

V

Movimientos sociales afro y políticas
de identidad en Colombia y Ecuador

Universidad Andina Simón Bolívar

ECUADOR

RECTOR: Enrique Ayala Mora

AUTORES:

Catherine Walsh

Edizon León

Eduardo Restrepo

Este estudio forma parte del proyecto de las Cátedras de Integración del Convenio Andrés Bello titulado “Estudios de la diáspora Afro-Andina. Construcción de identidades afros en Ecuador y Colombia: procesos sociales, políticos y epistémicos”, financiado en 2004. Agradecemos a Adolfo Albán, profesor de la cátedra, cuyos comentarios, sugerencias y conceptualizaciones en torno al proyecto de investigación y la redacción de este texto han sido esenciales, como también los comentarios de Lázaro Valdelmar, miembro del equipo del Fondo Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Siete cátedras para la integración

EDICIÓN DEL CONVENIO ANDRÉS BELLO

Ana Milena Escobar Araújo

SECRETARIA EJECUTIVA

Omar José Muñoz Ramírez

SECRETARIO ADJUNTO

Holger Ramos Olmedo

COORDINADOR ÁREA DE EDUCACIÓN

David Gómez Villasante

COORDINADOR ÁREA DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Pedro Querejazu Leyton

COORDINADOR ÁREA DE CULTURA

COORDINACIÓN GENERAL Henry Yesid Bernal, Eduardo Kronfly,

José María Leyton, Ángel Eduardo Moreno,

Ivette Palencia y Daniel M. Valderrama

DIRECCIÓN EDITORIAL José Antonio Carbonell B.

COORDINACIÓN EDITORIAL José María Leyton

JEFE DE COMUNICACIONES Maura L. Achury Ramírez

DISEÑO GRÁFICO Elizabeth Restrepo I.

REVISIÓN DE TEXTOS Margarita Rosa Londoño M.

IMPRESIÓN La Imprenta Editores

PRIMERA EDICIÓN: enero de 2005

© 2005, Convenio Andrés Bello

Derechos reservados. Prohibida la reproducción parcial o total de su contenido, sin la previa autorización de los editores.

ISBN 958-698-168-1

Impreso en Colombia *Printed in Colombia*

CONVENIO ANDRÉS BELLO

Avenida 13 (paralela autopista norte) No 85-60

Teléfono (571) 6449292 Fax(571) 6100139

Página web <http://www.cab.int.co>

Bogotá, D.C. Colombia

ADVERTENCIA: El Convenio Andrés Bello no se hace responsable ni comparte necesariamente las opiniones expresadas por los autores.

CONVENIO ANDRÉS BELLO

Siete cátedras para la integración / Convenio Andrés Bello. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2005

312 p. (serie La Universidad y los procesos de Integración Social)

ISBN: 958-698-168-1

1. INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA. 2. ESTUDIOS DE POSTGRADO. 3. REDES DE INFORMACIÓN.

CDD 327

INTRODUCCIÓN

El afro en lo andino - (in)visibilización y colonialidad

En los años recientes se ha producido una creciente visibilización de los pueblos negros¹ en América Latina y en la región andina, tanto en sus procesos sociohistóricos, identitarios y organizativos, como en la construcción de nuevas formas de subjetividad y pensamiento. Estos procesos afros desestabilizan la noción y discurso hegemónico de lo andino, que históricamente ha construido sus bases desde lo indígena y mestizo. Además, problematizan su limitación geográfica y la subalternización territorial que ha hecho pensar la región desde las montañas y desde los pueblos ancestralmente asentados allí, desconociendo todos aquellos *otros* territorios y culturas, incluyendo los de la Costa Caribe y el Pacífico.

Este proyecto de investigación surge de la necesidad de visibilizar y críticamente comprender estas identidades, historias y territorios *otros* de los pueblos afros dentro de este espacio del mundo nombrado “la región andina”. Tomando la “diáspora” como marco y perspectiva, se promueve una consideración crítica sobre lo afro y sus nuevas conceptualizaciones en la región, con enfoque particular en Ecuador y Colombia, los dos países con la mayor trayectoria de bases organizativas establecidas.²

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

¹ En este estudio utilizamos los términos: pueblos negros, afros o afroecuatorianos y afrocolombianos y afrodescendientes en forma intercambiable, reconociendo los debates actuales sobre etnónimos entre intelectuales de los dos países y respetando el uso todavía predominante dentro de las comunidades del término “negro”.

² El estudio parte de una experiencia de colaboración con grupos y organizaciones afroecuatorianos, iniciada a petición de ellos en 2000, a través de eventos de carácter público, enfocados en los nuevos procesos identitarios y organizativos. A partir de esta experiencia y con la entrega por comodato en agosto de 2002 por parte de la organización Procesos de Comunidades Negras de un archivo fotográfico de 8.000 fotos y una colección de más de 3.000 horas de cintas magnetofónicas que contienen testimonios de pobladores afroecuatorianos que han sido recopilados durante 30 años por un equipo de investigadores afros en varias comunidades rurales del país, nació el Fondo Documental Afro-Andino como proyecto de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador (UASB-E). Es a partir de estos antecedentes que el presente proyecto fue diseñado, formando parte de la nueva mención “Diáspora Afro-Andina” que se inició en octubre de 2004 dentro de las maestrías de Estudios de la Cultura y Estudios Latinoamericanos de la UASB-E.

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, es decir, con procesos de autoconciencia, autodeterminación y autodefinición que apuntan a la humanización como marcos propios de pensar y actuar dentro de luchas que necesariamente son sociales, culturales y políticas.³

Nuestro marco teórico se centra en esta relación entre cultura, política y poder, y en el potencial de las políticas culturales de los movimientos afros para promover el cambio social; para llevar políticas de lucha que no solamente ponen en debate los parámetros de la democracia (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001), sino también los parámetros de las identidades étnicas colectivas y su ubicación estratégica en las relaciones entre cultura y territorio (Grueso, Rosero y Escobar, 2001). Lo que nos interesa concretamente es cómo las políticas culturales de los movimientos afrocolombianos y afroecuatorianos ponen en cuestión las estructuras, instituciones y relaciones de la modernidad y colonialidad en los dos países, desestabilizando los proyectos dominantes de la construcción de identidades nacionales y desafiando la hegemonía indígena tanto como marco de lo andino como de marco de la diferencia cultural dentro de países autorreconocidos en las últimas constituciones como multiétnicos y pluriculturales.

Entendemos la política cultural como “el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes –nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes– y en el contexto de condiciones históricas particulares” (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, p. 26). Como anotan estos autores, *en la medida en que las políticas culturales de los movimientos sociales ponen en marcha cuestionamientos culturales o presuponen diferencias culturales, entonces debemos aceptar que lo que está en juego... es una transformación de la cultura política dominante*, es decir, la modificación del poder social (p. 27). Además, a dibujar nuevas fronteras de lo político y, a la vez, dar nuevos significados culturales a las prácticas políticas y a la acción colectiva, estos movimientos no buscan la incorporación dentro de lo establecido sino su redefinición y reconstrucción a partir de la diferencia, de identidades estratégicas⁴ y de conformaciones espaciales y territoriales. Así y como destaca Wade (2000), *apelan a una variedad de reformas de los derechos territoriales y políticos, de la autonomía cultural y, en algunos casos, simplemente del derecho a la vida* (p. 7).

³ Para una discusión más amplia al respecto ver Walsh y León, 2004.

⁴ En este sentido, encontramos utilidad en la noción de Spivak (1988) de esencialismos estratégicos, de Baud et al. (1996) de una etnicidad estratégica y de Hall (1999) de estrategias de identificación.

Las identidades juegan un rol clave en los procesos de la política cultural de los movimientos sociales. Compartimos la posición de Hall (1996) al respecto: “la identidad es entendida como el *punto de sutura* entre, de un lado, los discursos y las prácticas que intentan interpelar, hablar por o sumir en una particular locación social a los sujetos y, del otro, los procesos que producen subjetividades, que constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas locaciones (citado en Restrepo 2004, p. 57). En este sentido, nuestro interés, más que todo, es con las estrategias de identificación y la constitución de subjetividades dentro de los movimientos afroecuatorianos y afrocolombianos, procesos que encuentran sus bases en lo que el peruano Aníbal Quijano (2000) llama la “colonialidad del poder”. Al establecer en la colonia patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, indios y negros), borraron las diferencias históricas de los pueblos afros e indígenas, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de “indios” y “negros”. La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino colonial; una diferencia que ha sido una constante en los países del área andina.

El mismo Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos más importantes y progresistas del siglo XX, fue impulsor de esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial y colonial en torno a los pueblos negros, dando razón a su exclusión social, cultural, política y económica, como también a su exclusión dentro de la construcción (teórica, discursiva) de la modernidad. “El negro... no está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie” (Mariátegui, citado por Jesús García, 2001, p. 80).

El pensamiento de Mariátegui (conjuntamente con otros pensadores de la región) pone en evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, se han dado a las espaldas de los pueblos afros. Desde temprano, en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), dio a ellos un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” u objetos del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un “andinismo”, es decir, una región o área andina] sin negros” (De Friedemann, 1992, p. 138).

Al frente de esta problemática, nuestra meta ha sido enfrentar la aparente escasez de información sobre los pueblos negros en los dos países y la difu-

sión limitada de sus experiencias organizativas e identitarias. Adicionalmente, ha sido desarrollar y fortalecer los lazos entre procesos afros en los dos países con propósitos de integración sociopolítica, académica e intelectual.⁵ Con estos propósitos en mente, la investigación primero se enfocó en documentar la bibliografía en torno a lo afro en los dos países,⁶ para luego estudiar y comprender las principales tendencias en las dinámicas organizativas afroecuatorianas y afrocolombianas, y las políticas de la identidad, reconociendo los paralelos y contrastes entre ellas, particularmente en términos de los ejes de la normatividad jurídica,⁷ los territorios y territorialidades,⁸ y las identidades.⁹ Lo que presentamos a continuación es una síntesis de este estudio.¹⁰

5 La Universidad Andina Simón Bolívar, institución pública de nivel de postgrado, parece ser la institución ideal para promover esta meta. Creada por el Parlamento Andino como organismo académico de integración de la Comunidad Andina de Naciones con sede administrativa en Bolivia y la principal sede académica en Ecuador, tiene como eje central la reflexión sobre América Andina, sus culturas, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y su relación con América Latina y el mundo.

6 Esta bibliografía titulada *Pueblos de descendencia africana en Colombia y Ecuador. Una compilación bibliográfica*, tiene una extensión de 113 páginas con más de 2.000 referencias; véase <http://www.uasb.edu.ec>

7 Para el caso de Colombia se explora la legislación sobre comunidades negras como el Artículo Transitorio 55 y la Ley 70 de 1993, mientras que para el Ecuador se analizan los articulados referidos a los derechos colectivos, tomando en cuenta tres preguntas centrales: ¿Cuáles leyes o decretos existen para las comunidades negras? ¿Cómo desde la legislación se representa la comunidad negra? Y, ¿cómo opera el paradigma de la indianidad?

8 Las preguntas centrales que han sido consideradas en el análisis de los territorios son: ¿cuáles han sido las diferentes construcciones socio-políticas? ¿Cuáles han sido las políticas de la cultura en la construcción del territorio por los movimientos sociales afro y/o comunidades negras? Y, ¿qué vacíos y limitaciones de la construcción y prácticas de estos territorios pueden ser identificados en los diferentes esfuerzos organizativos afroecuatorianos y afrocolombianos?

9 En el caso de las identidades partimos de la geografía, desde los movimientos sociales, las autodenominaciones y los vacíos y limitaciones en la construcción de éstas.

10 Por su amplitud y por las limitaciones de tiempo que la investigación ponía, el trabajo se estructuró a partir de tres enfoques metodológicos: revisión bibliográfica, compilación de documentos, memorias y otros escritos no publicados provenientes de organizaciones afros, eventos, internet, etc., y la sistematización de ellos y contactos y consultas con personas vinculadas a los temas, incluyendo académicos, dirigentes e intelectuales-activistas que forman parte de los grupos y organizaciones afros de los dos países.

POLÍTICAS DE LA ETNICIDAD EN LA COMUNIDAD NEGRA EN COLOMBIA¹¹

Momentos de las dinámicas organizativas negras

La historia más reciente de los esfuerzos y dinámicas organizativas del negro en Colombia puede dividirse en cuatro grandes momentos,¹² que deben entenderse como modelo que propone una división analítica de 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.

El primero 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 más dramáticos y heroicos de las dinámicas organizativas del negro en la ahora Colombia.¹³

El segundo, 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 contem-

¹¹ El informe investigativo sobre Colombia fue escrito por Eduardo Restrepo.

¹² Este modelo de los tres momentos fue planteado por Peter Wade (1996) en su análisis de las identidades negras, el que seguimos con algunas puntualizaciones y desarrollos específicos.

¹³ La huida a los montes y la defensa militar de los palenques fue sólo una expresión de la resistencia de los esclavizados. Otras más sutiles, pero no por ello menos efectivas, se dieron en la cotidianidad de las labores o en las pocas horas de descanso y esparcimiento. El aminoramiento del ritmo de trabajo y la pérdida o daño de las herramientas, constituyeron una práctica generalizada, una acción de resistencia ante las agotadoras jornadas de sol a sol a las que se vieron obligados, escasamente alimentados y en condiciones extremas. Igualmente, en el imaginario del esclavista, los negros se confabulaban con el demonio en actos de brujería que buscaban hacerle daño a ellos o a sus bienes.

poránea del negro en Colombia, es el menos conocido y sobre el que se requiere mayor investigación.

El tercero es el de las dinámicas organizativas articuladas a lo 'racial'. En general, puede afirmarse que este momento define un enfoque que argumenta la lesión o el menoscabo al derecho a la igualdad que tendrían los afrocolombianos con respecto al resto de la sociedad. En este momento pueden distinguirse, sin embargo, 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 eurodescendiente dentro de las estructuras políticas, educativas y sociales nacionales, regionales y locales. En esta primera fase, que 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.

El sujeto político de esta fase era el de la 'raza negra' constituido en torno a un cuestionamiento de su abierta y sistemática marginalización de las estructuras de poder y de la distribución que eran controladas exclusivamente por sectores eurodescendientes en regiones con una fuerte o absoluta presencia negra cuyas nacientes élites políticas agenciaron estas iniciales dinámicas organizativas del racialismo. Las modalidades predominantes de lucha se enmarcaban dentro de la democracia parlamental, problematizando los mecanismos de representación dominantes donde no se vislumbraba la presencia negra. De ahí que uno de los argumentos centrales apuntaba hacia el 'autogobierno', entendiendo por éste representantes negros para regiones con una alta población negra. Esto significaría una representación más democrática y aseguraría una más expedita incorporación de estas regiones y pueblos marginalizados a la nación colombiana.¹⁴

La segunda fase se remonta a la década de los setenta y principios de los ochenta. Ésta se encuentra agenciada por núcleos de intelectuales negros en diferentes contextos urbanos del interior del país y del Pacífico (Buenaventura) o del Caribe (Cartagena). Impactados por el movimiento de los derechos civiles estadounidenses, el movimiento de las negritudes europeo y por los procesos de descolonización africanos,¹⁵ estos intelectuales se plantean como eje de reflexión y de su accionar político las problemáticas de la discrimina-

¹⁴ Una de las figuras emblemáticas de esta fase la constituye Diego Luis Córdoba (1907-1964). Su lema de "el Chocó para los chochoanos" se materializó en la declaratoria del Chocó como departamento y en la colonización del aparato burocrático estatal departamental por negros cordobistas y liberales.

¹⁵ Según Peter Wade: "El contexto de este 'despertar del negro' [...] depende de varios factores. Primero, para [ciertas] personas [...] el ejemplo del movimiento negro norteamericano fue de gran importancia. Además, el rápido proceso de descolonización que tuvo lugar en África

ción 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. La labor intelectual encarnada en círculos de estudio o en periódicos, así como el trabajo literario, tuvieron un importante lugar en esta fase de las dinámicas organizativas negras en Colombia por la reivindicación de la afrocolombianidad y la lucha por la real inclusión en pie de igualdad al conjunto de la sociedad. En palabras de Wade: “En general, el cuadro que presenta la organización negra en Colombia durante esta época es de unos pequeños movimientos, en su mayoría de personas educadas localizadas en las grandes ciudades, quienes desarrollaban actividades de investigación, divulgación y autoconocimiento, casi sin fondos de financiación” (1993, p. 175).

Dentro de las múltiples expresiones organizativas que se consolidaron cabe resaltar el movimiento de la negritud con Amir Smith Córdoba y su periódico *Presencia Negra* (publicado por el Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra) en Bogotá, el *Círculo de Estudios Soweto* en Pereira, 1976 (antecedente del *Movimiento Nacional Cimarrón*), el *Centro de Estudios Frantz Fanon* en Bogotá, y la creciente visualización en el campo literario de Manuel Zapata Olivella (con la *Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas* y el *Centro de Estudios Afrocolombianos*)¹⁶ o el movimiento multicolor liderado por su hermano, Juan Zapata Olivella, en la campaña por la presidencia. Dentro de estas expresiones organizativas el *Movimiento Nacional Cimarrón* y su figura más destacada, Juan de Dios Mosquera, ha logrado el mayor impacto en el panorama del movimiento negro en Colombia. Éste nace en Buenaventura el 15 de diciembre de 1982. Como su nombre lo indica, recupera la figura del cimarrón como imagen de resistencia que simboliza la experiencia latinoamericana para desarrollar un pensamiento del cimarronaje que se opone radicalmente a la ideología del blanqueamiento y a las diferentes expresiones del racismo. Además de la eliminación de la discriminación racial y el racismo en la sociedad colombiana, el *Movimiento Nacional Cimarrón* “[...] tiene como misión promover la organización

entre 1950 y 1965 destacó la fuerza del nacionalismo en ese continente. Segundo, un número creciente de afroamericanos en Colombia accedía a la educación universitaria y conocía más a fondo este contexto internacional. Tercero, se destacaba una corriente antropológica que desafiaba la ‘invisibilidad’ de la gente negra en el mundo académico [...]” (Wade 1993, pág. 175).

¹⁶ Tanto la *Fundación* como el *Centro* aparecen como los convocantes de uno de los eventos de mayor relevancia académica y política de aquellos tempranos años: el *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, realizado en la ciudad de Cali del 12 al 15 de octubre de 1976, haciendo un homenaje a Damas.

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, p. 1).

El cuarto momento puede ser considerado como el de la etnización.¹⁷ Cubre el último cuarto del siglo XX,¹⁸ y en forma general y esquemática pueden ser identificadas cuatro fases principales. La primera se inicia hacia la primera mitad de los años ochenta en el curso medio de uno de los ríos más importantes de la región del Pacífico colombiano.¹⁹ El río Atrato fue el escenario donde, debido a la confluencia de unas condiciones específicas, se destiló por vez primera una noción y estrategia organizativa de las poblaciones campesinas negras como grupo étnico que respondían a la creciente amenaza de despojo de las tierras habitadas durante varias generaciones, a manos de un Estado que desconocía su presencia. Este desconocimiento se daba mediante la declaración de gran parte de la región del Pacífico como ‘zonas baldías’ (esto es, pertenecientes a la ‘nación’) y, por tanto, eran otorgadas concesiones o permisos de explotación de sus recursos forestales y mineros a compañías foráneas.²⁰ Para principios de los ochenta, la situación se hizo insostenible ya que habían desarrollado el abrir nuevas fronteras de colonización pero, para entonces, dicha posibilidad se había cerrado debido a que se habían copado las áreas disponibles.

Otro factor que influyó fue la presencia de las órdenes religiosas foráneas bajo la modalidad de misión, con una clara agenda de propiciar organizacio-

¹⁷ Por etnización entiendo, 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.

¹⁸ Para una descripción detallada de este momento, véase Grueso, 2000 y Agudelo, 2004.

¹⁹ Esta región, que cubre la franja más occidental del país desde la frontera norte con Panamá hasta el extremo sur en los límites con el Ecuador, cuenta con una amplia mayoría de población afrodescendiente.

²⁰ También, como consecuencia de un febril y exitoso movimiento organizativo de las comunidades indígenas en el país en su conjunto y en la región en particular, las poblaciones indígenas lograron la titulación de significativas extensiones en el Pacífico bajo la modalidad del resguardo (Wade 1993, pág. 176). El resguardo fue una figura administrativa colonial, semejante al ejido en México, que ha sido rescatada y reivindicada por el movimiento indígena en tanto constituye una modalidad de relativa autonomía territorial y política al margen de los imperativos del mercado y del estado central.

nes de base y con una sensibilidad al discurso etnicista. Desde principios de los años ochenta, estos grupos de misioneros habían apuntalado el proceso de gestación y consolidación de las organizaciones indígenas en el área. Dicha labor misional entre grupos indígenas y campesinos negros fue en gran parte la que permitió establecer puentes y conexiones entre ambas experiencias en la región. Así, el discurso organizativo de los campesinos negros sigue en mucho los logros y ejemplo del de las organizaciones indígenas. En este sentido, los comités cristianos del Atrato fueron la base sobre la que se originó la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) hacia mediados de los ochenta, que constituye, sin duda, la primera organización en Colombia (y quizás en América) que define la comunidad negra como un grupo étnico, esto es, en términos de derecho a la diferencia cultural de una comunidad definida desde su ancestralidad y alteridad.

Por último, pero no menos importante, el discurso que permite pensar a los campesinos negros desde una perspectiva étnica se alimentó de las contribuciones de un sinnúmero de “expertos” (antropólogos, ecónomos agrícolas, agrónomos, ingenieros, etc.) Éstos trabajaron en la zona durante los ochenta, en un proyecto de desarrollo rural resultante de la cooperación técnica internacional (entre el gobierno holandés y el colombiano). Este proyecto efectuó investigaciones no sólo sobre las condiciones de los suelos y ecosistemas del área, sino también sobre los modelos productivos y las dinámicas sociales de los campesinos negros concluyendo que la estereotipia social de los campesinos negros como ‘atrasados’, ‘irracionales’ y ‘perezosos’ se problematiza sustancialmente presentándoles más bien como los portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente nichos del ecosistema, lo cual demandaba un detallado conocimiento del mismo y una exitosa adaptación sin destruirlo. Estas representaciones de unas comunidades campesinas conocedoras de su entorno, con unas prácticas tradicionales de producción y unos sistemas de propiedad y racionalidad económica como expresiones de su exitosa adaptación a los ecosistemas de la región, fueron fundamentales en la gestación de las narrativas y estrategias organizativas que llevaron a imaginar, por vez primera, a las comunidades negras como un grupo étnico y, en consecuencia, a demandar frente al Estado colombiano el reconocimiento de ciertos derechos como la titulación colectiva de los bosques del área del medio Atrato.

La segunda fase del proceso de etnización de comunidad negra en Colombia, pasando de lo local al escenario nacional, se asocia a la Constitución Política de 1991, que reemplazó la casi centenaria Constitución de 1886, en la cual la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de

una sola lengua, una sola religión y una sola cultura.²¹ En esta economía política de la alteridad, indios y negros estaban diferencialmente localizados (Wade, 2000).

La Constitución de 1991 es la punta del *iceberg* de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni al institucional. Analíticamente, se pueden diferenciar tres momentos donde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) ocupa un lugar destacado. La primera sería el momento de pre ANC, iniciado y estimulado con la convocatoria, dándose discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros a la Asamblea Nacional Constituyente, sino también los términos de los derechos específicos que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. Así nace la Coordinadora de Comunidades Negras. El segundo momento comprende el período de las secciones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron incontables actividades en aras de poder concretar los derechos de las comunidades negras en la Constitución a través de los representantes indígenas que habían sido elegidos. Marchas en Bogotá, campañas de presión como la del “telegrama negro” o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país,²² así como asesoramiento a algunos constituyentes, fueron algunas de estas actividades.

Con la sanción del Artículo Transitorio 55, casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de la comunidad negra. El tercero está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN) que contemplaba el AT 55, que debía redactar un texto de ley que desarrollara dicho artículo. Compuesta por representantes de las comunidades negras, funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas, y algunos académicos, en esta CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. Después de meses de discusión, apuntalado en un intenso trabajo de las organizaciones locales y regionales, fue sancionada la Ley 70 de 1993.

²¹ La élite política eurodescendiente de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que anclado en el ideario de la Ilustración eurocentrado pretendía una homogeneidad cultural, que se superponía con el imaginario del ‘progreso’ y la ‘civilización’, encarnada en el castellano y la religión católica. Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo.

²² La toma pacífica de la Catedral y del INCORA de Quibdó el 24 de mayo de 1991 y la toma de la Embajada de Haití en Bogotá (Grueso 2000).

La tercera fase del proceso de etnización de comunidad negra está definida por la operación de componentes sustantivos de esta ley y por la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra, constituyéndose el Proceso de Comunidades Negras (PCN), que había nacido como tal de la Tercera Asamblea de Comunidades Negras, en Puerto Tejada (Grueso, 1994). El PCN se constituye como una red de organizaciones que, aunque principalmente anclada en el Pacífico colombiano, buscaba consolidar una propuesta para la comunidad negra nacional. Antes que argumentar en términos de la igualdad de derechos y en la discriminación sufrida como lo habían venido planteando organizaciones como el Movimiento Nacional Cimmarrón, el PCN encarnaba una agenda de carácter étnica cuyo énfasis se realizaba en la alteridad cultural y en el derecho a la diferencia (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

No sólo por su etiología, sino también por los procesos de difusión desprendidos de la misma, la Ley 70 de 1993 deviene el eje desde el cual se despliegan los esfuerzos organizativos existentes. Vista por muchos sectores como una auténtica conquista de las organizaciones de comunidades negras, ésta empezó a ser difundida masivamente y de forma especial pero no únicamente en el Pacífico colombiano. Cientos de talleres fueron organizados e infinitud de materiales audiovisuales y escritos diseñados para difundir los contenidos e implicaciones de la Ley. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones de comunidad negra, de sus líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso. Donde no habían sido aún articuladas, surgieron múltiples organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales. De ahí que esta fase pueda ser considerada como la de la pedagogía de la alteridad. La etnización fue un hecho social y político sin precedentes, una verdad de a puño. No es gratuito que el énfasis de este período radicó en la reglamentación del capítulo III, lo que llevó a la consolidación de la figura de los consejos comunitarios y de la posterior titulación de las tierras colectivas de comunidades negras en la región del Pacífico.

Igualmente, los líderes operaron aquellos articulados de la Ley en aras de construir las condiciones de posibilidad del novedoso sujeto político étnico de comunidad negra. Las corporaciones regionales, programas y proyectos del gobierno o de cooperación técnica internacional (sobre todo aquellos dirigidos al Pacífico colombiano), ONG ambientalistas y de trabajo comunitario e instancias estatales (nacionales, regionales o locales), entre otras, encontraron (a veces en contra de su voluntad, otras como sus bienvenidos aliados) en los

representantes de las organizaciones étnicas un interlocutor con asidero jurídico e identidad específica que tenían potestad sobre aspectos relevantes de las comunidades de base.²³

La última fase es marcada por una eclosión de lo local asociada en algunas regiones a la fragmentación o desaparición de estrategias organizativas de carácter regional consolidadas en la fase inmediatamente anterior. Igualmente, la irrupción de las dinámicas de la guerra y el avance de los cultivos, procesamiento y exportación de narcóticos han cambiado los términos del ejercicio territorial de las organizaciones en la región del Pacífico colombiano. Finalmente, el imaginario político étnico de comunidad negra anclado en las comunidades rurales ribereñas del Pacífico empieza a ser sistemáticamente confrontado con unas realidades urbanas, de desplazamiento de poblaciones y de pluralidad de experiencias que demanda reinventar, en aspectos sustantivos, el sujeto político de la etnicidad afrocolombiana.

Con la consolidación de los consejos comunitarios a partir de la reglamentación del decreto 1745 de 1995 (que desarrollaba el capítulo III de la Ley 70 de 1993), las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales federadas ancladas en los ríos se enfrentaron ante dinámicas y tensiones que, en casos como el de Palenque de Nariño, llevaron a la disolución de esta organización de carácter regional-departamental en redes de organizaciones más zonales y restringidas pero ávidas de asumir los efectos del proceso de empoderamiento desde lo local sin mediaciones de otro nivel, que eran percibidas como limitadoras y paralizantes a los ojos de algunos líderes locales. La “dirigencia histórica” que estuvo al frente de las negociaciones de la Constituyente, de la Comisión Especial y reglamentación de la Ley fueron desplazadas por otros líderes, no siempre con el capital político y la perspectiva más regional o nacional de aquéllos. En otras regiones, estas organizaciones federadas de orden regional se mantuvieron y parte considerable de esta ‘dirigencia histórica’ como en el caso del Valle del Cauca, pero siempre con la emergencia de consejos comunitarios que no respondían a procesos organizativos como los del PCN.²⁴

²³ Algunos agentes del capital local y políticos convencionales percibieron este empoderamiento como una amenaza de sus intereses inmediatos y mediatos, sobre todo en la región del Pacífico donde el discurso abiertamente ambientalista y etnicista se oponía con mayor o menor intensidad a los ‘tradicionales’ modelos extractivos y clientelistas desde los cuales se reproducían unos y otros.

²⁴ Cabe anotar que, como respuesta a este posicionamiento de lo local, en los últimos años ha habido un intento por configurar nuevamente una dinámica organizativa enmarcada en lo nacional como lo es la Primera Asamblea Nacional Afrocolombiana celebrada en el segundo semestre de 2002.

Aunque desde mediados de los noventa, las disputas militares y la violencia ya habían impactado la parte norte del Pacífico colombiano, es sólo hasta los últimos años de la década del noventa que la región del Pacífico se consolida como escenario del conflicto armado y de posicionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas (Agudelo, 2001; Almario, 2004; Wouters 2001).²⁵ Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquéllos que se habían ido a regiones como el Putumayo atraídos por la bonanza coquera. Las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial contemplado en instrumentos como la Ley 70 se han quedado cada vez más cortos ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales. John Antón Sánchez (2003) denominaba a estas transformaciones como una “contrarrevolución étnica”, mientras que Arturo Escobar (2004) argumenta que debe ser analizada con el último y más efectivo envión del proyecto moderno andino-euro centrado sobre la región y sus poblaciones.

Como dinámicas organizativas contemporáneas se entienden aquellas consolidadas en las dos últimas décadas. Aunque se corresponde con el momento que hemos denominado etnización, se debe tener presente que expresiones organizativas nacidas o inspiradas en los momentos anteriores no han desaparecido, lo cual hace que en el campo contemporáneo de las dinámicas organizativas negras deban tenerse en cuenta las particulares amalgamas y tensiones entre ellas. En términos expositivos, es pertinente diferenciar tres ejes: normatividad, territorios e identidades. Cada uno de éstos se encuentra estrechamente relacionado con los otros dos.

Normatividad jurídica

Sin lugar a dudas, la Ley 70 de 1993 constituye el núcleo de la normatividad existente en Colombia en torno a la cual se definen, en gran parte, las especificidades y el espectro de las dinámicas organizativas negras en el país. Para unos sectores organizados, intelectuales y académicos la Ley consistía en un avance significativo en la visibilización de las “comunidades negras” como grupo étnico en el escenario nacional.²⁶ No obstante, después de la abolición jurídica de la esclavitud, y ante casi siglo y medio, para muchos de

²⁵ Estos cultivos, procesamiento y tráfico datan, al menos, de los años ochenta (en zonas como los ríos Satinga y Sanquianga), pero las dimensiones y efectos para la región y sus poblaciones se había mantenido marginal.

²⁶ Al respecto, es muy dicente el relato de Reinelda Perlasa, presidenta de Organichar: “Al principio, para que nosotros nos organizáramos, surgió el AT 55. ¿De dónde vino ese AT 55?”

los líderes esta ley era el punto de partida legal para concretizar una relación con el Estado y la nación colombiana basada en su reivindicación de diferencia étnico-cultural. Antes que una concesión del gobierno, la ley era percibida como una conquista de un naciente movimiento negro que se alejaba de un discurso convencional asociado a los derechos civiles y la demanda por la igualdad para acercarse a un enfoque que reivindicaba el derecho a la diferencia cultural (Grueso, 2000, p. 66). Esto es, de un encuadre de la igualdad sin diferencia a uno de la diferencia en igualdad. De ahí que es en el proceso de su definición como en las acciones destinadas a su reglamentación, que han definido en parte significativa las características y tensiones entre y al interior de las diferentes expresiones organizativas de la población negra en Colombia.

El texto de la Ley fue resultado de una ardua negociación en la Comisión Especial²⁷ donde, luego de meses de trabajo intenso, la propuesta presentada por los representantes de las organizaciones y del gobierno fueron comparadas y, después de horas de discusión, se fusionaron en una propuesta de proyecto de ley que fue aprobada sin mayores modificaciones por el Congreso de la República. Aunque este proyecto contenía elementos de una y otra propuesta, fueron múltiples los aspectos que fueron dejados de lado.

Las “comunidades negras” son el sujeto de la ley en un doble sentido. Por un lado, unas ‘comunidades’ particulares a las cuales se les reconoce el derecho a la ‘propiedad colectiva’ en la medida en que han estado ‘ocupando’, de acuerdo a unas ‘prácticas tradicionales de producción’, determinado tipo de ‘tierras’, esto es, aquellas ‘baldías’, ‘rurales’ y ‘ribereñas’.²⁸ Del otro lado, para las ‘comunidades negras’ de Colombia en general, se establecen los me-

En Colombia todo el mundo sabe que las comunidades negras no hemos tenido derechos, porque el gobierno siempre nos ha considerado como minoría étnica. A raíz de la nueva Constitución del 91 todos los gremios, todas las etnias, todos los sectores quisieron reclamar sus derechos. Las comunidades negras también, aunque la idea no salió de los que vivimos en las zonas más apartadas del Pacífico. Pero la iniciativa de Carlos Rosero y otros compañeros del Chocó dio como resultado que, los constituyentes, al finalizar la Constitución nos pusieran un artículo transitorio 55, donde decía que si a los dos años la comunidad negra no se había organizado, entonces el gobierno nos dejaba sin derechos. Para eso nos daba una prórroga como de seis meses más. Pero nosotros pensábamos que en la mentalidad del gobierno, jamás llegó a caer en cuenta que las comunidades se podían organizar, porque siempre nos habían considerado como lo último, como los incapaces. Pero gracias a dios y a la buena voluntad de todos, logramos meterle un gol, así les digo, al gobierno antes de los dos años y empezamos a dialogar con la gente y a darle a conocer el transitorio 55. (El Charco, Nariño. 22 de noviembre de 1998).

²⁷ La Comisión Especial para Comunidades Negras fue creada de acuerdo a lo establecido en el Artículo Transitorio 55 mediante el decreto 1332, de 11 de agosto de 1992.

²⁸ En primer lugar, de los ríos de la “Cuenca del Pacífico”, pero con posibilidad de ser extendida a otras zonas del país que cumplan dichas condiciones.

canismos tendientes a la protección de la identidad cultural y de sus derechos en tanto ‘grupo étnico’ al igual que el fomento de su ‘desarrollo económico y social’ con el propósito de que obtengan condiciones de ‘igualdad de oportunidades’ con respecto al ‘resto de la sociedad colombiana’.

En las definiciones se clarifican los contenidos de las categorías de: cuenca del Pacífico, ríos de la cuenca del Pacífico, zonas rurales ribereñas, tierras baldías, comunidad negra, ocupación colectiva y prácticas tradicionales de producción. Aunque dichas categorías buscan operar la aplicación de la ley evitando cualquier ambigüedad, son de particular relevancia las últimas tres para la comprensión de las representaciones de la etnicidad que se establecen como soportes de su instrumentación política.²⁹

La comunidad negra se diferencia de otros grupos étnicos en que revelan y conservan conciencia de identidad, es un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana con una cultura propia y que comparten una historia al igual que poseen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado. Así, entonces, la representación de una singularidad étnica, familiar, cultural, histórica, de tradiciones y de costumbres conforma la definición de “comunidad negra”. Aunque se suprimieron elementos de las propuestas de ley anteriores, se conservó la idea de la singularidad expresada y definitoria de ésta. Los otros elementos de la definición sólo permiten representar a unas comunidades negras diferentes de cualquier otro tipo de grupos no-negros, pero no nos dice si entre ellas existirían diversidades étnicas, culturales o históricas.

No obstante, con las categorías de “ocupación colectiva” y de “prácticas tradicionales de producción” se condiciona mucho más el sentido de ‘comunidad negra’. La primera, por la ancestralidad en tierras de uso colectivo que conforman su ‘hábitat’ y sobre las que actualmente desarrollan sus prácticas tradicionales de producción. Éstas, que han sido consuetudinariamente utilizadas, son una serie de actividades y técnicas –agrícolas, mineras, de extrac-

²⁹ Comunidad negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que posee una cultura propia, comparte una historia y tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que lo distingue de otros grupos étnicos.

Ocupación colectiva. Es el asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción.

Prácticas tradicionales de producción. Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible.” (Ley 70 de 1993)

ción forestal, pecuarias, de caza y de recolección– para garantizar la “conservación de la vida” y el “desarrollo autosostenible”.³⁰ En síntesis, aparece entonces como un colectivo familiar de ascendencia afrocolombiana que comparte una historia, una cultura y unas tradiciones y costumbres.

No todos percibieron los alcances de la Ley 70 y las políticas de la etnicidad desprendidas, de la misma forma. Mientras que para los líderes de las organizaciones étnico-territoriales, algunos organismos estatales y el grueso de los académicos la ley constituía un monumental avance en el reconocimiento de los derechos étnicos de las ‘comunidades negras’, para algunos sectores organizados e intelectuales negros, parte del Estado y unos pocos académicos, muchos de los planteamientos de la ley eran incomprensidos o considerados abiertamente negativos.³¹ Estas tensiones eran de esperarse debido a lo inusitado del discurso y a las estrategias organizativas encarnadas en el proceso que llevó a la formulación de esta ley. Algunas de ellas, como veremos más adelante, se mantienen hasta el presente.

Con la Ley se inducen dos procesos interrelacionados que marcan las dinámicas organizativas negras hasta el presente: la reglamentación de la misma con una serie de decretos que materializan los derechos contemplados en la ley y la institucionalización de espacios de participación en los organismos del estado o en espacios mixtos de los representantes de las comunidades negras.

Con respecto a la institucionalización, a partir de la Ley 70 se abren múltiples ámbitos. En el Ministerio del Interior se crea una Dirección de Asuntos de Comunidades Negras para promover acciones tendientes a que éstas sean atendidas debidamente por los programas del gobierno nacional. Esta Dirección fue posteriormente fusionada en Asuntos Étnicos del mismo ministerio. En la Cámara de Representantes se destinaron dos curules por circunscripción especial para los miembros de las comunidades negras en aras de garantizar

³⁰ La idea de la armonía ambiental de las prácticas tradicionales de producción es un elemento discursivo crucial. Así, en los principios se apela a: “La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza”. No es gratuito, entonces, que se dedique uno de los capítulos al asunto: “Uso de la tierra y protección de los recursos naturales y del ambiente.”

³¹ Así, por ejemplo, en un artículo publicado en 1993, Wade anotaba: “Un tema principal de debate ha sido el de la etnicidad: sí o no la población negra es un grupo étnico, o una serie de grupos étnicos. El estado suele no hablar de la gente negra en términos de etnicidad [...] En la Constituyente y la Constitución la tendencia predominante era la de no hablar de la gente negra como grupo étnico. En cambio, muchas personas negras que participan en las organizaciones negras insisten que la gente negra es un grupo étnico [...] Si los líderes de las organizaciones negras insisten (o imaginan) que la gente negra es un grupo étnico ¿sobre qué criterios se define la membresía del grupo?”, págs. 185–186.

su representación política en el Congreso Nacional. Zulia Mena y Agustín Valencia fueron los dos primeros en lograr ser elegidos. Igualmente, se definió la participación de un representante en el consejo directivo de las corporaciones autónomas regionales (Codechocó, CVC y Corponariño, entre otras) con jurisdicción en áreas de asentamientos de estas comunidades, así como en el Consejo Nacional de Planeación. Dentro de la institucionalización, con la creación en junio de 1994 de la Comisión Consultiva de Alto Nivel se generó un mecanismo de diálogo entre los representantes de las comunidades negras y el gobierno nacional para seguir los aspectos relacionados con la reglamentación de la Ley 70 y demás problemáticas asociadas a sus derechos. Esta Comisión Consultiva de Alto Nivel se apoya en las Comisiones Consultivas Departamentales constituidas con presencia significativa de población negra.

En términos de la reglamentación, cabe resaltar el esfuerzo desarrollado en torno al capítulo III de la Ley 70 concerniente a la titulación colectiva de las tierras de comunidades negras. Mediante el decreto 1745 de 12 de octubre de 1995 se definieron las características y funciones de los Consejos Comunitarios así como los procedimientos para solicitar la titulación colectiva. Desde entonces, se han logrado titular cerca de cinco millones de hectáreas en la región del Pacífico. Los consejos comunitarios se han ido consolidando como las autoridades e interlocutores locales, en ocasiones generándose una tensión con las organizaciones negras con un encuadre más político y con un horizonte más de orden regional o nacional. En la expedición del decreto 1745 que reglamenta el capítulo III, un aspecto de tensión estuvo representado por la presión de los empresarios mineros, madereros y palmicheros que vieron limitados el otorgamiento de permisos para la explotación de recursos naturales en áreas susceptibles de ser tituladas colectivamente. En algunos casos, estos empresarios por cuenta propia impulsaron la conformación de consejos comunitarios como una estrategia para acceder en “concertación” con las comunidades a los permisos. Así, para mencionar un ejemplo entre muchos, Alenpac (empresa enlatadora y exportadora de palmitos) organizó el Consejo Comunitario en Bocas de Saquihondita y en El Progreso en el Patía, al igual que creó una nueva organización ONRI (Organización de Negritudes del río Iscuandé).

Territorios

A finales de los noventa, Hernán Cortés Arboleda, uno de los más destacados líderes por aquel entonces de las organizaciones del Pacífico nariñense, anotaba cuántos obstáculos enfrentaba la titulación colectiva de las comunidades negras:

Todo ese trabajo de poder concretar la titulación colectiva se cruza o se enfrenta con muchos intereses. Por un lado con los empresarios palmicultores y camaroneros, por el otro con el narcotráfico y por otro con la intervención institucional, en el sentido que existe una disputa por el control territorial, económico y político de la región. Los empresarios y narcotraficantes están ampliándose, la guerrilla está controlando áreas estratégicas, las instituciones del Estado pretenden ejercer el control social sobre las comunidades. Es decir, que en las dinámicas organizativas dichas comunidades pueden finalmente ser clientela o de las instituciones para desarrollar sus programas, o de cualquiera de los actores mencionados anteriormente. (1999, p. 136)

A partir de entonces, la problemática del ejercicio territorial se ha profundizado. Las condiciones de posibilidad de éste se han transformado radicalmente debido a la generalización de las disputas de los diferentes sectores armados y del narcotráfico, insertando por la fuerza a la región al proyecto de modernidad periférica. Lo que no logró el Estado con sus prácticas desarrollistas desde los años ochenta, lo han conseguido mediante masacres, desplazamiento y coca los paramilitares, guerrilleros y narcotraficantes. De ahí que las organizaciones étnico-territoriales en los planos locales, regionales, nacional y transnacional le han apostado a la consolidación del modelo territorial en estas inusitadas y difíciles condiciones priorizando estrategias que involucran los derechos humanos, así como la autonomía política y económica de las poblaciones locales.

En el modelo territorial ligado al proceso de etnización se encuentran tres rasgos centrales. En primer lugar, se ancla en unas experiencias concretas referidas a las poblaciones rurales ribereñas del Pacífico colombiano. Estas experiencias fueron conceptualizadas desde los años sesenta, desde la ecología y materialismo cultural. La conceptualización se dio ligada no sólo a los ejercicios académicos sino también al contexto de proyectos de intervención concretos. Así, permitió transformar la noción de campesino negro a una de grupo étnico con un uso múltiple de diversos nichos y unos conocimientos locales y sistemas simbólicos.

El segundo rasgo del modelo territorial es el resultante de un largo proceso de interlocución de los líderes de las organizaciones étnico-territoriales con instituciones y programas estatales y de cooperación técnica internacional. El Proyecto Biopacífico (Ministerio del Medio Ambiente) y el Proyecto de Zonificación Ecológica (Instituto Geográfico Agustín Codazzi) fueron dos escenarios privilegiados en los cuales se redefinieron las nociones de región y de biodiversidad. Para los líderes se fue decantando un discurso en el cual el

Pacífico se articuló como territorio-región de grupos étnicos y el concepto de biodiversidad como territorio más cultura. A estas elaboraciones del modelo territorial asociado al proceso de etnización se agrega el resultante de la experiencia del intercambio de las organizaciones del Pacífico sur con las del norte de Esmeraldas donde, mediante una serie de eventos binacionales, se acuña el proyecto de la Gran Comarca, que constituye un proyecto político-cultural que trasciende las fronteras nacionales anclado en las condiciones ecológicas, económicas, históricas y culturales compartidas.

El tercer rasgo del modelo territorial se refiere a lo rural-comunal del Pacífico. Así, las experiencias de las poblaciones negras en los ámbitos urbanos y en el interior de la misma no caben fácilmente dentro del modelo territorial asociado al proceso de etnización nacido en otro contexto y leído desde ciertos supuestos. Las experiencias urbanas apuntan más hacia modalidades discontinuas, yuxtapuestas y no comunales, donde el modelo territorial rural-comunal evidencia sus profundos límites. De ahí que los intelectuales y activistas negros urbanos los evidencien como un primer paso necesario para una articulación de lo territorial (y lo étnico) que encarne otras dinámicas que constituyen la población negra del país.

Identidades

En las dinámicas organizativas negras contemporáneas, las identidades se estructuran a partir de dos discusiones estrechamente imbricadas. En primer lugar, entre (y al interior de) las diferentes vertientes organizadas de población negra en Colombia en torno a la etnización encarnada jurídicamente en la Ley 70 de 1993. Aquí se hallan múltiples posiciones que pueden ser reducidas a dos posturas extremas. De un lado, estarían quienes consideran que en el proceso asociado a la Ley 70 ha prevalecido una versión de los derechos de comunidades negras rurales ribereñas del Pacífico colombiano dejando de lado el grueso de las expresiones y experiencias de los afrocolombianos. Del otro lado están quienes argumentan que aunque la Ley 70 ha estado ligada al reconocimiento de los derechos de las comunidades negras del Pacífico colombiano, esto no significa ni un cerramiento a otras modalidades y presencias de la gente negra en el país sino que encarna una concepción cultural, identitaria y organizativa que significa una propuesta desde la diferencia étnico-cultural. Así, mientras que los primeros pueden acusar a los segundos de una versión minimalista de los derechos de los afrocolombianos, los segundos a menudo perciben a los primeros argumentando desde un paradigma de lo negro racializado, limitado a lo institucional y más individualista. En general, los primeros están ligados a experiencias urbanas, de la intelectualidad

clase media o por fuera de la región, mientras que los segundos se encuentran asociados a organizaciones étnico-territoriales del Pacífico. En la misma línea de argumentación, una conocida líder anotaba: “[...] existen dos posiciones [...] Una racial que apunta a que son negros todos los que independientemente de sus posiciones políticas posean el color de piel que los acredite como tal [De otro lado] Lo negro como expresión de un punto de vista político y de una realidad cultural que trasciende el problema de la piel” (Grueso, 2000, p. 98).

En segundo lugar se encuentra en la discusión de cómo imaginar la identidad en relación con el sujeto político y de derechos: como afrocolombianos o como comunidades negras. De un lado se encuentra la tendencia que considera que la comunalidad se construye en los orígenes africanos y experiencias históricas compartidas (como la esclavización, el cimarronismo y la discriminación racial) en el marco de la nación colombiana. Dentro de esta tendencia se encuentra una discusión en torno a si es más adecuada la noción de afrodescendiente o afrocolombiano. Quienes se inclinan por afrodescendientes argumentan haciendo énfasis en la diáspora transnacional y en un proyecto político que desborda los marcos del Estado-nación colombiano. Por su parte, quienes consideran más acertado la noción de afrocolombiano, afirman que afrodescendientes no es pertinente porque la especie humana en su conjunto se originó en África, de ahí que estrictamente hablando “todos seamos afrodescendientes” y que la especificidad del sujeto político y de derechos sea más precisamente encarnado en la noción de afrocolombiano.

3

PROCESOS ORGANIZATIVOS, JURÍDICOS E IDENTITARIOS DE LOS PUEBLOS AFROS EN EL ECUADOR³²

Momentos de las dinámicas organizativas negras en Ecuador

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. Éstos 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. Pero mientras que el contexto en que

³² El informe investigativo sobre Ecuador fue escrito por Edizon León y Catherine Walsh.

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.

Anteriormente y hasta los años setenta, las bases organizativas de los negros, los indígenas y otros sectores sociales pobres y marginalizados, 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.³³ Central en estos procesos eran las leyes en torno a la tenencia de la tierra, incluyendo la Ley de Cooperativas y la Ley de Comunas (1937) y la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964).³⁴

A mediados de los años setenta, los negros empiezan a organizarse como movimiento social,³⁵ marcando así la “diferencia desde lo negro”, proceso influenciado por el Primer Congreso de la Cultura Negra de la 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.

Es este Centro que consigue articular de una manera sistemática, una serie de ideas e inquietudes hasta ese momento dispersas y poco claras; en torno a la identidad, el racismo y los procesos migratorios campo-ciudad, como también relacionadas con el saber y la ancestralidad. En este sentido, el

³³ Sin embargo, en los años 30 empieza a emerger desde la literatura un reconocimiento racial por parte de escritores negros (Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán Bass, Antonio Preciado), quienes introdujeron en su obra literaria muchos de los conceptos y procesos que estaban armándose en esa época como lo fue el movimiento de la negritud en Europa y la influencia de los procesos de descolonización de los países africanos.

³⁴ La Ley de Reforma Agraria tenía como objetivo primordial el modernizar la agricultura, propósito que se camufló bajo el paraguas de la titulación de tierras. A pesar de que para la gente, sobre todo del Valle del Chota, significó el fin de un sistema injusto e inhumano como fue el concertaje, volviéndose propietarios de sus tierras, fue un número reducido a los que se les adjudicó las tierras que estaban en posesión. Para esto se organizaron en cooperativas y asociaciones y con ello se pasaron de ‘negros conciertos’ a campesinos. Para la zona de Esmeraldas, en cambio, la Ley de la Reforma Agraria significó la declaración de tierras baldías, más que todo para justificar la introducción de colonos, la cual creó un escenario de conflicto con las comunidades afros que se encontraban asentadas en esta zona. En Esmeraldas, fue muy poca la tierra que se tituló. Por ejemplo según el censo agropecuario para el Cantón de Eloy Alfaro (Provincia de Esmeraldas), en 1975 (11 años después de la Reforma Agraria), el 95% de las propiedades contabilizadas carecen de títulos de propiedad; los productores seguían usando hacen su “derecho natural” para ocupar la tierra sin ser dueño de ella (Rivadeneira, 1986, pág. 71).

³⁵ Estamos entendiendo como movimiento social esa articulación de discursos, prácticas y dinámicas dentro de un proyecto político.

Centro se convirtió en un lugar de encuentro para reflexionar sobre el tema de la comunidad negra, especialmente la presencia creciente de negros en Quito, con el intento de mantener y reconstruir lazos de hermandad dentro de la urbe y buscar maneras de enfrentar el racismo. A la vez, asumió el trabajo de documentar los conocimientos y la sabiduría de los ancianos dentro de un marco o matriz cuyo propósito era recoger propuestas y articularlas en un proyecto colectivo. Este trabajo y la reflexión colectiva en torno a él ayudaron mucho para identificar al “antagónico”, es decir, la sociedad dominante que mantiene el sistema del poder (la que algunos ancianos llaman la “sociedad mayor”), haciendo del Centro una escuela para la concientización y la sensibilización colectiva.³⁶

Al frente de otras necesidades de sus integrantes, el Centro empieza disolverse a mediados de los años ochenta. Sin embargo, algunos de sus miembros siguieron con el trabajo iniciado, formando otras organizaciones y liderando otros procesos organizativos. En esta época aparecieron varias expresiones organizativas que conjugaban *lo negro* como un factor determinante a partir de la reivindicación y la construcción de procesos identitarios. Se crea, entre otros, el Centro Cultural Afroecuatoriano de los padres combonianos y la Pastoral Afro (1981), el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia-MAE (1983) en Quito, con enfoque en la reafirmación identitaria como estrategia para combatir la discriminación y el racismo; Ángara Chimeo que trabajaba desde las expresiones culturales y la organización de la Familia Negra (1983) en el Valle del Chota con propósitos de producir investigaciones antropológicas desde los negros.

En los años noventa, los procesos organizativos afros asumen un enfoque más relacionado a la cuestión de liderazgo, derechos, procesos migratorios del campo a la ciudad, y el fortalecimiento identitario desde lo cultural. En 1997 se consolida, por ejemplo, la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de las Provincias de Carchi e Imbabura (FECONIC), que agrupa alrededor de 38 comunidades y 15 organizaciones de la zona, trabajando, entre otras áreas, en la capacitación y liderazgo dentro de las comunidades y el fortalecimiento de procesos etnoeducativos. Otra instancia organizativa importante de mencionar es la del Proceso de Comunidades Negras, una dinámica de intelectuales-activistas y líderes comunitarias en el norte de Esmeraldas que empezó, apuntando más que todo, al asunto de derechos territoriales.³⁷ Con estos nuevos procesos enraizados en los derechos territoriales, la

³⁶ De esta experiencia se destacan líderes conocidos como Juan García, Jacinto Fierro, Jaime Hurtado, Juan Montaña, Washington Caicedo, Pablo de la Torre, entre otros (BID, 2004).

³⁷ El Proceso de Comunidades Negras no se define como organización, ni como red (como es el caso de PCN en Colombia), sino como “proceso” mismo, algo que se inició con el cimarronaje

Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE) que agrupa 21 organizaciones de base asume un nuevo esquema organizador de reconstrucción identitaria, convirtiéndose en un “palenque regional” (Chávez y García, 2004). Los palenques locales y regionales en el norte de Esmeraldas ya forman parte de un nuevo modelo organizativo de tipo cultural-territorial.

Con el crecimiento de la población en las ciudades a mediados de los noventa también se van creando organizaciones afro-urbanas, incluyendo en Quito la Asociación de Negros de Pichincha (ASONEP) que se establece como una filial de la Asociación de Negros del Ecuador (ASONE), la Asociación Afro 29 de junio, enfocada en los derechos humanos, y la Federación de Organizaciones de Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP) que actualmente agrupa acerca de 21 organizaciones de carácter barrial.

En Guayaquil, donde actualmente está asentada una población afro más grande que en la ciudad de Esmeraldas (tradicionalmente considerada la ciudad negra del país),³⁸ y en general en la costa suroeste, existen más de 32 organizaciones de primer y segundo grado, desde asociaciones de carácter urbano hasta campesino, de barrios, de género, de jóvenes y religiosos (BID, 2004).

La participación de la mujer es otro elemento importante con relación a los procesos de organización. Si bien había participación femenina, ésta no aseguraba que las preocupaciones de la mujer negra fueran temas de consideración. De hecho, a pesar de ser un eje principal dentro de la comunidad afroecuatoriana, tanto en lo económico como en lo cultural, la mujer ha sido relegada en los procesos sociales, pues ellas presentan mayores niveles de analfabetismo, violencia intrafamiliar y tienen menos oportunidades. Por eso y a partir del Primer Congreso de Mujeres Negras realizado en el Valle del Chota en 1999, se crea la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), con una cobertura nacional y con filiales en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana, Pastaza, El Oro.³⁹ La razón fue pensar lo afro desde una perspectiva de género, sabiendo que la experiencia vivencial las había marginado doblemente. Esto llevó a que dentro de sus agendas se crucen reivindicaciones desde los derechos colectivos hasta sus derechos como mujeres, dando una dinámica muy distinta al proceso organizativo. Claro es que empiezan a tener mayor cabida después de la Re-

y que ha venido dándose por casi 500 años. No obstante, fue en los noventa que un grupo de líderes e intelectuales-activistas empiezan usar el nombre de Proceso de Comunidades Negras.

³⁸ Según el censo de 2001, los afros representan 8,3% de la población urbana de Guayaquil.

³⁹ Diagnóstico del BID, 2003.

forma Constitucional de 1998 que otorgó a los pueblos afroecuatorianos 15 derechos colectivos. No obstante, y de acuerdo a lo suscrito en su agenda política, las principales líneas de acción de la Coordinadora no tienen que ver con el derecho en sí, sino con la capacitación, formación y participación de mujeres, y con la capacidad de desarrollo en distintas áreas de la producción, la cultura y las tradiciones sociales.⁴⁰

También al final de la década de los noventa, y dada la existencia de un buen número de organizaciones negras de diverso orden, tanto locales como regionales, se piensa en la creación de una organización que pueda aglutinarlas bajo un proyecto nacional, creando la Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA), con el propósito, no sólo de visibilizar lo afro dentro de la sociedad nacional y como organización y movimiento nacional, sino de crear una instancia desde donde luchar para la aplicación de los derechos colectivos logrados en la Constitución de 1998 (ver discusión a continuación). Como mandato presidencial para su formación se realiza el Primer Congreso Unitario del Pueblo Negro Jaime Hurtado González,⁴¹ donde se planteó la necesidad de construir políticas de inclusión y constituir el Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE)⁴² como un interlocutor entre el Estado y las organizaciones. No obstante, y en la práctica actual, la CNA no ha tenido mayor impacto y representatividad.

Como hace evidente este apartado, las dinámicas organizativas de los pueblos afros en el Ecuador han seguido un rumbo más que todo local y coyuntural, sin mayor impacto a nivel nacional con relación a la sociedad dominante. Sin embargo, fue la Reforma Constitucional de 1998 y la promulgación de 15 derechos colectivos los que dieron un impulso importante a los procesos organizativos afros, especialmente en torno a los asuntos de territorio y territorialidad y el fortalecimiento identitario.

Normatividad jurídica

En 1998 y después de más de 170 años de vida republicana, la Constitución Política ecuatoriana reconoció por primera vez los pueblos negros, no sólo como ciudadanos sino también como sujetos con derechos colectivos. A con-

⁴⁰ Agenda política de las mujeres negras de Ecuador, Quito, abril de 2000, pág.10.

⁴¹ Conversaciones personales con el antropólogo afrochoteño José Chalá.

⁴² La CODAE logra un espacio dentro del Estado, como contraparte del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE) establecido por decreto presidencial en 1998. La instancia anterior del CODENPE, el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN) intentaba integrar los pueblos indígenas y negros y sus representantes organizativos en un proyecto compartido. No obstante, después de la Constitución de 1998, estas alianzas no han sido posibles.

tinuación presentamos un balance y un análisis de estos derechos y la normatividad jurídica en general con respecto a los afroecuatorianos, partiendo de tres ejes de discusión:

- Un balance del proceso y contexto de la normatividad jurídica
- El discurso que las leyes desarrollan en torno a lo negro
- El marco en que construyen las leyes, específicamente la hegemonía de la indianidad

El balance del proceso y contexto

La Reforma Constitucional de 1998 fue la primera que logró tener la participación de una mayor diversidad de actores y en considerar las propuestas de los pueblos indígenas y negros. No obstante, el marco en que se construyen los derechos y las oportunidades en torno a la diversidad cultural incluyendo los mismos derechos colectivos, es un marco que tiene su base en la “aplicación” de lo indígena a los pueblos afroecuatorianos. Pero a pesar de esta realidad, la existencia de estos nuevos derechos abre nuevas maneras de pensar, por un lado, la diferencia y la diversidad y, por el otro, el significado particular que podría tener para los pueblos afros.⁴³

En este caso, son importantes tres artículos iniciales de la Constitución (1, 3 y 4) que hacen entender que existen distintos pueblos que tienen el derecho a mantener sus formas culturales y a vivir de acuerdo a sus costumbres y tradiciones, y que es deber y obligación del Estado fortalecer estas distintas formas culturales, incluyendo con relación a los espacios territoriales ancestrales y, a la vez, condenar el racismo y la exclusión que han venido viviendo los pueblos tanto indígenas como afroecuatorianos. Además, al reconocer el derecho a la identidad (artículo 8, núm. 24) abre la interpretación de poder “vivir de acuerdo a los mandatos culturales de nuestros ancestros” (*Cartilla*, p. 9), respetando las prácticas tradicionales y culturales, incluyendo las de salud (artículo 44), patrimonio cultural (artículo 62) y educación (artículo 68). En torno a este último, la *Cartilla* lo interpreta como apertura y necesidad de establecer una educación culturalmente apropiada “que aporte al fortalecimiento de nuestras organizaciones y propuestas políticas” (p. 13).

El mayor cambio presente en la Constitución de 1998, sin duda, es la inclusión de 15 derechos colectivos. No obstante, son derechos de y para los

⁴³ En este sentido, tomaremos en consideración el análisis que han venido haciendo los mismos pueblos afros sobre estos derechos y su interpretación, particularmente el que está presentado en la *Cartilla de los derechos colectivos afroecuatorianos* elaborado por el Consejo Regional de Palenques, 2000.

pueblos indígenas (artículo 84), permitiendo como expresa el artículo 85, la aplicación a los pueblos negros en la manera que les sea aplicable.⁴⁴

Estos derechos colectivos parten de preocupaciones en torno a la identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico, territorio y posesión ancestral, biodiversidad, incluyendo la administración y conservación de los recursos naturales que se hallen en sus tierras, propiedad intelectual colectiva, educación, medicina tradicional, la conservación y desarrollo de formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad, entre otras. También, determinado en la Constitución, el asunto de la organización territorial, la administración de circunscripciones territoriales indígenas y afros y gobiernos seccionales autónomos (artículos 241 y 251), interpretados por la *Cartilla* como reconocimiento de los espacios territoriales ancestrales y de los Palenques Territoriales.⁴⁵

Para dar aplicabilidad a los derechos dentro de las comunidades afros, las organizaciones han pasado por un proceso del desarrollo de un borrador de ley actualmente en discusión en el Congreso. Sus puntos clave incluyen definiciones del pueblo negro o afroecuatoriano y posesiones ancestrales, el establecimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos como grupo étnico, la acción afirmativa y establecimiento de instancias y mecanismos para la etnoeducación. Propone la asignación de cupos de becas nacionales e internacionales como política de acción afirmativa, y la creación de la comisión Pedagógica Nacional de Asuntos Afroecuatorianos.

Representación

Si partimos del hecho de que los pueblos negros no tenían mayor consideración dentro del desarrollo y la redacción de la nueva Constitución Política, podemos cuestionar, entonces, si en verdad tienen una representación dentro

⁴⁴ Con este añadido, queda claro que los afroecuatorianos tienen que buscar, establecer y argumentar (al frente del Estado) la aplicabilidad de los derechos colectivos para ellos. Dicho de otra manera, los derechos colectivos son de los pueblos indígenas primero y secundariamente de los pueblos negros, como ocurrencia tardía. No obstante y desde la aprobación de la Constitución, los afroecuatorianos han tomado los derechos colectivos como derechos propios, como derechos ancestrales.

⁴⁵ Los Palenques entendidos como “instituciones sociopolíticas y culturales, conformadas por un conjunto de comunidades afroecuatorianas, que poseen un territorio colectivo, y en su interior se rigen por sus sistemas ancestrales de derecho, valores y prácticas sociales, culturales, espirituales, administrativas y políticas” (Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, 1999), formaron parte de los procesos de construcción de comunidad a partir del cimarronaje en el Norte de Esmeraldas pero no en el Valle del Chota, donde la esclavitud dentro de las haciendas marcó una trayectoria y experiencia muy distinta.

de la normatividad jurídica. No obstante, sí existen referencias en torno a los afros. Un análisis preliminar permite identificar tres ejes centrales de esta representación:

- *Los pueblos negros o afroecuatorianos constituyen un grupo homogéneo, sin distinciones geográficas y culturales.* Esto se refiere al hecho de que la normatividad no hace distinciones entre las realidades muy diferentes de Esmeraldas y el Valle del Chota, los dos asentamientos negros más grandes del país, particularmente en término de los derechos con relación al territorio.
- *Los pueblos negros son pueblos rurales.* Aquí el problema se refiere a la exclusión de los negros que habitan las ciudades. El hecho de que los derechos colectivos se limitan a los espacios ancestrales rurales, y de que los otros derechos asumen una relación entre el territorio y el campo, fortalezcan la asociación y el estereotipo de lo afro con lo rural, a la vez niegan la posibilidad de que la cultura, la identidad y la territorialidad podrían mantenerse en los espacios urbanos.
- *Los pueblos negros o afroecuatorianos no tienen mayor diferencia con los pueblos indígenas.* El supuesto presente en todos los derechos tanto colectivos como individuales, es que las demandas identitarias y territoriales ancestrales de los indígenas se aplican o podrían aplicarse a los pueblos negros. De añadir los afroecuatorianos a derechos conceptualizados desde lo indígena no sólo niega la diferencia étnico-cultural, ancestral y territorial entre estos pueblos sino que también somete a los afros a una hegemonía indígena.

El paradigma de la indianidad

El movimiento indígena, dentro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE, planteó la necesidad de una nueva Constitución Política. Pero fue en 1997 y en preparación para la Asamblea Nacional Constituyente, que presentaron 14 derechos colectivos de las nacionalidades indígenas para estar incluidos en la Constitución, de los cuales lograron todos.

¿Qué pasó con los afroecuatorianos en este proceso? Aunque sí había discusiones con relación a una posible propuesta que incluía la Gran Comarca en Esmeraldas y algunos derechos colectivos específicos, esta propuesta nunca se concretó. Sin embargo, había un planteamiento sobre la diferencia territorial en el documento de la CONAIE, entre “los territorios de las nacionalidades indígenas” y “los territorios de las comarcas negras” (CONAIE 1998, p. 103), distinción tanto conceptual, ancestral y de funcionamiento que no aparece en la Constitución Política finalmente redactada. Pero mientras que había una apertura de los asambleístas indígenas, fue supuestamente por la

intervención del diputado negro Junior León que los temas afros se quedaron sin discutir.⁴⁶ Fue este mismo diputado, sin embargo, quien al final del proceso preguntó: ¿Y, qué de los negros? Es allí donde añaden los afroecuatorianos dentro del artículo 85: “en todo aquello que les sea aplicable”.

El problema a no considerar la especificidad afro dentro de la normatividad, sin embargo, refleja mucho más que la actuación de un diputado. Más bien es indicativo de la marginalidad y la invisibilidad que los pueblos afros todavía viven en el país, especialmente al frente de la fuerte agencia del movimiento indígena. El hecho de que los derechos colectivos fueron conceptualizados por las organizaciones indígenas dentro del marco de referencia de sus necesidades y realidades y de que en el debate dentro de la Asamblea fueron aceptados en su gran parte, es indicativo de su fuerza política y social, pero también de su hegemonía en marcar y significar las diferencias ancestrales. Es señalar la problemática que suele ocurrir cuando las diferencias indígenas ordenan el arquetipo de la diversidad y la diferencia en el Ecuador, permitiendo que el “paradigma de la indianidad”⁴⁷ rija como la base y norma para los afroecuatorianos.

La instalación de este paradigma dentro de la normatividad jurídica también es muestra de la comprensión limitada del resto de la sociedad sobre lo afroecuatoriano. Al frente de esta realidad, podemos cuestionar hasta qué punto la incorporación de los nuevos derechos refleja una transformación estructural e institucional, o simplemente una apertura en el sistema y la estructura establecidos para incluir la particularidad étnica, formando así parte de las nuevas políticas del multiculturalismo donde el problema histórico de las relaciones del poder y de los conflictos interculturales permanece más o menos intacto. La legalización de los derechos bien puede ser un elemento que contribuye a empoderar a los pueblos indígenas y afros, pero también bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación (Assies, 2000; Walsh, 2002).

Territorios y territorialidades

Los territorios donde históricamente han estado asentados los pueblos afroecuatorianos son geográficamente diversos: la costa norte de la provincia de Esmeraldas y el valle interandino de Chota, incluyendo la Cuenca de Mira y los valles de Chota y Salinas. Actualmente existe una fuerte presencia afro también en las ciudades del país, con una mayor concentración en Guayaquil

⁴⁶ Conversaciones con Oscar Chalá, asambleísta alterno.

⁴⁷ Este paradigma, pensado y construido desde el mismo movimiento indígena contrasta con intentos anteriores de no indígenas al hacer reconocer la presencia indígena, es decir el indigenismo.

y Quito;⁴⁸ existen poblaciones afros recientes de menor número en el Oriente o la Amazonía y en el resto de las provincias del país. Aquí ponemos atención particular a la provincia de Esmeraldas y el Valle del Chota, considerando las construcciones sociopolíticas y culturales en torno y con relación a territorio, territorialidad y ancestralidad. Pero también ponemos en consideración, al final del apartado, la problemática de territorialidad urbana.

En la Provincia de Esmeraldas, la zona pacífica norte del país, las comunidades afroecuatorianas se concentran en una extensión aproximada de 800.000 hectáreas, en su mayoría a lo largo de los ríos. Desde el siglo XIX, sus territorios fueron invadidos por los buscadores de oro, caucho, tagua y pita, y de igual manera por las plantaciones de banano y las empresas madereras desde el siglo XX. En los años recientes, la destrucción de los bosques ocasionada por el avance de la frontera agrícola, los colonizadores y los madereros, han obligado a estas poblaciones a abandonar parte de sus tierras ancestrales, obligadas a venderlas a compañías madereras.

La zona del Valle del Chota, situada en las Provincias de Imbabura y Carchi al centro-norte, marca procesos territoriales distintos. Allí los territorios se constituyen a partir del decreto de la manumisión de la esclavitud, no porque luego de ésta los afroecuatorianos se convirtieron en “propietarios” de la tierra, sino más bien porque se les asignaron unos pequeños lotes (huasipungos) y esto determinó otro tipo de relaciones tanto con la tierra como entre los miembros de las comunidades. En este contexto histórico, donde la esclavitud tenía su base en las haciendas controladas por los Jesuitas y, donde después de la manumisión, el sistema de esclavización en las haciendas continuaba, la noción de territorio y territorialidad no tiene la misma fuerza que en Esmeraldas, donde hubo un fuerte proceso de cimarronaje.

En Esmeraldas, en cambio, el territorio es marcador central de los procesos identitarios y de organización política y social. En los años noventa y con miras hacia el establecimiento de derechos territoriales, y como manera de enfrentar las invasiones y la ocupación de sus territorios por parte de empresas madereras, mineras y camaroneras, algunos líderes vinculados al Proceso de Comunidades Negras y al Consejo Regional de Palenques empiezan trabajar una propuesta territorial, que se convirtió, en 1997, en la denominada Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas, entendida como el espacio ancestral-territorial que se extiende a lo largo y ancho de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo y conformado por un conjunto de palenques locales y regionales.

⁴⁸ De acuerdo al último censo poblacional realizado en 2002, la provincia de Guayas tiene una mayor población negra que Esmeraldas, siempre considerada como la ciudad con más negros.

Es un modelo de organización territorial, política, étnica-comunitaria, formada por los palenques locales y otras organizaciones del pueblo afro, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales que hay en ellos. (Proceso de Comunidades Negras del Ecuador 1999, p. 5)

En este sentido, la propuesta de la Gran Comarca busca fortalecer los procesos identitarios desde el espacio organizativo-territorial, (re)construyendo autoridades propias y trabajando la autonomía. No obstante, también está pensado como espacio de relación intercultural.

Se reconocen las propiedades adquiridas legalmente (poseedores de buena fe y con justo título) de los colonos, mineros, madereros, camaroneros, palmicultores, los que quedan sujetos a los reglamentos de uso y manejo que se definan para la Comarca. Se establecerán acuerdos de convivencia con los pueblos Chachila y Awá, y con otros pueblos indígenas que viven en la región. (Consejo de Palenques citado por Chávez y García, 2004, p. 121)

Alrededor de esta propuesta⁴⁹ se inician discusiones entre líderes sobre la noción de asentamiento ancestral como derecho consuetudinario, entendiendo que la posesión ancestral históricamente les permitió desarrollar procesos de adaptación, ocupación, usos y manejos productivos y económicos del territorio, y a tejer relaciones sociales y culturales. Como lo manifiesta el historiador afroesmeraldeño Juan García: *Los montes estaban ahí con todos sus secretos, a los personajes de los cuentos, mitos, leyendas se los podían poner ahí, ahí se les daba casa, comida, se los podía ubicar, darles un rol. Estos personajes vivieron y se re-crearon porque ahí tenían ríos, montes, cuevas para vivir.*⁵⁰

El concepto de “territorios ancestrales” y de “posesión ancestral” tiene una importancia en este proceso. La posesión ancestral parte no sólo del hecho del trabajo obligado de la tierra en calidad de esclavos, sino también de la recreación cultural que ha ocurrido en estos espacios históricamente. Es decir, parte de un entendimiento de territorio como base material tangible e intan-

⁴⁹ Esta propuesta de la Gran Comarca también tiene bases en un proyecto más amplio y regional, propuesto por organizaciones y líderes afro hace algunos años con relación a la región biopacífico del Chocó. Este proyecto argumenta por la conformación de un Gran Comarca desde la selva de Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas (un área de aproximadamente 70.000 km²), creando un espacio territorial ancestral que cruce fronteras geopolíticas.

⁵⁰ Diálogo/entrevista, marzo de 2004.

gible 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 autodeterminarse como pueblos diferenciados. Como explica el folleto de Procesos de Comunidades Negras (1999): *La posesión ancestral es un derecho adquirido por medio de un conjunto de mandatos ancestrales y prácticas culturales que el pueblo negro ha heredado de sus mayores para hacer propios sus territorios en beneficio de uno o más troncos familiares. Propiedad y derecho que luego se trasmite de generación en generación.* (p. 20)

En este sentido, el territorio junto como la territorialidad (entendida como sistema complejo de interrelaciones que se construyen desde la cotidianidad con sentidos de existencia como grupos diferenciados) son elementos clave y estratégicos para la reconstrucción de la resistencia⁵¹ y, de igual forma, para los reclamos de derechos ancestrales. Esta relación ha tenido mayor significado y desarrollo en el norte de Esmeraldas entre las comunidades de los ríos, debido a su relativo aislamiento respecto de la sociedad nacional y el Estado, haciendo posible que “su convivencia interna se vaya configurando de manera particular y específica, apegada a debilitadas costumbres ancestrales, a readaptaciones sociales y culturales, y al resguardo de sus espacios territoriales” (Chávez y García, 2004, p. 117).

La tradición oral en todo este proceso ha jugado un papel fundamental y determinante, es la que permitió, a través de las coexistencias de los roles generacionales, vincular la ancestralidad al territorio y recuperar derechos sobre ellos. Es este vínculo el que ha permitido la resignificación del proceso de la esclavitud dentro del contexto de la diáspora, como también la reafirmación de identidades afros.

Pero, mientras que la relación ancestral con el territorio ha tenido un significado particular en la zona de Esmeraldas, ligado a los procesos de cimarronaje, la formación de Palenques y su recreación en los últimos años como estrategia de organización territorial,⁵² es a partir de la Constitución de 1998 y los derechos colectivos que la relación territorio, ancestralidad y cultura empieza a ser punto de debate y discusión en torno a los procesos de reafirmación identitaria entre afros de otras regiones del país. Al establecer la

⁵¹ Estos territorios estuvieron en las haciendas y en las minas, por lo tanto, las estrategias se crearon no sólo dentro de estos territorios sino para esos espacios. El aporte de los cimarrones radica en la construcción de territorios “propios”, donde no sólo se vivía la libertad sino que permitía reconstruir al ser. Éstos son los territorios ancestrales.

⁵² Un ejemplo claro es la formación en los años noventa del Consejo Regional de Palenques en el norte de Esmeraldas y la designación de autoridades propias, los/las palenqueros (as) mayores.

categoría de “circunscripciones territoriales” dentro de la Constitución, con la posibilidad de autonomía, se abre un nuevo momento en lo que podemos denominar los “procesos territoriales”, marcando una clara distinción con el momento anterior regido por la Reforma Agraria y colonización en 1964 y la legalización de tierras y, en el Valle del Chota, la parcelación de haciendas, dando fin al sistema hacendatario.

Son los derechos colectivos los que han venido provocando debates en los últimos años no sólo en Esmeraldas sino a nivel nacional, en torno a la construcción de propuestas políticas e identitarias desde el territorio. Y debe entenderse desde el reconocimiento que el Estado pueda hacer del “derecho ancestral”. No obstante, los conceptos como “legalización de tierras”, “propiedad individual” y “propiedad colectiva”, son términos relativamente nuevos dentro del entendimiento de los pueblos negros,⁵³ términos que necesitan tener mayor discusión y concreción.

Otro asunto importante que también necesita atención es el problema del territorio desde lo urbano, dada la nueva concentración urbana particularmente en Quito y Guayaquil, donde viven más de 200.000 afroecuatorianos, principalmente en barrios periféricos sin legalización de títulos de propiedad y sin servicios básicos. En este contexto podemos preguntar: ¿cómo se debe pensar el territorio o la territorialidad en las urbes? ¿Es posible hablar de nuevas construcciones de territorialidad (entendiendo esa como construcción social) dentro de lo urbano y cómo se reconstruyen, se transforman las identidades en esta nueva relación de territorialidad?

Si bien no podemos pensar la concepción del territorio dentro de las ciudades como en las zonas de Esmeraldas o del Valle del Chota, el hecho de que existen nuevos agrupamientos o asentamientos espaciales-territoriales dentro de las ciudades grandes, donde están construyendo comunidad los migrantes de primera y segunda generación, hace pensar que los territorios no están simplemente ligados a la producción, sino también a la construcción y fortalecimiento de relaciones sociales e identitarias.

Políticas y construcciones en torno a identidades afroecuatorianas

“El cura me bautizó, como Zenón, pero no me dijo quién soy, fue mi mamá la que cantando me dijo: de dónde vengo y para dónde voy”, esto es lo que decía el Abuelo Zenón cuando quería referirse a la identidad.⁵⁴

⁵³ Juan García, 2003, documentos sin publicar.

⁵⁴ Juan García, “La voz de los ancestros”, texto inédito, s.f.

El tema de identidades en torno a los afros es complejo, particularmente en un país tradicionalmente y todavía imaginado como mestizo e indígena. No obstante y con el riesgo de generalizar y simplificar el asunto, podríamos ubicar cuatro momentos de construcción y reafirmación identitaria, momentos que no necesariamente reflejan una linealidad sino superposición y coexistencia.

El primero se inicia con la manumisión de la esclavitud (1852-1894), y con esa el paso de esclavos a negros conciertos (huasipungueros, arrimados, peones y aparceros).⁵⁵ Si bien este paso cambió las condiciones de vida de los negros, no podemos hablar de una real mejoría debido al hecho de que tuvieron que continuar trabajando en las mismas haciendas y con los mismos dueños y capataces. A pesar de la manumisión, el sistema hacendatario, y en cierta medida la misma esclavitud,⁵⁶ se continuó con el (ab)uso intensivo de la mano de obra. El único cambio fue que, con esta nueva fase del sistema, se le *prestó* a la gente un pequeño lote de tierra para ser trabajado luego de las largas jornadas en las tierras del “patrón”. La producción de estos pequeños lotes estaba determinada al autoconsumo, como una forma de suplir la insuficiente y pésima alimentación recibida en la hacienda y también para poder alimentar a la familia. En este sentido y como anota Rodríguez (1994) *...los núcleos poblacionales de las haciendas se iban constituyendo con la base de las familias huasipungueras en torno a la casa de hacienda* (p. 47). De esta manera, toda la familia participaba del trabajo en la hacienda, las mujeres en el servicio doméstico, los jefes de familia y los hijos grandes en las tierras del terrateniente, y los niños al cuidado de los animales.

Luego, con la Ley de la Reforma Agraria en 1964, se vive un proceso de desintegración del sistema de la hacienda, permitiendo el acceso a la tierra por parte de las organizaciones o grupos campesinos. Realmente empezó en los años cincuenta con la formación de las primeras organizaciones campesinas en el Valle del Chota, cuya lucha era ligada al acceso a la tierra y a la demanda del pago de salarios. De esta manera pasan de “negros conciertos” a campesinos, convirtiéndose en sujetos políticos desde la “clase”. Como hemos discutido anteriormente, la condición étnica y cultural en este momento no constituye en elemento de lucha o de reivindicación social; la definición de campesinos (y no de campesinos negros) es apelada desde los movimientos y

⁵⁵ Ponemos el año de 1894 como el de la liberación de los esclavos de Cachaví y de Playa de Oro.

⁵⁶ Como comentó una anciana que trabajó en la hacienda hasta la Reforma Agraria, “en esta época esclavos éramos, nos trataban como esclavos” (en León, 2003, p. 71).

partidos de izquierda más que desde un posicionamiento territorial ancestral. En la construcción de campesino, se les asigna el espacio rural casi como una naturalización.⁵⁷

El tercer momento se encuentra determinado por la creación de organizaciones no campesinas y el surgimiento de dinámicas organizativas en las ciudades, sobre todo en Quito en calidad de capital. La aparición de estas organizaciones no suponía la desaparición (al menos inmediata) de las organizaciones campesinas, pero sí un cambio en los elementos de referencia y lucha identitaria. La presencia en la ciudad permitía reflexionar a partir de la discriminación y el racismo, a esto se incorporaba la influencia de los movimientos afroamericanos de Estados Unidos y las reivindicaciones y demandas de igualdad social. En este contexto, el sujeto político se construía desde la lucha racial,⁵⁸ dando una base para la conformación de organizaciones negras. Si bien este proceso significaba la consolidación de organizaciones negras en el espacio urbano, también se contribuyó al establecimiento de relaciones entre las organizaciones urbanas y las del campo.

El último momento, que aún se está desarrollando, es la construcción identitaria ya no sólo desde un posicionamiento racial sino también desde la diferencia cultural como un hecho político.⁵⁹ Se inicia con un trabajo más integral entre el espacio rural y el urbano, incluyendo la recuperación de testimonios orales y visuales y el uso de esos materiales en procesos de sensibilización, reflexiones y narrativas con relación a la propuesta de la Gran Comarca, el desarrollo de etnoeducación afro, y autodefiniciones y denominaciones, que desde 1998 forma parte de la comprensión y posible aplicación de

⁵⁷ La concepción de desarrollo rural ha sido pensado, más que todo, con referencia a la infraestructura del desarrollo agropecuario (que implicaba la construcción de canales de riego, de redes viales y casas comunales) y también del desarrollo organizativo de las comunidades, incluyendo la mecanización y capacitación socioorganizativa. Es esta concepción que se evidencia en los programas internacionales y programas nacionales con una base de influencia externa incluyendo, por ejemplo, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícola (CESA), Misión FAO, BID, Visión Mundial, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), Misioneras Combonianas y Foderuma, sobre todo para el caso del Valle del Chota. En este tiempo, la pequeña población negra que ya existía en las ciudades no tenía ningún reconocimiento o punto de referencia identitaria.

⁵⁸ Para estos años su poca visibilidad en los medios nos permiten ver la construcción de raza negra o raza morena para referirse a la presencia de los afros en la ciudad.

⁵⁹ Eduardo Restrepo se refiere a este cambio en Colombia como la "etnización". A diferencia de Restrepo, preferimos no utilizar este término por su fuerte carga académica y antropológica y por los debates que apunta en torno a etnicidad, que a veces invisibiliza o pone en segundo plano la violencia racial que sigue marcando la vida de la gente negra. Al respecto, creamos que también, y en forma relacionada, debemos poner en debate y discusión la referencia a la "etnoeducación" afro, particularmente en el contexto ecuatoriano donde ha sido propuesta por la comunidad y no por el Estado. En este sentido, podemos preguntar si no sería más apropiado hablar simplemente de la educación afro.

los derechos colectivos.⁶⁰ Al enfocarse en la diferencia cultural y no simplemente en la lucha racial, ha puesto en escena prácticas y posicionamientos que van más allá del color de la piel, apuntando inclusive al campo de saber y de los conocimientos.⁶¹

El punto es que en el juego de espejos que es la construcción de identidades en un espacio tan diverso como el Ecuador, los afrodescendientes siguen siendo los “no vistos”, los no reconocidos por los otros blanco-mestizos o indígenas, negados en su subjetividad como grupo con historia propia⁶² y demandas específicas (distintas a las de los indígenas). De ahí que la reivindicación de su historicidad y de su cultura sea fundamental en una estrategia identitaria que les permita a los afroecuatorianos acceder y materializar los derechos que la constitución garantiza.

Siguiendo a Hall y con acuerdo al reciente diagnóstico del Banco Interamericano de Desarrollo (2004), se constata que los afroecuatorianos están asumiendo una identidad diaspórica en cuanto se esfuerzan por mantener una continuidad de su pasado histórico y cultural. Eso incluye la pugna por lograr transformaciones y readaptaciones de sus elementos identitarios, permitiendo mantener, resignificar y hacer reconocer su diferencia en las condiciones económicas, políticas y socioculturales en las que se hallan inmersos. En este proceso, el elemento ancestral ha jugado un rol importante en el concepto de esclavitud, cuestiones de valores, saberes, conocimientos y filosofías propias a partir del cual se podía construir identidades negras y sentimientos de pertenencia (ver Walsh y León, 2004). Esto lleva a autodefinirse como “Pueblos Negros” entendidos como: *El 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* (Proceso de Comunidades Negras del Ecuador 1999).

Otro elemento determinante en las construcciones identitarias es la cada vez más permanente movilidad de los pueblos negros rurales hacia las ciudades, debido al deterioro productivo de sus tierras por la introducción de nue-

⁶⁰ Como fue discutido en el apartado sobre normatividad jurídica, existe un borrador de Ley de los Derechos Colectivos Negros que actualmente está en discusión en el Congreso intentando concretar definiciones y construir políticas.

⁶¹ Ver Walsh y García, 2002; Walsh y León, 2004; Walsh, 2004.

⁶² Esta historicidad está marcada por la diáspora en cuanto violenta e inhumana en el proceso de expansión y explotación capitalista occidental, como por los de resistencia y cimarronaje de los afrodescendientes en América Latina (en el caso específico de Ecuador, tenemos como ejemplo de esa densidad histórica negada, el cimarronaje de Alfonso de Illescas, la existencia del reino de negro de Esmeraldas, la participación de los afrodescendientes en la conquista, la independencia y el progreso económico del país, entre otros hechos).

vas prácticas productivas con uso de pesticidas e insecticidas y el problema histórico de la falta de canales de riego que los provean de agua. Esta movilidad y movimiento continuo entre campo y ciudad ha hecho que se vayan incorporando cada vez más elementos “urbanos” en las comunidades.

Finalmente y en torno a la autodefinición, las organizaciones, junto con intelectuales-activistas e intelectuales-académicos, han empezado a trabajar la noción de lo “afroecuatoriano”⁶³ como una construcción que parte del reconocimiento diaspórico del continente africano y la condición de ser partícipe de un Estado-nación. Concepto que proviene más de los ámbitos académicos y urbanos, pues la gente prefiere definirse como negros.

Existen diferencias entre los procesos de construcción y fortalecimiento identitario en Esmeraldas y el Valle del Chota, donde los legados del sistema hacendatario siguen teniendo sus efectos. En Esmeraldas, el Proceso de Comunidades Negras de Ecuador ha venido trabajando la construcción identitaria desde el cimarronaje y la ancestralidad, encaminada hacia la defensa de sus territorios que cada vez se encuentran más amenazados por las compañías trasnacionales extractivas. Ésta ha permitido que la gente mire su pasado no sólo desde la esclavitud sino desde procesos de resistencia y de construcción de comunidades libres; con ello se sienten herederos, hijos de esos hombres libres, poniendo en cuestión los términos puestos por la sociedad dominante que liga lo negro al folclor:

(...) La identidad (del pueblo negro) no hay que construirla a partir de lo que otros piensan de nosotros. Esto es una identificación... La identidad se construye a partir de lo que somos, de cómo queremos que se nos identifique. Somos contrarios a que nos identifiquen con la marimba, como expresión de identidad, porque esto es reduccionista, reduce a una parte chiquita. Como la sociedad dominante quiere que nos quedemos ahí con la marimba y el baile, los estimula... (Comentarios dentro del taller realizado en Borbón, citado por Minda, 2002, p. 42).

Para la construcción de estas identidades se “echó mano” de la memoria colectiva que era la que conectaba el cimarronaje con los ancestros y sobre todo con su relación con la tierra, que como han manifestado muchos ancianos, viven, se alimentan y tienen sus roles en el monte. Esta nueva construcción ha permitido despojarse de ciertos estereotipos cargados de un racismo

⁶³ Si bien este término aparece en algunas publicaciones desde los años setenta, sólo hasta ahora se ha empezado a resignificar y sobre todo a socializarlo.

enfermo, desde las instituciones sociales. Esta nueva identidad les hizo reconocerse como “libres”, sujetos con historia y con aportes a la construcción de esta nación y ha venido extendiéndose a otros espacios, sobre todo urbanos de la misma ciudad de Esmeraldas, impulsando una incorporación dentro del discurso de las organizaciones urbanas la idea de cimarronaje y personajes cimarrones como Alonso de Illescas,⁶⁴ quien por presión de las organizaciones afros ha sido declarado como héroe nacional y se ha establecido por decreto del Congreso Nacional El Día del Negro.

Según el reciente diagnóstico del Banco Interamericano de Desarrollo (2004), todavía existen limitaciones y vacíos con relación a la construcción de identidades afros y a la consolidación de procesos sociales y políticos efectivos. Los principales problemas que el BID identifica incluyen:

- El inexistente enfoque etnoeducativo con componente afro en los centros educativos del país.
- La pérdida de la memoria colectiva ancestral y desconocimiento de la historia afroecuatoriana.
- Los imaginarios negativos que la sociedad no-afro sigue reproduciendo sobre la población afroecuatoriana, y el rol de los medios de comunicación en esta reproducción.
- El poco reconocimiento y participación de los afroecuatorianos como actores políticos en los procesos nacionales.
- La falta de difusión y promoción de las creaciones culturales afroecuatorianas, ligada a la falta de nuevos cultores culturales con raíces identitarias y a la poca innovación desde dentro de las manifestaciones culturales propias para confrontar y evitar la folclorización.

En conclusión y como ha hecho evidente esta síntesis, los procesos y las dinámicas organizativas de los afroecuatorianos están en pleno auge, por un lado fortalecidos por el reconocimiento constitucional y los derechos colectivos y, por el otro lado, desafiados por la relación que estos establecen entre pueblos negros y el Estado. Con relación a esta situación actual, los afrodescendientes están haciendo visible cada vez más su diferencia cultural al frente de la hegemonía mestiza e indígena y, al hacer eso, están poniendo en tapete la necesidad de repensar tanto la sociedad nacional como regional a partir de la diferencia negra, para la construcción de una sociedad verdaderamente intercultural.

⁶⁴ Este fue un personaje muy importante para los pueblos negros en la medida en que logró consolidar en Esmeraldas un proceso de cimarronismo. En los últimos años Illescas ha sido reivindicado como uno de los líderes más importantes en la historia afroecuatoriana.

A modo de conclusiones

El hecho de que este capítulo representa una síntesis de un trabajo investigativo que está en su última fase de terminación, hace difícil llegar a conclusiones definitivas. Por eso, lo que hacemos es identificar algunos puntos de encuentro y de diferencia entre las experiencias documentadas de Colombia y Ecuador.

Como elementos en común, podemos identificar varios. En torno a las dinámicas organizativas, a pesar de que Colombia ha tenido una trayectoria mucho más fuerte y visible que Ecuador, los afros de ambos países pasaron por procesos primeramente definidos por el eje de clase, luego por raza y más recientemente por la diferencia étnicocultural.

Los procesos jurídicos de los dos países han sido centrales, tanto para el reconocimiento de los pueblos negros y su diferencia cultural, como también para el impulso organizativo, territorial e identitario. No obstante, existen en las dos Constituciones, una fuerte tendencia hacia la indianidad como paradigma central para definir la diferencia cultural y ancestral, relegando a los pueblos afros a un paradigma o marco indígena.

Con relación al asunto de territorios y territorialidades, en ambos países la concepción todavía tiene sus raíces en la ruralización de los pueblos negros. El contexto urbano de un porcentaje cada vez mayor de la población no entra en consideración en esta conceptualización; tampoco entran en consideración los procesos migratorios.

Finalmente, en torno a las identidades, podemos decir que existe la tendencia tanto en el Ecuador como en Colombia de invisibilizar las diferencias regionales y culturales entre los afrodescendientes, negando, en el caso de Colombia, las fuertes diferencias entre la costa pacífica y la costa atlántica, como también las rurales y urbanas. Similarmente, en el caso del Ecuador, no se consideran las distinciones históricas y actuales entre la zona de Esmeraldas y la del Valle del Chota, tampoco la presencia afro en otras partes del país, inclusive en las ciudades de Quito y Guayaquil, ahora con una población afro más grande que Esmeraldas. En ambos países hay debates en torno a las autodenominaciones. Aunque es mucho más incipiente en el Ecuador en comparación con Colombia donde ya existen líneas “políticamente correctas” entre algunos intelectuales-activistas y organizaciones, en los dos lugares sigue siendo elemento importante, que además de marcar trayectorias sociales y políticas también hace ver las distancias entre comunidades locales y activistas-intelectuales y/o líderes.

Las diferencias entre los procesos en Colombia y Ecuador en torno a los pueblos negros pueden ser resumidas de acuerdo a los siguientes rasgos. Con

relación a la normatividad, la experiencia concreta de la Ley 70, pensada desde y para los pueblos afrocolombianos marca una distinción importante con la conceptualización y redacción de los derechos colectivos en el Ecuador, donde el marco indígena rigió todo.

Las propuestas de Ecuador en términos de la Gran Comarca y de la posesión ancestral, parecen ser temas y propuestas de poca cabida en el contexto colombiano. No obstante, organizaciones de ambos países han propuesto la idea de la construcción política de una Gran Comarca de la región Biopacífico de Chocó, aunque en estos momentos y al frente de los conflictos armados en las fronteras actuales, parece ser que ha perdido prioridad como espacio de lucha.

Como hemos anotado anteriormente, los procesos y dinámicas organizativas de los afrocolombianos tienen una trayectoria mucha más amplia que los todavía emergentes en el Ecuador. Esta amplitud también se extiende al campo de investigación y publicación, marcando una diferencia considerable con Ecuador, donde los estudios sobre y desde lo afro son muy pocos. Además, sin ser tema central de la investigación, la relación entre identidad y educación y las diferencias entre los dos países al respecto, apareció como tema importante. El hecho de que la etnoeducación tiene una oficialización dentro de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, sitúa los asuntos de identidad afro y sus construcciones dentro del ámbito del Estado. En cambio en el Ecuador, los procesos de etnoeducación afro son procesos informales desde las comunidades y desde las organizaciones involucradas con ellas.

Hace algunos años, el afrocolombiano intelectual-activista Manuel Zapata Olivella nos hizo recordar que las cadenas no están en los pies sino en las mentes. A pesar de que han pasado más de ciento cincuenta años desde la abolición de la esclavitud en Ecuador y Colombia, los pueblos afros siguen luchando por su libertad, por ser reconocidos y considerados como seres humanos, seres que han luchado en la construcción de ambos países antes de la formación de las repúblicas, hoy día conocidas como región andina. Están tomando mayor fuerza los procesos de autoconciencia, autoorganización y autodeterminación afro dentro de estas sociedades que todavía no logran aceptar por completo su diversidad racial y étnicocultural para el desarrollo de políticas y prácticas dirigidas hacia la justicia social.

Para el mundo afuera de la región, pero también para la mayoría de colombianos y ecuatorianos (y de los otros "andinos"), los dos países siguen siendo pensados a partir de referentes donde lo afro permanece ausente. Intentar visibilizar y críticamente comprender estas identidades, historias y

territorios *otros* de los pueblos afros y, a la vez, establecer mayor vínculos investigativos entre académicos e intelectuales-activistas de Colombia y Ecuador, el proyecto, presentado en síntesis aquí, marca un esfuerzo de un nuevo tipo de integración, no en términos de Estados sino de procesos culturales, políticos y sociales de los pueblos negros, todavía, a pesar de leyes especiales, invisibilizados, subalternizados y olvidados en la región “andina”.

BIBLIOGRAFÍA

Agudelo, Carlos Efrén, "El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado", en Cuadernos de Desarrollo Rural, n° 46, Bogotá, Universidad Javeriana, 2001, págs. 5-38.

Agudelo, Carlos, *Politique et populations noires en Colombie. En jeux du multiculturalisme*, París, L'Harmattan, 2004.

Almario, Óscar, "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional", en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

Assies, Willem, "La oficialización de lo no oficial: ¿Reencuentro de dos mundos?", Texto preparado para el curso Identidad, autonomía y derechos indígenas: desafíos para el tercer milenio, Arica, 2000.

Banco Interamericano de Desarrollo (BID), *Informe final del diagnóstico de la problemática Afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias los pueblos*, Quito-Ecuador, 2004.

Baud, Michel, et al., *Etnicidad como estrategia en América Latina*, Quito, Abya Yala, 1996.

Chávez, Gina; García, Fernando, *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*, Quito, Flacso-Petroecuador, 2004.

CONAIE, *Proyecto de constitución del Estado plurinacional del Ecuador*, Quito, 1998.

Consejo Regional de Palenques, *Cartilla de los derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos*, CARE Internacional, 2000.

De Friedemann, Nina, "Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad", en G. Bonfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

De la Torre, Carlos, *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, Quito, CAAP, 2002.

Du Bois, W.E.B., *Las almas del pueblo negro*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1903, 2001.

Escobar, Arturo, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Santa Fe de Bogotá, Centro de Estudios de la Realidad Colombiana, 1999.

— "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano", en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.

Fanon, Frantz, *Piel negra, Máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974.

Fretes Cibils, Vicente, *Ecuador: Una agenda económica y social del nuevo milenio*, Bogotá-Colombia, Banco Mundial Alfaomega, 2003.

García, Jesús, "Encuentro y desencuentros de los 'saberes'. En torno a la africana latinoamericana", en D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO/Faces, 2002.

García, Juan, "La voz de los ancestros", texto inédito, s.f.

García, Juan; Fierro, Jacinto, *Fundamentos sobre posesión ancestral*, Esmeraldas, (documentos sin publicar), 2003.

Grueso, Libia, "Apuntes y comentarios sobre la 3ra Asamblea Nacional de Comunidades Negras", en revista Esteros, n° 3-4, 1994, págs. 32-38.

— "El proceso organizativo de comunidades negras en el pacífico sur colombiano", tesis de grado, maestría en Estudios Políticos, Cali, Universidad Javeriana, 2000.

Hall, Stuart, "Identidad cultural y diáspora", en S. Castro-Gómez, O. Guardiola (eds.), *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1999.

León, Edizon, *(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual*, tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

León, Mauricio, *Etnicidad y exclusión en el Ecuador: una mirada a partir del censo de 2001*, borrador sin publicar, 2003.

Medina, Henry, *Comunidad negra y cambio cultural*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1996.

Minda, Pablo, *Identidad y conflicto: la lucha por la tierra en el norte de Esmeraldas*, Quito, Abya Yala, 2002.

Mosquera, Juan de Dios, "África en América, una historia por contar", Conferencia dictada en la Universidad Central, el 7 de octubre de 1998. <http://www.encolombia.com/educacion/unicentral4799vid-africa.htm>

Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, *Propuesta para la creación de una comarca territorial de negros en la provincia de Esmeraldas*, Esmeraldas, 1999.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Colección Pensar-Centro, Editorial Javeriano, 2000.

Rivadeneira, J. F., "El cantón Eloy Alfaro, organización social y modelo organizativo", en Rivera, Freddy; Rivadeneira, J. F.; Mora, Jorge, *Campesinado y organización en Esmeraldas*, Quito, CAAP/Organización campesina Muisne/Esmeraldas, 1988.

Rodríguez, Lourdes, "Tenencia de la tierra", en Cuadernos de investigación, Quito, FEEP, 1994.

Sánchez, John Anton, "El conflicto está generando una contrarrevolución étnica, en revista Semana, 10-17 de marzo de 2003.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Strategies of Vigilance: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak," Block 10, 1985, págs. 5-9.

Villa, William, "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región", en Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, tomo VI, Bogotá, Geografía humana de Colombia, Instituto colombiano de cultura hispánica, 1998.

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

Walsh, Catherine, "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad, 2004.

— "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico", en Judith Salgado (comp.), *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2002.

Walsh, Catherine; García, Juan, "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso", en D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Flacso-Faces, 2002.

Walsh, Catherine; León, Edizon, "La ancestralidad diaspórica y el pensamiento afroandino", Ponencia presentada en la Reunión de la Asociación de Filosofía Caribeña, Barbados, 20 de mayo de 2004.

Wouters, Mieke, "Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento forzado en el Atrato medio: respuestas organizativas en medio de la guerra", en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS, 2002