, fuerza social y económica propia, forjada en el aislamiento económico, por la relación-tensión entre centro político del Ecuador republicano, lejano y funcional respecto a Esmeraldas y el ingreso, tanto el Estado-Nación ecuatoriano, como de la Provincia, el Cantón y sus afropobladores a los procesos de modernización que complejizaron tanto el panorama económico, como político y cultural.

En la última década del siglo XX, el (re)surgimiento del movimiento afro ecuatoriano afincado en Esmeraldas, se nutre con elementos de la formación cultural vivida en el pasado para emerger en la esfera de la acción; desde la ancestralidad y la voz de los mayores o, como lo expone Ángel Quiñónez: “de la necesidad de construir una propuesta política, social, educativa que, en cierta medida intente unificar a este pueblo que ha sido fragmentado dentro la visión geo política del Ecuador”⁸⁶.

2. El proceso afroidentitario en Esmeraldas

Los procesos identitarios son procesos políticos y culturales; señalan rumbos históricos que, para el caso de Esmeraldas tienen una fuerte relación con el territorio, es decir, territorio e identidad se constituyen en ejes sobre los cuales se han definido tanto políticas identitarias como culturales entre los afroesmeraldeños. Desde estos ejes se desarrollará el análisis siguiente.

⁸⁵ Cursivas en el original.

⁸⁶ Entrevista Con Ángel Quiñónez, esmeraldeño docente universitario, Quito, junio 25 de 2005.

3. Características generales de Esmeraldas

Esmeraldas, capital de la Provincia del mismo nombre que limita al norte con el Océano Pacífico, al sur con el Cantón⁸⁷ de Quinindé, al oriente con Atacames y al occidente con Río Verde. Sus pobladores, en gran porcentaje afrodescendientes de acuerdo a la relación que se puede establecer entre las cifras del Censo realizado en el 2001, en cuanto a la población total de la Provincia de 385.223⁸⁸, habitantes⁸⁹, de los cuales, según el Diagnóstico de la Problemática Afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias⁹⁰, más de 150.000 son negros.

La historia de la región está atravesada, como lo hemos mencionado, por resistencia ancestral negra, representada por el ladino Alonso de Illescas y Antón (del segundo personaje existen menos vestigios y *huellas* historiográficas que del primero). Estos personajes hacen parte del repertorio simbólico a partir del cual se han generado discursos identitarios en el cantón y sus pobladores que pueden verse reflejados desde la tradición oral como en libros, revistas y en el Plan de Desarrollo Municipal⁹¹, entre otros.

La subalternización histórica a la que ha sido sometida la sabiduría, la territorialidad, las relaciones interculturales y ancestralidad afro esmeraldeña; esto desde el ejercicio de poder blanco-mestizo que en la construcción del Estado-nación ecuatoriano, ha dejado por fuera de la oficialidad republicana el proceso socio-histórico-cultural esmeraldeño. La marginalidad que la historia blanco-mestiza ha dado al tratamiento de tierras y

⁸⁷ La división político-administrativa del Ecuador está dada por Provincias y Cantones.

⁸⁸ De este total, 157.792 viven en el Cantón, Plan de Desarrollo Local Participativo 2002 – 2012. Pág. 13. Cuadro No2.

⁸⁹ Plan de Desarrollo Local Participativo 2002 – 2012. Pág. 11. Cuadro No. 1.

⁹⁰ Consejo de Coordinación de las Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana. *Diagnóstico de la Problemática Afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias*. Lazer Editors. 2004. Pág. 41. cuadro 3.

⁹¹ Plan de Desarrollo Local Participativo 2002 – 2012.

pobladores afro, ha cobijado también el imaginario, la construcción de memorias regionales, dentro de documentos e historias *oficiales*. Con una deuda sin saldar sobre el pasado y la memoria afro ecuatoriana, nos planteábamos si es posible la realización real de políticas de *inclusión e incorporación*, que promulga la plurinacionalidad en la renovada Constitución Nacional Ecuatoriana de 1998.

De igual forma, reflexionábamos sobre la creación de propuestas y experiencias colectivas que desde la afro identidad esmeraldeña -desde su diferencia y proceso cultural en conflicto con el patrón colonial de poder y los actores que lo representan- se despliegan, como también una posibilidad amplia de significados sociales y políticos-otros, que disienten del predominio blanco-mestizo tradicional.

Estando activo el legado de relaciones interétnicas, así como la concepción del territorio en el proceso cultural y político de Esmeraldas, es a partir de la (re)interpretación de la historia, de sus personajes, de sus memorias, de las experiencias ancestrales en un espacio (y tiempo) concreto, con un sentido colectivo afro.

4. Prácticas organizativas y procesos identitarios

¿Cómo estos momentos se relacionan con lo ocurrido en Esmeraldas? El reconocimiento de las prácticas organizativas de los pueblos negros⁹² en Ecuador, de acuerdo a la propuesta de Walsh y León (Walsh, Retrepo, León; 2005: 21-25), examina las discontinuidades y (re)significados que han tejido los pueblos afros en Ecuador, sobre este esquema generaré un análisis, realizando un paralelo para el caso afro

⁹² Etnónimo del proceso reciente afroecuatoriano, común en dirigentes, intelectuales y grupos de base con los cuales se realizó el trabajo de investigación.

esmeraldeño, concentrándonos en las organizaciones que en su práctica y discursividad, emprenden políticas culturales afroidentitarias.

De acuerdo a lo expuesto por Walsh y León (Walsh, Restrepo, León; 2005), el proceso afro identitario

...ha venido construyéndose con diferentes ritmos y discontinuidades hasta nuestros días. Pero mientras que el contexto en que emergen los procesos organizativos de los pueblos negros en el siglo XX parte de esta trayectoria, ha sido sólo en las dos últimas décadas que la diferencia racial y cultural aparecen como los ejes centrales de las dinámicas organizativas (2005: 21).

Los momentos para el análisis son **1)** articulados a la lucha de clase y al movimiento campesino, con fuerte prevalencia en el tema de tierras, sin una distinción en torno al problema racial y cultural que le distinguiera de otra comunidad marginal en el Ecuador, hasta mediados de la década de los 70's. **2)** La articulación entre discursos, prácticas y dinámicas dentro de un proyecto político, "marcando así una diferencia desde lo negro" (Walsh, León, Restrepo; 2005:22), concretándose en el Centro de los Estudios Afroecuatorianos⁹³. **3)** La incidencia de la pastoral afro en la década de los 80's; **4)** Enfoque de liderazgo⁹⁴, derechos, procesos migratorios, fortalecimiento identitario en los 90's, caracterizado por la agremiación en Federaciones, dinámicas intelectuales-activistas y modelos organizativos de tipo cultural- territorial y **5)** la organización desde lo afro desde una perspectiva de género, a partir del primer encuentro de mujeres afroesmeraldeña en 1999.

⁹³ Parte vital de la propuesta del Centro ha sido la de (re)construir la memoria colectiva, así como los conocimientos y sabidurías del pueblo negro, a partir de la voz de los mayores, trabajo que se ha venido realizando desde la década de los 70's hasta la actualidad. Gran parte de este trabajo hace parte del Fondo Afro, en la Universidad Andina Simón Bolívar.

⁹⁴ Este punto específico será abordado con mayor profundidad en el apartado correspondiente a las Políticas Culturales para el caso afroesmeraldeño.

Si bien la presente investigación se centra en las relaciones socioculturales a partir de la década de los 90's, hemos establecido, que éstos se nutren de los procesos culturales y políticos vivenciados por los pobladores afroesmeraldeños desde mediados del Siglo

XVI. Como lo exponen Walsh y León (Walsh, Restrepo, León; 2005:21):

Las dinámicas organizativas de los pueblos negros de Ecuador deben ser entendidos como un gran proceso que empezó con los primeros hechos cimarrones: las fugas y las estrategias a escapar el sistema de esclavitud. Estos hechos incluyeron la construcción de espacios y comunidades autónomos (los Palenques) dentro de los cuales pudieran desarrollar y fortalecer identidades y acciones colectivas. Este proceso ha venido construyéndose con diferentes ritmos y discontinuidades hasta nuestros días.

5. Tierras, campesinos, marginales

En el cantón de Esmeraldas la relación entre lucha de clases y movimiento campesino, con énfasis en la tierra, se puede ubicar hasta la década de los 70's, con bases organizativas, "igual a los indígenas y otros sectores sociales pobres y marginalizados, (que) estaban arraigadas a la tierra, a la lucha de clase y a los movimientos campesinos, sin establecer demandas en torno a lo racial y cultural" (Walsh, León; 2005: 21). En palabras del líder esmeraldeño Julio Arroyo: "... porque ya habían organizaciones que se venían gestando pero no como negra, sino como la organización campesina"⁹⁵. Estas primeras luchas, recogen de manera marginal la experiencia de la Comuna expuesta en el capítulo anterior, aún cuando no con la fuerza y significación político-cultural dada en la actualidad a la experiencia, que sigue sin contar con la legalidad del Estado-nación ecuatoriano.

Se debe señalar que el carácter de producción de la sociedad afro esmeraldeña, se caracteriza más por el autoconsumo que por la acumulación o sistema vertical de re-

⁹⁵ Entrevista realizada el 25 de junio de 2005 en Quito.

distribución de lo producido. En este sentido, la reivindicación campesina afro, en la década de los 70's y aún hoy, se distingue por las formas de trabajo comunitario representado en actividades como el *cambio de brazos*, dadas por lazos de solidaridad entre vecinos o parientes.

La reivindicación como campesinado estaba dada más por la tenencia de tierra colectiva, la Comuna, en el caso de Cayapas, o como intento de organización social que enfrentara el atraso y aislamiento en el cual estaba sumida la agricultura, la caza y la pesca en la Provincia y el Cantón de Esmeraldas. De esta forma no había una distinción reivindicativa específicamente afroidentitaria, el campesinado, entonces reunía a marginados de la tierra en general, sin características culturales concretas, aún cuando ellas han sido parte constitutiva del proceso afro en Esmeraldas.

Para el caso concreto del Cantón, el reconocimiento de colectivos campesinos significaban más el acceso a créditos, para compra de maquinaria que supliera el machete y el hacha como herramientas de trabajo; la posibilidad de comercializar excedentes en agremiaciones según sector (pesca, productos agrícolas, etc.), así como acceso educativo para los hijos de los campesinos, sin distinciones más allá de las reivindicaciones ante la marginalidad del campo en el Estado-nación moderno ecuatoriano.

De manera casi simultánea, en las décadas de los 60's y 70's se incrementó la emigración de afro esmeraldeños a Guayaquil, de acuerdo a Félix Preciado,

...cuando en Esmeralda se produce un proceso de emigración interna especialmente a Guayaquil por parte de los negros esmeraldeños, se encuentran con una gran hostilidad y entonces empezaron a ir constituyendo algunas organizaciones también para defenderse; entonces el primer intento de construcción de una organización afro en Guayaquil

tiene que ver fundamentalmente con un problema de defensa colectiva...por los años 63⁹⁶

Los procesos reivindicativos, entonces, empezaban a distinguirse unos de otros, de un lado la ruralidad campesina que incluye a todos los marginados, sin distinción cultural, de otro lado el desplazamiento que afro esmeraldeños realizan a la Provincia de Guayas, especialmente a Guayaquil, como destino económico o profesional que suscita nuevos retos a la identidad cultural afro en el Ecuador contemporáneo.

6. Transitando de la conciencia de clase a la práctica político-cultural

El movimiento afro emergente se construye, entonces desde la heterogeneidad histórica y cultural, respecto al mundo blanco-mestizo e indígena, pero también respecto a él mismo: a su ubicación geográfica en el Ecuador actual. Esmeraldas y sus voces ancestrales transitan hacia la urbe y los desafíos propios de una ciudad como Guayaquil, con lógicas económicas y sociales diferenciadas de las esmeraldeñas, con prácticas de poder variadas, con una violencia simbólica urbana y con discursos que reivindican, no la diferencia cultural, sino la lucha de clases, la reflexión en torno a la juventud con militancia comunista de Félix Preciado:

Antes yo quiero precisar un hecho. Se preguntará por qué era militante de la juventud comunista y no de los movimientos afro que empezaron a surgir en esos momentos. Pensábamos que para entonces el tema de las identidades no era básico ni fundamental; el tema fundamental era la lucha de clases, años 70-80 y por eso también se explica el por qué nuestros partidos no adoptaron una propuesta teórica y una propuesta práctica en relación a los movimientos de identidad que empezaron a surgir en el Ecuador⁹⁷.

⁹⁶ Entrevista realizada con el abogado Félix Preciado el 13 de julio de 2005 en Esmeraldas.

⁹⁷ Ídem.

De manera paralela en Esmeraldas los grupos de carácter más urbano se preguntaban y reflexionaban desde las tendencias ideológicas del momento, en palabras de Juan Montaña:

... estamos hablando de 1973, éramos muy jóvenes y entonces y estaba en boga la lucha de los Estados Civiles, Luther King... no estábamos vinculados a una organización política de izquierda, manteníamos la tendencia y manteníamos que el problema (de discriminación racial) se resolvería una vez que las condiciones mejoraran sabíamos pero bueno esto de la discriminación racial aquí en el Ecuador⁹⁸.

Paulatinamente los partidos políticos tradicionales, de gran influencia liberal-alfarista en Esmeraldas, empezaron a ceder terreno a la izquierda, en tanto

Así es, fíjese usted que los primeros congresistas de Esmeraldas en el siglo XIX no nacieron aquí. Hubo algunos que nunca pisaron Esmeraldas por muy ilustre que sean, tenían que hacerlo. Esmeraldas está lleno de referencias⁹⁹

En palabras de Félix Preciado

La actividad política de los negros ha pasado por las organizaciones de carácter político y no por las organizaciones de carácter étnico entonces durante todo ese periodo a nadie se le ocurría realmente plantearse el tema de etnicidad como una propuesta política porque tampoco estaba al orden del día en el momento de la historia el tema étnico...¹⁰⁰

Las prácticas políticas tradicionales, fueron dando pie, gradualmente, al (re)conocimiento de la diferencia cultural, pese a la concentración de poder político en los partidos tradicionales y a la reivindicación de la conciencia de clase, la pregunta sobre lo que Eduardo Restrepo denomina la etnogénesis de *lo negro*, fue gestándose en la agencia afro. Gradualmente se fue abriendo espacio en el cantón para una renovación del sentido político afro identitario, acompañado de una transformación social en el sentido tradicional de la política, representada por los partidos tradicionales, en diálogo discontinuo entre lo rural, lo urbano, lo local, lo regional y lo nacional.

⁹⁸ Entrevista con Juan Montaña, lunes 18 de julio de 2006, Esmeraldas.

⁹⁹ Ídem.

¹⁰⁰ Entrevista realizada con el abogado Félix Preciado el 13 de julio de 2005 en Esmeraldas

7. Discursos, prácticas, génesis de *lo negro*

Prácticas discursivas y dinámicas políticas, emergentes a mediados de los 70's gestaron una *diferencia desde lo negro* (Walsh, León, Restrepo; 2005:22), expresándose en espacios como el Centro de los Estudios Afroecuatorianos. Iniciativas intelectuales, académicas, activistas realizaban trabajos de recuperación de memorias, búsqueda de raíces africanas, (auto)denominaciones con el (re)conocimiento de voces ancestrales a lo largo y ancho del Ecuador negro¹⁰¹.

También se pueden encontrar, de acuerdo a los testimonios, influencias del movimiento social negro en Norteamérica que reivindicaba con gran fuerza los Derechos Civiles para los afroamericanos. De acuerdo a Minda,

... un grupo que estaba influenciado por dos tipos de lecturas. Uno por el marxismo y otro por la poesía de Sengor, por la lectura de Amilcar Calbral pero sobre todo estaban influenciado por las acciones que realizaba Malcolm X en los Estados Unidos.¹⁰²

En palabras de Félix Preciado:

...(en Guayaquil) incluso muchos de los barrios donde había una mayor concentración de población negra pasaron a adoptar nombres norteamericanos como Harley y otros nombres; entonces esta generación que también era una generación de abogados la que conducían esta actividad para los años 70 desaparecieron y desapareció también el movimiento negro como una propuesta de organización que se planteaba reivindicaciones mas altas que en mi opinión no calaron mucho en la presencia de la población negra que no entendía tampoco el planteamiento estratégico y se desarticuló hasta el año 1980 en el que hay una nueva oleada de interlocutores del tema negro.

De acuerdo a Juan Montaña,

... y estaba la lucha de los Derechos Civiles, en Estados Unidos, la lucha de Martin Luther King... pero bueno esto de la discriminación racial aquí en el

¹⁰¹ Gran parte del trabajo realizado con años de grabaciones de audio y miles de fotografías hacen parte hoy del Fondo Documental Afro Andino, dado en comodato a la Universidad Andina Simón Bolívar.

¹⁰² Entrevista con Pablo Minda, Esmeraldas, Julio 13 de 2005.

Ecuador entonces... se nos atrasó la cuestión política... luego yo me fui a estudiar a otro lado y esos seis años comenzó a avanzar¹⁰³

De otro lado, un encuentro de gran importancia y reconocimiento es el Congreso de Cultura Negra de las Américas, que tuvo lugar en Cali, en 1976,

...influenciado por el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas que se realizó en 1976 en Cali-Colombia. La primera manifestación de esta nueva forma de organizarse fue el Centro de los Estudios Afroecuatorianos, creado en Quito entre los años 1978 y 1980. Dentro de sus objetivos fundamentales era trabajar en la reclamación social, económica y política de los descendientes africanos en el Ecuador, a la vez fortaleciendo los procesos identitarios. (Walsh, Restrepo, León; 2005: 22).

El retorno de pobladores esmeraldeños desde Guayaquil, traía un *aire* renovado influenciado por la lucha de clases y el movimiento por los Derechos Civiles en Norteamérica. De igual forma las reivindicaciones de afro pobladores marginados, consolidados en el movimiento campesino del Norte de Esmeraldas, los requerimientos a mejoras en condiciones de salud, educación en el Cantón, y lo sucedido en países más cercanos como en Colombia, permearon y (re)significaron la agencia del movimiento con particularidades propias de la Provincia y el Cantón. En los 80's, el pensamiento y agencia negra del Esmeraldas tendrían el acumulado de las décadas anteriores. De acuerdo a Minda,

...empieza con una propuesta hermosa. Primero la piel, incluso Jacinto me decía: 'primero fue la cultura', enseñarle a la gente que las cosas que hacía, las formas de enamorarse, las formas de comer, las formas de tocar su marimba, las formas de hablar no eran un acto de salvajismo, que era una manifestación de la cultura, que era una riqueza que se tenía. Que la música, que el tener la memoria, que las plantas y que, en torno a la cultura es que la gente tiene dignidad. Y sentían a trabajar por eso, y ligado a ese tema es que la gente empieza a trabajar la tierra¹⁰⁴.

La tierra re-nueva la fuerza ancestral, perdida en el horizonte de la conciencia de clase y empieza a ubicarse en el centro del debate cultural, en la concepción de patrimonio cultural heredado de los *mayores*, término empleado para representar a los pobladores

¹⁰³ Entrevista con Pablo Minda, Esmeraldas, julio 18 de 2005.

¹⁰⁴ Ídem.

afro descendientes poseedores de la sabiduría y conocimiento que trasciende los tiempos. Esto, sin embargo no impide el constante tránsito de la población afroesmeraldeña a Guayaquil, con mayor predominio que a Quito, tal vez, debido a la similitud geográfica, cercana al mar, así como a la climática y paisajística con la preponderancia del río Guayas en su horizonte. La vivencia del racismo y discriminación de los afro esmeraldeños la experimentan igual en ambas urbes; cómo lo expresa una esmeraldeña residente en Quito: “aquí dejé de ser persona para ser un color. Ya no era más Eugenia, la hija de mi familia, que hacía parte de un lugar, no, era la negra”¹⁰⁵. El tránsito, la diáspora afroecuatoriana, en comunicación permanente entre Esmeraldas y Guayaquil, inicialmente para acceder a estudios superiores u oportunidades laborales, nutrido por más de tres décadas consolidan en el 2006 a la Provincia de Guayas como la de mayor población afro en Ecuador¹⁰⁶. Sin embargo las diferencias en los procesos se evidencian:

Pero en la ciudad de Guayaquil, en el norte de Quito la historia y el proceso son otros, porque como son metrópolis, la gente se olvida de los problemas sociales, entre los problemas sociales, hacia presencia el problema de la xenofobia y el racismo, entonces la gente como especie de mecanismo de lucha empieza a crear organizaciones que permitan a ellos encontrar respuesta para contrarrestar el problema del racismo, es así que a mediados de los ochenta tu ya empiezas a encontrar por ahí organizaciones. Una de las organizaciones era el centro de estudios afro. Estaba José Arce, estaba Santander (haciendo referencia a líderes de esta época, provenientes de la costa ecuatoriana)¹⁰⁷

¹⁰⁵ Entrevista con Eugenia Quiñónez. Quito, mayo 17 2005.

¹⁰⁶ Consejo de Coordinación de las Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana. *Diagnóstico de la Problemática Afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias*. Lazer Editors. 2004. Pág. 41. cuadro 3

¹⁰⁷ Entrevista con Julio Arroyave. Junio 25 de 2005.

8. Escritores, memorias, tradiciones

En esta etapa del proceso emergente afro identitario en Esmeraldas es importante rescatar tres elementos adicionales a los mencionados: **1)** la manera en que autores afro esmeraldeños representaron hitos, propios de la región y la repercusión que tuvo, así como la vigencia de la problemática expuesta en términos identitarios; **2)** el intenso trabajo de investigación en terreno que el Centro de Estudios Afroecuatorianos realizó con *la voz de los mayores*, en diferentes asentamientos afros, en busca de la memoria y los saberes marginalizados y subalternizados en el proyecto nacionalista blanco-mestizo y **3)** la incidencia de la pastoral afro en el proceso.

Michael Handelsman ha estudiado desde la producción literaria, una posibilidad de entender la construcción afroidentitaria en Ecuador. Para este autor lo *afro* es un componente medular en la composición plurinacional del Ecuador, diferenciado de paradigma de indianidad que no permite, junto con el mestizaje-nacional, superar el amorfo y amnésico prototipo con el que es entendido y representado gran parte de la *otredad* en América Latina. Para Handelsman autores como Nelson Estupiñán Bass y Antonio Preciado proporcionan elementos capaces de dar cuenta “vivencias que siguen formando el conjunto plurinacional del Ecuador” (Handelsman; 2001: 12).

Para el historiador, periodista y literato Juan Montaña quien se autodefine como militante del *Polo Negro* del Esmeraldas y de América, en tanto las condiciones marginales y difíciles son comunes a la “la mayoría de la gente afro americana de

Ecuador, Esmeraldas y de América”¹⁰⁸ el ejercicio de la escritura es un ejercicio de conciencia,

Yo creo que todo el mundo escribe desde su propia orilla... unos escriben para defender la causa del proletariado, otros para defender la causa; yo trato al menos de hacerlo siempre con aproximaciones hacia la negritud y sigo las sendas de los grandes de Esmeraldas como Nelson Estupiñán, Antonio Preciado, referentes que uno trata, sino de imitar al menos de seguir su ejemplo para ir avanzando con respecto. Compaginar literatura y periodismo; yo creo que García Márquez tenía mucha razón: el periodismo no es más que una parte de la literatura. Yo creo que para hacer periodismo primero hay que vivir bien luego se escribe...¹⁰⁹

En cuanto a lo segundo, la reconstrucción de la memoria del Ecuador negro, realizado entre otros líderes e intelectuales por Juan García representan

...una contra-estrategia por medio del testimonio y la narrativa oral, donde la palabra cobra fuerza, (re)crea otros códigos lingüísticos ‘no oficiales’, subvierte, se empodera y construye sus propios objetos de conocimiento, emergiendo de esta manera un discurso contra-hegemónico con voz e identidad propia, como una estrategia socio-política ‘autorizada’¹¹⁰

Dejando claramente fijado el *locus* de enunciación: las comunidades negras del Ecuador, la investigación del Centro de Estudios Afro ecuatorianos articuló la (re)construcción de la identidad cultural afro a una propuesta política. Para ello, inició un recorrido grabando la *voz de los mayores*, con sus cantos, décimas, marimbas, curaciones, conocimientos medicinales, al tiempo que reclamaban “símbolos ancestrales como el palenque, la territorialidad y las circunscripciones territoriales como máximos referentes de su propuesta política” (Patiño; 2002: 16-17).

En esta labor muchas son las personas que aportaron, sin embargo es sobre Juan García, intelectual activista comprometido con el movimiento afro ecuatoriano, que se concentran las miradas, la compilación de la experiencia, convirtiéndose desde los 70’s y consolidándose a la fecha, como un referente de la *voz afroecuatoriana*. Para este

¹⁰⁸ Entrevista con Juan Montaña, Julio 18 de 2005, Esmeraldas.

¹⁰⁹ Ídem.

¹¹⁰ Patiño, Ninfa, tesis de maestría. UASB. Pág. 15.

trabajador cultural, autodefinido como obrero del proceso de construcción afroecuatoriana, el desafío y compromiso generacional debe ser parte fundamental para “empujar la propuesta de la comunidad negra en Esmeraldas”¹¹¹. Juan García, acentúa lo construido hasta el momento por el pueblo negro:

Yo creo que si, que si hay un movimiento con múltiples vertientes, propuestas. Yo diría que sí hay un movimiento que tiene particularidades, que tiene como diferentes cosmovisiones locales, pero que el movimiento esta ahí, esta ahí, es una energía que está ahí desde hace cientos de años; la gente viene empujándolo, esto, de una manera ahora mas emergente. En algún momento incluso insurgente. Pero yo diría que el movimiento está ahí, esta pataleando, sigue andando con todas sus debilidades, su dispersión con todas las dificultades que tenemos las comunidades negras. Pero si hay un movimiento, que cada vez gana mas personas. Yo diría que tal vez no tenemos estrategias para la unificación, pero el movimiento está ahí, la intención esta ahí, el sentimiento esta ahí¹¹²

El trabajo de tejer la memoria, (re)creando significados, proporcionando (re)significaciones-otras a la representación habitual de la cultura afro, ha señalado nuevas rutas para el movimiento afro ecuatoriano, posibilitando a cantones como el esmeraldeño, ubicar-se territorial y simbólicamente, haciendo frente a la violencia epistémica propia del conocimiento occidental, desde representaciones-otras ancestrales, (re)aprendida de voces y tambores familiares a la territorialidad, localizando el conocimiento y la sabiduría en un tiempo y espacio nucleante: el Ecuador negro.

En cuanto al tercer aspecto mencionado: la incidencia de la pastoral Afro en los procesos llevados a cabos en el Cantón, debe señalarse lo paradójal de su aporte. De un lado es significativo el apoyo dado a líderes esmeraldeños, la búsqueda por la genealogía y parentesco en la Provincia, no realizado anteriormente en Ecuador, así como la generación de espacios de discusión y formación de liderazgo. Cabe destacar,

¹¹¹ Entrevista con Juan García. Julio 15 de 2005. Esmeraldas.

¹¹² Ídem.

igualmente, la influencia que la *Teología de la liberación*, en la década de los 70's y parte de los 80's, logrando el compromiso de la base con un proyecto que trascendía la liturgia y los compromisos con la iglesia católica como institución de poder. Es notorio el auge y la posibilidad de líderes que facilitó la Pastoral y su influencia en la construcción de un pensamiento donde la búsqueda de las raíces propias contribuía, de manera paralela a la construcción de memoria, una posibilidad de (re)invención de la propia historia. De otro lado, sin embargo, los procesos obedecen a intereses externos e impuestos por una lógica que ha sido responsable del patrón discriminatorio presente en la colonialidad: la iglesia como institución de poder.

La pastoral afro podría interpretarse como la continuidad del proyecto evangelizador iniciado en el siglo XIX cuando Esmeraldas hacía parte del obispado de Portoviejo, así como del liberalismo anticlerical reinante en el país y afincado en la Provincia y el Cantón. Mercedarios en 1871 y jesuitas en 1915 (Zedrón; 1997) se vieron enfrentados a posturas radicales en contra de la iglesia y el proceso evangelizador. La llegada de los misioneros Combonianos a Esmeraldas se produce en 1945 y en 1972, con el nombramiento del monseñor Enrique Bartolucci, se observa un viraje a la estrategia evangelizadora, a partir de la *evangelización de las culturas*.

De manera paralela se intercalan, la búsqueda de espacios políticos locales y nacionales por parte de pobladores afro esmeraldeños, con los primeros acercamientos de la iglesia en una *búsqueda espiritual*, de las poblaciones pobres del Ecuador, entre ellas, las negras como parte del objetivo de evangelización de esta institución; según Ángel Quiñónez:

... están 50 años aquí en el país... y la base fue qué, justo su principio de construcción de la identidad negra fue a partir de pensar la espiritualidad

negra. La espiritualidad negra como elemento de unificación de todas estas comunidades negras repartidas a todo lo largo del Ecuador, que a pesar...de ser del Valle, de ser de Guayaquil, de ser de Esmeralda gozaban de una espiritualidad negra mas o menos común¹¹³.

O, en palabras de Pablo Minda:

... y el concilio vaticano segundo dice ‘vamos a evangelizar las culturas, una política pastoral de encontrarnos con el mundo y vamos a evangelizar las culturas’. Ese es el mensaje esencial y una de las culturas a evangelizarse es el pueblo negro. Entonces se vienen al Ecuador los Combonianos...a mi me dicen que estaban en Ecuador desde el año del 67. Entonces trabajaban... después hay otro dato interesante que es la conferencia del episcopado Latino Americano de Medellín, en el año de 1968. Esa conferencia es importante. Los obispos dijeron ‘oigo una voz cada vez mas profunda que clama al cielo’ y esas voces que clamaban al cielo era la pobreza; y uno de los sectores mas pobres eran los afros ecuatorianos, los afros americanos, en general, entonces después la conferencia episcopal ecuatoriana decide hacer un trabajo. Bueno también esta el tema con el trabajo de los indígenas en Ecuador que lo ha hecho Monseñor Leonidas Proaño¹¹⁴.

En Esmeraldas, los años 80's se caracterizaron por construcción de procesos identitarios donde las organizaciones articulaban la especificidad de la identidad *negra*, con reivindicaciones sociales. La pastoral Afro, así como los padres combonianos jugaron un papel (presente hoy), en este periodo:

El señor Gonzalo Marañón tenía una pastoral allá, (en Esmeraldas) que no era una pastoral general para toda la población, sino una pastoral para indígenas, una pastoral para colonos, una pastoral para jóvenes, mujeres, una pastoral para organizaciones organizaciones populares y una pastoral para afro¹¹⁵

Desde lo no-afro, la indignidad ha sido el marco desde el cual se ha pensado lo afro, los derechos colectivos en el Ecuador es un ejemplo que evidencia este aspecto: el modelo se basó en el paradigma de indianidad, no en las características de los pueblos afros en el Ecuador. Es importante resaltar que la pastoral se proyectó con base en una matriz de

¹¹³ Entrevista realizada el 25 de junio de 2005 en Quito.

¹¹⁴ Entrevista con Pablo Minda, Esmeraldas julio 13 de 2005.

¹¹⁵ Entrevista Con Pablo Minda realizada en Esmeraldas, julio 13 de 2005.

indianidad, que, con al ser confrontada con la realidad en la costa ecuatoriana, dio origen a la Pastoral Afro, a partir de la cual

... se crean los programas de radio, Radio Antena Libre, (con) Isabelita Padilla y toda la cosa. Entonces se crea esta gran oleada, entonces yo digo que fue importante porque fue a partir de todas estas cosas que se fue formando algunas demandas mas, no se quedaba únicamente en el rezo, por lo menos nosotros no éramos un movimiento de oración ni mucho menos. Sobre todo de la liberación.

Entonces el tema de la piel era una demanda, el tema de la tierra era otra demanda. En lo de lo afro se trabajó todo el tema de los derechos humanos, el tema de tierras también; desplazados colombianos, (en los) 80's, 90's; se hace todo el trabajo de la cultura, recolección de evangelizar la cultura afro de introducir la misa (afro)... (cuando) Isabelita... se casa se hace... el primer rito matrimonial (afro) o sea, era todo una simbología¹¹⁶.

Podría argumentarse entonces que el aporte desde la Pastoral Afro ha sido aún a pesar del objetivo principal que es la *evangelización de las culturas* y que las organizaciones, liderazgos, espacios abiertos trascienden los propósitos enmarcados en el clero católico. Es innegable la contribución, así como innegable es que en la ebullición y trama social expuesta en este acápite, la Pastoral es un punto más del tejido que en ocasiones causa tensión y en otros proporciona apoyo al proceso.

La configuración de la memoria colectiva expuesta hasta el momento permite observar la urdimbre de sentidos y (re)significaciones en el tejido identitario afro. Cada vínculo con el pasado, así como la disposición de los actores sociales en lugares diferenciados, promueve matices en el entendimiento y conciencia afro, más para unos que para otros, de acuerdo al análisis de Juan García,

...este es un momento muy importante que no se lo ha concluido, estamos tanto en él, pero que es un momento en el cual uno despierta y dice 'bueno si yo soy esto, y sufro por esto', 'esto es ser negro y yo debo entender que significa ser negro'.

Este es el momento más importante, donde se despierta el sentimiento de la pertenencia, no todos los negros tenemos despertado el sentimiento de la

¹¹⁶ Ídem.

pertenencia. No todos los negros tenemos despertado el sentimiento de la pertenencia. Ahora ese despertar de la pertenencia, yo diría que tiene otros momentos adentro, que son la militancia. Hay gente que despierta, entiende, define sus antagonicos pero se queda ahí, se queda en la costumbre de vivir como sometidos. Hay otros que rompen un poco la costumbre y empiezan a construir algo que no se sabe claramente a veces que es, pero se empieza a construir algo, cada uno por su lado. En ese construir algo, cada uno por su lado. En ese construir algo hay muchas trampas, entonces obviamente trampas del sistema, entonces la gente acá en las consultorías, en los proyectos, en las animaciones de buena voluntad de los antagonicos, en fin cae en esta cosa y a veces la gente se enreda, se aivata, pero yo diría que esos son los momentos mas importantes que yo veo, yo diría que estamos en el último¹¹⁷.

Los discursos, practicas, génesis de *lo negro* propuestos aquí posibilitan el ingreso a la última década del siglo XX, donde la legitimidad del proceso afro identitario se introduce en la discusión mundial sobre la eufemística conmemoración del *encuentro de dos mundos*, silenciando el atropello esclavista al cual fue sometida la diáspora africana en los inicios del moderno sistema capitalista o, como lo propone Walsh¹¹⁸, siendo la parte oculta de la modernidad: la colonialidad. De otro lado, en Ecuador la discusión llega hasta el rompimiento del paradigma de indianidad, trabajando desde la dignificación de la diferencia, permanente en el discurso oficial, cuando de negociación en torno a otredades se refiere.

9. Afro identidad y políticas culturales en Esmeraldas

La construcción de políticas culturales en Esmeraldas debe entenderse como un el lugar de convergencia entre la comprensión que los habitantes tienen sobre la territorialidad, los procesos afroidentitarios y la localización histórica, elementos abordados en los apartados anteriores. A partir de este momento y, retomando el cuarto de los momentos y prácticas organizativas de los pueblos afroecuatorianos trabajado por Catherine Walsh

¹¹⁷ Entrevista realizada el 15 de Julio de 2006. Esmeraldas.

¹¹⁸ Apunte de Clase, febrero 2005.

y Edizón León¹¹⁹, se enfatizará en las organizaciones con las cuales se realizó el trabajo de campo en el cantón. La presente sección pretende entonces indagar la *agencia-otra* esmeraldeña, formas discursivas, organizativas, que evidencien el legado histórico que he descrito en los apartados anteriores, así como el ejercicio que en la práctica han realizado los colectivos de Esmeraldas en cuanto a políticas culturales¹²⁰. La ubicación histórica y cultural de la *agencia-otra* en Esmeraldas, permitirá abordar el análisis de los últimos 15 años de movilización social, así como algunas de las tensiones a resolver en su devenir.

La gestación de la afroidentidad, de largo aliento, permite en la actualidad, hacer uso de elementos simbólicos, así como de prácticas, acciones y discursos-otros, posibilitando la construcción de políticas culturales, con plena conciencia del espacio-tiempo habitado desde la ancestralidad y la diferencia cultural hasta la modernidad (alternativa) en el hoy.

Con el acumulado histórico-cultural negra, llegan los 90's. Las dinámicas intelectuales y el compromiso de éstos con organizaciones de base y activistas gestó la posibilidad de movilizaciones de tipo cultural- territorial, retomando la herencia ancestral de mediados del S. XVI. La emergencia de las relaciones interétnicas del pasado, sumada a la iniciativa educativa de re-construir la historia y las maneras propias de hacer escuela en proyectos etnoeducativos, se abrieron camino como alternativa política; el movimiento afro esmeraldeño (y afroecuatoriano) cuestionó, desde el hacer, la colonialidad del

¹¹⁹ Hago referencia al enfoque de liderazgo, derechos, procesos migratorios, fortalecimiento identitario en los 90's, caracterizado por la agremiación en Federaciones, dinámicas intelectuales-activistas y modelos organizativos de tipo cultural- territorial, donde se pone en evidencia el repertorio de estrategias y tácticas desarrolladas dentro de las políticas culturales entre 1990 y el 2005.

¹²⁰ En la parte introductoria se abordaron las bases conceptuales en torno a las cuales desarrollo el análisis de las políticas culturales, desde la perspectiva modernidad/colonialidad y el trabajo desarrollado por Escobar, Dagnino y Álvarez en *Política Cultural & Política Cultural*.

poder, del saber y del ser (Quijano; [2003] 2005), vigente en el proyecto moderno ecuatoriano, así como el paradigma de indianidad que aún hoy permanece en el imaginario en torno a la otredad existente en este país. Para Ángel Quiñónez:

De tal forma que tú vas a ver que ese proceso de unificación del pueblo negro es lo que ha dado en cierta medida lo que ahora tenemos. Bien o mal existe un proceso social, existe un proceso político, existe unas iniciativas educativas...se puede hacer ahora unas propuestas sociales políticas económicas que en cierta medida comiencen a gestar una visión de pueblo, un nosotros pero a partir de la mirada nuestra, no un nosotros a partir de la medida del otro¹²¹

La construcción de políticas culturales afroidentitarias visibilizó las últimas *otredades* de los Pueblos Negros¹²² en Ecuador, centrando el interés del movimiento en *la negritud, lo negro*, como médula y distinción respecto a otras reivindicaciones y movimientos sociales. Este momento se nutrió por el compromiso renovado de intelectuales afro descendientes que desarrollaron su trabajo, de acuerdo a Pablo Minda

...a partir de los años... yo diría 1981 1982 ahí hay una mayor comprensión del problema de la identidad porque para entonces hay algunos intelectuales negros que han estudiado en los Estados Unidos que se han nutrido de todo el tema del Movimiento Negro Norteamericano totalmente... entonces estos sectores son los que aportan una mayor definición del tema de la identidad afro cultural y son los que en definitiva van a empujar este proceso de reconversión de un proceso político puro hacia un proceso étnico cultural.¹²³

Los desafíos sociales y políticos de los movimientos sociales y grupos afros, plantearon en la década de los 90's, la articulación entre procesos identitarios con independencia de instituciones como la Iglesia que

cada vez va entendiendo que ella no tiene porque dirigir los aspectos organizativos de la comunidad (negra) ni mucho menos, entonces se va retirando de las cosas políticas porque esto va tomando fuerza, va tomando vuelo, por todo el tema de la celebración del año de 1992, de los 500 años de resistencia y toda la cosa¹²⁴.

¹²¹ Entrevista realizada al académico Ángel Quiñónez, Quito junio 25 de 2005.

¹²² Conservo las mayúsculas iniciales respetando la posición política promovida por los colectivos afroecuatorianos.

¹²³ Entrevista realizada con el abogado Félix Preciado el 13 de julio de 2005 en Esmeraldas

¹²⁴ Entrevista con Pablo Minda. Esmeraldas, Julio 13 de 2005.

Con mayor fuerza y conciencia de su potencial político cultural, el movimiento afroesmeraldeño, en su diversidad, redimensionó las prácticas sociales y culturales en este cantón, generando *políticas culturales*, en tanto

...entran(ron) en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarna(ron) diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas – especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerados marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado – pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado. (Escobar; Álvarez, Dagnino; 1998: 20).

La población afrodescendiente en el cantón de Esmeraldas sumida en la subalternización de las políticas públicas en Ecuador, (re)creó, desde su accionar cultural procesos identitarios, que se basaron en la (re)interpretación de su pasado, en el largo trasegar de relaciones interétnicas desde siglos pasados, con un sentido de territorialidad que ha trascendido la visión burocrática y funcionalista otorgada desde el centro del poder político en Ecuador; en palabras de Juan Montaña “una rebelión cultural es lo que ha venido ocurriendo hasta ahora la gente ha venido haciendo a través de manifestaciones como son cultura afroecuatoriana”¹²⁵, en el cantón, así como en la Provincia, “el territorio es marcador central de los procesos identitarios y de organización política y social” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 29). Parte visible y aún en disputa es la constante lucha y resistencia a la ocupación, extracción económica y cultural que ejercen empresas camaroneras, mineras, madereras.

10. La Gran Comarca

La visibilización de la organización afroesmeraldeña, es la propuesta de autonomía territorial, conocida como Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas, en

¹²⁵ Entrevista con Juan Montaña, lunes 18 de julio de 2006, Esmeraldas.

1997¹²⁶, que como hemos visto anteriormente, retoma elementos de derecho al territorio ancestral con documentación clave desconocida por el gobierno en el nivel central.

En el 2005, la propuesta aún no contaba con la aprobación del estado ecuatoriano¹²⁷, sin embargo, la *posesión ancestral* así como la significación dada a los *territorios ancestrales*, sigue vigente en los pobladores afroecuatorianos como parte cardinal en el proceso cultural de (re)creación histórica que (re) nombra la herencia libertaria de siglos atrás, en el escenario político actual. Las prácticas culturales afroesmeraldeñas, entre otras estrategias políticas, cuentan con

(el) entendimiento de territorio como base material tangible e intangible para estructurar procesos de organización social y política, y del mundo simbólico; es el lugar donde los pueblos sin desconocer la unidad nacional y el nivel de la soberanía del Estado-Nación, plantean la posibilidad de auto determinarse como pueblos diferenciados...en este sentido, el territorio junto como la territorialidad (entendida como sistema complejo de interrelaciones que se construyen desde la cotidianidad y que construyen sentidos de existencia como grupos diferenciados) son elementos claves y estratégicos para la re-construcción de la resistencia (Walsh, Restrepo, León; 2005: 30).

Pese al desconocimiento que la colonialidad del Estado-moderno ecuatoriano ha ejercido sobre la Gran Comarca, el movimiento negro ecuatoriano, en la década de 1990, abanderó la territorialidad y autonomía como parte de su legado y diferencia cultural. La paulatina transformación del discurso político afroidentitario inició simultáneamente, la diversificación de tendencias y posturas en torno a la identidad cultural. Propuestas y estrategias para la acción y la reflexión devinieron en la construcción discursiva de una agencia-otra, que iniciaba, paralela y diferenciadamente con los *levantamientos*¹²⁸

¹²⁶ Si bien esta propuesta propone la autonomía de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo, lo que me importa resaltar es el espacio ancestral-territorial que incluye, desde las políticas culturales afroesmeraldeñas, el vínculo con otras poblaciones afroecuatorianas a través de palenques locales y regionales.

¹²⁷ A pesar que la constitución ecuatoriana en los artículos 241 y 251 prevé como parte de la organización territorial, gobiernos seccionales autónomos, así como la administración de circunscripciones territoriales indígenas y afros.

¹²⁸ Creo importante, resaltar la diferencia entre el movimiento indígena ecuatoriano y el de los pueblos negros, en tanto el segundo, en términos discursivos y de promulgación de derechos colectivos frente al

indígenas, en Ecuador del final de milenio; parte de la distinción y (auto) reconocimiento de movilización afro, se realizó desde el accionar y discurso como *pueblos negros*, en contraste de las nacionalidades indígenas en este país. Un semblante político de los *pueblos negros*, fue la reivindicación social de Derechos Colectivos, en la Constitución ecuatoriana de 1998. Para el Proceso de Comunidades Negras, PCN, de Ecuador, el significado de *pueblos negros* contiene

(e)l conjunto de troncos familiares de ascendencia africana que tienen una identidad común, comparten una misma historia, ocupan territorios ancestrales, regidos por sus propios sistemas de derecho y de organización social, económica y política. Su conformación y presencia es anterior a la creación de la República (Citado por Walsh, Restrepo, León; 2005: 37).

La última década del siglo XX propició la introducción de múltiples formas de entender los procesos organizativos en los diversos movimientos sociales en el Ecuador. En la proximidad de la conmemoración de los 500 años del *descubrimiento* las organizaciones indígenas preparaban en toda América Latina, movilizaciones, protestas, posturas frente a este acontecimiento. De esta manera, luego de la fuerte incidencia de la iglesia en los 80's, la institucionalización de lo indígena como movimiento (Bengoa; 2000:) en esta parte del continente incidió como paradigma en la construcción de identidades culturales y de movilización social, evidenciando “la marginalidad y la invisibilidad que los pueblos afros todavía viven en el país, especialmente al frente de la fuerte agencia del movimiento indígena” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 29).

El proceso de (re)creación identitaria ha estado atravesado por lo que Peter Wade y Eduardo Restrepo denominan etnogénesis afro, y permiten entender el diálogo del movimiento con intelectuales y académicos nacionales y de la diáspora, así como la visibilización de la problemática identitaria en el entorno académico. Tanto la academia

Estado, ha sufrido también de una subalternización y el equívoco de pensarles igual a unos y otros, desconociendo las características sociales, históricas y políticas.

como la organización afro en Esmeraldas y Ecuador se han nutrido mutuamente, permitiendo la “construcción de nuevas formas de subjetividad y pensamiento” (Walsh, Restrepo, León; 2005:1), evidenciando la subalternización de la historia negra en Ecuador. *Los pueblos negros*, hace parte de estas formas de pensamiento. De acuerdo a Ángel Quiñónez:

No existe el pueblo negro sino los pueblos negros. Uno de los pueblos negros que están divididos básicamente por visiones estructurales, sociales, regionales que no lo hacen ver como uno sólo pueblo negro con una única realidad. De ahí la necesidad de construir una propuesta política, social, educativa que, en cierta medida intente unificar a este pueblo que ha sido fragmentado dentro la visión geo política del Ecuador¹²⁹

Emerge en esta década, además del acto de apropiación cultural, una expansión de las oportunidades para la acción colectiva (MacAdam; 1999), dentro de la formación del movimiento afroesmeraldeño. En este ciclo del movimiento, se sumarían, además de los factores políticos, económicos y organizativos, los procesos culturales donde “el objetivo consiste en proponer una visión del mundo que legitime y motive la protesta y parte de su éxito depende de la *resonancia cultural* de los marcos de referencia promovidos por los organizadores” (MacAdam; 1999:28). Parte esencial es el territorio, en palabras de Julio Arroyo:

..el movimiento afro (tiene) un remanente territorial en este país que no lo tiene ningún país más en el continente, que es la presencia de la comuna... que es el único territorio comprado por los negros en todo el continente, es la única tierra que tienen los afro descendiente en todo el continente, como propiedad privada. Porque los movimientos sin tierra afro en el Brasil, ellos son adjudicados y los Jarijunas en Centroamérica, ellos son adjudicados, pero como pagados, nadie ha tenido esa fortuna... yo he sido un muchacho que nació allá y tuvo sus primeras instancia allá...¹³⁰

Esmeraldas y sus organizaciones sociales, intelectuales y de género, así como el acumulado de la reflexión y la acción social expuesto anteriormente, señalaron derroteros de acción local y nacional, con aciertos y errores. En el Norte de Esmeraldas

¹²⁹ Entrevista con Ángel Quiñónez, Quito junio 25 de 2005

¹³⁰ Entrevista con Julio Arroyo, Quito, junio 25 de 2005

se gestó el *Palenque* como una propuesta de territorialidad, territorio más cultura. El discurso sobre la afroidentidad en la década de los 90, evidencia la ruptura con una supuesta noción de continuidad histórica ecuatoriana y con la otredad indígena, en tanto

...la ubicación depende de una lectura de la historia étnica que presupone la existencia de vínculos entre las generaciones pertenecientes a una comunidad de historia y destino en lugares concretos de la tierra¹³¹.

Para los afroesmeraldeños quienes, desde el siglo XVI, han cimentado su identidad en relación con el territorio en el cual han vivido sus antepasados, la historia oficial no es suficiente para entender su pasado, su presente y la noción que de futuro levantar. La diferencia con otros actores sociales presente en este tiempo: naciones indígenas, los blancos mestizos, los colonos¹³², evidencias profundas diferencias en la manera de concebir la tierra y el territorio en correspondencia a la ancestralidad que les genera y no sólo como recurso económico; la construcción identitaria; la negritud; el trabajo, los derechos colectivos.

El vínculo ancestral con el territorio, otorga a los afroesmeraldeños un sentido de pertenencia e identidad que está en disputa permanente tanto con el uso que hacen las empresas palmicultoras como con el discurso desarrollista del Estado moderno ecuatoriano.

Es en esta década cuando se reforma la Constitución Nacional, en 1998 con “la participación de una mayor diversidad de actores y en considerar los pueblos indígenas y negros” (Walsh, Restrepo, León 2005: 30). El paradigma de la indianidad como ya lo

¹³¹ Ídem.

¹³² La provincia de Esmeraldas ha vivido a lo largo de la época republicana el proceso de colonización por serranos, manabitas y también por colombianos. Sin embargo el caso más problemático lo constituye la ocupación de las tierras por palmicultores extranjero; Pablo Minda realiza una exploración mas aguda de este fenómeno en su libro *Generación de identidades en conflicto*

hemos señalado, incide fuertemente en el acápite correspondiente a los Derechos Colectivos para los pueblos afroecuatorianos. Otra incidencia negativa, al igual que en el caso colombiano es la representación ruralizada de la población afrodescendiente, pese al constante éxodo, más notorio en esta década, de las personas negras en las grandes ciudades de Ecuador.

En el cantón de Esmeraldas la emergencia de diversas organizaciones culturales, además de la reconocida Pastoral Afro, propician múltiples lecturas de la identidad cultural afro, así como de maneras-otras de entender y resemantizar la ancestralidad, el territorio desde un espacio urbano y los derechos colectivos, para lo cual el Consejo Regional de Palenque, generó su propia versión oficial en el 2000.

En la década de los 90, las organizaciones y los procesos organizativos afros se reorganizaron en torno al liderazgo, a la reivindicación de los derechos colectivos, a los procesos migratorios del campo a la ciudad, y el fortalecimiento identitario desde lo cultural (Walsh, Restrepo, León; 2005: 23). En la Provincia se debe resaltar la trascendencia nacional del trabajo liderado en el Proceso de Comunidades Negras¹³³, así como la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE), de donde el territorio se constituyó en el elemento emergente con carácter político que marcó la diferencia en el proceso de reivindicación identitaria, olvidada en la historia decimonónica ecuatoriana.

La historia local del movimiento afro en Esmeraldas, posibilitó en la última década del siglo XX, que cuestionó la homogeneidad cultural fomentada desde el discurso y políticas públicas ecuatorianas. Contrastó, en una imbricación de pasado y presente en

¹³³ De carácter y dinámica diferente al establecido en Colombia en la misma década.

la agencia-otra, la representación de unidad nacional, como lo dice Eugenia Vallejo “mi nación para mí son mis raíces. Por ejemplo Esmeraldas es mi nación porque ahí no te miran mal visto, tu vales por lo que eres, por lo que representas. Ecuador es mi país donde yo nací, la diferencia es que Ecuador es mi país pero mi casa es Esmeraldas esa es la diferencia”¹³⁴

Con las múltiples voces y órdenes socio-culturales existentes en sus calles, propuestas, arengas, cambio de brazos, acciones y prácticas cotidianas de hacer y ejercer *lo* político desde la diferencia cultural. Con una comprensión y vivencia del territorio no como nación y/o país, sino en lo urbano, “Esmeraldas, mi frontera, todo mi territorio sería desde Alfaro hasta Barrio Caliente, mi frontera, unas personas muy calurosas muy acogedoras allí no hay color ni raza” contesta Eugenia Vallejo al hacerle la pregunta en torno al territorio y ante el cuestionamiento sobre si en el entendimiento de territorio cabría el país, la nación, responde: “No, porque en algunas partes tu llegas y te miran mal y esa qué hace aquí, ese no es mi territorio”¹³⁵.

La cultura política tradicional mostró su incapacidad y limitación, ahogada en su pretensión de universalidad, basada en un modelo desarrollista cimentado fuera del contexto local. La re-interpretación de la agencia afroesmeraldeña que se nutre, aún hoy, de la riqueza rural, ha generado alternativas para la comprensión y acción colectiva identitaria.

¹³⁴ Entrevista con Eugenia Vallejo, Esmeraldas, abril 26 de 2005.

¹³⁵ Entrevista, abril 26 de 2005.

11. Voces, organizaciones, diversidad en el nuevo milenio

En el Seminario Andino “Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones” alter Mignolo, invita a construir macro relatos desde la diferencia colonial, esto es, generar un conocimiento-otro no hegemónico, capaz de dar cuenta de la interculturalidad en el pasado, con vigencia en el hoy. La agencia-otra afro es un ejemplo de esta invitación. Los desafíos que, sin embargo ha vivido y sigue atravesando permiten evidenciar los peligros y nuevas trampas del Sistema Mundo Colonial Moderno.

La proliferación de espacios públicos, la movilización de recursos, la agencia-otra afroidentitaria, logró establecer Derechos Colectivos, propuestas etnoeducativas, espacios de discusión y análisis sobre la identidad, así como la visibilización de políticas culturales propias, pero también incursionó en la formalidad del poder y algunos de sus dirigentes fueron cooptados por el establecimiento. La fértil producción de espacios desde lo político cotidiano en abierta contradicción con la cultura política tradicional, no tuvo su igual en la consolidación de una organización sólida. El tema de género apenas en los primeros años del nuevo milenio empieza a abrirse espacio en el debate sobre el movimiento afro.

En esta diversidad de voces, la base organizativa ha sentido, en mayor o menor intensidad, el abandono de sus líderes y han (re)iniciado un trabajo en el que se vislumbran diferentes enfoques, posturas, unidades formales desde las cuales promueven matices discursivas a la agencia afroidentitaria. A continuación se abordarán algunas de las encontradas en el trabajo de campo desarrollado en Esmeraldas.

UPROCODES Unión Provincial de Cooperativas de Pescadores de Esmeraldas.

Esta organización existe desde 1977, integra a 2.500 pescadores del cantón y más de 11000 en toda la Provincia y tiene su sede principal en el puerto artesanal de Esmeraldas. Su presidente, Ovidio Quiñónez tiene una comprensión de cultura que integra el desarrollo, pero desde una perspectiva diferente a la manejada en el discurso tradicional; concibe y articula la herencia pesquera del negro en Esmeraldas a la organización social: “porque la cultura del hombre negro es hacer la batea, el canaleta, labrar la canoa y esos también son medios de la actividad pesquera”¹³⁶. Ovidio acoge el desarrollo económico, con la generación de políticas culturales cotidianas en tanto

La cultura debe estar ligada al desarrollo, porque lo que este cultiva le da el arte, como aquí la marimba, esa se ha identificado como cultura de Esmeraldas y también lo desarrolla a los pueblos porque esa forma de expresarla, en el baile, reitero en todo lo que hace el negro y que le proviene un ingreso económico, entonces si va el desarrollo.¹³⁷

De igual forma siente como obligación con su organización y un desafío frente a la cultura política tradicional el buen manejo de los recursos económicos, sociales y culturales que maneja la organización durante

... la lucha permanente por sobrevivir, para no continuar siendo marginados. Entonces eso es permanente que hasta que este aquí tiene que quedar como un trabajo que esta organización de seguir luchando para que sus raíces no se pierdan. Porque siempre se había dicho de que el negro no era capaz de dirigir una institución, porque no estamos capacitados, entonces la presencia de quien aquí habla ha demostrado de que si estamos capacitados para dirigir esta y otra organización¹³⁸

De manera que se evidencia, en el testimonio de Ovidio Quiñónez y en la organización que él representa, un esfuerzo continuado por entender el manejo y la administración de los recursos naturales, por fuera del marco dado desde el proyecto moderno a los

¹³⁶ Entrevista con Ovidio Quiñónez, Presidente Uprocodes, Esmeraldas, julio 14 de 2005.

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ Ídem.

mismos y al desarrollismo. Las prácticas vigentes de los pescadores artesanales en Esmeraldas se basan en el entendimiento de lo ambiental sustentable, articulado a la organización y movilización social, en comprensión de la cultura del pescador afro esmeraldeño.

Fundación Casa del Negro. Continuando con la perspectiva local de desarrollo, esta organización, legalmente constituida ante el Ministerio de Bienestar Social desde años recientes, acoge en su interior a profesionales de diversas disciplinas que promueven el desarrollo de tecnología y conocimiento acorde con la realidad y recursos propios. De esta manera se “transforma(n) esas vísceras, la huesamenta en ensilado¹³⁹ de pescado, el producto final del mismo es una pasta que sirve como alimento del ganado y del cerdo, no solamente para el cantón de Esmeraldas y la provincia, sino también otros lugares que haya criadero de cerdo y ganado”¹⁴⁰. Diferentes profesionales afro esmeraldeños, a través de la observación de los recursos propios y de la investigación en torno a su potencialización generan este tipo de iniciativas que no cuentan con los recursos económicos para hacerse realidad,

Este proyecto fue apoyado por las Naciones Unidas, lamentablemente, no lamentablemente, importante el aporte de las Naciones Unidas del PNUD, que es el programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, un aporte importante que se dio a dicha Fundación, con el cual se hizo la implementación básica del mismo. Lamentablemente no hemos podido lograr otra financiación a través del gobierno ecuatoriano, para darle el impulso final que necesita este proyecto, que ya es la parte operativa, ya que como podemos constatar a través de este recorrido, (puerto artesanal pesquero de Esmeraldas) lo que mas se genera aquí es pesca, por ende las vísceras del mismo están a la orden del día¹⁴¹

Observamos cómo el régimen de naturaleza capitalista (Escobar; 2003: 78), sigue vigente en la administración de recursos y prácticas locales, imposibilitando el

¹³⁹ Forma de acumular y procesar las espinas y vísceras de pescado en gran cantidad.

¹⁴⁰ Entrevista con José Jairo Patabrown. Julio 14 de 2005.

¹⁴¹ Ídem.

desarrollo de iniciativas productivas que no se oponen a la separación entre el mundo natural y el mundo humano. Las políticas culturales en Esmeraldas, evidencian la diferencia ecológica y económica que enfatiza Arturo Escobar en el análisis que sobre los movimientos sociales etno-ecológicos realiza. (Escobar; 1999).

Asociación de Norteños Residentes en Esmeraldas, ANRE. Esta organización cuenta con personas que viviendo en el Cantón de Esmeraldas, están en comunicación permanente con la parte norte de la Provincia. Han re-creado, a partir de las tradiciones rurales, ancestrales y del diálogo intercultural estrategias como el cambio de manos, que han puesto en práctica en la urbe, como la movilización para hacer el canal de aguas lluvias. Promovido en un gran carnaval para este fin. Para sus integrantes lo importante es, más allá de los etnónimos, crecer “como negros en una América mestiza”. Parte de las expresiones culturales como el festival de la marimba ha sido recogido por la administración municipal actual, en los Carnavales Culturales que tienen lugar en el primer semestre de cada año. Esta parte muestra cómo las prácticas alternativas a las tradicionales formas de hacer y entender la dimensión política de la cultura en Esmeraldas plantean espacios sociales que la institucionalidad canaliza, de acuerdo al momento e intereses por los cuales esté rigiendo tal administración. De igual manera, plantean interrogantes a la acepción tradicional de concebir y desarrollar en América Latina las políticas culturales, con base en los trabajos de Néstor García Canclini y de George Yúdice, entre otros, quienes enmarcan las políticas culturales bien como las intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados, para orientar el desarrollo simbólico y satisfacer necesidades culturales o como un recurso que atenúa problemas sociales en la búsqueda de propiciar el crecimiento económico de una sociedad.

Unión Provincial para el Desarrollo Comunitario y Económico de Esmeraldas, UPOADICE. Esta organización de tercer nivel, reúne a 12 organizaciones de base y una cooperativa, articulando el discurso de la memoria afroidentitaria con el desarrollo económico, a partir del desarrollo y fortalecimiento del tejido financiero con estrategias que articulen el micro crédito a unidades y proyectos productivos. Esta organización reivindica el tema de las clases sociales, así como el de la reivindicación étnica.

Un aspecto interesante de esta organización lo constituye la toma de una antigua sede bancaria como sede institucional de la Unión. En palabras de sus miembros fundadores:

12. Algunas tensiones.

Con la proliferación de organizaciones en la actualidad política de Esmeraldas, la agencia-otra afro esmeraldeña ha diseminado, tal vez demasiado, la posibilidad de consolidar un discurso sólido, que podría ser empleado por los representantes de la cultura política tradicional.

Un área de importancia que ha empezado a incursionar en el movimiento afroesmeraldeño es la de género. Si bien no ha estado del todo ausente, algunas mujeres sienten que no ha sido tema prioritario de la agenda política local, en tanto la mayoría de líderes son masculinos y temas como el microcrédito, las madres solteras, siguen sueltos.

El esfuerzo contemporáneo de la agencia-otra afroesmeraldeña, tiene aún muchas lecciones que dar, tanto a la academia, como a los marcos habituales con los cuales se

realizan análisis a los movimientos sociales, pues si bien harían parte de los denominados *nuevos movimientos*, la ancestralidad, la voz de los mayores, la historia local que se ha expuesto, así como el diálogo intercultural existente ya desde el siglo XVI, a partir de las alianzas con los lugareños del momento, proporcionan particularidades que deben ser analizadas, como se ha intentado, desde el lugar de enunciación y agencia local, como se ha intentado en el presente escrito.

Las políticas culturales, como hemos expuesto son, entonces el resultado de la agencia-otra afroesmeraldeña que se nutre de manera permanente entre lo rural y urbano, lo local, nacional y global, generando espacios y posiciones diferentes a la hegemónica en torno al manejo de los recursos naturales, al entendimiento de la historia, a la generación de espacios productivos, así como a la comprensión de territorialidad aún en la urbe, con todo y carnavales y reivindicación de elementos musicales y expresiones culturales tradicionales afros.

Conclusiones

El punto de partida de la tesis fue la investigación de las identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali, a partir del estudio de casos sobre organizaciones afro, su producción cultural y *lo* racial como característica vigente en los colectivos, las identidades y las políticas culturales. El enfoque modernidad/colonialidad permitió una profundidad histórica para observar cómo se imbrican los tejidos de la memoria con la *agencia-otra* en la construcción de las diferencias coloniales en Esmeraldas y Cali. Al hacer la inmersión en las evocaciones y trayectos de cada agencia, se evidenciaron las diferencias en cada uno de los casos: en cuanto a Cali, las voces subalternas han sido acalladas, invisibilizadas o, como lo propone Albán marcadas desde una visibilidad negativa

...puesto que desde la esclavización hasta nuestros días los pueblos afro han sido estigmatizados, estereotipados y negados tanto en su producción cultural, como en su producción económica. Sin embargo, muchas son las referencias que se encuentran en los documentos de la colonia en que los negros/as aparecen, son vistos, tienen presencia (como en la actualidad), así hayan sido considerados en su momento como *piezas*. Considero oportuno, resaltar la presencia de los pueblos negros, pues creo que 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 lo afro. Los pueblos afro no han sido invisibilizados, han sido silenciados. Al respecto me parece mucho más potente, por ejemplo, la categoría de “experiencias silenciadas” que plantea el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda Quiñones.

Hablo de una *visibilización negativa*, para reafirmar la presencia histórica a tiempo que denunciar las condiciones de esa visibilización, apuntalada en la minorización, la estigmatización, la marginalización por la adjetivación, la discriminación por raza, el desconocimiento de los aportes en todo orden y el sentido eurocéntrico de la clasificación social que taxonomiza a las sociedades en superiores e inferiores¹⁴².

¹⁴² Diálogos varios. Cali, septiembre 2006.

El proceso identitario que tuvo lugar para el caso de la diáspora africana en esta ciudad, está signada por el mestizaje, el sistema de lugares, las experiencias silenciadas presentes en la narrativa histórica de los colonizadores (primero españoles, luego la elite criolla liberar y conservadora, posteriormente en la clase dirigente y, en la actualidad también los portadores y/o representantes de los intereses económicos globales). Descifrar el camino identitario, las huellas de este proceso es una provocativa tarea por continuar.

Para el caso esmeraldeño, la *agencia-otra* ha tenido otras manifestaciones y expresiones tanto históricas como culturales: el arribo de Illescas, las relaciones interétnicas con los pobladores nativos y con los españoles en la colonia, permitió la generación de características diferentes a las vividas por la diáspora esclavizada. Si bien el naufragio era de una embarcación portadora de seres esclavizados, la condición cambió substancialmente con la pérdida del mismo. Los náufragos buscaron la sobrevivencia, no podían ser acusados como cimarrones, ni tampoco por sublevados. La condición ladina de Illescas fue potenciada políticamente, sin descuidar la lucha por el territorio. La ganancia se observa¹⁴³, en el tratamiento dado a los primeros afropobladores en la actual provincia de Esmeraldas, por parte de la corona española, pero también y continuando con la metáfora propuesta por Spivack, en una fuerte voz subalterna afroesmeraldeña. El legado histórico, político y cultural sigue vigente en la contemporaneidad, está presente en esmeraldeños, sean éstos afrodescendientes o no.

¿Ocurre igual con el legado dejado en el tránsito republicano del Estado decimonónico?

¿Existen personajes que, como en el caso de Illescas, representen un momento de la

¹⁴³ A través de los trabajos realizados por investigadores como Minda, Rueda, sobre los cuales se basa el análisis en el capítulo correspondiente a Afroidentidad en esta tesis.

agencia-otra? ¿Es tan *fuerte* como en la colonia, la voz subaleternizada de los afroesmeraldeños?

Los diferentes documentos históricos, así como las investigaciones con las cuales se desarrolló el análisis para el presente trabajo no permiten respuestas tajantes, se prefiere, entonces, el camino de las sospechas y el trazado de posibles vetas para futuros compromisos académicos y sociales. La emergencia de la elite partidista y civilizadora ecuatoriana incluye a la región de Esmeraldas y a sus pobladores desde las experiencias silenciadas. Con excepcionales casos como el de Concha, abordado en el capítulo correspondiente, la guerra que tuvo lugar en el cantón, el arraigo del liberalismo en esta localidad en el siglo XIX, no son suficientes para llegar a conclusiones en torno a la *agencia-otra*, durante este periodo.

Es importante, sin embargo, resaltar la memoria colectiva que se hizo evidente en algunas entrevistas. El liberalismo y Concha no fue lo único que se vivió en Esmeraldas. Federico Lastre, nombre que no aparece en los anales de la historia oficial ecuatoriana, significó una gloriosa personalidad, presente ahora sólo para algunos conocedores, a diferencia de Illescas. El silenciamiento de la marimba, por decreto nacional, también hace parte de este periodo, así como otros múltiples para los cuales es necesario ahondar más en lugares como la literatura¹⁴⁴, las tradiciones orales, medicinales, alimenticias, entre otras, que dan lugar a la continuar la indagación para este periodo, cuya pobreza documental e investigativa amerita el delineamiento de una línea de estudio.

¹⁴⁴ Michel Handelsman, por ejemplo, ha realizado una labor analítica en este sentido.

En cuanto a Cali, como se menciona en el apartado correspondiente, el subsistema económico y social, característico de la conformación de la actual Colombia, hace más difícil el seguimiento de la *agencia-otra*. Se hace necesario continuar la ruta metodológica inaugurada por Cristina Rojas en *Civilización y violencia*, para el análisis del deseo civilizador presente en las elites criollas liberales y conservadoras, haciendo énfasis en el caso de Cali y el sistema de lugares que posiblemente se inauguró en este periodo. Otra posibilidad, ya mencionada para el caso esmeraldeño y también abordado por Rojas, es la búsqueda de la voz subalterna en la literatura de la época. Por lo pronto sólo se llegó, por fuentes secundarias, a la “literatura” legal, algunas normatividades que, con la abolición de la esclavitud, inauguraban una forma de relacionamiento y designación al Otro negro, quien de esclavo se transformó en vago, campesino, artesano o innombrable.

Lo común para ambas ciudades, procesos y *agencias- otras*, en el periodo decimonónico, es el tratamiento dado por los autodenominados portadores de la civilización criolla: el silenciamiento de experiencias, la ausencia documental, la no presencia de próceres, historias y/o pasajes con las que se inauguraron monumentos, libros, relatos, vínculos adecuados con el pasado. Las nuevas tradiciones (Hobsbawm; 2001:206) inventadas por las elites y sus partidos no incluyeron como parte de sus banderas ni de sus himnos a quienes no consideraban civilizados. Es en este momento donde más se evidencia el mestizaje como una estrategia para lograr un “mejoramiento” racial que conduciría hacia el progreso el atraso de las comunidades bárbaras representadas por la otredad hecha de indígenas, mujeres y negros. El mestizaje también se vivió de manera diferenciada para ambas ciudades. Mientras en Cali se naturalizó el ejercicio, desde la denominación por castas de las otredades en la colonia,

en Esmeraldas fue una práctica política que desarrollaron los primeros habitantes afros con los pobladores indígenas. En Cali se vivió como una imposición silenciosa, en Esmeraldas como una estrategia para la sobrevivencia política.

En el siglo XX, trabajado mucho más tangencialmente en ambas ciudades, trae consigo mayores retos, pues si bien existe más información, también es cierto que los procesos de modernización de los Estados ecuatoriano y colombiano complejizan el análisis y abordaje. Esmeraldas y Cali cuentan con similitudes y diferencias que ameritan estudios más profundos que los posibles a ser contenidos en el trabajo de investigación realizado. Una de las similitudes la constituye, por ejemplo, la inauguración de rutas de comercio que las sacó del relativo aislamiento en el cual habían estado sumidas hasta el momento, por razones y circunstancias bastante diferentes, cabe mencionar. En ambos casos la vía férrea, primero y las carreteras, después, significaron y detonaron procesos bastante desiguales. Para Cali el ingreso a la modernidad, para Esmeraldas la continuidad de la política extractiva confiada a multinacionales; para Cali, la apropiación de los ejidos por unas cuantas familias portadoras del patriciado español, para Esmeraldas la segregación racial y territorial. Existen otros ejemplos, que ameritan la profundización de procesos y momentos específicos para cada proceso. Es posible que también en este periodo haya iniciado el proceso de migración interna o sistema de lugares para cada una de las ciudades. Para cada caso las connotaciones son también bastante diferentes. Los esmeraldeños incursionaron en el trazado de rutas hacia Guayaquil y Quito como posibilidad de incursionar en un mercado laboral menos limitado que en el cantón y/o para acceder a estudios superiores. En cuanto a Cali, la característica que la ha acompañado desde la colonia como cruce de caminos, que invita al tránsito de la ciudad, se consolidó acogiendo entre sus visitantes a inversionistas que vieron

posibilidades económicas y productivas. La consolidación de los grandes ingenios, la construcción de carreteras, el auge deportivo, incentivó también el recibimiento de múltiples oleadas migratorias de diferentes lugares de Colombia que veían en la ciudad una opción laboral y el mejoramiento de las condiciones de vida para sus familias. La movilidad colectiva de migraciones se nutre en gran medida, de pobladores del Pacífico sur colombiano, del valle interandino del Patía, así como de ciudades intermedias cercanas a Cali, compuesta, en gran medida por comunidades afros.

Un aspecto no desarrollado, que merece mayor profundidad es la vivencia y transformación que las sociedades y *agencias-otras* atravesaron en los procesos de modernización tales como la misma construcción de las vías férreas, las carreteras, el alumbrado público¹⁴⁵. La inauguración, uso, manejo de los medios masivos de comunicación y las múltiples maneras en que contribuyeron (o no), para la comprensión de los derechos ciudadanos, de la integración nacional, de la política, de la cotidianeidad, desde la perspectiva que plantea Jesús Martín Barbero “a un país lo unifican tanto o más que las carreteras y los ferrocarriles, el telégrafo, la radio y el teléfono. Pues, hacer un país no es sólo cuestión de economía, posibilitar que lo que se produce en una región llegue a otra, sino también proyecto político y cultural”¹⁴⁶. La comprensión de políticas culturales y de construcciones identitarias debe abordar el aspecto comunicacional que se inaugura con el siglo XX en las ciudades, los procesos migratorios, para integrar conocimientos y proporcionar mayores niveles de comprensión de los procesos de modernidad/colonialidad en América Latina.

¹⁴⁵ La investigación de Adolfo Albán Achinte para el caso patiano, posibilita rutas analíticas y metodológicas posibles de ser replicadas para estas ciudades.

¹⁴⁶ Citado por Úrsula Mena y Ana Rosa Herrera en *Políticas Culturales en Colombia*. Pág. 36.

¿Por qué el recorrido de procesos modernos/coloniales, desde el arribo de la diáspora hasta la contemporaneidad para la comprensión de las identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali? El trazado inicial no planteaba esta ruta, sin embargo el trabajo de campo, el ejercicio de escucha con los diferentes colectivos en Esmeraldas y Cali, me hicieron comprender que el horizonte temporal se debía transformar en una excusa para hallar la *agencia-otra* presente en las organizaciones afro, evidenciadas en las prácticas discursivas y movilidad social de los colectivos, las construcciones identitarias y el desarrollo de políticas culturales, aún desde antes que se acuñara este término por la institucionalidad de los Estados modernos, las UNESCO o las organizaciones no gubernamentales.

¿Por qué abordar el trabajo en ciudades con relativas pocos elementos en común? Si bien Cali y Esmeraldas no cuentan con características similares, ni geográficas, ni en densidad demográfica, entre otros aspectos, permite develar aspectos importantes de lo que he categorizado como *agencia-otra*. Haciendo una inmersión profunda en los procesos de modernidad/colonialidad vividos por los afropobladores en ambas ciudades, permiten observar condiciones claves para entender puntos identitarios y políticas culturales en cada caso. Uno de los procesos es el lugar, su transformación y significación. Otro es el mestizaje; el deseo civilizador ejercido por la elite dominante en cada periodo y lugar; el sistema de lugares tejido en el tiempo y sus transformaciones; la comprensión de la re-existencia política, innovada por cada generación de la diáspora; la búsqueda de huellas que desaten voces, actividades y prácticas silenciadas.

Los gobiernos locales en las ciudades de Cali y Esmeraldas ¿Qué procesos socioculturales han promovido en los últimos 15 años y qué aperturas han tenido en ellos los procesos sociales afros? ¿Qué tratamiento otorgan los gobiernos locales a estos actores en la actualidad? Si bien para el momento de la presente investigación los alcaldes de ambas localidades se pueden considerar, en términos fenotípicos, afrodescendientes, ninguno de los dos burgomaestres tuvieron como eje movilizador la reivindicación racial o étnica en las respectivas campañas políticas que los llevaron a las administraciones municipales.

En el caso caleño, Apolinar Salcedo, reivindicó con mayor énfasis la superación personal y política que se otorga como invidente. El mayor énfasis discursivo, sin embargo, lo otorgó a iniciarse en la arena política, siendo un representante de sectores populares de la ciudad. Trabajó, durante la campaña política con mayor preponderancia proselitista los barrios de sectores populares, en los estratos 1, 2 y 3 del municipio. Salcedo antes de llegar a la Alcaldía, había sido concejal durante las tres alcaldías anteriores, que además de ser ejercidas por representantes populares, se caracterizaron por una nefasta administración de los recursos públicos y por las constantes crisis de las entidades y funcionarios públicos como la de los servicios públicos de agua y energía, las manifestaciones diversas de los empleados públicos de la salud y de la educación.

En esta perspectiva, los asuntos que tuviesen que ver con políticas culturales y afroidentidad, no han sido un real punto de interés. Si existe una instancia oficial para canalizarlos, pero no con coherencia política, ni con la apropiación por parte de los diferentes colectivos, en palabras del GAUV:

... ¿cómo es que se llama la oficina donde está el hermano de Agustín Valencia? División de Grupos Étnicos. Una oficina que se crea en sus

inicios con una gran intención y después sigue con otra gran intención ya. La primera gran intención era formular legalmente la oficina y empezar a hacer unos trabajos por la cultura, la identidad y qué se yo. Pero posteriormente se convierte en un nicho politiquero, hay que decirlo de una vez. Tan es así que ahora que se creía que iba a ver una asesoría de Polo¹⁴⁷ para asuntos afro colombianos, que nosotros intentamos apoyar desde acá (del GAUV) con las ideas, las posturas, posiciones; en esos momentos (los funcionarios) sienten amenazados sus lugares politiquero... esa oficina, que hace mucho tiempo no existe, pero que hay una persona que está cobrando un dinero desde ahí, ya.

Y entonces, yo lo que digo, lo voy a decir a título personal, yo no veo nada de parte del gobierno municipal. De hecho, la supuesta persona que esta encargada de oficina de asuntos Afros, hoy dijo que era asesora pero nadie dijo qué asesora, tampoco conocemos la oficina, de pronto (es) una oficina invisible, imaginada, asesoría imaginada Anderson... entonces digamos, asesoría imaginada yo no sé desde dónde¹⁴⁸.

Desde la formalidad administrativa, la Alcaldía Municipal de Cali, cuenta con una oficina para los *asuntos Afros*, sin embargo, como lo expresara un miembro del GAUV, no existe una directriz, ni aparente interés para que se debatan y/o generen espacios donde se encuentre las diversas voces afrodescendientes de la ciudad. La oficina, entonces ha adquirido una connotación más de *botín* político, que construcción de políticas culturales. En la actualidad, por ejemplo frente a la representación que sobre los afrodescendientes como habitantes de zonas ribereñas del Pacífico colombiano, no existe un espacio en el que puedan debatirse cómo o qué papel juegan las ciudades, sus afropobladores y construcciones identitarias en lugares diferentes a la región conformada por la parte media del río Atrato, que es sobre el cual se consolidó la Ley 70 de 1993 o Ley de negritudes en Colombia. Al respecto el debate sigue abierto, pues, continuando con GAUV

...es increíble usted (puede) leerse un documento de las organizaciones que nos representa frente al Estado. Si usted hiciera un análisis en últimas

¹⁴⁷ Expresión coloquial con la cual se denomina al Alcalde Apolinar Salcedo.

¹⁴⁸ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabali Hinostroza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

de los etnónimos usted en un documento de Cimarrón¹⁴⁹ puede ser y es, un solo documento negro, afro Colombianos, afro descendientes, renacientes y por allá, ¿si me entiende? Hay que (saber)... qué significa ser eso, pero en términos políticos¹⁵⁰.

La promulgación de la Ley 70, en 1993, trajo consigo inclusiones y exclusiones que, desde el plano discursivo y político, siguen debatiéndose, uno, por ejemplo es la forma de (auto)denominación,

... si seguimos llamándonos negros, amarillos, blancos, rojos ya está definido en la ley 70. Ya sabemos que las comunidades negras tal como están no opera en todos los lugares, entonces, hermano hay problemáticas... los negros, así sea una imposición, se puede también reconstruir y usted sabe que lo que se impone también resignifica, la forma, el significado y tipo de significante. Ese tipo de reivindicación... no estoy diciendo que eso no sea importante, sino que digo que yo creo, que hay otras cosas que debemos avanzar y que eso también pueden ser posiciones internas pero debemos avanzar, nos estamos desgastarnos siempre en lo mismo y las cosas fundamentales o esenciales no se discute¹⁵¹.

La ley 70 de 1993, así como el artículo transitorio 55 que la antecedió y el cambio constitucional de 1991, se constituyeron en “la punta del iceberg de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni de lo institucional” (Walsh, Restrepo, León; 2005: 10). Efectivamente, una de las aristas que acompañaron el proceso descrito por Restrepo como de etnización de las organizaciones Afro en Colombia, fue el reconocimiento de una composición poblacional urbana más allá de los mestizos: las ciudades colombianas, entre ellas Cali, estaban habitadas por pobladores negros. Ni la elite dirigente, ni los mismos colectivos estaban preparados

¹⁴⁹ Se hace referencia al Movimiento Nacional Cimarrón “[...] tiene como misión promover la organización autónoma, la educación, la concientización y la participación del pueblo afrocolombiano para que pueda conocer sus derechos, para que pueda ejercer sus derechos, para que pueda autogestionar su desarrollo económico, social, cultural y político” (Mosquera 1998: 1). Citado por Restrepo en “Movimientos sociales Afro y Políticas de Identidad en Colombia y Ecuador, 2005, como parte del Convenio Andrés Bello “Estudios de la Diáspora Afro-Andina. Construcción de identidades afros en Ecuador y Colombia: procesos sociales, políticos y epistémicos”, en co-autoría con Walsh y León, Pág. 8. Organización de carácter regional que ha realizado aportes en torno al tema en particular.

¹⁵⁰ Entrevista dialógica con Vladimir Angulo Valencia, economista, Vladimir Carabalí Hinostroza, estudiante de economía, Jhon Henri Arboleda, licenciado en ciencias sociales, Luis Ernesto Valencia, licenciado en historia, José Caicedo, Oscar Larrahondo, sociólogos, Magísteres en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, miembros del GAUV. Octubre 05 de 2005.

¹⁵¹ Ídem.

para pensar(se) dentro de este escenario político, de hecho se siguen construyendo caminos discursivos y políticos que representen la nueva realidad; esto, como todos los procesos culturales, significa tensiones, lucha por los significados, batalla por los posicionamientos políticos, que no se ven ni remotamente recogidos en la Oficinas para los Asuntos Afros de la ciudad de Cali, ni en los funcionarios que la representan.

Para el caso de Esmeraldas con una población que no llega a los 200.000 habitantes, la capital de la provincia del mismo nombre, cuenta hoy con el primer alcalde negro que ocupa, por segundo periodo consecutivo tal cargo. Es reconocido además por ser uno de los pocos alcaldes *proprios* de Esmeraldas, que ha tenido más un respaldo popular que del sistema político tradicional. Ernesto Estupiñán, líder del partido de izquierda en la región noroccidental del Ecuador, accedió a la alcaldía, sin la reivindicación de su afroidentidad; sin embargo algunos afroesmeraldeños reconocen el *orgullo* de haber votado por alguien que “había salido de *Barrio caliente*”¹⁵², en Esmeraldas.

La consigna de la campaña de Estupiñán para el primer periodo fue “Sí se puede cambiar Esmeraldas” y, parte del discurso de campaña fue la participación ciudadana. Una vez posicionado se lanzó al diseño del Plan de Desarrollo que tendría una duración de ocho meses, reunidos por sectores una vez al mes, con metodologías FODA, (o DOFA), realizada en las denominadas jornadas de “Asamblea Ciudadana por el Cambio de Esmeraldas”¹⁵³. El plan contemplaba un análisis multidimensional en las siguientes áreas: económica productiva; Ambiental Territorial; Calidad de Vida; Político institucional y Plan Operativo. El trabajo de coordinación fue realizado desde la

¹⁵² Entrevista con José Antonio Pata Brown. Esmeraldas, julio 04 de 2005.

¹⁵³ Plan de Desarrollo, Pág. 7

Alcaldía y los recursos fueron cofinanciados por FUNDAMYF y OXFAM. La estructura del Plan de Desarrollo planteó constituirse en el primero ejercicio

...en la historia del cantón (donde) la opinión de sus habitantes es considerada, discutida, analizada y sistematizada en un documento que propone, no sólo al Municipio sino a todas las instituciones, una visión de futuro basada en hipótesis de desarrollo que proyectarían al cantón y a la ciudad como uno de los nodos de desarrollo sustentable del país¹⁵⁴

De manera general, *lo afro*, como sujeto no es explícito en la estructura formal del Plan de Desarrollo. Sin embargo, en el capítulo “Escenario de intervención”, se hace un recuento histórico de los pobladores de Esmeraldas, se da mayor preponderancia a los asentamientos negros, así como a los conflictos por el territorio de Esmeraldas donde siguen siendo los protagonistas. De igual forma en las conclusiones se hace énfasis en

La lectura histórico-cultural del proceso de ocupación y uso del territorio del cantón Esmeraldas, así como la valorización de los factores culturales y simbólicos que se superponen en el cantón; aportará al proceso de validación de la Propuesta de Ordenamiento Territorial, relacionando las demarcaciones etno-culturales con las político-administrativas y promoviendo el manejo sustentable de los factores ambientales: agua, suelo, bosque y biodiversidad, a través del estudio de ocupación actual y potencial de suelo constante en el Plan de Ordenamiento Urbano¹⁵⁵.

Pese a que el tema Afro no cuenta con una mayor desagregación, la exposición del Plan de Desarrollo Participativo representan la búsqueda por prefigurar un futuro emancipador, rastreando señas en las tensiones del presente. Este tipo de inclusiones en el *mapa* ordenador generado por el Plan, les otorga a los afroesmeraldeño un lugar en la historia y en el futuro de Esmeraldas.

No se explicitan los procesos afros o los indígenas, pero se otorga una representación de quienes han construido la historia, omitiendo la participación blanco-mestiza y la territorialidad en la región, tanto en el pasado, como en la actualidad en la que fue construido el Plan de Desarrollo.

¹⁵⁴ Ídem. Pág. 1

¹⁵⁵ Ídem. Pág. 77

De otro lado, en la administración de Estupiñán se dio lugar a la creación del Taller Subregional de Expertos para la Creación de un Centro Afro-Americano para la Diversidad Cultural, el Desarrollo Sostenible y el Diálogo Intercultural, en el 2004 cuando se reunieron representantes de organizaciones comunitarias Afro, universidades, e instituciones de Bolivia, Colombia, Cuba, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Senegal y Venezuela, con el fin de crearlo, bajo el auspicio de la UNESCO, en el marco de la declaratoria Universal sobre la diversidad cultural promulgada por esta entidad.

Lo anterior explicita, ya en el segundo periodo del Alcalde Estupiñán, el fortalecimiento de una representación afro, enmarcada en un proceso de modernización administrativa, pero también, en el fortalecimiento de un proceso de interculturalidad en el cual sea más evidente el aporte histórico y la búsqueda de futuro de la comunidad negra en Esmeraldas, inmersa en un proceso internacional y global de reconocimiento de la ancestralidad y también en la apertura de espacios culturales y políticos a las personas negras en Esmeraldas. El acta de constitución señala que:

“Este Centro se constituirá en el eje promotor de sinergias y redes locales, nacionales y continentales que ofrezcan espacios de enriquecimiento de las culturas Afroamericanas, el fortalecimiento del diálogo intercultural y el desarrollo sustentable, se retroalimenten y apoyen recíprocamente”¹⁵⁶.

Para ello, el centro debe promover la participación ciudadana, la articulación del trabajo cultural al desarrollo socio-económico sustentable y gestiones tendientes al desarrollo de políticas de estado que consagren los derechos de los pueblos “Afroamericanos y demás pueblos excluidos a contribuir en la forja de las identidades nacionales y regionales, así como en la toma de decisiones críticas en la vida social y política”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Acta de Constitución del Centro, Pág. 3

¹⁵⁷ Ídem.

¿Cómo se desarrollarán las *agencias-otras* en los retos políticos futuros en las ciudades de Cali y Esmeraldas? ¿Cuáles son los caminos a abrir en cuanto a la cultura política tradicional en los países de Colombia y Ecuador? ¿Cuáles son las posibles alianzas estratégicas para consolidar las políticas culturales desde su propio acervo y experiencia? ¿Es posible un acercamiento entre las políticas culturales institucionalizadas y las desarrolladas por las *agencias-otras* en ciudades como Cali y Esmeraldas? Es necesario continuar estudiando los procesos, las relaciones sociales y políticas, ahondar más en torno al sistema de lugares de cada *agencia-otra*, para poder descubrir los mapas culturales y políticos posibles, por lo pronto, con la presente indagación se espera haber permitido ampliar el marco de referencia en torno a la construcción identitaria y las políticas culturales en países como Colombia y Ecuador.

Bibliografía

Albán Achinte, Adolfo. “El Desencanto o la Modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”, en Walsh, Catherine, editora; *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB. Ediciones Abya-Yala. Quito 2005.

_____. *Patianos allá y acá. Migraciones y adaptaciones culturales 1950- 1997*. Comité Sembradores culturales. Fundación Pintáp Mawá. Popayán. 1999.

_____. Arte, docencia e investigación. Texto inédito. 2006.

Acta de creación del Taller Subregional de Expertos para la Creación de un Centro Afro-Americano para la Diversidad Cultural, el Desarrollo Sostenible y el Diálogo Intercultural en Esmeraldas, el 21 de Mayo del 2004

Almario, Oscar. *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico colombiano*. Colección Pensamiento Político Contemporáneo. Universidad Pontificia Bolivariana-Concejo de Medellín. Medellín. 2003.

Barbary, Oliver; Urrea Fernando (editores). *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Editorial Lealon-CIDSE-Univalle-IRD-COLCIENCIAS. Cali. 2003.

Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 2000.

Castro-Gómez, S. y Guardiola, O. “Introducción. Geopolíticas del conocimiento o el desafío de ‘impensar’ las ciencias sociales en América Latina”, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá. Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 2000. Igualmente, de Castro-Gómez, *América más allá de la filosofía de la historia*, en: *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill libros, Barcelona. 1996.

Clark, K. “Raza, ‘cultural’ y mestizaje. El racismo oculto en la construcción estadística de la nación ecuatoriana, 1930 –1950”. En Almeida, J (Coordinador) *El racismo en las Américas y el Caribe*. ABYA YALA. Quito. 1999.

Colmenares, Germán. *Cali. Terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. TM Editores-Universidad del Valle-Banco de la República-Colciencias. 1997.

Consejo de Palenques. *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de negros en la provincia de Esmeraldas*. Proyecto SUBIR de CARE Ecuador- USAID. 1999. pág. 5

Coronil, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En Lander, Eduardo; (Compilador) *La colonialidad del saber*. Editorial de Ciencias Sociales. Págs. 86-114. La Habana, 2005.

_____, “Mas allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas”. En, Castro-Gómez S y Mendieta E. (Coordinadores) *Teorías sin*

disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en el debate. University of San Francisco. México 1998.

Deler, Paul. "Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930". En Maiguashca, Juan (Editor). *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Proyecto FLACSO-CERLAC . 1994.

Escobar, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo". En revista *Tabula Rasa*. No. 1. Págs. 51-86. Enero-diciembre. Colombia. 2003.

_____. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En Lander, Eduardo; (Compilador) *La colonialidad del saber*. Editorial de Ciencias Sociales. Págs. 115- 152. La Habana, 2005.

_____, Álvarez, S. Dagnino, E. (Ed), *Política Cultural & Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Taurus - ICANH/Editora Aguilar. 2001.

Figarola, Joel James. *Vergüenza contra Dinero*. Mimeo. Santiago de Cuba. 1996.

García-Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós. Barcelona. 2001.

_____. *Políticas Culturales en América Latina*. Cultura y sociedad. Colección Enlace. Grijalbo. México. 1987.

Guerrero Arias, Patricio. *Usurpación simbólica, identidad y poder*. UASB- Abya Yala-Corporación Editora Nacional. Quito. 2004.

Gruzinski, S. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*. Fondo de Cultura Económica. México

Hall, Stuart. "Estudios Culturales: dos paradigmas". En Revista *Causa y Azares*. No. 1. 1994.

_____, Hall, Stuart. "Identidad cultural y diáspora", en Castro-Gómez S; Guardiola, O; Millán, C. (Ed) *Pensar los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales/Pontificia Universidad Javeriana. 1999.

Handelsman, Michel. *Leyendo la globalización desde el Ecuador. Historias de resistencia apropiación*. Texto inédito. 2005.

_____. *Lo Afro y la prurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Abya Yala. 2001.

Hobsbawm, Eric. "Inventando Tradiciones", en *Historia Social*, N° 40 Valencia, 2001 [1983].

Introducción”. *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991 [1990].

Jameson, F. “La posmodernidad y el pasado”, en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1991.

Lander, Eduardo. *La Colonialidad del Poder*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2005.

Manguashca, J. Editor. *Historia y Región en el Ecuador: 1830 – 1930*. Proyecto FLACSO-CERLAC, IV. Corporación editora nacional. 1994.

McAdam, Doug , McCarthy John D , Zald, Mayer N. *Movimientos sociales, perspectivas comparadas*. Paidós. Barcelona. 1999.

Mena Lozano, Úrsula; Herrera Campillo, Ana Rosa. *Políticas Culturales en Colombia. Discursos Estatales y Prácticas Institucionales*. M&H Editoras. Cali. 1994.

Mignolo, Walter. “Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales, post coloniales”. Ponencia. Seminario Andino Conflictos y Políticas Interculturales, Territorios y Educaciones. Cochabamba. 1999.

Minda, P. Identidad y Conflicto. La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeralda. Producciones digitales Abya-Yala. Quito. 2002.

Municipio de Esmeraldas. Asamblea Ciudadana por el Cambio de Esmeraldas. FUNDAMIF- OXFAM. *Plan de Desarrollo Local Participativo por el Cambio De Esmeraldas. 2002- 2012*.

Noboa Viñán, Patricio. “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”. En Walsh, Catherine, (editora); *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB. Ediciones Abya-Yala. Quito 2005. Págs. 71-110.

Patiño, Ninfa, tesis de maestría. UASB. Quito. 2002.

Pezzi. JC. “Aporte hacia la consolidación de la identidad cultural del negro esmeraldeño. ¿Es el negro esmeraldeño un afroamericano?”. En Pezzi, Chavez y Minda *Identidades en construcción*. ABYA-YALA. Editing. 1996.

Plan de Desarrollo Local Participativo de Esmeraldas 2002 – 2012.

Prins, Gwyn. Historia Oral. En: *Formas de hacer historia*. Burke, P. Alianza Editorial. 1994.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En En Lander, Eduardo; (Compilador) *La colonialidad del saber*. Editorial de Ciencias Sociales. Págs. 216-271. La Habana, 2005

Restrepo, E. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2004.

_____, *Políticas de la Teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras*. Colección Políticas de la alteridad. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2005.

_____, Rojas, Axel (Editores) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Colección Políticas de la alteridad. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2004.

Rojas, Cristina. *Civilización y Violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Pontificia Universidad Javeriana-Grupo Editorial Norma. Bogotá. 2000.

Rueda, Rocío. *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas siglos XVI-XVIII*. Colección Marejara. Ediciones Abya Yala. Quito. 2001.

Spivak, Gayatri Chakravorti. “Puede hablar el subalterno”. En revista *Orbis Tertius*. Universidad de la Plata. Año III. 1998.

Vanin, Alfredo. *Islario*. Ediciones pájaro de agua. Cali. 1998.

Vásquez Benítez, Edgar. *Historia de Cali en el siglo 20. sociedad, economía, cultura y espacio*. Emerald-Propal. Cali. 2001.

Wade, Peter. “Identidad y etnicidad”, en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá. 1996.

Wallerstein, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales*. Ediciones Siglo XXI. México. 1998.

Walsh, Catherine, (editora); *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB. Ediciones Abya-Yala. Quito 2005.

_____, “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En Fuller, Norma (Editora). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima. 2002.

_____, Restrepo, Eduardo; León, Edizón. “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”. Como parte del proyecto de las Cátedras de Integración del Convenio Andrés Bello *Estudios de la Diáspora Afro-Andina. Construcción de identidades afros en Ecuador y Colombia: procesos sociales, políticos y epistémicos*. CAB-UASB. Documento inédito. 2005.

_____, Schiwy, Freya; Castro-Gómez, Santiago (Editores). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. UASB-Ediciones Abya Yala. Quito. 2002.

Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Ediciones Península. Barcelona. 1980.

Yúdice, George. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa Editorial. Barcelona. 2002.

Zedrón, Claudio. *Cultura negra y espiritualidad. El caso de Esmeraldas-Ecuador*. Centro Cultural Afroecuatoriano. Ediciones Afroamérica. Quito. 1997.

Zuluaga, Francisco. "El Patía: un caso de producción de una cultura". En Cifuentes, Alexander (compilador). *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. ICAN. Bogotá. 1986.

_____ "Aproximación de la historia a otras formas de memoria". En Barona-Zuluaga (Editores). *Memorias. I seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y Sur de Colombia*. Universidad del Valle-Universidad del Cauca-Instituto de Postgrados de Ciencias Humanas. Cali. 1995.

Webgrafía

Rubio, Ana. Perspectivas Teóricas en el Estudio De Los Movimientos Sociales. En <http://www.perspectivasmovimientososociales.edu/circunstancia/numero5/art6.htm>

<http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php>

<http://www.alforja.or.cr/sistem/biblio.html>

http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alvaro_Andres_Villegas.htm

http://www.etniasdecolombia.org/grupos_afro_organizaciones11.htm

<http://www.hri.ca/partners/fab/contact.shtml>

<http://www.globalcult.org.ve/doc/Tesis/TesisGrueso.pdf>

<http://www.campus-oei.org/cultura/willis.htm>

<http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero1/artgirbal1.htm>

<http://www.colectivohistoriaoral.org>

<http://www.proyectoconosur.com.ar/Noticias/NoticiaMuestra.asp?Id=1966>

<http://listas.ecuanex.net.ec/pipermail/novedades/2001-May/000378.html>