

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

Unidad de estudios de posgrado

Maestría en Antropología y Cultura

Tesis previa a la obtención del título de:

Magister en antropología y Cultura

Tema

Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano

Elaborado por:

José Franklin Chalá Cruz

Dirigido por:

Directora de Tesis: Susana Andrade

Primera promoción

Quito, mayo de 2012

Dedicatoria

A las sabias y sabios cimarrones afrodescendientes,
guardianes de la memoria histórica colectiva quienes hacen posible revolucionar el
sentido de nuestra existencia.

Agradecimientos

De manera especial A Susana Andrade, directora de la presente tesis, quien con afecto y rigurosidad académica me orientó en este trabajo, compartió con migo sus conocimientos y me dejo saber sus criticas.

A, Amparo Eguiguren, por sus oportunas sugerencias como lectora de esta tesis, no me soltó en el caminar académico.

A la directora del postgrado- Antropología y Cultura, Alexandra Martínez, por su permanente preocupación y apoyo para que culmine la carrera.

A Patricio Guerrero, me indicó el camino del corazonar. Sobre todo me precisó que las sabidurías son más que epistemologías.

A mi maestra y amiga Katheen Fine-Dare, PhD; y a su esposo Byron por su compromiso militante con la vida.

A mi esposa, Albita quien me proporciona tranquilidad en los momentos más aciagos, me extiende su mano con amor para levantarme.

A mis hijos, Katherine Iveth y Bryan José por compartir con migo su alegría, que rico tenerlos, les amo.

A mis padres, Salomón Chalá L. y Rebeca Cruz V. A mi abuelo, Flavio Manuel Chalá Z. A mi hermano Víctor Hugo Chalá Cruz. Se fueron con la satisfacción del deber cumplido. Sé que están ahí protegiéndonos, amándonos en su perseverante labor de abuelo, padres y hermano, son mi inspiración.

A mis hermanos, César, Julia, Yolanda, Mariana, Héctor, Oscar y Olga, siempre están ahí alumbrando mi camino, la ventaja de ser el noveno.

A mis hermanos Muñoz Pabón, somos uno, compartimos una profunda amistad, la vida.

A mis padres políticos, Alberto y Esthela me entregan su amor siempre rejuvenecido.

A mis sobrinos y cuñados, guardianes de la sabiduría cimarrona que transmitirán a las nuevas generaciones del “clan”.

A mis compañeras y compañeros de trabajo siempre estuvieron pendientes de los avances de la presente investigación, me animaron a seguir adelante.

Extiendo mi gratitud al pueblo afrochoteño a través de todas las personas que compartieron conmigo sus conocimientos, sus reflexiones, sus visiones, sus sueños y esperanzas. Sobre todo me otorgaron su fraternal amistad y cariño. A través de estas páginas retorno la sabiduría cimarrona fundamentada en el amor y la ternura que les profeso.

Estoy ahí, junto a ustedes. Les quiero mucho.

José F. Chalá Cruz

**Representaciones del cuerpo, discursos e identidad
del pueblo afroecuatoriano**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Metodología.	5
CAPITULO I.....	10
ABORDAJE CONCEPTUAL	10
Representaciones hechas desde la mirada blanco-mestizo-céntrica sobre los hijos e hijas de la diáspora africana en el Ecuador.	10
Raza y racismo, dispositivos de dominación.....	12
Proyecto de identidad nacional ecuatoriana, un proyecto fallido.....	14
Racialización de la humanidad.....	24
Indicadores sobre racismo y discriminación racial en Ecuador	26
El habitus racializado	27
Cuerpo	28
Representaciones del cuerpo, identidad y discursos	30
CAPÍTULO II	32
CONSTRUCCION DE CONCEPTOS PARA NOMBRARNOS	32
El derecho a identificarnos (a nombrarnos)	32
Diáspora africana.....	32
Afrodescendientes	33
Afroecuatorianos	34
CAPITULO III.....	37
RUPTURA ESPISTEMOLÓGICA NECESARIA.....	37
Afrogénico.....	38
Afroepistemología	38
La Sabiduría Cimarrona	39
Muerte a esa “negra” y a ese “negro” inventado socialmente.....	51

Juego infantil “El hombre negro	51
La respuesta es al unísono:	54
¡ATENCIÓN!, ¡ATENCIÓN!.....	54
Aclaración necesaria.....	55
CAPÍTULO IV	58
EL ENCUENTRO.....	58
El Pueblo afroecuatoriano visto desde un escenario interno, endógeno -casa adentro	58
Insurgencia cimarrona contra la colonialidad del poder, del ser, del saber y del saber hacer	60
Insurgencia cimarrona contra la colonialidad del poder del (no) ser a través del nombre.....	64
El Chota.....	67
Y le dieron el nombre a su Río: Coangue y a su poblado: Chota.....	68
CAPITULO V	70
COSMOVISIÓN AFROCHOTEÑA	70
Representamos nuestros cuerpos en el mito de origen de la comunidad El Chota.	70
Mito de origen de la comunidad el Chota:	70
“El patas de tela”	70
Mito de fundación de la comunidad El Chota	74
EL PATAS DE TELA	74
Saberes:	80
Cuentos tradicionales de la afrochotenidad.....	80
“JUAN OSO”	84
Análisis del cuento “Juan Oso”	90
Antiguos Imperios Africanos, recuerdo de un pasado glorioso.	95
“Las orejas de Tío Conejo”	96

Análisis e interpretación del cuento las “orejas de Tío Conejo”.....	101
Representamos nuestros cuerpos en el juego ancestral “el camotico”.....	104
El juego del “camotico.	105
Análisis del juego infantil afrochoteño, el “camotico”	106
“Caras vemos, corazones no sabemos”	107
Representamos nuestros cuerpos en las competencias deportivas individuales y colectivas.....	108
Rebelión.....	110
Representamos nuestros cuerpos en el juglar llamado bomba, símbolo en acción	111
Cosmovisión afrochoteña	111
Análisis del texto de bomba “El ausente”	116
“El ausente”	116
CONCLUSIONES	119
ANEXO N° 1.....	130
Violencia simbólica en los medios de comunicación.....	130
ANEXO N° 2.....	132
Derechos Colectivos del pueblo afroecuatoriano,	132
BIBLIOGRAFIA	136
Nombres de las personas que compartieron sus conocimientos, opiniones y sueños	141

INTRODUCCIÓN

En el territorio ancestral del Valle del Chota – La Concepción y Salinas, enclavado en el límite político administrativo de las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador, habita una población de origen africano que fue introducida por la orden de Loyola a finales del siglo XVI en condición de esclavizados, destinados al cultivo de caña de azúcar, a quienes se les negó su condición humana.

Para justificar la explotación económica en el ejercicio de la colonialidad del poder, los esclavizadores europeos, blancos, católicos y “civilizados” se sustentaron en la falsa creencia etnocéntrica que la moral, los valores, la tecnología, la historia y la cultura de ellos, eran superiores a las de las personas esclavizadas. Desde entonces la sociedad ecuatoriana ha desconocido nuestros aportes económicos, sociales, culturales, religiosos y militares al país y, hasta hace poco, en la práctica, nuestros derechos de ciudadanía¹. Esto se conoce como racismo estructural.

El racismo produce una profunda ceguera en quienes se piensan “superiores a otras personas y culturas”; actualmente, la elite gobernante de la sociedad ecuatoriana sigue representándonos de manera racista, sexista, como cuerpos moldeados para la explotación y la diversión y no como ciudadanos y ciudadanas con iguales derechos y obligaciones que el resto de ecuatorianos y ecuatorianas.

Producto del violento proceso “civilizatorio-colonial” aupado por occidente, los africanos y sus descendientes se encontraron en una muy incómoda posición debido a que fueron representados y nombrados por sus captores europeos “blancos, civilizados y cristianos”, como “negros”, categorizándolos como no humanos, incapaces de producir conocimientos -filosofía, argumentaron en repetidas ocasiones que aquellos pueblos eran sin historia, sin cultura, afirmaron que estas personas no

¹ La Constitución ecuatoriana de 1998, reconoce a los Afroecuatorianos como Pueblo titular de Derechos Colectivos, ampliados en la vigente Constitución de 2008.

tenían un sistema religioso que diera sentido en lo espiritual a sus vidas. Ellos definieron lo que es y no es religión, lo que es y no es idioma, lo que es y no es arte, lo que es y no es cultura, lo que es y no es historia, lo que es y no es conocimiento, lo que es y no es ciencia y quienes poseen religión, idiomas, arte, cultura, historia, filosofía, conocimientos y ciencia, etc., etc. Y fueron representados y tratados como cosas –piezas de indias. En ocasiones como veremos en el desarrollo de este trabajo, se negó su existencia, secundados por una ideología y prácticas racistas, excluyentes y discriminatorias.

En el ejercicio de la colonialidad del poder y del saber Occidente se apropió del “derecho” de disponer de los cuerpos y las vidas de millones de seres humanos africanos y afrodescendientes, en sus discursos de representación definieron como deberían ser las realidades de aquellas personas y sus historias.

Ecuador no escapa a aquel proyecto colonial “civilizatorio”, desde su constitución como Estado-nación los sectores blanco-mestizos reprodujeron la ideología racista del mestizaje. Proclamando al mestizo como el arquetipo de la identidad nacional ecuatoriana, excluyendo deliberada y sistemáticamente del imaginario de identidad nacional a los afroecuatorianos, ubicándolos política, económica y simbólicamente por fuera de la pirámide racializada de la sociedad ecuatoriana.

La consecuencia del racismo es que hijos e hijas de la diáspora africana en el Ecuador somos representados desde una sola visión homogenizante, la “blanco-mestizo-céntrica”. El desafío de este trabajo es confrontar todas las formas de colonialidad del poder, del saber y del ser con el propósito de (re) encontrarnos con nosotros mismos y con las diversas culturas, rompemos de manera radical con aquel proyecto epistémico- político-civilizatorio-europeo de la razón, la ciencia y la técnica instaurado por Occidente como “universal” que negó e invisibilizó a las personas de origen africano y a sus descendientes, a sus sabidurías. Nos fundamentamos en nuestros significados y significantes socio-culturales, simbólicos, míticos, históricos,

territoriales que confieren sentido a nuestras vidas, fundamento de la sabiduría cimarrona.

La sabiduría cimarrona es el vaso comunicante con la vida, emerge desde lo más profundo de nuestra existencia-humana, para transformar radicalmente a aquel proyecto epistémico-político-civilizatorio-colonial, instaurado por Occidente basado en el ejercicio del miedo, la muerte y la violencia.

La violencia física y simbólica experimentada por la afrodescendencia a lo largo del tiempo histórico han hecho que los discursos de representación individuales y colectivos, se hayan ido “camuflando” al interior de la psiquis de cada individuo en el colectivo social afrodescendiente, como protección y/o disimulo, estos hechos han ido acarreado situaciones problemáticas que han contribuido a que la voz de la afrodescendencia casi se haya silenciado en lo público.

En este estudio pretendemos que la voz de la afrodescendencia nuevamente se alce y se deje escuchar claramente, para ello es clave que respondamos a interrogantes tales como: ¿Los afroecuatorianos tenemos una forma autónoma de representarnos?, o ¿acaso las representaciones hechas por los sectores “gobernantes”, han sido asumido como propias? ¿Qué discursos se han creado y cómo se expresan?

La presente investigación nos permitió dilucidar la hipótesis central que nos planteáramos: la afrochoteñidad a lo largo del tiempo en el que sus cuerpos estuvieron bajo la vigilancia y control de la colonialidad del poder y del ser y posteriormente como personas “libres de hecho”, fueron capaces de desarrollar un particular código de significados y significantes socio-culturales, lingüísticas, simbólicos, míticos, históricos, territoriales y corporales que les permitió construir y mantener ocultos de sus captores sus sabidurías, cosmovisiones, sus discursos cimarrones libertarios, casa adentro como mecanismo de pervivencia como personas y como pueblo cultural e históricamente diferenciado.

Dichos discursos de representación al volverse públicos, serían vistos como peligrosos, se revelarían como conspiradores, desestabilizadores del sistema colonial opresor con las nefastas consecuencias que los llevaría inexorablemente a la muerte.

En este contexto y al estar amenazadas sus vidas y reproducción social tuvieron que idear nuevas estrategias de supervivencia individual y colectiva, cimarroneando, camuflando conscientemente sus formas de ver el mundo, sus discursos de representación disimulados en los “inocentes e inofensivos” juegos de sociedad, en los mitos, cuentos, en la música, en la danza y en las prácticas deportivas, etc.

Sí, la sabiduría cimarrona expresada por la gente, es el puente de retorno hacia la gente, el objetivo de este trabajo investigativo es aportar a la construcción de las identidades múltiples y la revitalización de la memoria histórica colectiva del pueblo afroecuatoriano a partir del análisis crítico del corpus-cultural, los discursos de representación contruidos por la afrochoteñidad.

Este proceso crítico-reflexivo de suyo nos consentirá el tránsito al encuentro con nuestro ser, conocer y saber hacer afroecuatoriano, desde la apropiación de nuestros referentes culturales y simbólicos, nos permitirá elevar nuestros sentimientos de pertenencia a nuestro pueblo con elevada autoestima y fundamentalmente estaremos en la posibilidad cierta de generar y pronunciar en lo público nuestros propios discursos de representación que admitan la apropiación de espacios locales, regionales y nacional de cara a la lucha por alcanzar espacios de poder real mediante la activa participación social y política como auténticos actores sociales en el ejercicio pleno de nuestros derechos civiles, individuales y colectivos.

Metodología.

El conjunto de interrogantes planteadas paulatinamente en el desarrollo del presente trabajo las iremos respondiendo. Para la cabal comprensión de la afrodescendencia, metodológicamente la abordaremos desde dos escenarios, a saber:

Primer escenario. El pueblo afroecuatoriano representado desde un contexto externo (exógeno, casa afuera); es decir desde el abordaje que han realizado distintos autores y autoras que han escrito sobre la afrodescendencia.

Los distintos estudios que se han publicado sobre el pueblo afroecuatoriano, en los últimos tiempos muchos de ellos se muestran bien intencionados, no obstante sus autores y autoras lo han hecho utilizando categorías de análisis funcionales al poder colonial, lo hacen desde su locus de enunciación, desde sus propias territorialidades que desafortunadamente a los afrodescendientes nos deja en el mismo lugar en el que nos representaron en el pasado. Utilizan categorías conceptuales para describirnos llamándonos: “grupos marginales”, “subculturas”, “grupos subordinados”, “los otros”, “minorías”, “subalternos”, etc. Con buenas intenciones o no, el resultado final de sus estudios es que los afrodescendientes inexorablemente por las mismas categorías conceptuales utilizadas por la colonialidad del poder, quedamos en el fondo de aquella pirámide social colonial racializada.

Metodológicamente realizo un análisis crítico sobre el conjunto de conceptos de representaciones realizadas desde la visión blanco-mestizo a las hijas e hijos de la diáspora africana en el Ecuador, para lo cual me apoyo en una serie de investigadores sociales que han escrito sobre el tema muchos de ellos en sus narrativas lo hacen con desprecio, otros con ecuanimidad y respeto, pero con categorías conceptuales erróneas que no permiten que los conocimientos y las voces de la afrodescendencia realmente se escuchen con claridad.

Segundo escenario. El Pueblo afroecuatoriano visto desde un escenario interno (endógeno, casa adentro), a partir de la reflexión y análisis crítico colectivo de los múltiples significados y significantes socio-culturales, lingüísticos, simbólicos, míticos, históricos, territoriales que a lo largo del tiempo se han ido otorgando como personas y como pueblo a través de los juegos infantiles, cuentos y mitos, mediante el símbolo en acción denominado bomba de El Chota, que a la postre confieren a la afrochoteñidad un fuerte sentido de identidad al tiempo de generar un potente discurso de representación identitario sobre su propia existencia. Gracias a la sabiduría cimarrona.

Para conseguir este propósito me acerco a la construcción conceptual realizadas por estudiosas y estudiosos afrodescendientes, analizo a través de la semiótica los discursos de representación que se han venido construyendo de tiempo en tiempo y de generación en generación por las sabias y sabios afrodescendientes y transmitidos a través de los mitos, cuentos, juegos de sociedad, en las prácticas deportivas, analizo al instrumento llamado bomba como símbolo en acción en la que se sintetiza la cosmovisión de la afrochoteñidad, sus letras, el canto, el baile expresión de una cultura vital, etc., A partir del análisis semiótico ha emergido desde el fondo de nuestro ser afrodiaspórico la sabiduría cimarrona libre y liberadora para la vida, dada a conocer a las nuevas generaciones pedagógicamente, a través de la educación cimarrona como práctica. Los profundos mensajes sobre el conocimiento, el ser y el saber hacer de la afrochoteñidad se van mostrando paulatinamente.

Concomitantemente al análisis semiótico de las distintas narrativas de la afrochoteñidad, recurro al pensamiento de las actoras y actores sociales a través de diálogos formales e informales, individuales y colectivos mantenidos en diferentes momentos y lugares. Metodológicamente también el autor del presente trabajo a través de la revitalización de la memoria colectiva y los recuerdos de las narrativas contadas por mi abuelo, mis padres y hermanos mayores me he convertido en sujeto de investigación pudiendo (re)descubrir entre todos a la sabiduría cimarrona y romper radicalmente con la epistemología Occidental que se erigía como única y universal, constatando que es una más entre otras sabidurías.

En este contexto deliberadamente me alejo de aquellas categorías de análisis para permitir que las voces y la sabiduría cimarrona de la afrodescendencia emerjan en su real dimensión. Pizza al analizar el pensamiento de Gramsci, en el apartado que estudia sobre la “Hegemonía: el Estado como fabrica de cuerpos”, sostiene que:

El pensamiento gramsciano es constantemente desnaturalizante y antiesencialista, es un pensamiento dinámico que te lleva a no considerar como realidades eternas las ordenaciones provisionales de poder reflejadas en los conceptos mismos. La oposición hegemónico/subalterno es un equívoco que se ha reproducido incluso en las antropologías médicas estadounidenses, que a menudo han ofrecido una imagen mecánica de crítica de la hegemonía biomédica, olvidando las formas de resistencia, [insurgencia] y creatividad de los agentes [nombrados como subalternos]. La hegemonía no es sólo el poder estatal que ejercita su autoridad en la acción coercitiva y la organización de un consenso naturalizado por los sujetos como espontaneo (Pizza, 2005: 21).

Sobre esta base en este estudio el concepto hegemonía la comprendemos como la política de transformación que ejercemos a través de la capacidad crítica de desnaturalizar lo que se nos impuso como saber “hegemónico” universal a partir de nuestra sabiduría cimarrona y desde los propios discursos de representación de los cuerpos insurgentes afrodiaspóricos.

En este contexto, cuando analizamos la producción de conocimientos, las representaciones del cuerpo, sus discursos y la identidad de la afrochoteñidad, la hacemos no, desde la marginalidad o subalternidad como ha sido la práctica. Es que no somos subalternos de nadie en cuanto a la producción de conocimientos, nuestros saberes son tan validos como lo son los saberes de la cultura Occidental. Otra cosa es que a lo largo de la historia a nuestro pueblo le empobrecieron al arrebatarle los medios de producción y por las prácticas racistas discriminatorias instrumentalizadas como ideología de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Esta investigación la desarrollamos en cinco capítulos que dan cuenta de la construcción de las representaciones corporales de la afrochoteñidad, a más de las conclusiones, anexos y la bibliografía que aparecen al final.

El primer capítulo corresponde al análisis conceptual del conjunto de representaciones que se han venido haciendo a lo largo del tiempo histórico hasta nuestros días de las hijas e hijos de la diáspora africana en el Ecuador desde una sola mirada, la blanco-mestizo-céntrica. Discutimos conceptos como “raza”, racismo, racialización, entre otros, utilizados como mecanismos ideológicos de dominación.

En el capítulo dos realizamos un profundo abordaje conceptual sobre los distintos conceptos construidos por afrodescendientes para pensarnos y nombrarnos. Desde esta perspectiva conceptual, respondemos a la pregunta que nos planteáramos en la investigación ¿los afroecuatorianos y afroecuatorianas de manera particular y en general los afrodescendientes tenemos una forma autónoma de auto-representarnos?, en el desarrollo del capítulo la iremos respondiendo.

En el capítulo tres discutimos sobre la necesidad de la afrodescendencia de romper radicalmente con aquel proyecto político civilizatorio, epistemológico-colonial europeo, a partir de la sabiduría cimarrona.

En el cuarto capítulo explicamos la manera como el pueblo afrochoteño se mira y representa desde un escenario endógeno, casa adentro desde la reflexión íntima de nuestros conocimientos en donde emerge el ser, el saber y saber hacer como práctica de vida, para la vida en el marco de la sabiduría cimarrona.

Finalmente, en el quinto capítulo, conocemos la cosmovisión afrochoteña y las distintas formas como se representa la afrochoteñidad, a través de los mitos, cuentos, juegos de sociedad y en el instrumento musical -símbolo en acción conocida como bomba de El Chota. El análisis del conjunto de manifestaciones culturales

afrochoteñas posibilitó descifrar algunos mensajes trascendentales para la afrochoteñidad que se mantenían codificados, en “clave” o encriptados.

Cierro el trabajo con un corpus de conclusiones sobre los principales aspectos analizados de manera crítica a lo largo del texto. Presento dos documentos anexos, el primero muestra la violencia simbólica contra la afroecuatorianidad en un medio de comunicación nacional, en el anexo dos, se describen los veintiún derechos colectivos consagrados en la Constitución de la República del Ecuador a favor del pueblo afroecuatoriano, finalmente, señalamos la bibliografía consultada. Y, los nombres de las personas que compartieron en distintos momentos sus conocimientos y reflexiones afrodiaspóricas.

CAPITULO I

ABORDAJE CONCEPTUAL

Representaciones hechas desde la mirada blanco-mestizo-céntrica sobre los hijos e hijas de la diáspora africana en el Ecuador.

“No hay tal cosa como un mundo que exista independientemente de los discursos de representación” Jean Rahier.

Las representaciones son construcciones socio-culturales para pensar y explicar el mundo en el cual vivimos, las formaciones discursivas de representación han sido utilizadas por las personas y pueblos a lo largo del tiempo histórico para explicar sus propias existencias, así como para pensar la existencia de otras personas y sociedades.

En este contexto, a lo largo del devenir de los tiempos, Europa ha producido y reproducido representaciones de sí mismas y ha representado a pueblos y culturas diversas, a ellos, de manera negativa. La “civilización” europea, como ya se ha mencionado en numerosos estudios, se atribuyó arbitrariamente para sí, el conocimiento, la razón, la ciencia y la técnica, como una verdad absoluta, atribuyéndole un carácter “universal”, a su proyecto civilizatorio-colonizador. Sabemos también, que tal carácter universal no tiene la condición de tal, debido a que perteneció a un proyecto de una cultura y lugar específico.

Comparto plenamente con Dussel, cuando se refiere al decreto europeo y descubre intereses muy particulares:

El conocimiento de la racionalidad no será auténticamente universal porque la razón estará claramente identificada con una cultura occidental, con un género: el [macho], con una “raza”: la blanca”, [con una religión: la católica]. En realidad encontramos, en tal proyecto, bastante particularidad y muy poca universalidad. Además vemos a la razón moderna escondiendo tras su rostro de progreso, libertad y humanidad, un rostro macabro y bárbaro: **la violencia**. (Dussel, en Álvarez, 2005: 17)

De su lado, Patricio Trujillo señala que:

Los paradigmas del colonialismo se sustentaron en teorías racistas y pseudo-científicas, relacionadas en especial, con una forma de proto-darwinismo social, que colocaba a la gente blanca en la parte superior del reino de la cultura, y, por lo tanto, a cargo de la dominación y control de lo no europeo; de las poblaciones de origen [africano] e indígenas o nativas de los otros continentes. Esta reflexión está conectada con la idea de que la cultura occidental, europea en este caso, es superior a las otras culturas (de oriente, África o América latina)².

Como resultado de esto, los **europeos blancos, civilizados y cristianos** aparecen como representantes del poder hegemónico, con el mandato “cuasi-divino” para dominar pueblos, espacios geográficos en nombre de la razón, la verdad y la ciencia, emprenden su empresa de expansión política y dominación colonizadora, encubierta con el nombre de “civilización”, es que.....debían “civilizar”, a esas otras sociedades a las que las consideraron y vieron como inferiores, a esas “otras” personas diferentes a los europeos, sin más ni más estos, les llamaron seres inferiores o incompletos, lejanos a la razón y civilización, “barbaros, salvajes, carentes de cultura”, por lo tanto, aquellos seres como los africanos y sus descendientes, y en general los no occidentales, fueron vistos y tratados como criaturas grotescas, intrínsecamente inferiores incapaces de ser civilizados y progresar.

Occidente logra consolidarse como la cultura hegemónica y dominadora a través de un eficiente manejo y control de sus símbolos: religión, artes, política y economía (Dios, gobierno y tecnología), que se convierten en referentes para los colonizados, quienes, en muchos casos, al identificar y asimilar estos símbolos como propios, generan un sentimiento de cercanía y pertenencia a lo “civilizado”. La cultura occidental, apoyada por la eficiencia de la religión y de su poderosa eficacia simbólica, logra expandir sus imaginarios como si fuesen verdades absolutas, provocando con ello que sus símbolos sean convertidos en universales dominadores [...]

² Trujillo Montalvo, Patricio. Etnografía del pueblo Sueco: Un acercamiento crítico a los civilizados Antropología y post colonialismo, 2011: 6.

Así nace el eurocentrismo, y su fanática idea de presentar a la cultura blanca-europea como la portadora de la verdad absoluta³.

En todo este violento proceso “civilizatorio-colonial” orquestado por occidente, los africanos y sus descendientes se encontraron en una muy incómoda posición debido a que fueron representados y nombrados por sus captores europeos “blancos, civilizados y cristianos” como “negros”, categorizándolos como no humanos, cosificándolos o simplemente negándolos, secundados por una ideología y prácticas racistas discriminatorias.

Raza y racismo, dispositivos de dominación

El concepto de raza, es una categoría construida socialmente y utilizada por la civilización europea para clasificar a los miembros de determinados pueblos y culturas para excluirlos de la participación económica, política, social, cultural en un sistema controlado por las “élites gobernantes”.

El concepto de “raza” es una categoría construida históricamente, que, partiendo de un hecho biológico (fenotípico) y basado en explicaciones pseudocientíficas, ha servido para justificar la supuesta superioridad/inferioridad biológica y cultural de unos colectivos socio culturales respecto de otros (Almeida, 1999; Whitten, 1999; Sierra, 1999; Rahier, 2003) A la vez, esta ha sido útil para justificar el sistema esclavista así como para legitimar la dominación de los considerados “superiores” y la exclusión de aquellos imaginados como “inferiores”. En este sentido, la ‘raza’ debe ser entendida también como una categoría relacional, que se sustenta en la negación de los diversos, y, en cuanto tal, encierra en sí relaciones y efectos de poder.

³ Ídem: 21-22.

El racismo, forma parte una ideología cuya característica ha sido la creencia de una pretendida “superioridad racial”. En este contexto, es un conjunto de ideas que orientan las acciones, pensamientos, sentimientos y representaciones de un sector social. Por lo general, las prácticas racistas son los elementos más palpables: los hechos de violencia o discriminación contra personas de una supuesta “inferioridad racial”, son las acciones más visibles del racismo, éstas se basan en este corpus de ideas de la pretendida “superioridad racial” de unos y la inferioridad de otros.

Hall sostiene que:

El racismo debe ser entendido como una “estructura de conocimiento y representaciones”, con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición acá, arriba, así para asegurar que los otros se quedan [allá] abajo, fijando cada uno en su puesto social “natural” (Hall, en Rahier, 1999:1).

De otro lado, Almeida al referirse al racismo como discurso y como práctica afirma que éste:

Requiere, para sostenerse y reproducirse en el tiempo, construir otredades” a partir de la estigmatización de los diferentes y del posicionamiento del grupo socio-cultural dominante (**ego**) como paradigma del deber ser de la humanidad. De esta manera, hace de la diversidad socio-cultural la base para configurar desigualdades, convirtiéndose así en un sistema de exclusión social que incide poderosamente en la construcción de la subjetividad individual y colectiva de una población y que no solo empuja a un sistema clasificatorio que organiza y jerarquiza a los seres humanos desde una escala etnocéntrica, sino que además involucra un conjunto de ‘técnicas’ que tienen por fin negar el acceso a determinados espacios, bienes o servicios y derecho a aquellos que son percibidos y sentidos como racial y culturalmente diferentes. El racismo, entonces, no solo construye subjetividades e identidades sociales, sino que también interviene activamente en el despliegue de procesos socio-económicos y políticos, de donde a su vez provienen los contenidos concretos de su corpus discursivo (Almeida, 1999: 197, en Hernández, 2010: 20).

Quijano señala que: “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años”. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del

siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano, en Chalá, 2006:63).

Cervone, de su lado señala que:

El racismo es un fenómeno social; la raza es una construcción cultural según la cual las diferencias genéticas y físicas son percibidas por los actores sociales como determinantes de ciertas actitudes, características y comportamientos culturales y morales. En este sentido, es el mismo racismo el que “inventa” las razas. Si estas no existen en el campo de las ciencias naturales, existen en el campo de las ciencias sociales como concepto que alimenta prácticas e ideologías discriminantes (Cervone, 1999: 13).

Proyecto de identidad nacional ecuatoriana, un proyecto fallido

El proyecto de constitución del Estado-nación ecuatoriano (1830), se fundamentó en la ideología colonial racista del mestizaje, indígenas y afroecuatorianos fuimos representados y llamados en los discursos de las auto-nombradas “elites-dominantes” como los ‘otros’, dispositivo de exclusión que se viene arrastrando desde la época colonial, para lograr legitimar su discurso al tiempo de establecer barreras físicas, económicas, políticas y simbólicas que de suyo implican una sistemática y permanente reproducción del racismo y exclusión. Socialmente se han construido los siguientes códigos:

- Los blancos pertenecen a la clase alta. Considerados de “buenos apellidos” y descendientes de los conquistadores, pasarían a representar a los “civilizados”.
- Los mestizos, aunque tendrían también “buenos apellidos”, al mismo tiempo, vendrían de una mixtura étnica, y podrían llegar a ser civilizados si se educan en universidades europeas o norteamericanas;
- Finalmente, en la base inferior de esa pirámide de poder, están los menos blancos, los indios y los “negros”, quienes ocupan los más bajos estratos de la

sociedad y que son señalados como los salvajes, rústicos, primitivos, ancestrales, naturales o silvestres (Trujillo, 2011:26).

En esta pirámide social racializada, los representados, llamados e inventados como “negros” jamás se encontraron en la misma escala social, ni en las mismas condiciones de vida que los llamados “indios”, estuvieron en una escala inferior a los indígenas precisamente por la notoria distinción fenotípica, a la que no podían escapar o socialmente camuflarse como lo hacen otros sectores no afroecuatorianos, estos últimos no encajaron en el imaginario del mestizaje y fueron ubicados por fuera de esta pirámide social racista.

Trujillo sostiene que:

La idea de blanqueamiento como expresión de civilización o de diferencia social, es una característica de larga tradición europea y que se remonta a épocas feudales. En ese entonces, los reyes y personajes de las castas privilegiadas eran representados con un rostro más claro, lo que implicaba que eran poseedores de riquezas, que no trabajaban (owners), y que, por lo tanto, no recibían rayos solares que les tostaría o broncearía la piel. Recordemos la época en que muchos se maquillaban de blanco la cara, para parecer de la realeza o, por lo menos, cortesanos, y las mujeres tomaban arsénico para aparentar tener tez y rostros más pálidos y claros (Trujillo, 2011:27)

Y continúa diciendo que:

Esta forma sesgada y excluyente de ver el mundo fue importada por miembros de las **élites criollas** que vivieron y estudiaron en ciudades y universidades europeas. **Ellos adoptaron esta clasificación para convertirla en parte de la realidad de sus países. “Mejorar la raza” se convirtió, en realidad, en un verdadero proyecto de blanqueamiento en Latinoamérica.** Se trajeron “verdaderos sementales” europeos para que se vuelvan a mezclar con las criollas, y así “mejorar la raza” de los vencidos. Los ejemplos de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil son bastante gráficos. Los nuevos hijos serían más blancos y rubios, tendrían los ojos azules, y, por lo tanto, se verían como más civilizados, más ricos, más importantes, más desarrollados. (Trujillo, 2011:28).

Desde el inicio de la vida republicana del Ecuador, al igual que en otros países de la región latinoamericana, los sectores blanco-mestizos han reproducido una ideología de la identidad nacional que proclama al mestizo como el arquetipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana (Clark, 1998^a, Rahier, 1998 ver también Anderson 1991, Arocha, 1998; McCallum, 1996; Needell, 1995; Pérez-Torres, 1998; Radcliffe, 1996).

En esta imaginación de la “ecuatorianidad” no hay, lógicamente, ningún lugar para los llamados “negros”: ellos son, y más bien deben permanecer, marginales. Ellos constituyen el último “otro”, una especie de aberración histórica, un ruido dentro del sistema ideológico de la nacionalidad, una contaminación del patrimonio genético ecuatoriano. No hacen parte de este “mestizaje oficial” (Rahier, 2003, Stutzman, 1981, Hernández, 2010), nos niegan e invisibilizan.

Rahier señala que:

En cuanto a los [afroecuatorianos], ellos no hacen parte de la química nacionalista. Ni son considerados como uno de los ingredientes del mestizaje oficial. En lugar de ser simplemente invisibles, son contruidos, ideológicamente, a través de sus representaciones, como los últimos “otros” (Rahier, 2003:3)

El proyecto de conformación del Estado-nación ecuatoriano, bajo el fundamento del mestizaje, fue impulsado desde las esferas hegemónicas tanto del Estado como de la sociedad civil o, como las denomina Whitten, “...por aquellos que se encuentran en la cima de la pirámide de clase y etnia” (Whitten, 2003:23). Asunto que es, sin duda, de gran trascendencia para entender que tal proyecto, lejos de acoger la pluralidad socio-cultural del país, supuso la negación de las identidades particulares del pueblo afroecuatoriano e indígena. Es decir construir la identidad nacional, la identidad mestiza no era otra cosa que tratar de eliminar u ocultar todo rasgo de la cultura indígena principalmente (ver Hernández, 2010:50) y a la afrodescendiente, aniquilarla, ocultarla, negarla e invisibilizarla por todos los medios imaginables.

De Zubiría al respecto menciona que:

Hoy han entrado en crisis los modelos de centralidad absoluta, que han pretendido construir formas homogeneizantes de mirar la realidad y la cultura. Resulta insostenible pretender que el devenir humano avance en una sola dirección; el modelo civilizatorio de occidente, que erigió una visión hegemónica y homogeneizante de la cultura y de la humanidad, no es un modelo ni único ni mejor que otros, simplemente es diferente, uno más entre muchos otros posibles. Todo modelo de centralidad cultural termina siendo homogeneizante, está lleno de injusticia y se vuelve discriminador y excluyente; pero además, despoja a la cultura de la más alta expresión de su riqueza: la diversidad. (De Zubiría en Guerrero, 2002: 92)

En este contexto, Carlos de la Torre sostiene que en el Ecuador la identidad afroecuatoriana ha sido percibida por las elites nacionales con una marcada inferioridad, aún más que los indígenas. La identidad afroecuatoriana ha sido sometida a la ideología del blanqueamiento y a las pretendidas estrategias de homogeneidad mestiza nacional, que retóricamente integra al pueblo afroecuatoriano y a la vez lo excluye mediante sesgos particulares de racismo y exclusión (De la Torre: 2002, 18-19).

Cuando las “elites” reflexionan sobre la cultura nacional, consideran a los afroecuatorianos como un sector poblacional marginal de la sociedad. Los afroecuatorianos, fuimos negados conscientemente de las narrativas de la conformación de la nación, en aquel “olvido” consciente, a propósito nos separaron.

Perversamente nos convirtieron en los últimos “otros” y por supuesto en el proyecto de construcción de la identidad nacional ecuatoriana las hijas e hijos de la diáspora africana no encajábamos debido a que la sociedad ecuatoriana se pensó como el resultado de la mezcla genética entre indígenas y blancos.

“Las narrativas del mestizaje monocultural contribuyeron a la creación de un orden ideológico que situó a los blanco-mestizos en los espacios urbanos como los portadores de la civilización y la modernidad” (De la Torre y Hollenstein, 2010: 9) A las hijas e hijos de la diáspora africana en el Ecuador en el imaginario de la ideología

del mestizaje, se nos representó y “ubicó” en las afueras de la nación ecuatoriana donde reinaba el “salvajismo”. El rol cuasi-divino **blanco-mestizo-céntrico** fue entonces civilizar, cristianizar y blanquear a los africanos, sus descendientes y a los indígenas.

Para 1916, el “intelectual” Alfredo Espinoza Tamayo, escribió que los “negros” son la raza menos apta para incorporarse a la civilización. En 1935, Humberto García Ortiz afirmó que “el “negro” pertenece al mundo de la naturaleza y que por ende, carece de civilización y cultura”. El mismo García Ortiz, alineado a la tradición extremadamente racista decimonónica, comparó a las hijas e hijos de la diáspora africana en el Ecuador con los niños y los animales:

El negro es sociable, en el mismo grado que puede serlo el niño el salvaje. También estos se acercan a nosotros, nos ven, nos tocan nos oyen, nos hablan, también estos parecen analizarnos detenidamente; pero, ¿Quién podrá decir, por ello, que el salvaje o el niño han entablado relaciones sociales con nosotros? A menos que, en un sentido muy lato, pueda también hablarse de las relaciones sociales del hombre con sus gatos (García Ortiz, 1935: 64).

Alfredo Costales Samaniego y André Theisen, en 1970 en un trabajo realizado para la Misión Andina, a los hijos e hijas de la diáspora africana en el Ecuador, específicamente a las personas oriundas del Territorio ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas, nos representaron con tanto desprecio, nos llamaron morenos, incoherentes, vagos “ajenos a la cultura y a los valores que contribuirían a ser parte de la “civilización”, como la inteligencia y la ética del trabajo” (De la Torre y Hollenstein, 2010: 16).

Reproducen la ubicación social de los afrodescendientes en aquel imaginario social racializado en donde los “blancos” se ubicaron en la cúspide de la pirámide social ecuatoriana, luego los mestizos y los indígenas, fuera de esta pirámide social racializada las afrodescendientes y los afrodescendientes.

Afirman que:

El moreno del Valle del Chota tiene desarrollada la expresión oral, por ello es muy dado a la verbosidad aun en la simple conversación. Esto, la más de las veces, lleva a pensar erradamente en una capacidad mental superior al indígena, pero su expresión está condenada a su propia incomprensión. Contrapuesto el aspecto citado, aparentemente positivo, encontramos en él un bajo índice de comprensión. Es decir que en ningún caso tiene relación entre lo que dicen y lo que piensan. Dice sin pensar o piensa ajeno al contenido de las palabras (...) el concepto que tiene del tiempo es relativo, las horas son para vivir no para trabajar, y cuando lo hace es remolamente, pensando en la hora del negro. Parecería que la vida después de la esclavitud y el huasipungaje, en su estado de libertad, lo sorprendió cansado (Costales Samaniego y Theisen: 1970 en De la Torre y Hollenstein, 2010: 16).

Humberto García Ortiz, catedrático de la universidad Central del Ecuador, en su momento sostuvo que los afrodescendientes tendrían:

“la virtud de revelarse con gran facilidad contra las creaciones políticas, religiosas, etc., de los blancos”. Para evitar la rebelión contra los blancos, “deberían abrirse al negro las puertas de la cultura y [guiarlo a franquearlas] a paso firme, pero lento, para que por medio de ella surja del mundo sub-humano” (García Ortiz: 1935, en De la Torre y Hollenstein, 2010: 16-17).

De la Torre y Hollenstein nos recuerdan que el mismo García Ortiz en un texto sobre las clases sociales en el Ecuador, sostuvo que... “No creemos, tampoco, que sea deseable su extinción, porque no estamos cargados de prejuicios racistas. Y si dicho grupo, notoriamente menos dotado que el indio, pueda prestar algún servicio a la colectividad ecuatoriana, es indudable que es deber de las capas superiores encausarlo con eficacia y sabiduría” (De la Torre y Hollenstein, 2010: 17)

Estas citas reflejan el racismo de las “elites” y su visión de los afroecuatorianos como personas sin inteligencia y cultura, difíciles de civilizar (De la Torre, 2002) pero al mismo tiempo se debe civilizarlos a su imagen, para que surjan de aquel mundo sub-humano y guiarlos para evitar la rebelión.

Sobre esta base, en la construcción de la “ecuatorianidad” los afrodescendientes jamás tuvieron cabida, señala Rahier. Nunca se reconocieron sus aportes

económicos, sociales, culturales y militares en los procesos constitutivos del país “a momentos, no se ha reconocido siquiera su existencia. Ellos han sido concebidos, como dice Rahier: “... como una suerte de accidente histórico, una mancha en el sistema ideológico de la nacionalidad” (Rahier, 2003:300, en Hernández, 2010:50).

El pretendido proyecto de construcción de una identidad nacional, es la herencia de una ideología racista, excluyente, xenófoba, colonial, negó y excluyó los monumentales aportes de los hijos y de las hijas de la diáspora africana, bajo el supuesto de la pretendida inferioridad “humana”, cultural, moral o, social y colocó a la sociedad y cultura occidental (blanca-europea-cristiana) como el referente y paradigma del deber ser, de la modernidad y del desarrollo (León, 1995; Radcliff; 1998; Almeida; Rahier, 2003; Chalá, 2006; Hernández, 2010; Trujillo, 2011).

La negación de las hijas y de los hijos de la diáspora africana en el Ecuador como parte del imaginario de la identidad nacional se debe además al mínimo interés, producto del racismo, demostrado por parte de los investigadores y en general de las ciencias sociales y humanas en conocer verdaderamente la afroecuatorianidad y en general, la construcción de la ecuatorianidad como una unidad en la diversidad.

Los pocos estudios sobre este pueblo que se hallan en las librerías especializadas, son leídos, analizados hasta representados desde la perspectiva del “otro”. El discurso que utilizan investigadores del tema afroecuatoriano, en su mayoría, lo han hecho con la tendencia de vernos o hacernos ver como algo “exótico”, tratando de descubrir a los “salvajes”, con una visión “occidentalo-mestizo-céntrica” y desde la subjetividad o locus de enunciación de los investigadores y de las investigadoras nacionales y extranjeras, evidentemente no afrodescendientes.

La recurrente negación del pueblo afroecuatoriano se debe al proyecto fallido de identidad nacional ecuatoriana, basado en el mestizaje, marcado por el racismo y la exclusión de este pueblo. A los que el poder colonial y republicano arbitrariamente

llamó “negros” en realidad hasta nuestros días se nos invisibiliza, se nos niega, no se nos reconoce como constructores claves de la Nación ecuatoriana. Se nos borra de la historia como en la decisiva Batalla del Pichincha del 24 de mayo de 1822, donde paradójicamente, los afrodescendientes conferimos la libertad a los “blancos” pese a la condición de esclavizados. Contradictoriamente los afrodescendientes permanecemos en esa incómoda posición de cautivos, esclavizados, sin opción al disfrute de la libertad y de la ciudadanía.

La participación de los afroecuatorianos y las afroecuatorianas en las gestas liberales alfaristas no se menciona en la historiografía oficial, tampoco se menciona ligeramente la participación en la construcción del ferrocarril, hechos relevantes en la vida del país, pero curiosamente en la Constitución liberal no fuimos recogidos como ciudadanos. Es decir a esos seres humanos africanos y sus descendientes los borraron sistemáticamente y por todos los medios imaginables del imaginario de construcción de la nación ecuatoriana, pese a los monumentales aportes para su construcción y posterior consolidación.

En la conmemoración del “Bicentenario” de independencia, tampoco emergemos los afrodescendientes y los afrodescendientes, pese a nuestras protestas, se reeditó una vez más el racismo estructural encubierto por el multiculturalismo, cosmético, mentiroso que nos hace ver como que estamos allí en pleno goce de nuestros derechos ciudadanos, si, estamos en los discursos, pero en la práctica estamos ausentes en la toma de decisiones trascendentales para nuestro pueblo.

El que a los afrodescendientes en general y en particular a los afroecuatorianos se nos invisibilice, se nos conculque los legítimos derechos ciudadanos y humanos, no es casual, obedece más bien al proyecto político civilizatorio de dominación y ejercicio de poder colonial y republicano, instaurado desde el siglo XVI.

Contradictoriamente se produce en el blanco-mestizo una suerte de “resistencia” para no perder el status-quo, una de las estrategias que adoptan las “elites” fue y es el

invisibilizar, envilecer, negar, borrar las huellas de los aportes socio-culturales, económicos, militares e históricos de los afroecuatorianos y las afroecuatorianas y es el temor latente de perder las canonjías usurpadas por la fuerza.

En la construcción de la “ecuatorianidad” las afrodescendientes y los afrodescendientes jamás tuvimos cabida. Nunca se reconocieron nuestros aportes económicos, sociales, culturales, nuestras técnicas agrarias y mineras en los procesos constitutivos de este país; a momentos, no se ha reconocido ni siquiera nuestra existencia. Nos han concebido, como dice Rahier: “... como una suerte de accidente histórico, una mancha en el sistema ideológico de nacionalidad” (Rahier, 2003: 300).

Detrás del imaginario del mestizaje como base de la identidad nacional, defendido por el discurso oficial y por las “elites”, se esconde una ideología, llamada por varios autores y autoras, como ideología de blanqueamiento. Según Radcliff (1998), el poder de esta ideología conjuga tanto “imágenes corporales” (norma fenotípica, códigos y formas específicas de vestir, gestualidad, color de la piel, etc.) como “jerarquías nacionales” (posición económica, niveles específicos de escolaridad, residencia, uso del español) asociadas a lo occidental, representados en nuestro país por los sectores blanco-mestizo (Radcliff, 1998 en Hernández, 2010: 50).

El etiquetaje social negativo montado desde la colonia hasta nuestros días por sus herederos en contra de las personas afrodescendientes en el devenir de los tiempos no ha desaparecido, sino mas bien se reproduce desde diferentes ámbitos. El racismo no ha desaparecido y al ser una construcción social dinámica, éste muta, cambia constantemente de colores como el camaleón, se camuflan y atacan de acuerdo a los perversos intereses.

Se los califica de ser, “por naturaleza”, vagos y delincuentes, violentos, predadores sociales o criminales, seres banales y entregados solo a la diversión y al vicio, una ‘raza’ menos apta para incorporarse a la civilización, el “negro” pertenece al mundo de la

“naturaleza” por ende carece de civilización, cultura [e inteligencia] (Rahier, 1999 en Hernández, 2010: 59).

Además Hernández señala que uno de los mecanismos utilizados es la **hipervisibilización** de la población afroecuatoriana, en la vida cotidiana, ya sea cuando se hace referencia a eventos de crónica roja (Hernández, 2010: 22) señalando que han sido “sujetos de raza negra” quienes han⁴... Las relaciones sociales interculturales en el Ecuador han sido relaciones asimétricas, desiguales caracterizadas por el racismo y la discriminación. Esas relaciones son definitivamente racistas-discriminatorias en la medida en que la ‘raza’ es vivida como la causa de las diferencias culturales entre los diversos sectores sociales que componen la heterogénea población nacional.

En el campo de las relaciones de poder, ya sea en el ámbito de lo local o nacional, esas diferencias son utilizadas para justificar un sistema de discriminación socio-económico, político, territorial y ambiental en el que las víctimas son percibidas como “racial” y culturalmente inferiores. Por tanto, hablar de racismo en Ecuador parece tener su fundamento, **en el que a las víctimas se nos hace ver como victimarios, esta práctica es generalizada y recurrente.**

Desde esta perspectiva, siguiendo a Rivera, señalamos que el racismo es una construcción social tendiente a legitimar una categorización biológica de los sectores sociales segregados y su esencialización, es decir, un trato que los despoja de toda humanidad y de toda relación social, ya sea naturalizándolos, ya estigmatizándolos, ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo (Rivera, 1999: 23).

⁴ Un ejemplo reciente sobre la violencia simbólica en contra del pueblo afroecuatoriano podemos ver en el anexo N° 1.

Racialización de la humanidad

La discusión planteada en las páginas anteriores me conduce a tratar el proceso de racialización de la humanidad en su conjunto, mismo que se circunscribe a procesos socio-históricos concretos.

La racialización de la humanidad es muy antigua, se produce cuando las “culturas europeas” para ejecutar (su) proyecto civilizatorio-colonial se categorizaron como la “raza superior”, superiores al resto de seres humanos que no sean blancos-europeos-cristianos.

A los africanos y sus descendientes los llamaron “**negros**” como un ardid para degradar su condición humana a la de animales, bestias de carga o simplemente cosas, llamándolos también piezas, sí piezas de indias, carne inmolada sujeta a la compra-venta para la explotación.

La racialización de la humanidad fue el móvil político-ideológico-civilizatorio de occidente para justificar la puesta en marcha del negocio más vergonzoso y crimen de lesa humanidad, la esclavitud de los seres humanos africanos y sus descendientes.

La frase “**trata negrera**” utilizada por los mercaderes de la muerte, muestra la rápida racialización de las víctimas del sistema de producción esclavista, los africanos y sus descendientes.

La racialización puede ser entendida, por un lado, como proceso de “distribución desigual de recursos” a lo largo de las líneas etno-raciales. Por el otro lado, se la puede entender como un “proceso cognitivo y psíquico” de subjetivación e internalización de la estructura simbólica racializada. Estos procesos son dinámicos, debido a que suscitan no solamente mecanismos de dominación, sino también tácticas de contestación (Hollenstein, 2009: 62).

En términos de Bonilla-Silva, la “raza” forma un mapa organizacional que orienta las acciones de los actores sociales: a partir de ese momento, todas las relaciones sociales y todos los aspectos de la vida cotidiana son racializados (Bonilla-Silva, 1997 en Hollenstein, 2009: 59).

Continúan su análisis señalando que:

La racialización es la clasificación de agentes sociales, individuales y colectivos, según sus atributos físicos y/o culturales y a la asignación simultánea de una posición y un papel específico dentro de la estructura social ya existente [...] De ahí que la racialización no se da en un vacío histórico, sino siempre incrustada en otros procesos socio-históricos (Bonilla-Silva, 1997, en Hollenstein, 2009: 62).

Ante esto Hollenstein, afirma que:

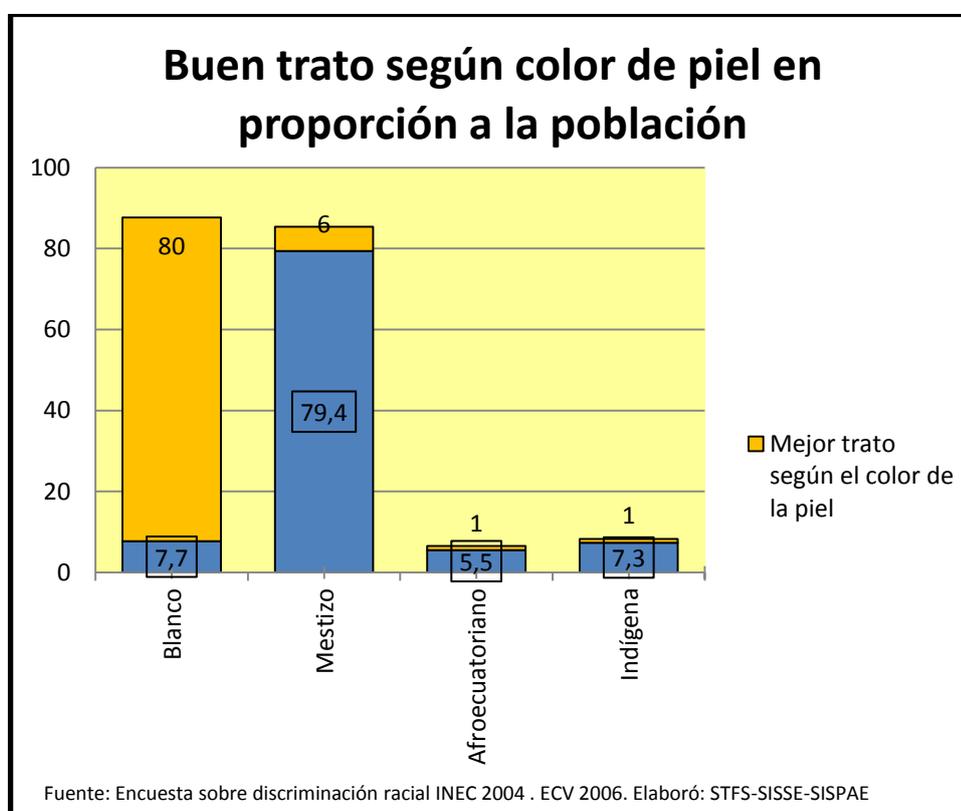
En un sistema social racializado, tanto el espacio social como el mental son transformados por la presencia de la idea de “raza”. Primero, como consecuencia de los procesos de explotación económica, la estructura material diferencia y cristaliza posiciones objetivas diferenciadas y desiguales en todos sus aspectos. Típicamente, la posición objetiva, y con ellas las oportunidades de vida de las “razas” subordinadas, es empeorada mientras la posición objetiva de las “razas” dominantes es mejorada, ampliando sus oportunidades de vida. Existen por tanto, posiciones objetivas racializadas dentro del espacio social (Hollenstein, 2009: 64).

Para ejemplificar lo señalado arriba, considero algunos indicadores sobre racismo y discriminación racial en el Ecuador.

Indicadores sobre racismo y discriminación racial en Ecuador

INDICADORES	Autoidentificación	(%)
Índice de prejuicio racial contra los afroecuatorianos		75.9
Reconocimiento de existencia del racismo		65
Responsabilidad directa personal sobre racismo		10
Percepción del racismo hacia los afroecuatorianos (principales víctimas)		88
Sector más responsable del racismo	Blancos	65
Discriminación laboral directa		6
Percepción de mejor trato según la piel		52
Mejor trato según el color de la piel	Blancos	80
	Mestizos	6
	Indígena	1
	Afroecuatorianos	1
	No sabe	12
Sitios donde más se discrimina	Entidades Públicas	68
	Colegios privados	62
	Bancos	57
	Policia	56
	Partidos Políticos	56
Sitios donde más se discrimina (según la percepción de la población afroecuatoriana)	Entidades Públicas	75
	Escuelas Privadas	69
	Policia	67
	Universidades	66
	Bancos	63

Fuente: Encuesta sobre discriminación racial INEC 2004. Elaboró: STFS-SISSE-SISPAAE.



La revisión del cuadro que se presenta abajo nos permite leer de una mejor manera la delicada situación-de vulnerabilidad social, cultural, económica, ambiental y política en la que se encuentra el Pueblo Afroecuatoriano como resultado del racismo y la discriminación basados en la falsa creencia de que unas sociedades y culturas son superiores a otras, esto conduce inexorablemente a negación y anulación de las personas y sociedades catalogadas como “inferiores”, esto tiene su fundamento, como ya lo mencione.

Hollenstein señala que:

La “racialización también incide en los sistemas de percepciones de la realidad social, en los que la idea de “raza” penetra los sistemas de percepción de los agentes sociales. Partiendo de la clasificación ‘racial’ de la población en blancos, mestizos, indígenas y afroecuatorianos [...] los sistemas de visión y división del mundo social se racializan, impregnando a todo el conjunto simbólico y representacional una pauta ‘racial’ (Hollenstein, 2009: 65).

El habitus racializado

Siguiendo a Bourdieu y Wacquant, el habitus racializado son las disposiciones corporales y mentales, son la internalización y acumulación de la estructura material externa en el cuerpo y la mente de las personas. Estos “esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción” son llamados habitus (Bourdieu y Wacquant, 2005: 44).

El habitus orienta al agente social a través de un sistema de clasificación e informa sus actividades prácticas. Determina, por ende, como una persona percibe su entorno social y actúa dentro de él. Estas disposiciones también determinan la percepción y evaluación –de manera inconsciente y naturalizada de las oportunidades objetivas de una situación social concreta. Y es aquí donde el habitus, al orientar la reacción a esas oportunidades objetivas, tiende a reproducir justamente aquellas estructuras materiales que eran su propia fuente constitutiva (Hollenstein, Op. Cit: 66).

Cuerpo

El cuerpo pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre y de la mujer. Sin el cuerpo que les proporciona un rostro, el hombre y la mujer no existirían.

Le Breton sostiene que:

Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna. La existencia del hombre [y la mujer] es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia también, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente (Le Breton, 1990: 7).

Butler señala que el cuerpo es un ideal construido por medio de prácticas reguladas histórica y socialmente, ya que en él se alojan los mensajes y los condicionamientos socioculturales (Butler, 1997, en Hernández, 2010: 27) Lo señalado es clave para nuestro tratamiento sobre las representaciones del cuerpo que se han realizado a lo largo del tiempo histórico de los afroecuatorianos y de las afroecuatorianas; la materialización de la norma se contextualiza en el tiempo y en el espacio, como dice Hernández. Está se da por, y, responde a, sistemas ideológicos particulares de cada sociedad; estos planteamientos que nos acercan a los cuerpos desde una dimensión cultural, nos posibilita conocer los códigos simbólicos y normativos particulares y ajenos que se -escriben- en y sobre los cuerpos de la afroecuatorianidad.

El cuerpo, en tanto hecho cultural, está en si mismo cargado de significados (Butler, 2002 en Hernández, 2010: 28); a la vez que "...informado por la serie de discursos históricos" (Estrada, 1997: 38) que se elaboran respecto de si. Estos regulan su actuación, su performance ya que, lo que constituye la fijeza del cuerpo,

sus contornos, sus movimientos será totalmente “efecto de poder”. Ello significa que los cuerpos y su performatividad son indisolubles de las normas, de las regulaciones culturales, definidas y creadas históricamente. En cuanto “creación” histórica y cultural, el cuerpo/los cuerpos son dinámicos, cambiantes, y están en permanente reconfiguración, pues la producción cultural no es un acto que ocurra una sola vez y tenga efectos fijos. No, este es un proceso de reiteración a través del cual los sujetos (hombres y mujeres) (Hernández, 2010:28) y los actos se construyen, se deconstruyen, se significan y se-re-significan por acción de los propios individuos y del pueblo y cultura a la que pertenecemos (procesos endógenos, casa adentro de cada pueblo).

Afroecuatorianos y afroecuatorianas desde nuestros códigos de significados y significantes culturales-simbólicos en todos los tiempos hemos desarrollado mecanismos para realizar nuestras representaciones.

A partir de estos supuestos, es factible decir entonces que en los cuerpos se vive y se revela una dialéctica entre las percepciones socio-culturales-simbólicas que cada pueblo ha construido respecto de sí mismo y las concepciones y valoraciones que los “otros” hacen de tales corporeidades (Hernández, 2010: 29). Por consiguiente, el cuerpo, entendido como un espacio en donde se ponen en juego una serie de fuerzas, se ha constituido en una realidad alrededor de la cual entran en disputa una serie de sentidos, significados, significantes, definidos desde el interior de cada pueblo, para sostener y reproducir sus sistemas de valores, sus normativas sociales, entre otras.

En este contexto y siguiendo lo que plantea Kogan, “el cuerpo no es neutral ni pasivo”, se convierte en espacio de contestación, de transgresión y de re-significación, proposición nodal porque nos habla de sujetos activos, con capacidad de generar cambios, de cuestionar la norma, de transgredirla; y, desde allí, de aportar a la construcción de discursividades (Kogan, 1993, en Hernández, Op. Cit: 30)

Representaciones del cuerpo, identidad y discursos

Las representaciones son realidades dinámicas en tanto son construcciones sociales, culturales e históricas; se definen igual que las identidades, dentro de un campo dialéctico de oposiciones entre un “yo/nosotros” y un “ellos/los otros”, de allí que se trate de procesos relacionales (Chalá, 2006; Hernández, 2010).

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad y le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana (Le Breton, 1990: 9).

Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esa última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la mirada de representaciones que buscan darle un sentido y su carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra (Le Breton, 1990: 9-10).

En este marco, las identidades culturales, y/o étnicas, deben ser entendidas dentro de los fluctuantes procesos políticos, económicos y sociales inscritos en contextos espacio-temporales particulares, que son construidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales. Las identidades, y sus representaciones, son constantemente imaginadas y re-imaginadas, actuadas y re-actuadas dentro de situaciones específicas, y dentro de contextos socioeconómicos y políticos que siempre cambian y que proveen sitios por sus negociaciones y re-negociaciones, sus definiciones y re-definiciones (Raiher, 1999: 73- 74).

Todo este proceso dinámico de construcción del sentido, en el caso del pueblo afroecuatoriano, se sustenta en el corpus cultural, entendido como el sistema de “representaciones y de principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así como el conjunto de normas, positivas y negativas, y de valores que acompañan a estas formas de actuar y de pensar” (Godelier, s/f: 55). En este sentido, **la cultura** es producto y productora de sentidos, de significaciones

con base a las cuales organizamos, formamos, ordenamos y regulamos nuestras vidas (Geertz, 1989:59).

En este contexto y siguiendo a Michel Foucault, se puede señalar que los “**discursos**” (en general, los modos de representación) construyen realidades sociales. Las formaciones discursivas constituyen (más que simplemente limitan) las formas que tienen los pueblos de concebir el mundo, a ellos mismos y a otros a su alrededor. Esas formaciones son más o menos formas coherentes de representación de un ámbito dado de actividad y experiencia (Foucault, en Wade, 2000: 97).

Todas estas expresiones demuestran que esa visión unitaria, homogeneizante y evolucionista unilineal de la historia humana es cada vez más cuestionada por nuestras sabidurías expresadas desde nuestros contextos socio-culturales e históricos con nuestras propias voces.

CAPÍTULO II

CONSTRUCCION DE CONCEPTOS PARA NOMBRARNOS

El derecho a identificarnos (a nombrarnos)

Una de las preguntas planteadas en la presente investigación fue: ¿Afroecuatorianos y afroecuatorianas en particular y en general los afrodescendientes tenemos una forma autónoma de auto-representarnos?

A lo largo del presente capítulo iremos sentando las bases conceptuales que paulatinamente responderán a la pregunta de investigación planteada y se develarán los conceptos de auto-identificación-representación que venimos utilizando desde finales de la década de los ochentas del siglo pasado.

Diáspora africana

Sheila Walquer señala que:

El significado del término diáspora quiere decir “**sembrar a través**”, hace alusión al proceso por el cual [los] africanos, brutalmente desarraigados de todo lo que conocían, echaron nuevas raíces, produciendo nuevos frutos en las tierras donde se encontraron. En todas las Américas estos sobrevivientes, migrantes involuntarios, después de un trauma tan enorme, tuvieron que empezar inmediatamente, en una situación de opresión inimaginable, a inventar nuevas identidades y crear nuevas culturas. Las fundamentaron en los saberes que trajeron de África en sinergia con lo que se encontraron en su nueva tierra, creaciones que marcaron con su originalidad las sociedades de todas las Américas (Walquer: 2010: 6).

La diáspora africana, además, tiene que ver con el proceso histórico vivido por los africanos y las africanas de desarraigo y dispersión de sus tierras y territorios de origen, vía el negocio más vergonzoso de la humanidad, generado por la trata esclavista subsahariana trasatlántica, crimen de lesa humanidad.

Afrodescendientes

Somos los descendientes de millones de personas y naciones africanas que sobrevivimos a la infamante trata esclavista subsahariana-trasatlántica.

La categoría afrodescendientes, hace relación a los procesos históricos, culturales e identitarios de los hijos e hijas de la diáspora africana en el continente americano. Nuestro cordón umbilical se conecta directamente con el África, la casa grande de donde fueron secuestrados nuestros ancestros.

Al auto-identificarnos como afrodescendientes, ponemos distancia con aquella mentira historiográfica colonial que hacía gala del “descubrimiento” y “conquista” de América desde la perspectiva blanco-mestizo-céntrica.

En la escuela, maestras y maestros nos “cuenteaban” en un acto violento de colonización y enajenación mental a hijas e hijos de la diáspora africana y a las nacionalidades y pueblos indígenas una historia de sometimiento, como una verdad universal “absoluta”, ocultando, desconociendo cada uno de los procesos socio-históricos de estos pueblos, resaltando la monoculturalidad y la unidireccionalidad de la historia encubierta en el proyecto fallido de la ideología del mestizaje.

En las aulas, maestras y maestros a la población originaria de las Américas y a los afrodescendientes permanentemente nos repitieron que España era nuestra madre patria.

No se nos dijo absolutamente nada sobre nuestra **patria ancestral África**.

Afrodescendiente es el nombre genérico que hemos adoptado para identificarnos las personas de distintos países y regiones americanas que sobrevivimos a aquella histórica migración compulsiva subsahariana y nos reconocemos, aún sin conocernos, como afrodescendientes.

Por ejemplo, en la Cumbre Mundial Contra el Racismo, la Xenofobia y otras formas conexas de Intolerancia, celebrada en la ciudad de Durban- Sudáfrica en el 2001, estuvimos presentes ciudadanos y ciudadanas de los distintos estados del Continente Africano (africanos) y ciudadanos y ciudadanas sobrevivientes a la trata subsahariana trasatlántica de los distintos países del continente americano y europeo, auto-determinados como afrodescendientes. Juntos como un solo puño.

Afroecuatorianos

Somos los hijos y las hijas de la diáspora africana que nacimos y vivimos en el territorio ecuatoriano. Somos ciudadanas y ciudadanos ecuatorianos titulares de los mismos derechos y obligaciones que el resto de la sociedad que nacimos y vivimos en la República plurinacional e intercultural del Ecuador.

Nos caracterizamos cómo **pueblo afroecuatoriano** debido a que compartimos un mismo pasado socio-histórico, compartimos valores culturales primordiales cuyos miembros estamos unidos por una conciencia de identidades simbólicas y míticas atravesadas por profundas relaciones de parentesco consanguíneo y ritual, caracterizadas como la gran **familia ampliada en la diáspora**, base y sustento de la organización social afroecuatoriana.

Compartimos un campo de comunicación e interacción, somos ciudadanos y ciudadanas que nos identificamos a nosotros mismos y no somos identificados por

otros y que constituimos una categoría distinguible de otras categorías del mismo nombre, compartimos determinados territorios ancestrales, establecidos históricamente desde mucho antes de 1830 en que el Ecuador se erigió como República independiente, con el aporte militar, económico y cultural de los ancestros y ancestras afrodescendientes.

La Constitución de la República del Ecuador (2008) nos reconoce cómo Pueblo, Afroecuatoriano, titular de 21 derechos colectivos consagrados en la misma.

Como factores de éxito para alcanzar el reconocimiento constitucional como pueblo, señalamos tres aspectos básicos, a saber:

1.- El reconocimiento es producto de las demandas planteadas a través de importantes estrategias de cabildeo mantenidas con las Asambleístas y los Asambleístas Constituyentes, por parte de la institución estatal Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), la cual para la época, estaba dirigida por quien les habla y su equipo técnico asesor.

2.- La movilización efectiva de las organizaciones de la sociedad civil afroecuatoriana hacia la “Ciudad Alfaro”, sede de la asamblea Nacional Constituyente en Montecristi, Provincia de Manabí, demandando el derecho ciudadano a ser reconocidos como ciudadanos y ciudadanas con los mismos derechos y obligaciones que el resto de la población ecuatoriana y; como pueblo a que se reconozcan y consten en el articulado de la Constitución, los Derechos Colectivos conseguidos en la Constitución de 1998, ampliándolos en la Constitución de 2008.

Las organizaciones de la sociedad civil afroecuatoriana que participaron activamente con la presión y movilización social fueron: FECONIC⁵, CONAMUNE,

⁵ FECONIC: Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi

CONAMUNE: Coordinadora Nacional de Mujeres Negras

Fundación Azúcar, AFROAMÉRICA XXI, capítulo Ecuador, Red de jóvenes afroecuatorianos, CIFANE.

3.- Otro factor importante para la aprobación de los derechos Colectivos del pueblo afroecuatoriano, constituyó el número significativo de asambleístas constituyentes afroecuatorianas y asambleístas afroecuatorianos de diferentes tendencias políticas, hay que destacar un hecho sin precedentes en la historia del movimiento social afroecuatoriano: se unieron todas ellas y ellos en un solo objetivo común, esto es, conseguir que consten en el articulado de la Constitución de la República del Ecuador, los derechos Colectivos para el Pueblo Afroecuatoriano.

Las asambleístas y los asambleístas constituyentes, comprometieron los votos de sus colegas asambleístas, apoyados permanentemente por las organizaciones de la sociedad civil afroecuatoriana y la institución estatal encargada del diseño de políticas públicas para el pueblo afroecuatoriano (CODAE).

Al final de todo el trajinar, llegó el día en que se discutía la aprobación de los Derechos Colectivos en el Pleno de la Asamblea Nacional Constituyente; creo que el panteón de los dioses y los ancestros cimarrones que se fueron, los que estábamos allí, y los asambleístas, estábamos juntos, los tambores sonaban; los asambleístas afroecuatorianas y afroecuatorianos hacían sus discursos muy emotivos, fuertes exhortando la aprobación de los Derechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano, quienes estábamos en la tribuna, aplaudíamos, nos dábamos axé. Finalmente, la votación y se aprobaron los 21 Derechos Colectivos, aplausos en la Asamblea Constituyente, vivas para el pueblo afroecuatoriano, abrazos con las asambleístas y los asambleístas. El panteón de nuestros dioses estuvo en aquel recinto, se sentía la energía de los ancestros cimarrones y las ancestras cimarronas que se fueron y los que estábamos allí⁶.

CIFANE: Centro de Investigaciones Familia Negra

⁶ Los veintiún derechos colectivos para los pueblos y nacionalidades se encuentran desarrollados en el anexo N°2.

CAPITULO III

RUPTURA EPISTEMOLÓGICA NECESARIA

Hijas e hijos de la diáspora africana cada vez nos convencemos que ha llegado el momento histórico en el que los seres humanos realmente nos miremos, hablemos con nuestra propia voz y nos escuchemos basados en nuestros significados y significantes, socio-culturales, territoriales, míticos, simbólicos que otorgan sentido a nuestras vidas. En este marco, es fundamental que los descendientes de africanos en la diáspora, respondamos la pregunta que nos hemos venido haciendo: ¿Por qué debemos construir nuestra sabiduría cimarrona⁷ a partir de la “afroepistemología”, partiendo de un recorrido crítico “afrogénico”?

Respondemos a la interrogante planteada desde la cotidianidad de nuestras vidas, casa adentro, en el proceso endógeno de reflexión crítica en relación con el actual escenario de la geopolítica mundial, puesto que este es el momento cierto en el cual debemos emerger los llamados “otros” como legítimos “otros”, en este caso, somos nosotros, los afrodescendientes, quienes debemos validar y legitimar nuestra sabiduría ancestral y contemporánea, viviendo plenamente nuestras prácticas socio-culturales, cimentando nuestras identidades múltiples, restableciendo y legitimando socialmente nuestro ser-humano afrodiaspórico, nuestro conocimiento, el hacer y saber hacer, como prácticas de vida, para la vida, desde nuestros referentes culturales, históricos, territoriales, simbólicos y míticos, determinados en la praxis social.

“Chucho” García define a la afroepistemología como la ruptura epistemológica sobre el conocimiento muerto que los “otros” han producido sobre nosotros y la necesidad de producir nuevos conocimientos partiendo de nuestras subjetividades (García, 2007:2)

⁷ Conceptos como, afroepistemología, afrogénico, sabiduría cimarrona los desarrollaremos a lo largo del texto.

Afrogénico, es un concepto creado por la antropóloga-investigadora afroestadounidense Sheila Walker en su obra *African Roots/American Cultures*.

Afrogénico quiere decir, sencillamente, lo que tiene su origen en la historia, la manera de ser y de saber, las interpretaciones y los estilos de interpretación de los africanos y afrodescendientes. Se refiere a las experiencias, intereses y prioridades de los africanos y afrodescendientes y sus articulaciones. La palabra se puede comparar a la palabra eurogénico –que quiere decir lo mismo para pueblos de origen europeo-. Son los mismos pueblos que se apropiaron del derecho de no solamente disponer de los cuerpos y vidas de generaciones de africanos y afrodescendientes esclavizados, sino también de definir las realidades de estas vidas e historias (Walker: 2001^a: 8).

Walker añade:

Una perspectiva afrogénica es necesaria para equilibrar, completar y corregir las historias e interpretaciones de las Américas que aprendimos todos, que están basadas en perspectivas eurogénicas (Walker, 2010:16).

Afroepistemología

Jesús “Chucho” García, se refiere a la afroepistemología como la:

Ruptura con ese conocimiento estructurado sobre nosotros, ya que es un conocimiento cuestionado que ocultó el potencial de nuestras contribuciones [...] a toda la humanidad...

Ese conocimiento manipulado que buscó por todos los medios denigrar las inteligencias históricas de las diversas civilizaciones africanas secuestradas y trasladadas a diferentes lugares de América por la vía de la trata [esclavista trasatlántica-subsahariana].

Hay un enfoque epistemológico occidental que nos pasea por diferentes autores europeos [y americanos] desde que ellos se autodenominaron productores vitalicios de los conocimientos “universales”. Esos mismos argumentaron “científicamente” que nuestros ancestros afrosaharianos no tenían filosofía, religión, técnicas de ingeniería, convivencia ni [relación armónica] con la naturaleza, o un sistema religioso que diera sentido a la vida y a la muerte. Esos mismos definieron lo que es y no es conocimiento, lo

que es y no es ciencia y quien posee y no posee conocimiento y ciencia (García, 2010:63).

En este contexto, la afroepistemología, es parte de la sabiduría cimarrona que en este primer momento la utilizamos como puente que nos comunica críticamente, entre nosotros y con los “otros”, sobre todo con la academia, con el alma mater, (de)volviéndole el alma –o como diríamos en El Chota, le (de)volveremos el espíritu a la madre, al (de)volverle el conocimiento de sus “hijos” secuestrados, le (de)volveremos al ser-humano afrodescendiente, su sabiduría, el hacer y saber hacer desde la cotidianidad práctica de la vida.

La Sabiduría Cimarrona, además, nos sirve para aniquilar al “Ego Cogito”, a ese yo conquistado occidental, cuyo adalid fue Bacon, él sostuvo que: “El conocimiento válido proviene de la ciencia por lo tanto, el único conocimiento importante se origina en la experimentación y la razón occidental. Ningún otro tipo de conocimiento que se sitúe fuera de estos parámetros merece la pena ser tenido en cuenta. Fuera de ahí, nada sabe ni nada puede (Bacon, Francis, en Álvarez, 2005:9).

En este contexto desde la sabiduría cimarrona decimos a los promotores de la colonialidad del poder y del saber, que sí existen otros conocimientos milenarios como el de los africanos y sus descendientes, sin olvidar que África es la cuna de la humanidad.

Desde el recorrido crítico “afrogénico”, se nutre lo que García llama “Afroepistemología”, es el vaso comunicante ético - político con la academia y los académicos, mientras que la *sabiduría cimarrona, es el vaso comunicante con la vida*. Al (re)encontrarnos con nuestros conocimientos, hablamos con voz propia, sobre la base de la revitalización de nuestra memoria histórica colectiva mediados por nuestros cuentos, mitos, creencias, música, por las expresiones corporales de la danza, las prácticas religiosas y rituales y la relación salud – enfermedad – naturaleza, es decir nos estamos encontrando con nuestra herencia cultural ancestral

que otorga sentido a nuestras vidas, en el presente, con proyección al futuro próximo y lejano.

La sabiduría cimarrona es el saber de la vida, ve la vida como un todo armónico en íntima relación con las fuerzas y energías telúricas, cósmicas y espirituales que sustentan el mundo, todos somos parte de todo. La sabiduría cimarrona no admite la individualidad de los seres.

Un sabio de Mali en África occidental, Amadou Hampaté Ba, señala que:

No nos engañemos en esto, la tradición africana no corta la vida en trozos y el conocedor pocas veces es un especialista. La más de las veces es un sabelotodo. El mismo anciano, por ejemplo, tendrá conocimientos tanto en la ciencia de las plantas (conocimiento de las propiedades buenas o malas de cada planta) como en la ciencia de la tierra (propiedades agrícolas o medicinales de las diferentes clases de tierra), en la ciencia de las aguas, en astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una ciencia de la vida cuyos conocimientos pueden siempre dar lugar a utilizaciones prácticas. Y cuando hablamos de ciencias iniciáticas y ocultas, términos que pueden desconcertar al lector racionalista, se trata siempre, respecto al África tradicional, de una ciencia eminentemente práctica que consiste en saber entrar en apropiada relación con las fuerzas que sustentan al mundo visible y que pueden ser puestas al servicio de la vida (Ba, 1982: 191-192, en García, 2010: 75).

A este conjunto de saberes y prácticas socio-culturales de los africanos y sus descendientes, Occidente los consideró arbitrariamente como no-conocimiento y trataron de destruirlo por todos los medios. Entonces, desde la sabiduría cimarrona contestamos a Occidente que el llamado no-conocimiento, es conocimiento, que ha posibilitado la convivencia integral y armónica de los seres humanos con la naturaleza y el cosmos.

Para enfrentar todas las formas de colonialidad del poder, del saber y del ser y con el propósito de (re)encontrarnos con nosotros mismos y con los otros, rompemos de manera radical con aquel saber colonial que nos negó e invisibilizó. Lo hacemos a través de la sabiduría cimarrona afrodiáspórica.

Hablar de sabiduría cimarrona afrodescendiente, tiene que ver con hacer escuchar nuestras propias voces, hablar desde nuestros propios lugares y territorialidades, construir políticas del nombrar distintas, para ***romper con un saber ventrílocuo*** no ser un mero eco de las voces del poder, no ser un simple reflejo de sus imaginarios; descolonizar el saber implica romper con los discursos de “verdad científica”, significa que frente al carácter de universalidad del saber eurogringocéntrico “hegemónico” levantemos el sentido de la pluridiversidad que es propio de nuestras realidades y lugares, desde donde diversos actores han estado siempre tejiendo la trama de la vida⁸; pero sobre todo, implica que frente a la irracionalidad de la razón, sobre la que se erigió un conocimiento frío, dominador y que no abre espacios a la afectividad, antepongamos el poder insurgente de la ternura, de la sensibilidad, de la afectividad, que nos permita formas distintas de ser, de sentir, de decir, de hacer, de sentipensar y corazonar la vida (Guerrero,2010: 18).

La sabiduría cimarrona afrodescendiente se convierte en la ruptura epistémica que irrumpe críticamente en la esfera social y académica, ***en el alma mater, que para nosotros fue una mater sin alma***, debido a que nuestros conocimientos, saberes y sentires fueron negados e invisibilizados, reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Aquí y ahora, nuestra palabra se eleva amparada en la sabiduría cimarrona, en la memoria histórica colectiva que la colonialidad del poder no pudo callar, ni aniquilar, al punto de dialogar con los otros conocimientos incluida la razón, la ciencia y la técnica-occidental.

Dialogamos con el saber de la cultura occidental de una manera crítica, constructiva y propositiva; de esta manera, tenemos la posibilidad cierta de desechar lo perverso de su concepción hasta aniquilarla y que no se nos imponga como “verdad” absoluta. No se trata de desaprender sin ser críticos, hay que valorar y asumir lo que nos hace bien, es más, lo tenemos incorporado como parte de nuestras

⁸ Guerrero, 2010: 17.

culturas, minimizando los esencialismos estériles, desde nuestros referentes simbólicos y culturales de manera libre y liberadora.

Las ancestras y los ancestros cimarrones lucharon permanentemente por la libertad y la ciudadanía. Lucharon contra la matriz colonial que les deshumanizaba, esto implica que la sabiduría cimarrona va más allá de los procesos de descolonización, que a veces se queda, como dice Guerrero, en la búsqueda de la incorporación. La sabiduría cimarrona emerge desde lo más profundo de nuestra existencia, de nuestro ser, para revelarnos, para transformar radicalmente aquel proyecto político civilizatorio instaurado por Occidente basado en el ejercicio del miedo, de la muerte y la violencia.

La sabiduría cimarrona es otra forma de ver y relacionarnos en el mundo, planteamos la construcción de sociedades de paz, respetuosas de la majestad de la vida; para que se cristalice este anhelo, es necesario radicalizar las diferencias culturales e históricas liberadoras con una perspectiva de unidad en la diferencia.

Dialogar con los diversos saberes al interior de la academia y en la vida cotidiana, desde la sabiduría cimarrona, hace posible a las y los afrodescendientes, revolucionar el sentido de la existencia. Pasamos de la no existencia, de la negación y la invisibilidad, marcada por la subjetividad, a lo que somos, personas de paz con conocimientos diversos que queremos compartir, para transitar juntas y juntos, otros caminos, con otra forma distinta de relacionarnos, en un mundo en donde se equilibren las fuerzas telúricas y cósmicas capitaneadas por el amor y la ternura. Tal cual nos enseñaron nuestras ancestras cimarronas y nuestros ancestros cimarrones. Sobre ello me referiré más adelante.

Generar conocimientos desde el contexto socio-cultural- histórico con visión crítica nos posibilita confrontar a la “razón-occidentalocentrica-totalitaria”.

Occidente como señaláramos, ubicó en su momento histórico a la “razón” en un pedestal, con funciones totalizantes; precisamente esta concepción reduccionista facilitó el atropello de las culturas no-occidentales, negándolas, invisibilizándolas, ocultándolas en nombre de la “razón, la ciencia y la técnica”, a los llamados “sin-razón”, a los “otros”. Entonces desde la sabiduría cimarrona, entablaremos un diálogo abierto de la razón, con la razón y el conocimiento, facultad de todas las sociedades humanas, desde este escenario por fin nos miraremos a los ojos entre iguales y conversaremos con nuestra propia voz, eliminando esa práctica de acción ventrilocua en la que los que se auto-invistieron con la “razón” hablan y actúan en nombre de los “sin-razón”, profundizando el irrespeto y las inequidades sociales, reproduciendo la colonización y el racismo.

“Chucho” García se pregunta: ¿Pero de que se trata ahora?

Y responde:

Se trata de comenzar a repensar, a reconstruir y, lo que es más riesgoso, a desconocer ese conocimiento que sobre nosotros construyeron los “otros” y que hemos estado repitiendo como robots durante medio milenio. Se trata de una ruptura con ese conocimiento, en el que excepcionalmente encontramos la buena intención ética de algún científico social o humanista que se ha aproximado respetuosamente a dar una interpretación sobre nosotros, o que tal vez por desconocimiento ha emitido juicios reproducidos de fuentes aparentemente reales, como documentos históricos mal interpretados por los cronistas oficiales de la época colonial y neocolonial o documentales visuales mal enfocados. Allí se impone la ética (García, 2010: 74).

La afrodescendencia a lo largo del tiempo ha sabido construir y reconstruir permanentemente la sabiduría cimarrona, esto nos posibilita en el aquí y en el ahora, romper radicalmente con aquel “conocimiento estructurado sobre nosotros, ya que es un conocimiento cuestionado que ocultó el potencial de nuestras contribuciones a la aldea planetaria, no sólo a las Américas, sino a toda la humanidad. Ese conocimiento manipulado que buscó por todos los medios denigrar las inteligencias históricas de las diversas civilizaciones africanas secuestradas y trasladadas a diferentes lugares de

América”⁹” por la vía del negocio más vergonzoso de la humanidad, la esclavitud de las personas africanas.

Lo dicho tiene mucha relación con el concepto que utiliza Dilthey, el “**trasfondo de vida**”. Yo decido qué conocer cuando ello tiene relación con mi vida. El trasfondo de vida es el ámbito en el que conozco las personas y las cosas. También quiere decir que nadie conoce por mí, yo soy absolutamente libre para conocer, yo soy quien decide qué conocer, cuándo, dónde conocer. De esta manera, en mi conciencia no hay personas y cosas conocidas sino personas y cosas vitales. Yo comprendo porque eso que quiero conocer está lleno de sentido es lo que hace que yo comprenda¹⁰.

El conocimiento avanza gracias al encuentro de lo no-conocido. En este contexto si aniquilamos, negamos, invisibilizamos, destruimos el ámbito de lo “no-conocido” o a los desconocidos como Occidente pretendió hacer con los africanos y sus descendientes, conlleva a la aniquilación del conocimiento. Esta es otra razón fundamental para la construcción de la sabiduría cimarrona.

Sheila Walker, señala que:

La historia panamericana ha sido una conversación [entre] blancos [sobre las hijas e hijos de la diáspora africana] en la cual los afrodescendientes sólo entraron como objetos de uso, no como protagonistas (Walker, 2010: 63).

Ha llegado el momento histórico en el que los afrodescendientes hagamos un alto a la “bulla de representaciones y discursividades negativas externas”, para dar paso, a la reflexión crítica de nuestro quehacer socio-histórico y a darnos la posibilidad íntima de mirarnos y hablar con nuestra propia voz y escucharnos, basados en nuestros significados y significantes, socio-culturales, míticos, simbólicos que otorgan sentido a nuestras vidas, fundamento de la sabiduría cimarrona.

⁹ García, Jesús, 2010: 73-74

¹⁰ Dilthey, en Álvarez, 2005: 80

En este marco, es fundamental que los descendientes de africanos en la diáspora irrumpamos en el monólogo histórico entre “blancos”, quienes han hablado y representado negativa y maliciosamente a los africanos y sus descendientes para ejercitar el poder político y económico a su conveniencia y acomodo, durante más de quinientos años.

Esto lo conseguiremos, a decir de Walker reubicando la posición epistemológica de los afrodescendientes de objetos [cosas] a sujetos [actores sociales e históricos] (Walker, 2010: 63).

Generar conocimientos desde adentro o casa adentro en la construcción de la sabiduría cimarrona, nos ubica en el centro del proceso en el que empezamos sistemáticamente a cuestionar lo que se nos impuso por todos los medios y formas imaginables. La colonización, iniciada desde el 12 de octubre 1492, en aquel encuentro accidental, o no, de tres mundos, el africano, el indígena-originario y el europeo.

Occidente, como sabemos, en su empresa civilizatoria colonial se atribuyó para sí la razón, el conocimiento, la ciencia, la técnica, instituido como hegemónico, totalizador y como verdad universal, con un carácter totalmente instrumental y al servicio y la dominación del ser humano, de la naturaleza y la vida¹¹.

El proyecto político civilizatorio-colonizador occidental se encubrió con el nombre de civilización y progreso, deja ver que la universalidad del conocimiento y la razón que arbitrariamente se atribuyeron, no tiene la condición de tal, debido a que es segmentada, parcelaria, blanca, cristiana, machista, sexista, occidentalocéntrica.

¹¹ Guerrero, 2010: 45.

Patricio Guerrero, en un apartado de su obra titulada *Corazonar*, hace una discusión, sobre lo que él llama matriz colonial-imperial de poder, se apoya conceptualmente en algunos autores que impulsan el pensamiento crítico (de)colonial, por lo contundente de su argumentación, me permito citarlo in-extenso, él dice:

Con la instauración de la matriz colonial-imperial de poder en América, se instaura también por primera vez en la historia de la humanidad, el primer patrón mundial, universal, global de poder, que dará inicio a la organización colonial del mundo, en torno a una narrativa local, particular, que por razones de poder se construye con un carácter de universalidad radicalmente excluyente¹² que tiene como eje constitutivo una nueva perspectiva colonial eurocéntrica sobre la cual se erige un modelo civilizatorio dominante, para el dominio del tiempo, del espacio, del sentido, del conocimiento, de los saberes, los lenguajes, las prácticas, la memoria, los imaginarios, las subjetividades y los cuerpos, en definitiva para el control y dominio de los seres humanos, la naturaleza y la vida (Guerrero, 2010: 25).

Y agrega:

Esta universalidad excluyente sólo es posible por el poder económico y político acumulado por Europa, lo que le permite erigirse como horizonte cultural civilizatorio, como ideal, como norma, como proyecto universal, cuyos hábitos y ethos es impuesto mediante la violencia material o simbólica, -que es un aspecto estructural constitutivo de la colonialidad de poder- al resto de los pueblos del mundo, cuyo proceso de segregación, desplazamiento, subalternización y dominación también se inicia¹³. La universalización del hábito y el ethos europeo se expresa como lo evidencia Garcés, en varios planos, entre los principales podemos anotar:

- ***En lo económico***, la economía capitalista se erige como el único modelo universal de regulación de la economía;
- ***En lo político***, el sistema de gobierno republicano y la democracia liberal, se vuelven el único modelo político desde el cual se puede pensar y organizar la sociedad;

¹² Lander, 2000: 18-19.

¹³ Guerrero, 2010: 25.

- ***En lo religioso***, el cristianismo se erige como la religión hegemónica, como la única religión verdadera;
- ***En lo epistémico***, la hegemonía de la razón, el pensamiento racional científico tecnológico, se convierte en el único conocimiento verdadero para la comprensión de la realidad y de la vida;
- ***En lo lingüístico***, las lenguas europeas en especial aquellas derivadas del latín y el griego, se vuelven las únicas lenguas de conocimiento, que están en capacidad de expresar las verdades del conocimiento científico racional (Garcés, en Guerrero, 2010: 26).

También señala que:

Esto construye polaridades, dicotomías, exclusiones, jerarquizaciones que van a estar presentes a lo largo de toda la historia, la división del mundo entre la sociedad occidental europea, que se erige como la cúspide de la evolución social, del desarrollo, del progreso, de la modernidad; y los otros pueblos que serán vistos como primitivos salvajes, subdesarrollados, premodernos (Guerrero, 2010:26).

En este contexto, La instauración de la modernidad- colonialidad, inicia la implementación de una matriz colonial de poder que determina las configuraciones geopolíticas y las clasificaciones, estratificaciones, jerarquizaciones y exclusiones de las nuevas identidades sociales de la colonialidad, sustentada en la construcción de la “raza”, como categoría clasificatoria discriminadora; el racismo expresado en la racialización de las relaciones de clase y género, se vuelve entonces la matriz fundante del imaginario del sistema mundial moderno colonial, la “raza” es el eje que permite las clasificaciones y estratificaciones del poder capitalista mundial de seres humanos, de sociedades, de culturas, de clases, de géneros, de conocimientos, de sentidos¹⁴, es el dispositivo que hace posible la producción y reproducción de lo que Mignolo¹⁵ denomina diferencia colonial, que se expresa en la clasificación de

¹⁴ Quijano, en Guerrero, 2010: 26.

¹⁵ Mignolo, en Guerrero, 2010: 26.

la humanidad en jerarquías por las que sociedades y culturas serán subalternizadas con relación al centro hegemónico que impone la clasificación; la colonialidad del poder se vuelve, en consecuencia, un lugar epistémico de enunciación, desde donde se describe y legitima el poder colonial.

Sobre lo dicho, Reflexionamos con Jesús “Chucho” García casa adentro y vemos que:

“Nosotros”, ingenuamente o por ignorancia o simplemente por resignación, nos hemos conformado en la mayoría de los casos con la mirada de los colonizadores instalados en cualquier tribuna¹⁶: la academia, los púlpitos de las iglesias, la intelectualidad inorgánica, el Estado, la política, los medios de comunicación, quienes legitiman sus construcciones discursivas para el ejercicio del poder basadas en el racismo como ideología, que nos niega, explota, oculta e invisibiliza, excluyéndonos permanente y sistemáticamente del derecho humano a ser-humano.

Hemos visto que en las primeras construcciones discursivas los europeos nos convirtieron en africanos abstractos[no-humanos], luego [en cosas, piezas de indias], [nos apodaron y llamaron] “negros”, posteriormente en “raza” [racializaron a la humanidad], inmediatamente en “esclavos”, y así montaron un marco conceptual que luego de [más] de quinientos años continúa acompañado de prácticas reproductoras de sus iniciales instrumentos ideológicos hasta la reproducción trágicamente compulsiva [interiorizada] en nosotros mismos.

Cuando escuchamos decir a alguien de nosotros “los negros esclavos” o simplemente “esclavos”, [o los afro’s] o, peor aún, cuando intentamos interpretarnos con un marco conceptual colonial y “moderno” buscando legitimación ante la academia u otra instancia de poder del conocimiento, lamentablemente

¹⁶ García, 2010: 73-74

reproducimos, con un concepto prestado, lo que el otro quiere [escuchar y] ver en nosotros¹⁷ tristemente constatamos que son palabras que salen de nuestras propias bocas (García, 2010: 73).

Las décadas de los años 30, 40 y 50 del siglo pasado a decir de García, fueron el laboratorio que estructuró una propuesta de conocimiento sobre lo que los afrodescendientes fuimos, somos y seremos. Por ironía de la historia, esta estructura del conocimiento fue legitimada por las ciencias sociales y humanas de los antiguos estados que practicaron el comercio de africanos en condición de esclavizados para poner en marcha el sistema esclavista de producción. Esta estructura fue reproducida por quienes fueron descendientes de los antiguos esclavistas y alguno que otro asimilado descendiente de los esclavizados afrosaharianos del pasado y del presente¹⁸.

Lo dicho nos lleva a cuestionar profundamente el papel jugado por la academia y los académicos de las ciencias sociales y humanas, quienes han cumplido con el rol de legitimadores y legitimadoras de la hegemonía de ese saber que se erigió como universal y contribuyeron consciente, o inconscientemente, a negar el cúmulo de conocimientos de los africanos y afrodescendientes a los que en el pasado se consideró como exóticos y/o inferiores.

Al respecto, Guerrero señala que:

La academia es heredera de un proceso de colonialidad del saber, que se ha mantenido como un continuum histórico desde su misma constitución en el siglo XVI, en el que se instaura un orden de dominación, que se sustenta en el ejercicio de una matriz colonial de poder, que fue la que le permitió a occidente el control absoluto de la economía, la política, lo social, pero sobre todo la colonización del saber y del ser, de las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos¹⁹.

Y agrega:

¹⁷ Los contenidos que aparecen encerrados en corchetes y comillas son del autor.

¹⁸ García, Jesús. Op. Cit., 2010: 73-74

¹⁹ Guerrero, 2010: 21

Desde entonces se construye un patrón de conocimiento profundamente articulado al ejercicio del poder, sustentado en una razón colonial que ha tenido las características de un espejo que construye imágenes deformantes de la realidad, y que nos ha condenado a tener un conocimiento ventrílocuo, a ser un mero reflejo de otros procesos de otras territorialidades y experiencias históricas, de otros conocimientos, por ello América Latina ha estado condenada a repetir siempre lo extraño y ha permanecido sujeta al orden eurocéntrico dominante, que nos ha negado la posibilidad de construir nuestra propia historia y de visibilizar a actores, saberes, conocimientos, prácticas de vida, que desde el mismo momento en que se instala la matriz colonial de poder, han estado en un proceso de resistencia y de insurgencia material y simbólico, en perspectiva de la construcción de sus propios horizontes de existencia²⁰.

Y es que lo dicho tiene su fundamento; el mismo Guerrero señala que por más de cinco siglos hemos estado transitando por un camino de muerte, el de la colonialidad, sustentada en la hegemonía de discursos de verdad como la razón, la ciencia, la técnica, la democracia, el desarrollo y la modernidad, que han operado y lo hacen hasta el presente, como construcciones míticas que le permiten al poder continuamente recrearse y naturalizar las ordenes de dominación que ha impuesto. En consecuencia, reencauzar nuestro camino y nuestro caminar, implica empezar a construir senderos de descolonización, que permitan enfrentar toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser pues solo así podremos reencontrarnos con nosotros mismos y con los otros²¹.

Para que podamos transitar juntos, los caminos de la vida, es indispensable que matemos a esa “negra” y a ese “negro” inventados socialmente, de manera negativa, allá en el siglo XVI y que pervive hasta nuestros días, como ya lo referimos en páginas anteriores.

²⁰ Ídem: 22

²¹ Guerrero, 2010: 13.

Muerte a esa “negra” y a ese “negro” inventado socialmente.

El “negro” es un invento de la sociedad y para “matar” a esa “negra” y a ese “negro” imaginado por Europa, construido como el último “otro” al que le deshumanizaron comparándolo con los animales, fue cosificado y lo llamaron pieza de indias, objeto de compra-venta y lo apodaron como “negro” para decir que quedaba fuera de la “civilización-europea” como ardid para su esclavización y alivio de su “irracional” conciencia.

El proyecto colonial blanco-mestizo-céntrico en la práctica de las relaciones sociales asimétricas en el Ecuador también se instrumentalizó por los esclavizadores y sus descendientes hasta nuestros días, en una reproducción de los discursos de representación que a su vez reproducen la invención del “negro”, en un perverso juego infantil que hasta hace poco las afrochoteñas y los afrochoteños jugábamos alegremente con la inocencia de la edad.

En esta investigación constaté que también jugaron niños y niñas blanco-mestizas en las escuelas y colegios en los que realizaron sus estudios y en los barrios donde residían. Hoy estas niñas y estos niños son adultos, amigos míos, trabajan en la promoción de los Derechos Humanos, en ONGs, entre otras.

Cuando les comente el análisis que había hecho de este juego, se horrorizaron. Me comentaron que “en realidad nosotros jugamos de niños y hoy de adultos no lo hemos analizado, era un juego de niños, es más, ya no le recordaba. ¡Qué terrible! exclamaron con asombro.

Juego infantil “El hombre negro

El juego de la referencia se desarrolla de la siguiente manera:

- En un extremo se ubican todos los niños y niñas que participan del juego; en el otro extremo se queda Juego infantil “El hombre negro una sola persona que tratará de capturar a los niños del lado contrario y los capturados se van sumando a su lado y ayudan a aprisionar a los otros niños y niñas, hasta que no quede nadie. El niño o la niña que está al inicio del juego solo o sola interroga:

- ¿Quién quiere jugar al hombre negro?

Los niños del lado opuesto, responden.

- Nadie

La persona sola interroga:

- ¿Por qué?

Del otro lado responden

- Porque son negros...

La persona sola interroga:

- ¿Qué comen?

Del otro lado responden:

- Carne...

La persona sola interroga

- ¿Qué beben?

Del otro lado responden:

- Sangre...

Y salían corriendo para no dejarse atrapar del o los niños que interrogan.

En la comunidad, respondíamos en primera persona del plural, ejemplo

¿Quién quiere jugar al hombre negro?

- Nadie

¿Por qué?

Porque somos negros.....

Este juego, a decir de los adultos mayores, fue enseñado por aquellas esclavizadoras y aquellos esclavizadores en las plantaciones y haciendas; el juego del “hombre negro” era un **juego de control**, es decir para que los hijos e hijas de los dueños de hacienda “blancos-civilizados y cristianos”, no se interrelacionen con aquellos “negros” antropófagos que comen carne y beben sangre²². Cuanta perversidad y odio a todo un pueblo.

Por todo lo señalado en este trabajo y siguiendo como ejemplo de vida las grandes enseñanzas de nuestras ancestras y ancestros cimarrones, quienes liberaron sus cuerpos al romper aquellas cadenas y grilletes que aprisionaron sus cuerpos para dejar atrás ese sistema de explotación esclavista, vergüenza de la dignidad humana.

El cimarronaje y la sabiduría cimarrona no solo significó liberar sus cuerpos, significó, en los palenques, cumbes o quilombos, una vez libres, “matar” a ese “negro y a esa negra” inventada por sus captores; “mataron” a ese “negro y a esa negra” cosificada, violada, deshumanizada socialmente por aquellas criaturas “civilizadas y cristianas”.

¿Quiénes somos los que “matamos” a esa “negra”, a ese “negro” inventado, por aquel violento proyecto civilizatorio blanco-mestizo-céntrico, como continuidad de

²² Chalá, 2006: 196

la presencia y mandato cimarrón (libertad-ciudadanía) en la ruptura epistemológica necesaria?

La respuesta es al unísono:

Nosotras, nosotros, los más de 180 millones de hijos e hijas de la diáspora africana en las Américas. Nosotras las afrodescendientes, los afrodescendientes, las afroecuatorianas, los afroecuatorianos, la afrochoteñidad.

Al fin “matamos” a esa “negra y a ese “negro” inventado socialmente desde la colonia hasta nuestros días, hemos puesto las bases conceptuales y epistemológicas para dicho efecto. No obstante, es necesario desmontar la tara de representatividad que hace de nosotros los afroecuatorianos y de nosotras las afroecuatorianas la población blanco-mestiza, aún en nuestros días.

¡ATENCIÓN!, ¡ATENCIÓN!

“Afro” no es sinónimo de “negro”

No soy “afro”. Colectivamente no somos “afros”.

Otra vez la sociedad ecuatoriana blanco-mestiza, desde la academia y los púlpitos de las iglesias, desde las tribunas de los políticos, por desconocimiento, o no, pretenden racializar y desvalorizar, vaciar de sentido, el concepto de afrodescendiente, afroecuatoriano, afroesmeraldeño, afrochoteño, afroguayaquileño, etc., construido desde nuestros significados, significantes culturales, simbólicos, identitarios e históricos al ser otra vez llamados “afros” por las personas blanco-mestizas a través de los medios de información, universidades, púlpitos de las iglesias y distintos foros. Cuando se refieren a las hijas e hijos de la diáspora africana en las Américas, lo hacen llamándonos “afros”, como palabra equivalente a “negro”.

Algunas personas afrodescendientes por desconocimiento del concepto o por enajenación, también se llaman a sí mismos “afros”.

No se olviden que ya “matamos” a ese “negro” y a esa “negra” inventada por la sociedad colonial y que lamentablemente pervive hasta nuestros días, no nos olvidemos de aquel crimen atroz que constituyó la esclavización de los africanos y sus descendientes, que debe ser reparado.

Aclaración necesaria

Unos meses atrás, otra vez, unos amigos no afroecuatorianos, llegaron a la oficina donde laboro a contarme muy entusiastas que regresaban del Valle del Chota y que habían podido apreciar la rica historia y cultura que tenían los “afros” del Chota y siguieron su relato, mencionando las palabras “afro”, “afros”, hasta que les interrumpí el relato que me hacían, preguntándoles un tanto inquieto: ¿Al llamar a las personas del territorio Ancestral Chota-La Concepción y Salinas, “afros” ¿a que se refieren exactamente?

La respuesta fue:

¡Ay José!, no te hagas, nos referimos a ustedes... ¿A quienes ustedes? A ustedes los “negros”... a ustedes los “negros”.

Les respondí: “es que yo no soy “negro”...

“Afro”, no es sinónimo de “negro”, menos ese “negro” inventado socialmente para justificar la explotación de los cuerpos de las personas africanas y sus descendientes y para demostrar “su-ejercicio de poder” y odio manifiesto.

Me pidieron que explicara mejor lo que les había dicho...

Los europeos “blancos-“civilizados” y cristianos” para ejercer el poder, como ya se ha dicho, representaron y “**apodaron**” en sus discursos a los africanos y sus descendientes como “negros” para hacer referencia a que estos “eran seres inferiores” debido a su “barbarie”, no tenían cultura, menos historia; estos bárbaros no tenían un dios, para colmo de sus males no tenían alma, eran criaturas sin pasado y sin futuro.

Sí, a los africanos y sus descendientes los llamaron “negros” como un ardid para degradar su condición humana a la de animales, bestias de carga o simplemente cosas, llamados también piezas, sí piezas de indias, carne inmolada sujeta a la compra-venta, para la explotación inmisericorde, hechos socio-históricos que han sido develados a lo largo de los tiempos.

No se olviden, seguí diciendo, que en el continente africano, las personas se llamaban entre sí por sus nombres o por el nombre de sus naciones o reinos, Ewe-Fon, Lunda, Lubas, Bakongo, Angola Ashanty, Zulu, Mandinka, etc., etc., cada uno con sus respectivos idiomas, culturas, formas de gobierno, prácticas religiosas, etc.

Sin embargo, ahí afuera, se cuentan “chistes” racistas de los cuales ustedes se ríen “a mandíbula batiente” mientras que nosotros, hacemos una mueca de desaprobación, cuando dicen, cosas como:

¿Sabías qué...? -La pregunta ¿Qué? La respuesta

“Blanco corriendo es un atleta” y “negro corriendo es un ladrón”...
jajajajajajajajaja- risas

¿Sabías qué...? -La pregunta ¿Qué cosa?

CAPÍTULO IV

EL ENCUENTRO

Ha llegado el momento de honrar
a los ancestros y a las ancestras que se fueron,
a quienes estamos aquí y a los que vendrán... al mismo tiempo.

José CHALÁ CRUZ

El Pueblo afroecuatoriano visto desde un escenario interno, endógeno -casa adentro

Mirarnos de una manera endógena, casa adentro, desde la intimidad de nuestros conocimientos, de nuestro ser afrodescendiente y nuestro saber hacer como práctica de vida, me remite a mi condición de antropólogo e investigador enteramente definido cómo afrochoteño, afroecuatoriano, afrodescendiente. El presente trabajo intelectual, se enmarca en el proyecto de vida de mi pueblo, basado en la libertad, la ciudadanía y la democracia participativa.

Con lo dicho estoy dejando claramente establecida mi posición desde la que estoy hablando y lo hago apelando a las claves de mi cultura e identidad afrochoteña.

Es decir, los antropólogos afrodescendientes, o por lo menos yo, me alejo de lo que dice Ramos, “nosotros los etnólogos hemos desempeñado el papel de traductores para un público de blancos”.

Creo que ésta es una magnífica oportunidad para que de una manera radical, desde dentro de nuestro ser afrodiaspórico podamos decir lo que soy y somos como individuos y como pueblo afroecuatoriano, portadores de una cultura, de una historia vívida que da sentido a nuestras vidas.

Todo lo que profesamos, hacemos, creemos, tiene sentido para nosotros, para nuestras existencias en el campo individual y colectivo. Para esto no, es necesario que busque un “traductor” o una “traductora de mi propia vida”, con lo dicho estoy minimizando el riesgo de llegar a interpretaciones hechas por “otros” desde su mundo de significaciones simbólicas, que ni siquiera se acercan a la realidad de los actores.

Esta nueva mirada de la antropología y los antropólogos es un intento valido para descolonizar una ciencia que estuvo al servicio colonial; además cuando los sectores y actores sociales históricamente postergados como en el caso de los afrodescendientes e indígenas, comenzamos a recuperar nuestros conocimientos, se alzarán nuestras voces y se comenzarán a escuchar nuestros discursos con mayor claridad, contruidos sobre la base de la cimentación y revitalización cultural. En este marco, estamos frontalmente interpelando al sistema colonial, neo-colonial interno y externo opresor, al mismo tiempo estamos posibilitando el dialogo social y académico encaminado por el respeto que proporciona la interculturalidad efectiva.

Al presentarnos en el actual escenario socio-político y decir nosotros estamos aquí, junto a ustedes, con nuestros saberes, con nuestras diferencias socio-culturales e históricas, como un pueblo, nosotros somos quienes nos conocemos y cuando decimos nosotros nos referimos a todas las diversidades socio-culturales e históricas, nos encontramos en una dimensión horizontal, en donde nos miremos por fin a los ojos y dialoguemos desde nuestras propias realidades fundamentalmente con nuestra propia voz, desde nuestros “propios” universos de significados y significantes simbólicos que han sido contruidos a través de los milenios de interacción social en estrecha comunión con la naturaleza y el cosmos, en un acto de vivir legítimamente la vida en sociedad y en pleno goce de los derechos ciudadanos individuales y colectivos, sin sobresaltos.

Insurgencia cimarrona contra la colonialidad del poder, del ser, del saber y del saber hacer

Hijas e hijos de la diáspora africana, para (re)establecer su esencia humana, libraron distintas batallas en varios escenarios, desde el teatro de batalla físico al psicológico, del campo cultural e identitario, al simbólico, mítico y político; una de estas batallas la libraron en contra de la matriz colonial que se les imponía por todos los medios y formas imaginables para el dominio del espacio, del conocimiento, de los saberes, del lenguaje; las prácticas, las subjetividades y los cuerpos crearon mecanismos insurgentes en procura de la libertad psicológica y corporal para (re)establecer al (ser)humano apelando al cimarronaje como estrategia liberadora.

Cimarrones fueron las personas que se liberaron del sistema de explotación esclavista, estos evadieron aquel régimen de opresión buscando refugio en los sitios más recónditos en donde no puedan dar con su paradero fácilmente. A estos sitios se los conoció con el nombre de palenques, ciudadelas, quilombos, cumbes, o como en el caso del Ecuador, al palenque situado en la actual Provincia de Esmeraldas (1553) liderado por nuestro héroe nacional, Don Alonso de Illescas, se lo conoció como la República de los zambos; en estos lugares construyeron, (re)construyeron y (re)vitalizaron su cultura e identidad, establecieron sus formas de convivencia social, con la naturaleza y el cosmos, acordes al nuevo escenario que les tocó enfrentar.

En el terreno cultural, las cimarronas y cimarrones se revelaron en contra del proyecto civilizatorio-colonial, (re)significaron en ella sus propias escalas de valores “cimarroneando” en lo posible los horribles mecanismos asimilacionistas de la “razón occidental” que se les imponía.

La historia socio-cultural de la afrodescendencia en las Américas es, de modo global, la historia del **cimarronaje ideológico** que les permitió (re)interpretar a la razón occidental, a la ciencia positivista y la técnica; además, (re)interpretaron a la Europa de la espada, la cruz y el látigo, a través de la memoria histórica colectiva,

dando muestras de la heroica creatividad, a fin de poder reelaborar nuevos modos de sentir, pensar, amar, nombrar, ser y saber hacer.

Las exigencias concretas de la lucha contra la colonialidad del poder, del ser-humano, del conocer-sabiduría y del saber hacer-prácticas, condujeron a los cimarrones y a las cimarronas a la permanente búsqueda de un nuevo equilibrio psicológico, cultural e identitario, simbólico, territorial y político; crearon y (re)crearon sus cosmovisiones, sus significados y significantes, sus patrones y prácticas culturales, gracias a la prodigiosa facultad de la memoria histórica colectiva y de la imaginación, pudieron crear y recrear nuevas reglas de convivencia social, ecológica y ritual.

Esta vital creatividad se manifestó en los más variados terrenos desde los métodos de trabajo agrícola hasta las normas del matrimonio y la familia, desde la religión hasta las expresiones culturales, desde el lenguaje hasta los modos culinarios y de alimentación, desde el ritual funerario hasta la expresión corporal en las tradiciones motrices de la danza y el coito, desde la magia hasta la farmacopea (...) desde la música hasta la literatura oral y los juegos de sociedad, desde la forma de cargar a los niños hasta los peinados de las mujeres, desde la mitología hasta la [insurgencia] armada (Depestre, 1977: 346).

El cimarronaje se constituyó en el primer desafío insurgente en contra de la colonialidad del poder, del ser y del saber. La insurgencia cimarrona se constituye en la primera ruptura ética, política y epistemológica con el proyecto político civilizatorio europeo, basado en la negación de la condición humana y de los conocimientos de las personas africanas y sus descendientes. Ellos, los afrodescendientes, se representaron como seres humanos con conocimientos, sentimientos y con historia, en este marco, de negación y (no) existencia, de algo opaco de su esencia humana, pasaron, a algo lúcido, a existir con todo su corpus simbólico, cultural e identitario, de la cosificación que se les imponía, se representaron como sujetos sociales e históricos y reclamaron su ser-humano con derechos a la ciudadanía plena.

El proceso revolucionario de liberación cimarrona, permitió a los (ex)cautivos revelarse contra la colonialidad del poder y del ser. Al liberar sus cuerpos por sus propios medios, **la razón occidental sufre otra ruptura radical epistemológica**, debido a que los esclavizados, al tomar la iniciativa de librarse, rompieron con la visión europea de ver como natural que los seres humanos de procedencia africana y sus descendientes permanezcan en la trágica condición de esclavizados. Al tal punto que, para éstos, los europeos y sus descendientes con discusiones académicas, pseudo -científicas alegaron que era “natural” que los inventados “negros” sean “esclavos.”

Desde los albores de la colonialidad del poder, del saber y del ser, el concepto de “negro” fue utilizado como sinónimo de “esclavo” y la consecuente naturalización a encadenar y marcar sus cuerpos, a azotarlos, a comprarlos y venderlos, como cosas. Pero no contaron con que los cautivos y las cautivas, tenían la facultad humana de razonar sobre la aberrante condición en la que se desenvolvían sus vidas; y deciden liberarse por su propia cuenta y riesgo, fracturando gravemente a la razón occidental que naturalizó la explotación y la violencia.

Las cimarronas y cimarrones pusieron distancia con la epistemología occidental cuando ejercieron el derecho a nombrarse y a representarse libremente, y, al liberarse, simbólicamente dijeron: “negro” no es sinónimo de “esclavo”, como hoy “afro” no es sinónimo de “negro”. Simplemente, se representaron como lo que fueron, como lo que somos, como lo que seguiremos siendo, seres-humanos.

En este contexto, las ancestras cimarronas y los ancestros cimarrones, crearon la educación cimarrona, libre y liberadora, para la vida, sobre la base ideológica de la sabiduría cimarrona.

El nacimiento de la educación cimarrona para la vida se convierte en otra ruptura epistémica con la razón la ciencia y la técnica occidental que pretendió erigirse como

universal; hoy con tranquilidad decimos que aquel conocimiento es uno más entre muchos otros conocimientos. No obstante deben dialogar entre sí.

Metodológicamente, las cimarronas y los cimarrones enseñaron la sabiduría cimarrona transmitiendo a los infantes y a la juventud los conocimientos, saberes y prácticas de una manera lúdica a través de la narración de los mitos, cuentos, leyendas, mediante la música, el canto y la danza, la gestualidad corporal, a través del ritmo y la musicalidad de los cuerpos-libres, en la forma de caminar y correr, en el baile, en los juegos de sociedad, sin lugar a dudas, son discursos corporales potentes que dicen y enseñan las verdades de lo que somos, de tiempo en tiempo y de generación en generación.

La educación cimarrona, libre y liberadora, para la vida desde siempre ha estado a cargo de las sabias y los sabios guardianes de la memoria histórica colectiva; estas personas generalmente son abuelas y abuelos mayores. No pudo recaer esta inmensa responsabilidad, sino en las personas depositarias del conocimiento, quienes aprehendieron de otras sabias y de otros sabios, más el acumulado de conocimientos y experiencias de sus propias vidas, en sus enseñanzas prima la paciencia, la comprensión, el amor y la ternura. Por este motivo, en las sociedades africanas y afrodescendientes, las abuelas y los abuelos son personas respetadas, queridas, son las personas que nos preparan para la vida. Son nuestra familia afrodiáspórica ampliada.

¿Qué abuela o abuelo narra un cuento a sus nietos enseñándonos a despreciar a nuestros congéneres? Lo hacen con amor, con ternura, con alegría nos enseñan a pensar con el corazón y con la cabeza, como dice Guerrero, a “corazonar” o sentipensar (Guerrero, 2010: 20).

El proyecto civilizatorio occidental de la razón la técnica y la ciencia, nos quitó la posibilidad de pensar con el corazón, los “machos”, civilizados no pueden darse el

lujo de mostrar debilidad, los hombres, no pueden ni deben llorar convirtiéndonos en personas frías y calculadoras, competitivas entre sí, donde prima el individualismo.

Insurgencia cimarrona contra la colonialidad del poder del (no) ser a través del nombre.

El territorio ancestral de Valle del Chota – La Concepción y Salinas, enclavado en el límite político administrativo de las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador, se encuentra habitado desde finales del siglo XVI por personas de origen africano, cuyos apellidos de origen, se mantienen como una forma de insurgencia simbólica contra la colonialidad del poder y la negación del ser-humano afrodescendiente, apelando al legítimo derecho de tener un nombre, que nosotros elegimos, nos auto-determinamos, y, es que nadie decide por mí, yo soy, o nosotros somos absolutamente libres para nombrarnos (aunque, en la condición de cautivos debió ser muy difícil ponerse su propio nombre y (no) la marca del esclavizador como símbolo de pertenecer a alguien).

En este marco, el nombrarse con los apellidos provenientes del tronco familiar ancestral, significa otra ruptura a la colonialidad del poder y del ser que se les imponía, al decidir no llevar la “marca” del esclavizador, gracias al prodigio de la memoria histórica colectiva y al aferrarse simbólica y míticamente al referente histórico-cultural, a la patria ancestral.

Y es que mantener los apellidos de origen del tronco familiar ancestral que se quedó en algún reino africano, o de los lugares de donde fueron desarraigados, es un potente testimonio del repudio a la negación del atributo de su (ser) humano, de su pasado y su nuevo presente de su futuro.

Se mantuvieron los apellidos de origen africano, como el cordón umbilical que conecta y otorga sentido a nuestras vidas, nos remite a nuestra historia lejana y

presente, nos unge de una identidad cultural que resalta nuestra dignidad de ser humano, conocer y saber hacer, es un referente simbólico e identitario que nos vincula con nuestra patria ancestral, tan lejana de la que fuimos secuestrados iniciando un largo viaje forzado sin retorno.

Probablemente mis ancestros pensarían que regresarían a sus hogares, a sus naciones africanas de origen, después de muertos, al liberarse de sus cuerpos cautivos para encontrarse en el panteón de sus dioses y ancestros.

Pero, como legado a la dignidad del (ser) humano, nos dejaron el nombre para que jamás nos olvidemos de donde provenimos, ni de aquella tragedia humana - histórica vívida.

Los apellidos de origen africano que se mantienen en la actualidad en el territorio ancestral del Valle del Chota – La Concepción y Salinas son los siguientes:

Lucumí, Carabalí, Congo, Chalá, Loango, Mina, Anangonó, Minda, Angulo (Es una variante del apellido Angola).

Simbólicamente, se reproduce el acto heroico de nuestros ancestros más tempranos al no aceptar la “carimba”, la marca del esclavizador, al decir yo me nombro y nombro a mi descendencia Lucumi, Carabalí, Congo, Chalá, Loango, Mina, Anangonó, Minda, Angulo (Angola), por que fui nombrado por mis ancestros mas tempranos de mi pátria ancestral o para no olvidar jamás o para dejar testimonio en la memoria colectiva del sitio de donde fuimos secuestrados y secuestradas.

Llamarme como se llamaron nuestros ancestros foi un. claro desafío al sistema de producción colonial esclavista, a los esclavizadores, al rechazar frontalmente la “marca” de pertenencia de sus cuerpos a “otros”.

Fué un discurso explícito rechazando la pretendida despersonalización que se pretendió imponer de manera coercitiva y asumieron su herencia cultural e histórica de pertenencia a...

Esta heroica postura de autodeterminación, asumiendo nuestra herencia cultural e histórica, hace que hoy nos levantemos e interpelemos frontalmente a la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Afroecuatorianos y afroecuatorianas por la constatación de los apellidos que se mantienen hasta la actualidad, provenimos de distintas regiones del África, no obstante mayoritariamente, encontramos apellidos de las actuales República Democrática del Congo y República de Angola, de los reinos y las provincias de:

Reinos	Provincias
Bakongo	Bas-Congo
Lunda	Kananga y Bandundu
Luba	Kananga y Kasai
Mongo	Equateur ²³

Esta región pertenece o tiene influencia de las lenguas Ki-congo y Kimbundo, habladas por los miembros de la familia lingüística **Bantú**²⁴ (Más en: Chalá, 2006, 2010).

²³ Kapenda, 2001: 121 -123

²⁴ Friedemann, 1999: 49-54

El Chota.

La comunidad El Chota es un ejemplo de la insurgencia cimarrona contra la colonialidad del poder, del ser y del saber, a través de la liberación de los cuerpos cautivos, al nombrarnos con los apellidos de origen del tronco familiar ancestral africano y, por la práctica la sabiduría cimarrona

La Comunidad el Chota se funda entre los años 1780 y 1810 por cimarronas y cimarrones que se liberaron del régimen de explotación hacendatario, provenientes de las antiguas haciendas, como las de Cuajara, La Concepción, Chamanal, entre otras; llegaron a lo que hoy es la Comunidad El Chota, escapando a las infrahumanas condiciones de sometimiento.

Allí a Chota los “Patrones”, los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a sus haciendas de “origen”, no podían, estos se rebelaban y les respondían: bájanos la voz... **Ahora ya somos libres y nadie pero nadie nos va a querer llevar de aquí y menos voz... Somos los choteños ¡carajo!** (...) de allí Chota toma fama de ser un pueblo de gente muy rebelde²⁵.

Estos hombres, mujeres y niños cimarrones se **apalencaron**²⁶ en Chota. Este se convirtió en el territorio de personas libres.

Los primeros “fugitivos” que llegaron a Chota, se apoderaron de pequeñas extensiones de terrenos, con el propósito de construir sus viviendas, chozas construidas de bajareque (carrizo y lodo) y la cubierta de paja de caña de azúcar. El poblado en ese entonces era disperso, pero sus asentamientos eran estratégicos, en tal virtud que siempre se podía vigilar a los que venían de fuera y entre ellos.

²⁵ Entrevista: Prof. Chalá Lara Salomón, líder y activista afrochoteño, trabajó treinta años como educador en la Escuela “José María Urbina” comunidad el Chota.

²⁶ Apalencar, se define como el agrupamiento de personas libres.

Las primeras familias que se asentaron en Chota fueron: Congo, Chalá, Gángula, Carabalí, Lucumí, Acosta, Lara, Gudiño, y poco a poco fueron llegando nuevas familias²⁷.

En suma, Chota se constituyó en el pueblo de hombres, mujeres y niños libres del Valle del Chota-La Concepción y Salinas, en la medida en que sus habitantes guardaron y guardan hasta hoy, cierta autonomía frente a las haciendas, al no establecer en principio relaciones directas con los hacendados de sus alrededores, ellos tenían de esta manera la posibilidad de negociar o rechazar las condiciones de trabajo.

La gente que se fue a vivir en Chota, ya no querían estar sujetos a la voz y el mandato del “patrón”, esa gente en una palabra querían estar más libres (...), es por esto que se agruparon ahí en Chota, lugar preferido porque comenzaron a tener una vida algo autónoma, aún cuando a vista de los demás ranchos como: Carpuela, Pusir, Caldera, Chalguayacu, Salinas, etc. (...) Les veían con gran espanto a la gente de Chota, diciendo que eran gente mala, que solo se ocupaban de hacer daño... y les daban mala fama, tanto es así que en ese entonces decir Chota, era decir infierno (...). Los dueños de las haciendas les tenían tedio y al mismo tiempo **respeto**, los llamaban los negros “ociosos”, negros “ladrones”, el Chota era mal visto en todo sentido (...). Pero ellos estaban felices por cuanto decían, allá es su hacienda, pero aquí nosotros somos dueños de nuestro caserío²⁸.

Y le dieron el nombre a su Río: Coangue y a su poblado: Chota

Apelando a la memoria histórica colectiva, los cimarrones choteños, bautizaron al río que hoy lo conocemos con el nombre de Río Chota, inicialmente con el nombre de **Coangue**, recordando a su patria ancestral, puesto que este mismo nombre

²⁷ Entrevista: Prof. Chalá Lara Salomón, líder y activista afrochoteño, trabajó treinta años como educador en la Escuela “José María Urbina” comunidad el Chota.

²⁸ Ídem.

encontramos en la actual República Democrática del Congo en el Reino Lunda²⁹. Asimismo encontramos la palabra **Chot** o Chota que significa **Centro de agrupación de personas**³⁰. Nosotros tenemos la comunidad cimarrona llamada Chota, en definitiva, los apellidos de origen, el nombre del río y del pueblo, nos remiten a la patria ancestral³¹.

Para comunicarse casa adentro, los afrochoteños crearon palabras. Dichas palabras probablemente tienen raíces lingüísticas Bantú, no proceden del Español ni del Quichua, a este código lingüístico, los afrochoteños les nutrieron de significados y significantes. Desde la socio-lingüística, hasta la actualidad no se ha realizado ningún estudio comparativo con las lenguas del continente africano para establecer su relación hace falta continuar investigando sobre el tema, aquí les señalo algunas palabras que se escuchan hasta hoy.

Palabra	Significado
Magulli	No
Gualí	Ven (para llamar al sol)
Corota	Vagina
Culata	Tras de la casa

Fuente: Investigación del autor.

²⁹Entrevista: Mwant Yav y Kapenda Jean, Investigadores, originarios de la República Democrática del Congo

³⁰Entrevista: Mwant Yav y Kapenda Jean, Investigadores, originarios de la República Democrática del Congo.

³¹ Más sobre el tema en: Chalá, 2006: 126

CAPITULO V

COSMOVISIÓN AFROCHOTEÑA

Representamos nuestros cuerpos en el mito de origen de la comunidad El Chota.

Mito de origen de la comunidad el Chota:

“El patas de tela”.

Una de las maneras más auténticas de expresarse en las culturas “orales”, de hacer su propia “historia”, como se ha dicho, es el mito. No son pueblos con historia escrita, pero si vivida; son pueblos que han pasado de algo “opaco” a un “cosmos”, a un todo organizado y lúcido. Su vida está allí en sus mitos, como una enseñanza, como un objetivo³². M. V. Rueda cree y yo también creo, que es el mito el que mejor expresa el alma de un pueblo. Su cosmovisión, su ethos, su sentido del pasado y su esperanza futura.

Esas narraciones, símbolos en palabras, de lo mejor del alma, son nuestra propia antropología, el propio reflexionar sobre nosotras mismos. Ser sujetos y no meros objetos de estudio.

Sobre esta base y previo a la presentación y análisis del mito construido socialmente por los afrochoteños, es preciso discutir teóricamente sobre la contemporaneidad del mito, para ello me basaré en el análisis que hacen prestigiosos estudiosos, como: Barthes (1994) en su obra “Mitologías”, Cueto (1982) “Mitologías de la modernidad”,

³² Rueda: 1983,17

Eliade “Lo sagrado y lo profano”, y fundamentalmente, me sustentaré en el análisis del mito que realiza Patricio Guerrero “Mitos de la modernidad” (Guerrero, 2002).

A decir de Guerrero:

El mito nace para que los seres humanos encuentren en el lenguaje simbólico el sentido a la existencia, para que puedan explicar el origen de las cosas, para que entiendan que en todas ellas late el fuego sagrado de la vida, que todos son parte de un infinito cosmos en donde todo se encuentra enlazado. El mito, desde entonces, ha acompañado al ser humano alumbrando no solo los senderos de la memoria, sino haciendo posible el dar luz lo que será futuro, lo que fue pasado; y el mito ayuda a que la vida cante desde lo más ancestral del tiempo, pero siempre con una nueva frescura que es capaz de recrearse, para enfrentar tiempos como estos en que se anuncia la muerte de las utopías; el mito seguirá dando esperanza al corazón de la humanidad para que recupere la magia, el sentido de existir en un mundo en que parece que ya todo carece de sentido, el mito seguirá dando luz y calor a la memoria, continuará dando sentido a la vida de la humanidad, a pesar de las tinieblas, pues mientras el mito exista, el ser humano tendrá la posibilidad de mantener siempre encendido el fuego de la magia de las utopías y los sueños³³.

Los mitos surgen como respuestas socio-culturales, históricas y simbólicas concretas, que se materializan y expresan en la cotidianidad de la vida. Los mitos no nacen de la nada, ajenos a la realidad, sino más bien, surgen para explicar simbólicamente la relación del ser humano con la naturaleza, el cosmos y entre humanos desde lo cotidiano.

De otro lado, el mito refleja y expresa el contenido de sus creencias, así como de su praxis vital en su relación con la realidad; por ello ejerce también un papel regulador moral de las sociedades, así como condiciona ciertas prácticas sociales como las prácticas rituales; es por ello que los mitos han tenido y tienen tanta importancia en el desarrollo de la cultura humana pues el mito ha posibilitado crear un patrón coherente de significados, de significaciones y sentidos, para que los seres humanos comprendan

³³ Guerrero, 2002: 157.

el orden del cosmos, del mundo y la vida y su relación con estos; por ello, los mitos son, además expresiones simbólicas de los valores sociales que relacionan las prácticas y costumbres actuales, con las creencias y hechos del lejano pasado³⁴.

Comparto plenamente lo antes dicho, en tanto el mito expresa y se refleja en el conjunto de las creencias de los afrochoteños, así como la vitalidad de la práctica social. Así mismo ejerce un papel regulador moral de los afrodescendientes en particular y de las diversas sociedades en general. *“Cuando los padres veían que sus hijos estaban cayendo por algún camino pecaminoso o peligroso, se valían de mitos o miedos (...) era para evitar que esas personas se salgan sin el permiso de ellos*³⁵. De esta manera los afrochoteños mantenían y mantienen el orden social establecido.

No debemos olvidar que el mito está cargado de historicidad, pues la historia hace posible la realidad sea contada a través de la palabra, es la realidad y la historia, la que regula que el lenguaje mítico, es por eso que la mitología solo puede tener fundamento histórico, pues el mito no es un hecho lingüístico aislado que surge de la “naturaleza” de las cosas o de la pura imaginación, sino que tiene un condicionante siempre histórico, es por ello, que si bien se puede hablar de mitos muy remotos, no existen mitos que sean eternos³⁶.

El mito posee una cualidad atemporal, pues en el mito diacronía y sincronía se interrelacionan; de otro lado el tiempo histórico nos habla de una historia pasada pero a su vez siempre presente y vital; por eso puede explicar el orden actual del mundo y la realidad, es quizá por esto que desde la concepción de quienes viven los mitos, no existe una perspectiva temporal y por ello no encuentran diferencia entre mito e historia, los dos se funden para poder explicar el orden del mundo y de la vida³⁷

³⁴Guerrero, 2010: 168.

³⁵ Entrevista: Prof. Chala Lara Salomón, líder y activista afrochoteño, trabajó treinta años como educador en El Chota.

³⁶ Barthes, 1980 en Guerrero, 2010: 169.

³⁷ Windengren, 1994: 166; Guerrero, 2010: 188

El mito como un hecho socio-cultural, se caracteriza por ser una construcción polisémica, pues tiene una profundidad y riqueza simbólica de significaciones y sentidos múltiples e inagotables, que se expresan ya sea en la misma forma como está elaborada la historia mítica, o en cómo ésta es vivida en el ritual a través de la danza por ejemplo. En la vivencia del mito se da, en consecuencia, una profundidad de riqueza simbólica, por lo tanto de cultura; lo muestra el hecho como es transmitido, para ello se utiliza un lenguaje distinto, pues existe la necesidad de solemnizar la transmisión del mito; los actos rituales igualmente expresan una riqueza estética profunda. Es por ello que conocer el mito nos permite encontrarnos con aquellos aspectos más profundos de la cultura del ser humano, así como comprender como a través de ellos, los pueblos que lo viven van recreando y reafirmando su identidad cultural hasta el presente, pues ellos transmiten un saber que está vivo en su memoria colectiva, de cuya revitalización depende la sobrevivencia y reproducción de su identidad y su cultura³⁸. Es precisamente el proceso que estamos llevando los afroecuatorianos en general y los Afrochoteños en particular.

Seguidamente presentamos el mito de la fundación de la comunidad El Chota, comunidad establecida por personas que se revelaron a la colonialidad del poder, del saber, del ser y del saber hacer. Este mito, surge como respuesta a un hecho histórico concreto enriquecido por símbolos en acción que se materializan y hablan en la vida cotidiana.

³⁸ Para mayor profundidad en el estudio sobre el mito podemos remitirnos a: Windengren, Geo, 1994 en su obra. Fenomenología de la religión. En Mito, rito y símbolo. Instituto de antropología Aplicada, Quito;

Y en Guerrero, Patricio. Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. 2010: 167- 235.

Mito de fundación de la comunidad El Chota

EL PATAS DE TELA

Junde que Junde, que jundiendo va:

El diablo casi se lleva a los de Chota.

En Chota los pocos que dizque vivían antemano, antes de nosotros vivir (...) Dizque era ese Chota un tunal enorme, puro tunos, sábilos, cabuyos, disque era un monte espeso. Entonces ahí dizque estaban en una diversión no... y cuando dizque entraba no más uno bailando a la diversión... Cuando dele compadre, el propio demonio, han sido como endemoniados ahí, dele compadre. Dizque cantaban...

La bomba y el alfandoque

Son del mismo al parecer

La bomba me alegra el alma

Y el alfandoque los pies.

Y dizque bailaba en el aire aplaudiendo, cuando una señora dizque se da cuenta, contaba mi mamita, una señora, dizque dice comadre (en voz baja), comadre vea ese... vea ese hombre, patas de tela, parece Pato, vea fjese... y entre las dos ya asustadas. Y la gente, dizque decía toque compadre, toque esito que sabemos... El mismo demonio, dizque decía... Junde que junde, dizque pone él, junde que junde, que jundiendo va, que jundiendo va... se ha estado retirando la casa (...) Ha sido la casa, si conoce, la casa de don Exequiel Landázuri, la otra de Victoria Maldonado, que era de finada Miche, por ahí dizque ha sido el baile, por el filo del río, y dizque junde que junde, junde que junde, que jundiendo va, que jundiendo va... dizque se iba con toda la casa a descenderse al río, con toda esa gente ya endemoniada... Y esas dos señoras se dan de cuenta, ni han sabido que la casa les ha tado llevando el demonio en el aire, una cosa bárbara, y cuando le dice, comadre, ese que baila, esas patas, patas de tela, parece pato, y como han estado con niños y niñas tiernas, dizque comienzan a pellizcarles a los niños, que lloren... entonces comienzan los guaguas a llorar, dizque les pellizcaban, les recordaban... entonces él dizque bailaba, bailaba y

dizque se daba un brinco a la puerta, y se daba un brinco a la puerta... y una señora ha sabido rezar y dizque comienza a cantar el santo Dios y rezaban, contesten todos que nos vamos... y cuando... agradezcan a su Santo de devoción y, revienta el demonio... Ya han tado en el filo de la quebrada, en la casa que era del finado José Espinoza, ya en el filo pa' descenderse (...)

*Eso contaban y **fue la fiel verdad**. Porque en ese Chota, antes dizque era un amancebo público, casi no dizque había matrimonios legales. Entonces el demonio ya estaba ahí, queriendo cargarles³⁹.*

El mito no es solo un relato, sino que es percibido como una realidad vivida y viviente, justamente por el contenido simbólico que encierra, porque permite transmitir la trascendencia de los orígenes que nos posibilitan ver algo que se cree que ocurrió así en los tiempos primigenios y que a partir de ese hecho influye en la conducta presente de los seres humanos, sobre el mundo y el destino que éstos tienen en él, es por ello que el mito expresa, codifica las creencias, sanciona, para su funcionalidad social la moralidad, viabiliza la praxis del ritual y proporciona una serie de reglas prácticas para aleccionar a los seres humanos (Guerrero, 2002, 2010: 185).

De la memoria histórica contada por los sabios y sabias de las comunidades y corroborada por los mitos, se deduce que en El Chota, entre los pocos hombres fugitivos que se asentaron allí, existía un permanente “circular” de las pocas mujeres entre los distintos hombres. Al mismo tiempo los afrochoteños cobraban fama de ser mujeres y hombres rebeldes, malos, por el hecho de defender su estatus de hombres y mujeres **libres, dueños** de su propio territorio, lo defendieron y se defendieron con fiereza y tenacidad, ante las pretendidas re-capturas que pretendían llevar a efecto los dueños de hacienda con sus mayordomos (para esclavizarlos nuevamente en las haciendas de donde se fugaron).

En este contexto de aparente “caos” en que vivían los primeros moradores del Palenque de Chota, se les aparece el “demonio” (al parecer no fue desterrado, en el momento de la fundación del pueblo), y quería llevarlos al “infierno” a lo oscuro, a

³⁹ Entrevista a la señora Acosta Martha: Mascarilla, 1986. Fue una verdadera lidereza guardiana de la memoria

lo desconocido, al inframundo, al “caos”. Pero la pureza de los niños que se encontraban en esa fiesta (niños entre los 12 y 18 meses, sin “pecado”), no permite que el diablo cumpla con su propósito; a esto se suma al hecho que algunas señoras sabían rezar (enseñado seguramente por los curas doctrineros, salvadores de las almas de los “salvajes” desde la época de la conquista y colonia española).

El reventar el diablo o al ser derrotado por los afrochoteños, el Chota pasa del tiempo mítico del “caos” al “cosmos”, a un nuevo orden o al restablecimiento del orden como era en el “principio”.

Finalmente hay que destacar que los afrochoteños tienen una profunda convicción religiosa cristiana, sobre todo las personas que pasan los 45 años. En los jóvenes este sentimiento religioso no es tan fuerte (porque los canales de socialización están cambiando aceleradamente por la intromisión de agentes externos, ajenos a las formas culturales de socialización como: radio, televisión, Internet, etc.). Por esta razón me atrevo a decir que la fundación de El Chota fue concebida por los primeros pobladores como si hubiera tenido lugar en el comienzo del tiempo, **in principio**, en la patria ancestral África⁴⁰. Como dice Eliade el instalarse en un territorio, edificar una morada, exige una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo. Pues se trata de asumir la “creación del mundo” que se ha escogido para habitar. Es preciso pues imitar la obra de los dioses, si los dioses han tenido que abatir y despedazar un monstruo marino o un ser primordial para poder sacar de él el mundo, el hombre a su vez, ha de imitarles cuando se construye su mundo; su ciudad o su casa⁴¹. Los choteños “derrotaron” al demonio y lo hicieron “reventar”.

Este mismo mito está cargado de historicidad, lo analizaremos dado su riqueza simbólica comprendiendo el carácter polisémico del mito, pues muestra una polivalencia y multifuncionalidad muy grande. Este mito no puede ser visto como

⁴⁰ La fundación de la comunidad El Chota es un tema que requiere de una mayor profundidad en la investigación.

⁴¹ Eliade, 1981: 50

una historia de lo sagrado, que está indisolublemente ligado a lo religioso sino que permite narrar una historia que explica el orden del universo pero desde dimensiones que van más allá de lo externamente perceptible, abarcando también dimensiones ocultas de la realidad profana. Esa diversa multifuncionalidad del mito se expresa ya sea en la esfera de lo trascendente a través del mito y del ceremonial, o en la del orden profano; cuando una norma moral o social exige ser confirmada apoyándose en el origen sagrado o no que encierra, pero siempre con fuerza sancionadora en la conciencia colectiva. Mientras el mito abarca la esfera profunda de lo real, también simbólicamente entra en el plano de lo sagrado⁴².

Es la historia de la que está impregnado el mito, que hace posible, una percepción del presente, pues también la contemporaneidad es fuente para la producción mítica, los mitos (como ya sabemos) no solo hablan de un pretérito lejano, sino que nos ayudan a explicar un presente que está ante nuestros ojos y que lo vivimos cotidianamente⁴³.

Sobre esta base, decimos que el actual pueblo El Chota se fundó con las personas que se escaparon de sus esclavizadores, “**cimarrones**”, entre los años 1780-1810. Los afrochoteños establecieron sus propias reglas sociales, éticas y morales para su convivencia y protección.

Ahí a Chota los “patrones”, los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a “sus” haciendas de origen, no podían, estos negros se revelaban y los respondían: bájanos la voz... Ahora ya somos libres y nadie pero nadie nos va a querer llevar de aquí menos voz...somos los choteños ¡carajo! (...) de allí Chota toma la fama de ser pueblo de gente muy rebelde⁴⁴.

⁴²Guerrero, 2010: 181-182.

⁴³ Guerrero. Op. Cit., 2010.

⁴⁴ Entrevista: Prof. Chalá Lara Salomón, líder y activista afrochoteño, participó como expositor en el primero y segundo congreso de la cultura negra de las Américas, en-Colombia y Panamá.

Aquí hay algunos elementos que destacar, además de la condición de rebeldes cimarrones que se escaparon de la esclavitud, del testimonio anterior deducimos que los “**esclavizadores**”, capataces y mayordomos, **eran vistos como el diablo**, quizá desde que fueron subidos al barco durante la trata esclavista transatlántica y cuando llegaban a Chota, su territorio que significaba libertad, con el ánimo de recapturarlos y devolverlos a estas haciendas de donde se fugaron, era como volver al infierno, al inframundo.

Los dueños de estas haciendas, mayordomos y capataces, eran los que representaban al diablo. “Comadre, vea ese.... Vea ese hombre, patas de tela parece pato, vea fijese”, efectivamente era diferente, era diverso, no era de los nuestros; del mito que estamos analizando, se desprende que se aceptaron tal cual eran, se compararon entre sí como iguales, se amaron... sabían quiénes eran y descubrieron lo que no eran, no eran como el patas de tela, eran los choteños libres, con sus propias reglas éticas y morales de vida, ellos gobernaban sus vidas y eran dueños de su destino.

Como más adelante trataremos el tema de la bomba, solo para efectos del análisis del mito que estamos haciendo, decimos que en el baile de la bomba se producen desafíos, es un baile de prestigio y poder, tanto hombre como mujer bailan en círculo tratando de acertar un caderazo a su contendor para arrojarlo al suelo y derrotarlo. Es decir, hay que ser buenos bailarines de bomba; en este sentido, “y cuando entraba no más uno bailando a la diversión (...) cuando una señora dizque se da cuenta (...) vea ese... vea ese hombre patas de tela, parece pato, vea fijese....”. Creemos que esta señora le dio un fuerte y magistral caderazo al “patas de tela” y lo hizo reventar, lo venció, las mujeres afrochoteñas son muy fuertes, poderosas, con sus cuerpos en el baile de la bomba y en la cotidianidad de la vida.

Finalmente, el “patas de tela” ya los estaba llevando, se estaba retirando la casa, cuando solidariamente dan la alerta y se juntan los niños, mujeres y hombres afrochoteños y le derrotan definitivamente al “patas de tela” al diablo; los “amos”, capataces y mayordomos no volvieron jamás a querer llevarse a los choteños.

Contemporáneamente, desde una perspectiva política, este mito a través de la memoria colectiva de nuestros ancestros nos está diciendo que debemos juntarnos todos los afrodescendientes, en una gran familia en la gran familia ampliada; y luchar para instaurar un nuevo orden social, sí al “diablo” derrotaron nuestros ancestros, hoy es el deber de las nuevas generaciones derrotar al racismo y a los racistas, a las prácticas excluyentes discriminatorias, sexistas, derrotemos a la ignorancia, a la pobreza, a las múltiples inequidades, sobre la base de ser parte activa en la toma de decisiones que cambien la estructura racializada del Estado ecuatoriano.

Este mito nos revela como ha llegado a la existencia una realidad. La consolidación de El Chota como un pueblo autónomo y **libre**.

Un pueblo, una sociedad que no haya creado mitos, leyendas, cuentos u otros, es un pueblo sin conciencia de sí, el pueblo afroecuatoriano en general, y los afrochoteños en particular, tiene saberes significativos que dan sentido a sus vidas, estos saberes-conocimientos, sin lugar a dudas posibilitan mediante la socialización, la (re) vitalización cultural e identitaria de la afrochoteñidad.

En este trabajo asumo como base de nuestras consideraciones la definición de **socialización** dada por Fichter como “proceso de influencia recíproca entre una persona y otra que lleva a la aceptación de los modelos de comportamiento social y a la adaptación de los individuos a ellos.

(...) Objetivamente, la socialización es el proceso por medio del cual la sociedad transmite la propia cultura de una generación a otra y adapta al individuo a los modelos aceptados y aprobados por la vida social organizada⁴⁵.

Subjetivamente, la socialización es el proceso a través del cual pasa el individuo, adaptándose a todo lo que le circunda⁴⁶.

⁴⁵Ficher, 1960: 34 en Chalá, 2006.

Como hemos comentado, el mito expresa codifica las creencias, sanciona para su funcionalidad social la moralidad, viabiliza la praxis del ritual y proporciona una serie de reglas prácticas para aleccionar a los seres humanos; de este principio no nos apartamos los afrodescendientes.

Por ejemplo, decían miren, de aquí de las dos acequias para ir a Mascarilla, al pasar por el Limón, tendrán mucho cuidado, porque allí sale un padre sin cabeza (...) así nos iban metiendo grandes temores, era para evitar que esas personas se salgan sin el permisos de ellos, o también era para hacernos quitar el miedo o para comprobarnos que tan valientes somos⁴⁷.

Veamos otro aspecto del patrimonio cultural del pueblo afrochoteño, relacionado con la sabiduría expresada a través de los cuentos.

Saberes:

Cuentos tradicionales de la afrochotenidad.

Uno de los canales de comunicación utilizados por las sabias y los sabios afrodescendientes para transmitir los saberes y valores éticos es la narración de cuentos creados en el contexto socio-cultural, histórico territorial. Son narrados de tiempo en tiempo y de generación en generación por las “abuelas y los abuelos”, quienes explican simbólicamente las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, con el cosmos, con lo sagrado y lo profano, entre humanos desde la cotidianidad de la vida. Es una forma de preparar a la niñez y a la juventud para la vida adulta, en el complejo entramado de las relaciones sociales.

⁴⁶ Ficher, en Milanesi, 1996: 62

⁴⁷ Entrevista: Prof. Chalá Lara Salomón, líder y activista afrochoteño, trabajó treinta años como educador en el Chota.

La Cultura es la herencia tradicional o herencia social históricamente acumulada, es decir, significa lo no genético, lo aprendido, lo adquirido en sociedad. Por lo tanto, la cultura está... vinculada con la historia e incluye siempre ideas, pautas y valores, pero la cultura es igualmente un producto social: se trata de un proceso altamente decantador y selectivo, que es aprendido activamente por las nuevas generaciones (...) Al ser un normativo de la acción social, la cultura no sólo señala las pautas para el comportamiento de los individuos y los [pueblos]. En tal sentido, toda cultura es un sistema de expectativa: el individuo o el grupo conoce de antemano que tipos de conducta son admitidos, prescritos o castigados... (Aguirre, 1982; 66).

Sobre esta base, los cuentos creados por la afrochotenidad surgen como respuestas socio-culturales e históricas concretas que se materializan en la cotidianidad de nuestras vidas, se convierten en “centinelas” que señalan el camino que debemos transitar en la sociedad ecuatoriana, viviendo plenamente nuestra cultura y construyendo nuestra identidad como expresión concreta del Estado plurinacional e intercultural.

Analizar críticamente los cuentos tradicionales de la afrochotenidad, nos posibilita el encuentro con lo más profundo de nuestra cultura, así como a comprender a través de ellos los procesos de creación, (re)creación y (re)afirmación de nuestra identidad cultural. Pues, “toda cultura es siempre histórica, está cargada de historicidad puesto que surge como respuesta a un determinado proceso de desarrollo de la historia humana. Ninguna construcción cultural producida por la humanidad deja de estar atravesada por la historicidad, todas son reflejo de condiciones socio-históricas concretas. De ahí el por qué de la necesidad de analizar la cultura en su historicidad o como una construcción en la historia (Guerrero, 2002: 84).

Con frecuencia el punto principal de un cuento lo constituye precisamente la manera ingeniosa en la que se supera una dificultad o un peligro. El empleo del ingenio creador es la característica más sobresaliente y consistente de los cuentos afrochoteños con cuyos personajes nos identificamos rápidamente, este hecho es clave, debido a que a partir de la narración de los cuentos de manera lúdica,

entretenida, suave, se transmiten los elementos socio-culturales constitutivos de la identidad como individuos y como pueblo.

Identidad entre otras cosas quiere decir identificarse, aceptarse, compararse, especularse, amarse (...) Cuando conocemos lo que somos también descubrimos lo que no somos. La identidad se afirma en cuanto negamos lo que no somos; la identidad además del territorio, la cultura, la encontramos en la lengua, la religión, etc. (Revista OAXACA, en Chalá, 2006: 45)

Al identificarnos con los personajes de los cuentos, la niñez y la juventud afrochoteña se representa y actúa como ellos, somos creativos, ingeniosos, inteligentes, sabios, hábiles, valientes como “Juan Oso” y el “Tío Conejo”.

La narración del cuento de “Juan oso” como veremos más adelante, nos señala que para salir de cualquier dificultad debemos ser fuertes, debemos prepararnos para la vida a través del estudio y sobre todo de saber quiénes somos y para donde vamos, hacia el camino que nos libere en las situaciones de crisis. Como hizo Juan Oso.

Lo dicho tiene conexión con lo que el profesor Salomón Chalá Lara nos recalca todo el tiempo en la escuela: “La educación nos hace libres, la cultura y la identidad, nos hace fuertes e invencibles”. Como “Juan Oso” y como el Tío Conejo.

A través de las narraciones de los cuentos tradicionales afrochoteños, las “tías” y los “tíos”, explican simbólicamente las relaciones que debemos adoptar los seres humanos con la naturaleza, con el cosmos, con lo sagrado y lo profano, entre humanos desde la cotidianidad de la vida, para ello, en el proceso pedagógico de la educación cimarrona nos muestra una serie de valores que debemos practicar como: el amor, solidaridad, lealtad, bondad, respeto, amistad y sobre todo nos enseñan a valorar la palabra, “lo que se dice, se cumple”.

En mi particular caso recuerdo las palabras de mi abuelo paterno, Don Flavio Manuel Chalá Zumarraga, quien me decía “que la palabra empeñada, hay que

cumplirla, por respeto a quien diste la palabra y a ti, mismo”. Hoy, digo que **vivo como pienso y hago lo que digo, porque no tengo tiempo para perder el tiempo.**

Las relaciones sociales de parentesco en la afroecuatorianidad son importantes, se consolidan en el tejido familiar; además de nuestras familias nucleares, tenemos nuestra familia ampliada, -la gran familia afrodiaspórica- simbólicamente, todos somos “familiares”, si no estamos emparentados consanguíneamente, nos emparentamos de manera ritual utilizando mecanismos del “compadrazgo”. Esto se explica de la siguiente manera: todas las personas adultas de la comunidad somos responsables del cuidado, la protección y educación de la niñez y la juventud; en particular, en El Chota, ninguna persona esta desamparada.

Las sabias y sabios que narran los cuentos, son personas adultas mayores, ellos se constituyen simbólicamente en nuestras tías o nuestros tíos quienes nos educan para la vida adulta en sociedad. Estas tías y tíos, se convierten en los hermanos del padre o de la madre y consecuentemente la niñez y juventud que asiste a la narración de los cuentos se convierte en “sus” hijos o sobrinos; es la familia afrodescendiente-ampliada que se ha consolidado, como el pueblo afroecuatoriano.

Seguidamente les presento dos cuentos: “Juan Oso” y “las orejas del Tío Conejo”, para conocer e interpretar los mensajes que para muchos de nosotros nos dejaron en clave, nuestra tarea es descifrarlos.

“JUAN OSO”

- “En una ciudad había un par de casados... Llegaron a tener su primer hijo... Entonces, entre marido y mujer antes que le bautizaron:

- Oye, pongamole: “Juan Oso”...

- Este niño se iba criando, se iba criando... y cuando ya se iba criando más, los padres no tenían que hacer con él porque tenía un pulso (una fuerza) demás... y a cualquiera que le hacía cosquillas, de un solo chirlazo, le mataba.

-Ya un día, les dijo a los padres:

- Papacito y Mamacita, cómpreme una espada porque yo me voy...

Los padres le compraron, ya se despidió y se largó. Bueno... Cogió montaña adentro y se iba, se iba... ¡cuando en media montaña! Frun, le salió un hombre. Entonces, saludaron y Juan Oso le preguntó:

- Hola... ¿Cómo estás?... ¿Pa’ ‘onde caminas? ¿Cómo te llamas?

- Yo me llamo: “Juan Pela montes”

Entonces Juan Oso le dice vuelta:

- De hoy en adelante tú serás mi compañero... vamos.

Siguieron, camina y camina... Más allá, salió otro hombre. Ya saludaron entre los tres y Juan Oso le preguntó:

- ¿Y tu cómo te llamas?

- Yo me llamo: “Juan Bornea Burros”

- Bueno; tú serás mi compañero de ahora en adelante.

Se fueron... camina, camina y camina... Más allá, les salió otro...

Ya saludaron:

- ¿Y tú cómo te llamas?

- Yo me llamo: “Juan Ataja Ríos”.

Bueno... ya se hicieron compañeros y se fueron... Camina, camina y camina... Cuando más allá, salieron a un pueblo, ya llegaron y se pasaron. En este pueblo había un encanto que nadie había podido abrir y por más que habían venido reyes y príncipes, no habían podido abrir...

- Les dijeron: ¿Qué si alguno no podría mover una piedra? (...) Bueno... Así es que primero se fue Juan Pelamontes; se puso a querer moverle... ¡Qué va a poder!... ¡Si la piedra era más grande que una casa!

En seguida se fue otro: Juan Bornia Burros... Ni pa' moverle... ¡Qué va a poder!... ¡Si la piedra era más grande que una casa!

En seguida se fue otro: Juan Ataja Ríos... Ni pa' moverle... Cuando dice Juan Oso:

- ¡Ahora me voy yo!... A ver

- Va, le coge a esa piedra y como paja, le manda zumbando... Entonces de 'onde le sacó la piedra había un chorro (caída) Pa' 'bajo que por ahí era de bajar... Entonces, ay fueron añadiendo sogas de todas partes hasta que pudo alcanzar. Primero le amarraron a Juan Ataja ríos y le bajaron... Cuando había bajado un poquito, movió la soga a que le sacaron... Así les amarraron a todos y no avanzó a entrar ninguno...

Dijo Juan Oso:

- Me toca a mí bajar.

Le amarraron a Juan Oso y le mandaron abajo. Y afloja y afloja y afloja soga... y se iba descolgando para dentro hasta que, punn, cayó al fondo...

Cuando ya llegó allá, había un corredor largo y unos cuartos con puertas cerradas... Enseguida llegó a la primera puerta y, punn, de un puntapié le abrió en seguida. Se entró y encuentra una Princesa sentada peinándose... Cuando ya le ve, le dice:

- ¿Qué son sueños o apariciones que usted viene por aquí?

- Ahí verá, eso es la vida de los hombres...

Ya por aquí, por acá, la princesa le dice:

- ¿Sabe que yo no vivo sola?... Yo vivo con una serpiente...

- Eso a mí no me importa. Ahí hemos de ver...

Cuando ya venía esa serpiente con siete cabezas echando chispas... Ahí se cogieron a peléa'... y pelea, pelea y pelea... Hasta que sacó la espada y, suaz, le mató. Le sacó las siete lenguas, se metió en el bolsico y cogió a la Princesa y le amarró a la Soga y los otros le sacaron pa' arriba.

Esos allá arriba cuando vieron esa belleza, se cogieron... y jale puñete y jale puñete... El que fue más hombrequito, le cogió para él y los otros a esperar que Juan Oso mande otra.

Abajo, Juan Oso ya estaba luchando con la otra puerta, pun, un puntapié... Entró... Cuando va viendo otra princesa sentada en la cama peinándose:

- ¿Qué son, sueños o apariciones que usted viene por aquí?

- Ahí verá; eso es la vida de los hombres...

Ya por aquí, por acá, enseguida le dice:

- ¿Sabe que yo no vivo sola aquí?... Yo vivo con un chivo...

- ¿Que ha de hacer?... Ahí hemos de ver.

Cuando ya venía ese chivo echando chispas y botando candela por la nariz... En seguida se agarraron a la pelea; pelea, pelea y pelea... Hasta que sacó la espada y, suaz, le acabó. En seguida le amarró a la princesa y va pa' encima... Esos allá que se peleaban por esa princesa; él que era más hombrecito, se hacía dueño...

Juan Oso, allá abajo, trabajando con la tercera puerta; pas, un puntapié; adentro. Cuando entra, se encuentra con una princesa más bonita... Cada vez eran más bonitas...

- ¿Qué son sueños o apariciones, que usted viene por aquí?

- Ahí verá, así es la vida del hombre...

Ya por aquí, por acá, le dice:

- ¿Sabe que yo no vivo sola?... Yo vivo con un puerco jabalí...

- ¿Que ha de hacer?... Yo, con mejores me he visto.

Cuando ya venía ese puerco jabalí que echaba candela. Ahí noma' que le esperó y se fueron agarrando por aquí, por acá... sacó la espalda y suaz, le mató... En seguida le amarró a la princesa y va pa' encima...

Esos allá arriba se cogieron a pueñetes...

Juan Oso, abajo, estaba trabajando con la última puerta... Por aquí, por acá, paas, le da un puntapié. Enseguida se entra y ve esa princesa que estaba peinándose... Cuando le ve, en vez de desmayarse ella, él cae desmayado de ver semejante lindura de princesa... Cuando ya se repuso Juan Oso, la princesa le dijo:

- ¿Qué son sueños o apariciones, que usted viene por aquí?

El, ahí sí, le siguió gateando (enamorando) diciendo:

- Esta sí, es para mí... ¡Ya!...

Bueno... Ya siguió él ahí y le dice ella:

- A mi me acompaña el diablo...

- ¡Ya!... ¿Qué hemos de hacer?... Con mejores me he visto.

Cuando ya venía ese diablo que botaba chispas y candela... Cosa de sacar corriendo al más valiente... Ya se cogieron a pelear; y pelea y pelea y pelea... A veces Juan Oso le ponía debajo; a veces, el diablo vuelta le ponía abajo... y pelea y pelea...

Hasta que Juan Oso sacó la espada y, paas, le mochó (le cortó) las dos orejas...

Ahí le dejó al diablo muerto. En seguida cogió a la princesa y cuando le iba a amarrar a la soga pa' subirla 'onde que estaban los otros, la princesa de **palabra** le da un anillo y Juan oso de palabra le da la espada que tenía...

Ya le amarró y le subieron. Esos cuatro vieron esa lindura, se agarraron a puñetes. Entonces, ella les dijo:

- Veán, por mí no peleen porque yo ya vengo **comprometida** con Juan Oso.

Ellos al oír eso y de esa pica (envidia) le quemaron la soga y le dejaron allá ‘dentro’. Juan Oso, allá no atinaba que hacer y no se hallaba... Andaba de cuarto en cuarto, se botaba en una cama y cuando estaba ahí, de allá le decían:

- Devuélveme mis orejas.... Devuélveme mis orejas...

Se levantaba y salía... Llegaba a otra cama, se quedaba un pite (un rato) medio dormido...

- Devuélveme mis lenguas... devuélveme mis lenguas

Se levantaba y salía... En eso que no atinaba que hacer, se entra en un cuarto y se encuentra con un **montón de libros**... y como no hallaba que hacer, **se pone a leer y lee, lee y lee y lee**... Cuando ya estaba leyendo el último libro, en ese libro decía que se vaya por ese callejón que había ahí y que más allá ha de salir a un corral y que allí ha de encontrar dos chivos; uno negro y uno moro... y que si se monta en el moro, se va a la ciudad de los moros y que si se monta en el negro, se va a los infiernos...

Salió y vio los dos chivos. En seguida, cerró los ojos y se montó en el moro... Cuando abrió los ojos, estaba en la **ciudad de los Moros**.

Bueno,... Ya se dio la vuelta por ahí... Cuando oyó que tal día se casaba una princesa. Ya llegó el santo domingo del matrimonio. Juan Oso, se fue a la iglesia. Cuando vio: ¡Elé! Era la princesa que había desencantado...

Así, es que él lo que hizo... fue que en la puerta de la Iglesia cruzó una soga y le metió ahí el anillo que le dio la princesa... Cuando ya iba llegando a la puerta los novios, ahí ella ve el anillo y le reconoce... En seguida dice:

- Yo me caso solamente con el que desenvaine esta espada.... Y le dio al novio a que le desenvaine la espada que le había dado Juan Oso... ¡Qué va a poder!...

Enseguida ya corrieron ese bando (noticia)... Esos iban por miles y cogían la espada para ver si le desenvainaban...

¡Qué van a poderle ni mover de ahí!... Enseguida, cuando ya nadie pudo, vino Juan Oso, y les dijo:

- Para que se casen con esa princesa han de pelear como yo peleé y han de matar tales animales como yo maté...

Mete las manos a los bolsicos y saca las orejas del diablo y las siete lenguas de la serpiente y mostró... y cogió y, suaz, le sacó la espada de la vaina... Ahora sí, la gente:

- Este es el marido de la princesa.

Ahí mismo se acabaron de casar en la misma iglesia y la fiesta duró nueve días y Juan Oso ya no fue más Juan Oso, sino que ya fue un **príncipe** y la princesa, **reina**...

Y **tenían de todo** y siguieron comiendo y disfrutando.

Análisis del cuento “Juan Oso”

En el territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas, la población de origen africano se reveló contra el sistema de explotación esclavista, por la vía del cimarronaje se liberaron de sus captores formando la comunidad de El

Chota; en este territorio, (re)elaboraron sus patrones culturales y su identidad gracias al prodigio de la memoria histórica colectiva, creando la sabiduría cimarrona fundamentada en la vida, erigieron su música-bomba, los juegos de sociedad, los mitos, cuentos para comunicar a las nuevas generaciones, un conjunto de valores éticos que les permitió vivir en sociedad basados en el respeto mutuo entre sus congéneres, la naturaleza y el cosmos nutriendo de sentido a sus vidas.

La colonialidad del poder, del saber y del ser, privó a la sociedad ecuatoriana en su conjunto y a gran parte de afrodescendientes, de que puedan conocer y vivir la sabiduría cimarrona.

En este contexto, nos proponemos descifrar las claves que nos legaron las ancestras y ancestros en el cuento “Juan Oso” y la “orejas del Tío Conejo” para dar a conocer al pueblo afroecuatoriano en particular y a la sociedad ecuatoriana en general los mensajes que nos legaron nuestras sabias y sabios afrochoteños ilustrados a través de la educación cimarrona en la vida cotidiana.

Estudiando el cuento “Juan Oso” descubrimos que este, encontró el camino para retornar a la casa de sus ancestros (África) para luego convertirse en príncipe.

Del análisis de la narración del cuento, deducimos que: “Juan Oso” tuvo conciencia de lo que es, un líder carismático, cimarrón con la capacidad de dominar tanto el orden natural como sobrenatural. “Juan Oso” desarrolló algunas cualidades propias de un líder -cimarrón, entre ellas destacamos la seguridad y confianza en sus propias capacidades, solidario, sincero, generoso, leal, cumplió con sus promesas, desarrolló un pensamiento crítico-estratégico, autoestima elevada; de otro lado, la fortaleza física, el coraje y la paciencia que demostró para actuar en el momento preciso, son atributos que le condujeron a derrotar todas las adversidades y vicisitudes que se le presentaron en el proceso de liberación a las bellas mujeres – princesas que se encontraban atrapadas en el inframundo.

La enseñanza de las sabias y sabios afrochoteños a las nuevas generaciones a través del cuento, son que una vez que nos decidamos a cambiar el estado de cosas que nos afectan socialmente, estratégicamente debemos tener claro qué queremos y cómo queremos que las cosas cambien, la transformación del estado de las cosas lo conseguiremos estando seguros de lo que promovemos, con coraje y paciencia podemos derrotar las distintas adversidades, socio-culturales, económicas, políticas, ambientales, instrumentalizadas por la colonialidad del poder. Nos invitan a luchar por lo que creemos sin dubitaciones.

“Juan Oso”, luchó con los adversarios más temibles, derrotó al más fiero de todos, al diablo. Recordemos, que esta no fue la primera vez que le derrotamos al “patas de tela”, ya lo hizo la familia ampliada afrochoteña. El “patas de tela” era el mismo demonio o los ex -hacendados quienes pretendían (re)capturarlos para llevarlos nuevamente al sistema de dominación y explotación esclavista-hacendataria. Para los afrochoteños, no era otra cosa que los esclavizadores -el diablo, les quiera llevar otra vez al infierno, al inframundo, a la negación del ser, del que ya se liberaron.

La princesa y “Juan Oso” realizaron un pacto de amor: comprometieron sus palabras e intercambiaron los símbolos más preciados que tenían, ella, el anillo, símbolo de la feminidad y él, la espada, símbolo de la masculinidad; juntos reinician el ciclo de vida, de una nueva vida, de la familia.

Sin embargo, “Juan Oso” fue traicionado por sus “conocidos”, compañeros de aventura al quemar la cuerda para que no pueda salir del inframundo a la superficie, otra vez apareció la colonialidad del poder, para “beneficiarse” solamente ellos a despecho de “Juan Oso”.

Al interior de su encierro, “Juan Oso”, descubrió una biblioteca llena de libros, los estudió a todos, el último libro le reveló el camino de libertad. Le condujo a la patria de sus ancestros al África, específicamente a la “ciudad de los moros”.

Una vez en la patria ancestral “Juan Oso” y la princesa, cumpliendo con la palabra, del amor que se prometieron, se casaron, renovaron la alianza reconociendo los símbolos entregados, convirtiéndose en príncipe y reina y vivieron bien.

La enseñanza, la afrochoteñidad en particular y en general la afrodescendencia, es que conociendo y valorando nuestra cultura, construyendo nuestra identidad individual y colectiva como pueblo a través de la educación cimarrona libre y liberadora, estudiando críticamente otros saberes, encontraremos el camino de libertad, quitando la máscara a la colonialidad del poder, del ser y del saber, que se nos imponía como único. Ya sabemos que (no) es así.

“La educación nos hace libres, la cultura y la identidad, nos hace fuertes e invencibles”, siempre nos inspiró el Prof. Salomón Chalá Lara. Fue un sabio cimarrón. Está claro, que no podemos defender lo que no conocemos, no sentimos, ni amamos, por todo ello debemos volver a conocer a profundidad la sabiduría cimarrona afrochoteña, afrodescendiente.

Para cerrar el análisis de este cuento, diremos que “Juan Oso” sabía lo que quería, esto le permitió con mucho esfuerzo, tenacidad encontrar el camino que le llevó a la “ciudad de los moros”, no puede ser otro lugar que, Mauritania.

Posiblemente, la memoria histórica colectiva de la afrochoteñidad narrada a través del cuento de “Juan Oso” se remonta al Imperio de Ghana (750- 1068) estaba localizado en lo que actualmente es el sudeste de Mauritania y en parte de Malí, al

sur del Sahara, se extendía desde Senegal a Níger. Los Soniké fueron los fundadores del imperio de Ghana que a partir del siglo VIII controló el comercio transahariano.

Desde los siglos III y IV, la migración de los bereberes desde el norte de África desplazó a los bafours, los habitantes originarios del actual Mauritania y los ancestros de los sonikés. Con el paso de los años, Mauritania se convirtió en un prospero imperio por el comercio de sal, esclavizados y sobre todo oro. De esta manera, a finales del siglo IX, Mauritania se convirtió en una de las principales rutas de las caravanas que comerciaban entre Europa y África y que intercambiaban telas, joyas y perfumes por oro proveniente de África⁴⁸.

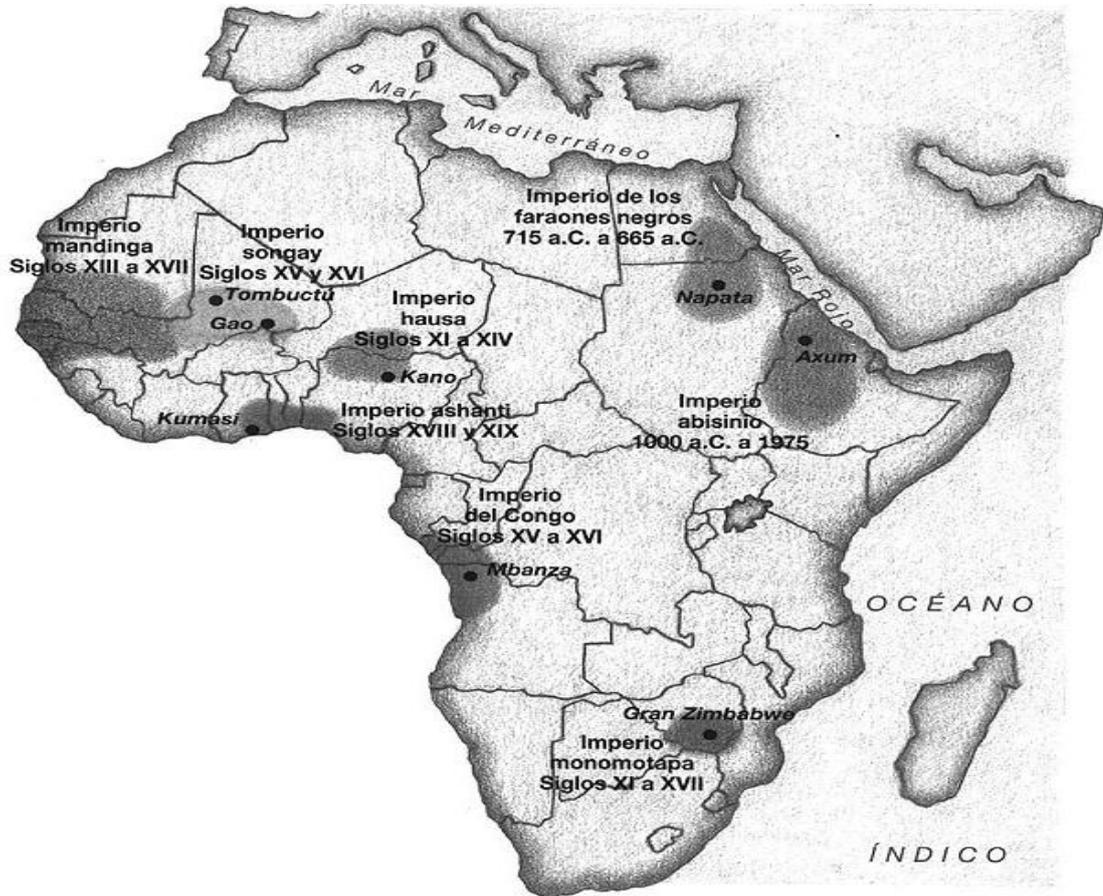
Las sabias y sabios afrochoteños, en la narración del cuento de “Juan Oso” al convertirse en príncipe y reina, nos trasladan imaginariamente a nuestra patria ancestral, a los:

⁴⁸ - Imperio de Ghana – Wikipedia, la enciclopedia libre, http://es.wikipedia.org/wiki/imperio_de_Ghana [consulta: 15 de diciembre 2011].

- Historia de Mauritania, http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_Mauritania.

Sobre este tema hace falta profundizar el estudio.

Antiguos Imperios Africanos, recuerdo de un pasado glorioso.



Fuente: Revista muy especial. “La nueva cara de África: 31”

“Juan Oso”, guardó las lenguas que le cortó a la serpiente de siete cabezas, es una forma simbólica de recuperar la voz y la palabra de la afrodescendencia que fue acallada por todos los medios, como una estrategia para imponer la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Guardó también las orejas que le cortó al diablo, al “patas de tela” representado por los esclavizadores, simbólicamente recuperó la sabiduría cimarrona que le habían robado y ocultado, revelándose radicalmente en contra de las perversas prácticas coloniales –asimilacionistas de negación.

“Juan Oso” derrotó al “patas de tela”, a la colonialidad del poder, del saber, del ser y del saber hacer, a la “razón, la ciencia y la técnica occidental” que pregonaron que era única y universal, en su propio terreno, en el inframundo, en la hacienda, protegido con la sabiduría cimarrona y la práctica cultural aprendida de su pueblo.

La sabiduría cimarrona no corta la vida en fragmentos, es global, todo se relaciona con todo y con todos. La familia afrochoteña, a través de la educación cimarrona, le enseñó a su hijo “Juan Oso” ¡Cómo habían derrotado al “patas de tela”!, a los esclavizadores, este a su vez le enseñó la sabiduría cimarrona a “Tío Conejo”, le contó cómo venció al “patas de tela” para liberar a las mujeres –princesas que estaban cautivas en el inframundo, le comunicó la forma como descubrió el camino a la libertad. Seguidamente analizamos el cuento del Tío Conejo.

“Las orejas de Tío Conejo”

Entre todos los animales hicieron una reunión y cuando estaban todos reunidos, hicieron una fiesta (...) Dios también ahí viéndolos para ver cuál era el más inteligente (...) Era como un desfile ‘onde iban pasando todos delante de Dios’.

Bueno, ya pasaron todos y al último pasó el conejo porque él era de los más pequeños entre todos los animales. Cuando ya pasaron todos, cada cual se repartió a sus posiciones y el conejo, dijo:

- Ahora que ya conozco “onde” es que vive Dios, voy a pedi’le que también me haga criar un poquito más para ser como los otros animales y no tenerle miedo a nadie.

Cosa que se regresó y se fue “onde” estaba Taita Dios...

- Dios, haceme criar; dame porte como a los otros, porque estoy muy chiquito.
- Bueno, te daré más porte pero te voy a pedir esto: si me traes las siete cabezas de los animales más bravos entonces sí, te hago criar y te doy porte.
- Bueno Señor... Bueno Señor

Quedaron así... se fue el conejo... En seguida se fue a una tienda donde vendían de todo y se compró una navaja de barba y compró todo lo necesario de barbero. Se fue a otra tienda y se compró un carril (bolso) y metió sus herramientas, se terció y se fue... camina y camina por la montaña... Más allá, en media montaña, se encontró con el tigre.

- Buenos días, tío tigre... ¿Cómo está?
- Buenos días, sobrino. ¿Cómo así, usted por aquí?

El tigre cuando le vio, se alegró porque andaba hambriento. Días que no comía... se empezó a alista'.

- Sabe tío, que yo he aprendido un buen oficio: ahora soy barbero y se afeitar
- ¿Cierto sobrino?
- Si tío... y a propósito... ¡Qué viejo y barbudo que ha estado usted, tío!... Feo está así, pues... venga, le afeito, tío.
- Bueno sobrino... tiempos que no me afeitaba...

Cosa que el tigre se sentó en un banquito que había por ahí y el conejo empezó a enjabonarle y siguió enjabonándole y el tigre con el pescuezo alzado, contento que iba a quedar buen mozo...

Y seguía afeitando... cuando llegó a la parte del pescuezo, cogió y rass, le cortó la cabeza... ¡Cuando el tigre pensó, ya estaba sin cabeza!

- Bueno... ya tengo una.

La metió en el carril y siguió caminando. Camina, camina y camina cuando a una distancia, se encontró con el oso...

- Buenos días, tío... ¿Cómo está?... ¡caramba, que viejo y que barbudo que ha estado usted, tío!...

- Cierto, sobrino... ¡Bastante tiempo que no me afeito!

- ¿Sabe, tío, que yo he aprendido a afeitar?... y allá me encontré con mi tío tigre y le afeité y quedó buen mozo.

- ¡Cierto sobrino!

- ¡Si tío! Si usted quiere, a usted también le afeito.

- Bueno, sobrino... Ya que usted ha aprendido este oficio, afeitame...

El oso estaba hambreado y pensaba que cuando le termine de afeitar, se lo comía...

Vea tío; todo lo necesario tengo... Siéntese nomás.

En seguida tío conejo le hizo sentar, le puso el mantelito y siguió enjabonándole y siguió afeitándole... Cuando llegó al pescuezo, rass, le cortó la cabeza, le metió en

el carril y siguió caminando... Camina, camina, camina, cuando más allá, se encontró con el león.

- Buenos día, tío león...
- Buenos días sobrino... A los tiempos que nos vemos... El león, en seguida que lo vio, pensó en comérsele cuando se le acercara tantico...
- ¿Cómo así, por aquí, sobrino conejo?
- Sabrá que ahora he aprendido el oficio de afeitar y estoy recorriendo el campo... A todos mis tíos allá, los afeité; a mi tío tigre y a mi tío oso... vea, aquí tengo las herramientas.
- Entonces, aféiteme a mí también, sobrino.

Le acomodó, le enjabonó y siguió afeitándole... cuando ya llegó a la parte del pescuezo...

- Alzará bien tío... Que está quedando buen mozo...

Cuando el león alzó, rass, le cortó la cabeza, le metió en el carrilcito y siguió camino... Más allá, se encontró con el mono.

- Buenos días, tío mono.
- Buenos días, sobrino... ¿Qué milagro, por aquí?
- Sabe que he aprendido a afeitar y ando afeitando a mis tíos porque todos han estado bien feos, viejos.

Ya le afeité a mi tío tigre, a mi tío león, a mi tío oso y si quiere usted tan', bájese para afeitarle, tío.

Se bajó el mono... En seguida le hizo sentar y comenzó a enjabonarle y afeitarse... cuando llegó al pescuezo, le templó bien y, rass, le cortó. Le cogió la cabeza, le metió en el carril y siguió camino.

Camina, camina, y camina... Cuando se encontró con el lobo, lo mismo le hizo... cogió la cabeza, la guardó en el carril y siguió caminando... camina, camina y camina...

Cuando se encontró con el perro... Lo mismo le hizo, cogió la cabeza y le metió en el carril y siguió camino...

Camina, camina y camina. Más allá, se encontró con la serpiente que tenía la boca abierta para comérsele...

El conejo saca un poco de espuma del jabón que tenía para afeitarse y, sass, le hecha en los ojos... Y en lo que le cierra los ojos la serpiente, coge y, rass, le corta la cabeza.

- Ahora sí, ajusté las siete cabezas y me voy donde Taita Dios.

Se fue, descansando, descansando, descansando, hasta que llegó donde estaba Taita Dios...

- Ya estoy aquí, Señor.

- A ver las siete cabezas... ¿Dónde están?

- Aquí están, Señor

Sacó las siete cabezas y se las mostró... Taita Dios se quedó viéndolo, que era tan chiquito y tenía **tanta sabiduría**... cosa que le dijo:

- ¡Caramba; si en este porte, has matado tantos animales grandes, si te doy más porte incendias el mundo! Pero te prometí, ven, para darte más porte...

Le cogió de las orejitas y le jaló, le jaló, le jaló... Cosa que se estiraron, largotas...

- Ya tienes más porte; ándate.

Cosa que desde eso, quedó con las orejas largas que tiene.

Análisis e interpretación del cuento las “orejas de Tío Conejo”.

El análisis del cuento “las orejas de Tío Conejo” nos da a conocer el deseo intimo de “tío conejo” de **ser igual** al resto de animales para no temerle a nadie. Es más, conoció la casa de Dios y habló directamente con él, sin intermediarios.

Ahora que ya conozco “onde” es que vive Dios, voy a pedirle que también me haga criar un poquito más para ser como los otros animales y no tenerle miedo a nadie.

Seguramente, “tío conejo” estaba indignado con el resto de animales. Ellos se creían que por ser “más grandes, fieros y fuertes” podían tratarlo “con las patas” solamente porque era diferente.

Dios también ahí viéndolos para ver cuál era el más inteligente... Era como un desfile ‘onde iban pasando todos delante de Dios’.

“Bueno, ya pasaron todos y al último pasó el conejo porque él era de los más pequeño entre todos los animales.

Los animales más grandes que “Tío Conejo” le (re)presentaron como inferior por su tamaño y ecuanimidad. No, respetaron sus derechos en igualdad de condiciones que el resto de la familia “animalandria”. Eso es racismo, para ser igual al resto y

combatir las injusticias y humillaciones, sufrimientos, desplantes y desprecios por su tamaño. Para poder enfrentarlos sin miedo, “tío conejo” quería ser más grande.

“Tío Conejo” (no) había caído en cuenta que con su sabiduría e ingenio era “grande”, hasta le sorprendió al mismo Dios.

Análogamente, en occidente, “el derecho del poder –el derecho del más fuerte– ha prevalecido sobre el poder del derecho. Para justificar su régimen de injusticia, la civilización occidental creó una cultura cínica y otra del miedo. La cultura cínica permite a gobiernos usar la mentira como filosofía de negociación pública para ocultar la injusticia que privilegia intereses particulares. Cambian los actores y sus estrategias, eufemismos y metáforas engañosas, pero no cambian sus falsas premisas, promesas y “buenas intenciones” en apoyar a los desfavorecidos. Tampoco cambia la naturaleza injusta de su dominación⁴⁹.

Sí, “Tío Conejo”, no quería temer a nadie, pero la colonialidad del poder, del ser y del saber, impuso el miedo, el terror como estrategia del ejercicio del poder, el respeto era menos importante, se esforzaron para instaurar el miedo en las mentes de las personas que cayeron en sus “garras” para luego ser explotados.

Álvarez, en su obra, *Introducción a las Ciencias Sociales ¿Cómo se construye un problema científico?* en el apartado que trata sobre la institucionalización internacional de la injusticia, señala que:

Los colonizadores no fueron los primeros, los únicos ni los últimos en cometer injusticias. La Iglesia Católica era maestra en la distribución de injusticia, como durante la inquisición. En la *Taxa Camarae* promulgada en 1517 por el papa León X, no había delito por horrible que fuese, que no pudiese ser perdonado a cambio de dinero. En esta venta de indulgencias para los ricos (...) Como muestra en la articulación entre el saber y el poder, la Iglesia participó de la colonización de varias formas, incluyendo su injusta contribución a la creación de la cultura del miedo que facilitó la dominación local: miedo del pecado, del infierno, del primitivismo, del salvajismo, de Dios y de sí mismos, creando formas de ser,

⁴⁹ Álvarez, 2005: 147

sentir, pensar y actuar adaptadas a las conveniencias de los dominadores⁵⁰.

“Tío Conejo” para cumplir el compromiso que hizo con Dios de llevarle ante su presencia las cabezas de los animales más “bravos”, imaginó y diseñó una estrategia que le permita cumplir con el propósito y alcanzar la recompensa; para ello, aprendió el oficio de barbero, compró las herramientas y salió tras su cometido.

La misión de “Tío Conejo” era bastante complicada debido a que debía enfrentarse a sus adversarios en condiciones físicas desfavorables a sabiendas que estos al verlo harían todo lo posible por comérselo, en este contexto tuvo que apelar a la sabiduría e ingenio para salir airoso en su campaña y lo logró, sorprendiendo al mismo Dios.

De la narrativa del cuento destacamos algunas cualidades de “Tío Conejo”:

Sabio, valiente, inteligente, imaginativo, confiado en sus capacidades, luchador por cumplir su proyecto de vida, lucha por sus derechos, estratega, planificador, veloz y; sobre todo, hay que destacar que “Tío Conejo” perdió el miedo, se reveló contra la infamia del más fuerte. Sí, se reveló.

La narración del cuento las “orejas de Tío Conejo” nos enseña que la ruptura epistemológica es necesaria. Las sabias y sabios afrochoteños nos muestran una vez más el camino de liberación definitiva de la colonialidad del poder, del ser, del saber y del saber hacer, interpelándola como hizo “Tío Conejo”. La colonialidad del poder, se empeñó en instaurar la cultura del miedo; esta moldea mentes obedientes y cuerpos disciplinados para banalizar la injusticia social. Sin lugar a dudas les ha dado resultados.

⁵⁰ Álvarez, 2005: 172-173

“Tío Conejo” rompe radicalmente con la cultura del miedo y enfrenta a sus adversarios “más fieros y fuertes” con la sabiduría cimarrona que no permite que se hospede la colonialidad del poder, del saber y del ser, en las mentes, ni en los cuerpos de las personas afroecuatorianas, afrodescendientes en general. Nuestros cuerpos son los más “indisciplinados”: hacen discursos, con alegría, equilibrio, ritmo, delicadeza y firmeza, para la vida.

Representamos nuestros cuerpos en el juego ancestral “el camotico”

La niñez afrochoteña se reunía para jugar en las noches de luna; entre tantos juegos, practicábamos uno muy especial con mucho significado, “el camotico”, este juego posibilitó que noche a noche niñas y niños desarrollemos valores fundamentales para fortalecer la amistad, el amor, la ternura, la sinceridad. Dichos valores se fueron entretejiendo paulatinamente dejando aflorar los sentimientos de solidaridad entre iguales, para permanecer unidos como pueblo y es que nos abrazábamos tan fuertemente que era difícil que “fuerzas extrañas” rompan las complicidades míticas y la mágica unidad.

Con la llegada de la “modernidad”, la luz eléctrica, se introdujo la TV, misma que paulatinamente fue produciendo un cambio cultural en los hábitos y patrones de conducta establecidos culturalmente, ajenos a los que hasta hace poco vivíamos, nos fuimos encerrando paulatinamente en nuestras casas a mirar la oferta de la televisión, telenovelas, películas, comerciales que nos invitan al consumo, etc. Poco a poco se fue dejando atrás la buena costumbre de reunirnos a jugar en las noches, dramáticamente, las sabias y sabios comienzan a ser desplazados por la TV. La niñez comienza a dejar entre renglones las enseñanzas y lecciones impartidas oralmente de manera lúdica a través de los juegos de sociedad, debilitándose los canales de comunicación que producen la unidad y la convivencia ética, vínculo de unidad de la afrochotenidad.

En la práctica el juego del “camotico” nos señala el camino por el que debemos transitar juntos como pueblo, tomados de la mano, abrazados cuyo sustento motor es el amor y la unidad que se refleja en la fortaleza como pueblo para liberarnos del oprobio de la colonialidad del poder.

El juego del “camotico.

Se hacen dos grupos, de niñas y niños indistintamente; un grupo se sienta en fila, abriendo las piernas y bien aferrados por la cintura, el primero de la fila, el líder, niño o niña más fuerte, se agarra fuertemente de un poste.



El otro grupo, en un ademán de inspección o constatando si el camote está tierno o maduro, golpean suavemente en la cabeza de los sentados diciendo, “jehito” (maduro) está, cambiaban al otro, “tiernito está”, “jehito está”, y así sucesivamente; también, metían un palo (semejante a la lezna, un hierro con punta, para constatar si hay o no camotes en la planta), y luego comienzan a halar y los que hacen de “planta de camote deben estar fuertemente agarrados, para que no se rompa la “planta”.

Este juego además enseña a los infantes la analogía que debemos tener con la naturaleza y las técnicas agrícolas de cultivo, es una manera activa para prepararnos para la vida adulta.

Los niños que se encuentran simbólicamente en la labor cultural de “cosecha de camotes” mueven y halan, sacuden a quienes hacen de “planta” de camote para que se rompan sus venas y se separen, y los otros deben permanecer bien agarrados de la cintura del compañero o compañera que está delante, demostrando la fortaleza de la planta del camote, respondiendo simbólicamente que ninguna fuerza puede romper la unidad establecida.

Análisis del juego infantil afrochoteño, el “camotico”

El análisis del juego nos permite constatar que el pueblo afrochoteño a lo largo del tiempo, pudo imaginar, construir elaborar (re)elaborar, una nueva cultura con elementos de las despedazadas culturas de origen africano, en un nuevo territorio, desarrollamos nuestros propios códigos de significados y significantes, elaboramos nuestros “propios” discursos, es decir, esos lugares desde donde se habla y se responden y que no son necesariamente discursos hablados, son discursos del cuerpo liberado que responde a los momentos socio-históricos concretos, nutridos del simbolismo mágico y de complicidades míticas que otorgan sentido a la vida de la afrochoteñidad. Este prodigioso esfuerzo creativo permite revelarnos frontalmente contra la colonialidad del poder, del ser, del saber y del saber hacer desde nuestros referentes culturales.

Este juego ancestral nos muestra con claridad el camino de liberación total, para conseguir el derecho humano fundamental, la vida, mirémonos casa adentro, para no seguir refiriéndonos, como en el pasado, con referentes culturales extraños.

Analicemos críticamente el juego del “camotico” para desentrañar los mensajes que nos dejaron en las narrativas muchos de ellos en “clave” las sabias y sabios de la comunidad, ellos nos enseñaron en el juego que el abrazo nos conduce a la unidad, el tomarnos de la mano solidariamente como hermanos nos posibilita minimizar y evitar que ninguna fuerza extraña a nosotros, como en el pasado, nos disgregue como pueblo, desde la época colonial, hasta nuestros días las fuerzas sociales han sido

hostiles a nosotros, intentaron por todos los medios imaginables separarnos para el ejercicio del poder colonial y republicano heredero de la “razón” colonial. Esta estrategia en el pasado como vimos, les dio resultado y como consecuencia de esta perversa práctica racista, excluyente, no hemos podido disfrutar los derechos ciudadanos y colectivos como pueblo afroecuatoriano. Ya, no más, indignémonos ante esta injusticia que ha durado más de medio milenio.

Las sabias y sabios afrochoteños nos enseñaron a que defendamos y fortalezcamos la unidad como pueblo practicando la solidaridad y cooperación. Nos enseñaron que debemos (re)vitalizar nuestros conocimientos y prácticas culturales para hacer que produzca la tierra con respeto y equilibrio; pero, sobre todo el amor, la ternura entre nosotros -profesado a nuestro pueblo.

“Caras vemos, corazones no sabemos”.

Permanentemente las sabias y sabios repitieron la frase: “caras vemos, corazones no sabemos”, cuando alguien traicionaba nuestra confianza o se debilitaba la lealtad porque reñíamos por cualquier cosa, nos descalificándonos entre nosotros, haciendo el juego al sistema colonial. Mediante el juego del “camotico” nos enseñaron a buscar las respuestas y el comportamiento que debíamos adoptar socialmente, sacudiendo en lo más profundo de nuestro ser; análogamente, el juego del “camotico” nos muestra en la parte externa a unirnos ha entrelazarnos fuertemente como en la tierra lo hacen las venas de la planta del camote, para que nadie nos separe.

Nos enseñaron a ver debajo de la tierra, lo que no percibimos a simple vista, el fruto, el camote morado. Simbólicamente es el corazón, lo que no se ve, lo cosechamos siguiendo los mismos pasos del juego o jugamos siguiendo los mismos pasos de la cosecha. Cuando cortamos al camote para prepararlo, aparecen en la pulpa “dibujados” corazones. De allí, que se dice a las personas que están enamoradas, que “están camotes”, para decir que están muy enamoradas al punto de

ofrendar su propia vida por defender la vida de su amada o de su amado. Así, debemos defender a nuestro pueblo y gobernarlo con el corazón y el pensamiento equilibrando la fortaleza y la ternura.

“Camote morado para los casados”, los niños gritábamos a las parejas que contraían matrimonio, era el grito de parabienes, el deseo de que sean felices y constituyan su hogar en donde reine el amor, “se alimenten con el dulce del camote”, símbolo del amor que debe reinar en el hogar e inicien a sus hijos de la misma manera, resaltando los valores aceptados por el pueblo.

El juego del “camotico” tiene un profundo significado para el pueblo afrochoteño, nuestra fortaleza descansa en la unidad, en el amor y la ternura, desde aquí, podemos construir la sociedad que queremos y soñamos, la sociedad de paz, intercultural, unidos en la diferencia cultural, con los mismos derechos humanos que el resto de la sociedad, respetando los derechos de la madre tierra.

Este juego nos enseña que sí podemos construir otras formas de relacionarnos socialmente, como iguales en la diferencia, en donde prime el respeto, el amor, la ternura la solidaridad requisito -efecto para abrazarnos sin recelos en esta tierra para que florezca la vida y cuando florece la vida, es porque estamos “camotes”, porque nos amamos y respetamos como iguales.

Representamos nuestros cuerpos en las competencias deportivas individuales y colectivas.

“Dale, sos más”, era el grito de aliento que nos dábamos en las competencias deportivas.

Las personas afrochoteñas somos magníficos atletas, poseemos una inteligencia motriz altamente desarrollada, excepcional, en nuestros cuerpos está inscrita la

memoria histórica colectiva de libertad. No olvidamos el crimen de lesa humanidad producido por el secuestro de nuestra patria ancestral África, del que fuimos las víctimas inocentes, a través del negocio más vergonzoso de la humanidad -la esclavitud –encadenaron nuestros cuerpos para explotarlos inmisericordemente. Esto hace que sea difícil que los afrodescendientes perdamos una competencia atlética, sobre todo sí es de carácter individual donde el resultado final depende de uno mismo, atletismo, halterofilia, box, judo, etc., etc., puede ganarme otra hermana afroecuatoriana o afrodescendiente, no es dramático, al final es una persona de la gran familia ampliada diaspórica que representa a nuestro pueblo como victorioso.

En este tipo de competencias afloran en la memoria todos los mensajes culturales, los símbolos enseñados mediante la práctica de los juegos por las sabias y por los sabios afrochoteños, recordamos la fortaleza de “Juan oso”, la astucia y agilidad de “tío conejo”, el amor a nuestro pueblo aprendido del juego “el camotico” son fuertes motivaciones que nos han guiado por la senda del triunfo.

Hay que destacar que la mayoría de atletas afrodescendientes no reciben en su preparación integral como personas, el apoyo suficiente de los dirigentes deportivos, dicho auspicio debe reflejarse en que los atletas reciban una educación de calidad, no, reciben la adecuada atención de salud, no, poseen una vivienda digna para su desarrollo emocional, en el entorno familiar, no tienen oportunidades laborales adecuadas que posibilite proporcionar a los atletas una dieta alimenticia balanceada y adecuada, etc., etc. Pese a todas estas limitaciones de carácter estructural, se compensan con las enseñanzas y mensajes de nuestros sabios, nos dijeron que para triunfar en la vida, debemos ser doblemente buenos, -excelentes, creativos para superar los obstáculos que se presentan, debemos ser consecuentes en el trabajo hasta alcanzar las metas que nos proponemos, no se admite la mediocridad, “hay que ser buenos para todo”. Nuestros cuerpos en las competencias deportivas entre iguales, recuperan la memoria de libertad.

Rebelión. Nos revelamos al recordar la trágica historia que vivieron nuestros ancestros, al ser encadenados sus cuerpos y nosotros mismo en la cotidianidad, en la calle, en el bus, en la TV, etc., recibimos mensajes racistas, negativos, todo eso hace que nos revelemos deportivamente ante la colonialidad del poder. Recordamos a nuestras ancestras y a nuestros ancestros cimarrones corriendo sin renunciar por los montes, ríos, quebradas, arroyos en procura de su libertad y la ciudadanía.

Las sabias y sabios afrodescendientes en la pedagogía lúdica nos iniciaron para que seamos mejores personas, dijeron que nuestros cuerpos deben hablar sin complejos ni temor, nuestras voces y discursos fueron acallados, silenciados por la colonialidad del poder.

Con la estrategia aprendida de Tío Conejo” para vencer a los animales más grandes y fieros, análogamente, nuestros cuerpos debían hacer los discursos libertarios combinando la inteligencia motriz con nuestro espíritu libre y alegre, con la elegancia que nos caracteriza debemos superar los obstáculos y ganar las competencias.

Una vez victoriosos con el discurso corporal decimos con fuerza, no al racismo, no a la discriminación, no a la exclusión, no somos los “últimos otros”, somos ciudadanos con iguales derechos que el resto de la sociedad y demandamos mayores presupuestos para la inversión en políticas públicas para vivir bien. Porque somos el orgullo del país, somos los referentes positivos a ser emulados por las nuevas generaciones, por toda la sociedad.

Respondemos a la colonialidad del poder, del ser y del saber no desde su escala de valores basados en la violencia, el desprecio, la humillación a las otras personas diferentes cultural y fenotípicamente; lo hacemos desde nuestra escala de valores, practicamos la paz, decimos no a la violencia, practicamos la solidaridad, el amor, la ternura, el respeto. Decimos no al desprecio, definitivamente no responderemos con los universos simbólicos y culturales extraños expresados desde otras

territorialidades, para nosotros son antivalores que castran a los seres humanos la posibilidad de vivir en paz, en equilibrio con las energías del cosmos, entonces, los afrochoteños, respondemos con alegría, con la musicalidad y ritmos que brota de nuestros cuerpos, el amor, nos permite entretejer jugadas para la vida.

La mayoría de jugadores de la selección nacional de fútbol son afroecuatorianos, ellos entretejen jugadas, discursos solidarios para ganar los encuentros, cuando el resultado es favorable a la selección, ellos, los jugadores, se convierten en el orgullo nacional, son capaces de elevar la autoestima de todo un país, ellos nos muestran el camino a toda la sociedad que “si se puede”, sí se puede cambiar, sí podemos dejar aquellos antivalores racistas, excluyentes heredadas desde la colonia, por la solidaridad colectiva, respeto, trabajo en equipo, amor al país. Sí podemos construir otra sociedad, otro modelo de convivencia social. Aquí y ahora, cambiando nuestras aptitudes, siendo críticos con lo que hacemos, debemos ser éticos para abrazarnos fuertemente entre toda la sociedad ecuatoriana, como cuando la selección anota un gol o gana un partido, debemos abrazarnos, tomarnos de la mano para caminar juntas y juntos, la sociedad ecuatoriana, latinoamericana y del mundo, como la afrochoteñidad lo hace en el juego del “camotico”, de cara a la construcción de la sociedad de paz que soñamos –otro mundo es posible.

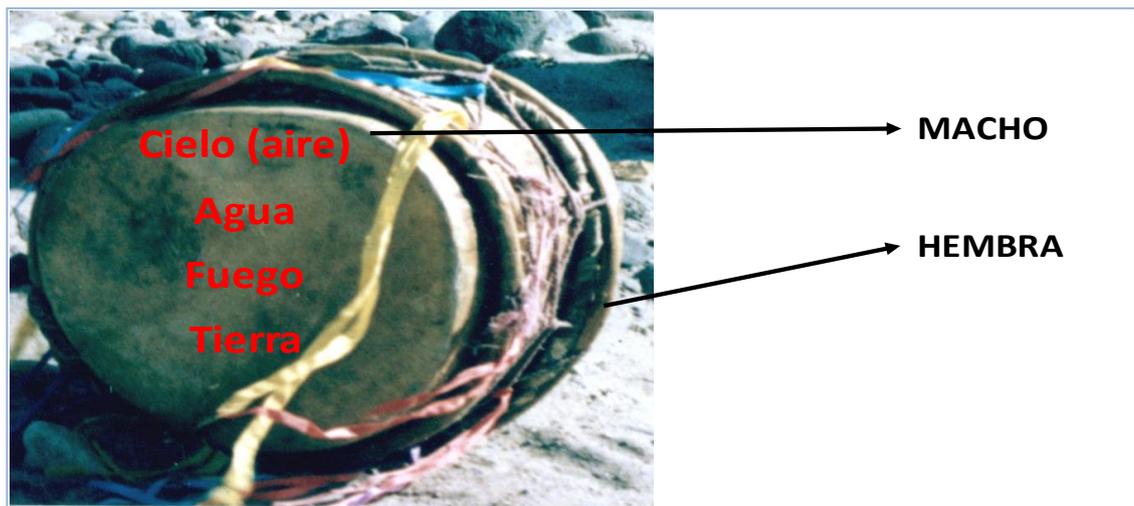
Representamos nuestros cuerpos en el juglar llamado bomba, símbolo en acción

Cosmovisión afrochoteña

La bomba de El Chota, es la expresión de la vida para vivir la vida. Es el instrumento –símbolo en acción de la afrochoteñidad, es un instrumento musical de percusión hueco cilíndrico cubierto de cueros, sin pelo, de chivo y chiva para que produzca un sonido claro, se toca directamente con las manos.



La bomba de El Chota simbólicamente representa a la madre tierra, a la mujer embarazada que parirá la vida, en ella se encuentran condensados los símbolos que juntos originan la vida: aire (cielo), agua, fuego y tierra.



Instrumento musical de doble parche- llamada bomba

La bomba de El Chota es un juglar que relata mediante el canto los eventos trascendentales del colectivo afrochoteño. Musicalmente nos retrata los eventos significativos de la cotidianidad; en la bomba se expresa la vida cotidiana, en ella se sintetiza las formas de ver el mundo de la afrochoteñidad; en otras palabras, decimos que en la manifestación cultural de la bomba, se expresa el espíritu de los afrochoteños, en ésta se representa simbólicamente el mundo, nuestro mundo, el ser afrochoteño, el saber y saber hacer en el cosmos en perfecta armonía nos cobijamos

con el cielo (aire), la tierra, el agua, el fuego, los animales en parejas, macho y hembra y por supuesto los seres humanos afrochoteños mujer-hombre con todo el cúmulo de la sabiduría cimarrona, como expresión de la gran vitalidad del Pueblo afrochoteño en íntima comunión con la naturaleza⁵¹.

La bomba, como expresión cultural, define e identifica al Pueblo afrochoteño a través de ella reproducen musicalmente sus condiciones de vida. Es una manifestación que a pesar de su inmensa riqueza liberadora, aún no ha sido potencializada como tal, fruto de las condiciones en que los afrochoteños han tenido que vivir su expresión, para la mayoría de los afrochoteños, aún no es del todo consciente de los alcances que pueden lograr como un mecanismo de articulación socio-política (Chalá, 2006: 158).

Los músicos cantan al amor, narran musicalmente los hechos históricos trascendentales para el pueblo y las personas, sus letras son esperanzadoras pugnan por la transformación de la situación de abandono y postergación, protestan ante las injusticias sociales, también a través de sus letras recrean la “picardía –lúdica”. La forma de bailar es alegre, cadenciosa, sensual, se mueven las caderas, hombros y piernas en un constante dialogo corporal y coqueteo a su pareja. Las mujeres en algunos momentos bailan con una botella llena de aguardiente (trago puro de caña) en la cabeza dejando notar su extraordinaria destreza; ¡cuidado, la pareja con la que está bailando, no puede descuidarse, la mujer le puede en su coquetería dar un sutil caderazo que le puede votar al suelo!, para el deleite o goce de los concurrentes. La bomba de El Chota es la expresión de la vitalidad de la afrochoteñidad, para vivir la vida en sociedad.

Un aspecto problemático que advertimos radica en que intérpretes y músicos mestizos-blancos, toman letras de música bomba para cantarlas y hasta grabarlas en CD, con un fin estrictamente comercial. Este fenómeno, a simple vista, no está mal,

⁵¹ La descripción más detallada del juglar llamado bomba –símbolo en acción y el análisis de otros textos, podemos mirar en: Chalá, Chota profundo: Antropología de los afrochoteños, 2006: 156 a la 189.

es parte de este “mundo globalizado” apropiador del conocimiento. La dificultad se encuentra en que estos intérpretes foráneos al pueblo afrochoteño “interpretan la música bomba” desde sus propias representaciones, musicalidad y ritmo, el resultado de lo que producen, no es bomba, debería llamarse “chicha” debido a que no tiene nada que ver con lo que se produce en el territorio ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas, salvo honrosas excepciones.

Dichos intérpretes poco informados de lo que dicen es “bomba” lo hacen sin conocer el significado del instrumento y descontextualizan sus letras vaciándolas de sentido. Lo que es peor, en sus presentaciones o grabaciones en estudio sustituyen al instrumento llamado bomba con otros instrumentos de percusión o generan o se acompañan con sonidos electrónicos. Sin saber que el instrumento-bomba, es el que confiere el nombre al género musical, tanto de música, canto y baile con identidad territorial.

La bomba de El Chota, es el instrumento –símbolo en acción que sintetiza la manera de ver el mundo de la afrochoteñidad; con acierto, Fernando Ortiz señala que la música de los afrodescendientes conjuntamente con el canto, el baile y la música, es arte para algo socialmente trascendental. Tiene un propósito de función colectiva una acción no una distracción. No es música de “diversión” al margen de la vida cotidiana, es precisamente una estética versión de toda la vida en sus momentos trascendentales. Música que no solo dice, música que hace, para llevar a las gentes por el camino de la vida y no para desviarlas de sus funciones comunales humanas⁵².

Los intérpretes foráneos al pueblo afrochoteño cuando bailan en sus presentaciones intentando imitar los movimientos y pasos de bomba tal como lo hace la afrochoteñidad, se quedan lejos de hacerlo, deberían bailar lo que saben, en vez de “interpretar” el baile de la bomba pasan a una suerte de “imitación”, que no tiene nada que ver con la práctica cultural en su contexto territorial. “Cuando miro esas

⁵² Ortiz, Fernando, 1985

imitaciones, me da la impresión de que se burlan de nosotros, es solo folklor vaciado del sentido de identidad cultural de la afrochoteñidad fuera del contexto socio cultural afrochoteño”⁵³, estas “imitaciones” son un conjunto de movimientos exagerados, “torpes”, hacen que se pierda la inteligencia motriz y rítmica que se encuentra en la memoria cimarrona de los cuerpos, en sus potentes discursos de libertad, amor, ternura heredados.

Con firmeza decimos que nuestra sabiduría cimarrona expresada en el conjunto bomba-instrumento, música, canto y baile (no) dejan de ser vistos desde los ojos de la herencia colonial, como saberes y prácticas exóticas o folklóricas. Este es el momento histórico justo para que comencemos a conocer y (re)conocer todo su contenido liberador “no solo nos ofrece información, sino sobre todo posibilidades para empezar a tejer, horizontes civilizatorios, sentidos de la existencia diferentes”⁵⁴

En los bailes de bomba el bailarín concurre a su propio espectáculo, el bailar no baila para el que lo mira (personas ajenas al pueblo); es que estos bailes tienen una función social más compleja. No es solo arte musical y dancístico, son además expresiones de amor, actos de economía, actos de educación y de cohesión del pueblo; por esto, la investigación y el aprecio de la música y danza afrochoteña requiere del conocimiento de sus funciones en el contexto socio-histórico, territorial de la cultura a la que pertenece.

Los temas para la composición de versos de bomba están basados en los eventos trascendentales de la vida cotidiana de las comunidades, hechos históricos locales, regionales, nacionales o transnacionales, cantan al amor y a la picardía lúdica. Los poetas de la vida afrodescendiente a ritmo de bomba, se revelan ante la colonialidad del poder.

⁵³ Albita Mosquera Congo, entrevista comunidad del Chota, enero de 2011

⁵⁴ Guerrero,2010:17

Análisis del texto de bomba “El ausente”

Cuando examinamos el texto de la bomba “el ausente” decodificamos el potente mensaje liberador, insurgente que interpela frontalmente a la colonialidad del poder, del ser y del saber, levantándose como la genuina voz y discurso contestatario al proyecto civilizatorio de la “razón, la ciencia y la técnica de la cultura occidental y criolla”. La letra de bomba “El ausente” dice así:

“El ausente”

Me despido de mi Chota,
me voy rumbo a la capital,
tengo la esperanza de alcanzar,
lo que mi padre no alcanzó,
por culpa de su esclavitud.

II

Decidido estoy y triunfaré,
y él [afrochoteño] al fin libre será,
tengo la esperanza de alcanzar,
lo que mi padre no alcanzó,
por culpa de su esclavitud.

III

Pero algún día volveré,
Con mucha alegría festejar,
Con mucha alegría gritare,
El pueblo [afroecuadoriano] ya triunfó,
Que viva nuestra libertad⁵⁵



Homenaje a Plutarco Viveros el mejor intérprete con la guitarra de música bomba.

⁵⁵ Letra compuesta por el grupo musical de bomba “Llamarada”, entrevista al mejor intérprete de guitarra en ritmo de bomba, Plutarco Viveros, director del grupo musical Marabú-Comunidad de Mascarilla- Valle del Chota, julio de 2010. Los corchetes son del autor.

El discurso manifiesto en la letra de bomba “El ausente” es el firme cuestionamiento político que realiza el pueblo afrochoteño, en general los hijos e hijas de la diáspora africana a la colonialidad del poder en todas sus manifestaciones, rechazamos la deshumanización y cosificación instituida por los esclavizadores.

Las ancestras y los ancestros cimarrones en su proceso de liberación rompieron las cadenas y grilletes que aprisionaban sus cuerpos en un claro mensaje de ruptura con la colonialidad del poder, del ser, del saber y del saber hacer. Se reclamaron genuinamente como personas, con todas sus facultades.

El discurso expresado en la composición de bomba “El ausente”, nos invita a superar los graves efectos que produjo la colonialidad del poder, pobreza, negación, exclusión; nuestros legítimos derechos ciudadanos desde aquella época colonial, los hemos ejercido de manera limitada, ante esta infamia nos revelamos, a través del potente discurso de la letra de bomba “El ausente” y es que hemos estado ausentes del ejercicio de la ciudadanía plena. “Decidido estoy y triunfaré y él [afrochoteño] al fin libre será, tengo la esperanza de alcanzar lo que mi padre no alcanzó por culpa de su esclavitud”.

Nos revelamos a continuar ausentes del imaginario social ecuatoriano, no queremos ser más los “últimos otros”, excluidos, negados nuestros derechos de participación democrática en esta sociedad racista, discriminadora, nos revelamos ante la naturalización de la injusticia, estamos decididos a “conquistar” nuestros derechos civiles individuales y colectivos como pueblo.

Por nuestra decidida lucha, en la vigente Constitución de la República del Ecuador, somos reconocidos como pueblo afroecuatoriano titular de veintiún derechos colectivos; en la misma Constitución se señalan los “Consejos Nacionales para la Igualdad” encargados de la planificación de políticas públicas y su seguimiento para nivelar las asimetrías sociales al resto de la sociedad ecuatoriana, se

ha legislado en la lucha contra el racismo como política de Estado y de gobierno a través del “Plan plurinacional contra la Discriminación Racial” y el Decreto Ejecutivo # 60 que implementa dicho plan. Existen numerosos instrumentos internacionales que reconocen los derechos de los afrodescendientes y que el país es signatario.

Pero algún día volveré, con mucha alegría festejar, con mucha alegría gritaré, El pueblo [afroecuatoriano] ya triunfó, que viva nuestra libertad.

El mandato del juglar “bomba” es claro; el pueblo afroecuatoriano y afrodescendiente debe entrar a la arena política en el juego democrático para acceder al poder político real, para ser artífices del cambio de nuestro destino como pueblo afroecuatoriano y en general del destino de la sociedad ecuatoriana, todos estamos invitados e invitadas a construir la sociedad de paz, de todos, para todos y para todas.

Con poder político real, nos liberamos de la colonialidad del poder, del saber, del ser y del saber hacer. Libres los afrodescendientes del viejo paradigma civilizatorio occidental de la “razón, la ciencia y la técnica -universal” y del ejercicio del poder colonial, liberamos a la sociedad ecuatoriana e Iberoamericana en su conjunto de ese peso histórico que deberá ser reparado a través de la implementación de políticas públicas focalizadas hasta que las sociedades alcancen la igualdad real en el disfrute de los derechos.

Como en la gesta libertaria contra el poder colonial, en aquel glorioso 24 de mayo de 1822 en las faldas del Pichincha, nuestra participación fue determinante.

CONCLUSIONES

Del análisis crítico realizado en este trabajo investigativo queda evidenciado como la cultura europea, blanca-civilizada y cristiana para poner en marcha su proyecto epistémico-político-civilizatorio y justificar su empresa colonizadora recurrieron a un conjunto de representaciones negativas de pueblos y culturas diferentes a ellos.

La civilización europea, como hemos demostrado en este estudio, se atribuyó arbitrariamente para sí, el conocimiento, la razón, la ciencia y la técnica, como una verdad absoluta, atribuyéndole un carácter “universal”, negando las sabidurías de los otros pueblos y culturas. Constatamos también, que el pretendido carácter universal de la razón, la ciencia y la técnica no tiene la condición de tal, debido a que perteneció a un proyecto político-civilizatorio-colonial específico de Europa.

El presente trabajo muestra que desde el inicio de la vida republicana del Ecuador, al igual que en otros países de la región latinoamericana, los sectores mestizos-blancos han reproducido una ideología de identidad nacional que proclama al mestizo como el arquetipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana.

El proyecto de conformación del Estado-nación ecuatoriano, bajo el fundamento del “mestizaje” como mito de una nación homogénea, fue impulsado desde los gobernantes, así como desde los sectores sociales, por aquellos que se ubicaron en la cima de la pirámide socio-económica y política racializada. Asunto que es sin duda, de gran trascendencia para entender que tal proyecto, lejos de acoger la multidiversidad socio-cultural del país, supuso la negación de las identidades particulares del pueblo afroecuatoriano e indígena fundamentalmente.

Como dijimos, el proyecto de identidad nacional basado en la ideología del mestizaje, no era otra cosa que tratar de eliminar u ocultar todo rasgo de la cultura indígena principalmente y a la afrodescendiente, aniquilarla, ocultarla, negarla e invisibilizarla por todos los medios imaginables.

En este contexto y para cambiar el estado de cosas que nos distancia en la convivencia diaria, es preciso que reconozcamos que la sociedad ecuatoriana es racista, aún persiste la falsa creencia de la “elite-erudita-gobernante” “mestiza-blanca”, de pensarse superior al pueblo afroecuatoriano e indígena y continúa representando a la sociedad ecuatoriana desde una sola visión homogenizante, unidireccional de la historia.

Del análisis presentado a lo largo del primer capítulo, evidenciamos que el racismo, como ideología y como praxis, sigue gozando de buena salud, este muta, cambia, utiliza espacios para reproducirse, en los medios de comunicación, en la academia, en las tribunas utilizadas por los políticos, en los púlpitos de la iglesias, en los espacios públicos, etc., manteniendo la estructura social racializada.

En el pasado a los africanos y sus descendientes, se nos deshumanizó, fuimos cosificados, se nos representó como piezas, piezas de indias, incapaces de generar conocimientos. En la vida republicana, nuestra presencia fue negada, invisibilizada, nuestras voces casi silenciadas.

Ecuador se reconoce como un Estado constitucional de derechos, intercultural y plurinacional, no obstante en la práctica nuestra presencia es representada de manera ambigua, de un lado se reconocen nuestros aportes a la nación en los discursos oficiales, pero no se ejecutan el conjunto de las políticas públicas diferenciadas tendientes a reparar las grandes asimetrías sociales y económicas.

De otro lado, la sociedad ecuatoriana en su conjunto nos representa como el orgullo nacional, nos identifican como parte fundamental de la selección de fútbol cuando gana, somos reconocidos por la variada y rica gastronomía, poseedores de una cultura viva que inyecta vitalidad a la ecuatorianidad, etc. Contradictoriamente, en los medios de comunicación generalmente se nos muestra como predadores sociales, como señalamos en las páginas anteriores y en el anexo N° 1. La violencia simbólica y física debe terminar, el conjunto de representaciones negativas lastre de la colonialidad del poder debe cesar de una vez por todas y por fin inaugurar el verdadero Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...

Esta ambigüedad de representación social en la que vivimos la afrodescendencia, la llamamos multiculturalismo “cosmético”, mentiroso debido a que el sector erudito-gobernante y la sociedad en general por temor a perder el status-quo usurpado por la fuerza en el pasado, simbólicamente, mantiene a la afrodescendencia en una especie de limbo-social, mismo que se definirá con voluntad política y con la implementación del conjunto de políticas públicas y privadas diferenciadas. Y, cuando mueran aquellas prácticas coloniales racistas, sexistas, discriminatorias.

Cuando el pueblo afroecuatoriano goce de sus legítimos e inalienables derechos humanos, civiles y colectivos, sin sobresaltos, será el camino cierto adecuado para poner fin al limbo-social de representación de la afrodescendencia.

En este trabajo recuperamos los discursos de representación del cuerpo de la afrodescendencia, tomando en cuenta que este, por derecho propio, pertenece a la cepa de la identidad humana. Sin el cuerpo que les proporciona un rostro, el hombre y la mujer no existirían.

Todo ese proceso dinámico de construcción del sentido, en el caso de la afrochoteñidad y en general del pueblo afroecuatoriano se sustenta en el corpus cultural, simbólico y mítico, en la manera de ver el mundo; entendido como el sistema de representaciones y de principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así, como el conjunto de normas y de valores que acompañan a esas formas de **sentipensar (corazonar)** y actuar. En este contexto, la cultura de la afrochoteñidad es producto y productora de sentidos, de significados y significantes, con base en los cuales, organizamos, construimos, ordenamos, regulamos el sentido de nuestra existencia, para vivir la vida.

Lo dicho lo explicamos a partir del análisis crítico de la cosmovisión afrochoteña, revelamos cómo la afrochoteñidad estratégicamente elabora sus discursos de representación expresados por diversos canales, por ejemplo, a través del mito fundacional de la comunidad El Chota, “El patas de tela”. Dicho mito, expresa el espíritu de la afrochoteñidad, su cosmovisión, su ethos, su sentido de pasado y la esperanza futura.

En la discursividad del mito “El patas de tela”, como hemos visto, la afrochoteñidad se representa como personas rebeldes, cimarronas quienes liberaron sus cuerpos de la esclavitud. Al mismo tiempo, los “esclavizadores”, capataces y mayordomos, fueron representados **como el diablo- “El patas de tela”**, quizá desde que fueron subidos de manera coercitiva al barco durante la trata esclavista transatlántica subsahariana.

Cuando los esclavizadores llegaban a El Chota, con el ánimo de recapturarlos y devolverlos a estas haciendas de donde se fugaron, simbólicamente para la afrochoteñidad, era como volver al infierno, al inframundo, a la negación de su humanidad.

Contemporáneamente, este mito a través de la memoria colectiva de nuestros ancestros nos está diciendo que debemos juntarnos todos los afrodescendientes, en la gran familia ampliada afrodiaspórica; y luchar para instaurar un nuevo orden social, sí al “diablo” derrotaron nuestros ancestros, hoy es el deber de las nuevas generaciones derrotar al racismo y a los racistas, a las prácticas excluyentes discriminatorias, sexistas, derrotemos a la ignorancia, a la pobreza, a las múltiples inequidades, sobre la base de ser parte activa en la toma de decisiones que cambien la estructura racializada del Estado ecuatoriano.

Las discursividades de representación construidas por la afrochoteñidad son transmitidas a través de la narración de los cuentos que han sabido construir, la característica de los mismos son su potente discurso identitario-cultural, como indicamos en las páginas precedentes.

El punto principal de un cuento lo constituye precisamente la manera ingeniosa en la que se supera una dificultad o un peligro. El empleo del ingenio creador es la característica más sobresaliente y consistente de los cuentos afrochoteños **con cuyos personajes nos identificamos rápidamente**, este hecho es clave, debido a que a partir de la narración de los cuentos de manera lúdica, entretenida, suave, se transmiten los elementos socio-culturales constitutivos de la identidad individual y colectiva.

Al identificarnos con los personajes de los cuentos, la niñez, la juventud y en general las personas afrochoteñas nos representamos y actuamos como ellos. Nosotros somos los personajes de los cuentos, creativos, ingeniosos, inteligentes, sabios, hábiles, alegres, fuertes, valientes, vitales como “Juan Oso” y el “Tío Conejo”.

En la narración del cuento “Juan oso” descubrimos que para salir de cualquier dificultad debemos ser fuertes, nos comprometemos a prepararnos para la vida a través del estudio y sobre todo saber quiénes somos y para donde vamos.

De otro lado, “Tío Conejo” rompe radicalmente con la cultura del miedo y enfrenta a sus adversarios “más fieros y fuertes” apelando a la sabiduría, valentía, inteligencia, imaginación, confianza en sus capacidades, lucha por sus derechos, es un estratega, planificador esto le permite cumplir con sus objetivos trazados.

Lo dicho tiene conexión con lo que el profesor Salomón Chalá Lara nos recalca en la escuela José María Urbina de El Chota: “La educación nos hace libres, la cultura y la identidad, nos hace fuertes e invencibles”.

La afrochoteñidad como hemos señalado ha sabido construir y transmitir las discursividades con identidad sobre nuestros cuerpos en el juego ancestral “El Camotico”. Dicho juego posibilitó que noche a noche la niñez afrochoteña desarrollemos valores fundamentales para fortalecer la amistad, el amor, la ternura, la sinceridad. Dichos valores se fueron entretejiendo paulatinamente dejando aflorar los sentimientos de solidaridad entre iguales, para permanecer unidos como pueblo y es que nos abrazábamos tan fuertemente que era difícil que “fuerzas extrañas” rompan las complicidades míticas y la mágica unidad.

Las sabias y sabios afrochoteños nos enseñaron a que defendamos y fortalezcamos la unidad como pueblo practicando la solidaridad y cooperación. Nos enseñaron que debemos (re)vitalizar nuestros conocimientos y prácticas culturales para hacer que produzca la tierra con respeto y equilibrio; pero, sobre todo hay que cultivar el amor, la ternura, la amistad entre hermanos.

Del análisis del juego, deducimos que sí podemos construir otras formas de relacionarnos socialmente, como iguales en la diferencia, en donde prime el respeto, el amor, la ternura la solidaridad requisito -efecto para abrazarnos sin recelos en esta tierra para que florezca la vida y cuando florece la vida, es porque estamos “camotes”, nos amamos y respetamos como iguales.

Otro elemento clave con el que representamos nuestros cuerpos con un claro discurso identitario-cultural de la afrodescendencia se materializa a través de las competencias deportivas. Y, nos revelamos al recordar la trágica historia que vivieron nuestros ancestros, al ser encadenados sus cuerpos y nosotros mismo en la cotidianidad, en la calle, en el bus, en los medios de comunicación, recibimos violentos mensajes racistas, negativos, todo eso hace que nos revelemos deportivamente ante la colonialidad del poder. Recordamos a nuestras ancestras y a nuestros ancestros cimarrones corriendo sin renunciar por los montes, ríos, quebradas, arroyos en procura de su libertad y la ciudadanía.

Las sabias y sabios afrodescendientes pusieron en práctica la educación cimarrona a través de la enseñanza lúdica, nos iniciaron para que seamos mejores personas, dijeron que nuestros cuerpos deben hablar sin complejos ni temor, nuestras voces y discursos en lo público fueron aquietados por la colonialidad del poder. No así, los discursos corporales, como hemos visto.

Representamos nuestros cuerpos en el juglar llamado bomba, símbolo en acción de la cosmovisión afrochoteña. La bomba de El Chota, es la expresión de la vida para vivir la vida. Es el instrumento –símbolo en acción de la afrochoteñidad. La bomba simbólicamente representa a la madre tierra, a la mujer embarazada que parirá la vida. La bomba como hemos constatado condensa la cosmovisión de la afrochoteñidad.

Del análisis del texto de bomba “el ausente” decodificamos el potente mensaje liberador, insurgente que interpela frontalmente a la colonialidad del poder, del ser y del saber, elevándose como la genuina voz y discurso público contestatario al proyecto epistémico-político-civilizatorio de la “razón, la ciencia y la técnica de la cultura occidental y la mestiza-blanca contemporánea”.

Queda planteada la inquietud para que sigamos profundizando el estudio de la sabiduría cimarrona del pueblo afroecuatoriano en su conjunto.

Ruptura epistemológica necesaria.

Al conjunto de saberes y prácticas socio-culturales de los africanos y sus descendientes, occidente los consideró arbitrariamente como no-conocimiento y trataron de destruirlos por todos los medios. Entonces desde la sabiduría cimarrona-contestamos a occidente que el llamado no-conocimiento, es conocimiento, que ha posibilitado la convivencia integral y armónica de los seres humanos con la naturaleza y el cosmos.

Las hijas e hijos de la diáspora africana, para (re)establecer su esencia humana, libraron distintas batallas en varios escenarios, desde el teatro de batalla física a la psicológica, del campo cultural e identitario, al simbólico-mítico y político; una de estas batallas la libraron en contra de la matriz colonial que se les imponía por todos los medios y formas imaginables “para el dominio del espacio, del conocimiento, de los saberes, del lenguaje, de las prácticas, las subjetividades y los cuerpos” (Guerrero, 2010). Crearon mecanismos insurgentes en procura de la libertad psicológica y corporal para (re)establecer al ser humano, apelando al cimarronaje como estrategia liberadora.

En la presente investigación demostramos que el cimarronaje se constituyó en primer desafío insurgente en contra de la colonialidad del poder, del ser y del saber.

La insurgencia cimarrona se constituye en la primera ruptura ética, política y epistemológica con el proyecto político civilizatorio europeo, basado en la negación de la condición humana y de los conocimientos de las personas africanas y sus descendientes. Ellos, los afrodescendientes, se representaron como seres humanos con conocimientos, sentimientos y con historia, en este marco, de negación y (no) existencia, de algo opaco de su esencia humana, pasaron a algo lúcido, a existir con todo su corpus simbólico, cultural e identitario, de la cosificación que se les imponía, se representaron como sujetos sociales e históricos y reclamaron su ser-humano con derechos a la ciudadanía plena.

La segunda ruptura epistemológica contra de la colonialidad del poder y del ser constituyó el nombrarse, de la no existencia, del (no) ser, pasaron a existir, a ser a través del nombre, en el territorio ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas los apellidos de origen se mantienen como una forma de insurgencia simbólica contra la colonialidad del poder y la negación del ser-humano afrodescendiente, apelando al legítimo derecho de tener un nombre, que nosotros elegimos -nos auto-determinamos, y, es que nadie decide por mí, yo soy, o nosotros somos absolutamente libres para nombrarnos aunque en la condición de cautivos debió ser muy difícil auto-nombrarse y (no) llevar la marca de la opresión como símbolo de pertenencia a alguien.

Sabiduría cimarrona

La sabiduría cimarrona afrodescendiente como argumentamos en páginas anteriores se convierte en la ruptura epistémica que irrumpe críticamente en la esfera social y académica, *en el alma mater, que para nosotros fue una mater sin alma*, debido a que nuestros conocimientos, saberes y sentires fueron negados e invisibilizados, reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Aquí y ahora, nuestra palabra se eleva amparada en la sabiduría cimarrona, en la memoria histórica colectiva que la colonialidad del poder no pudo callar, ni aniquilar, al punto de dialogar con los otros conocimientos incluida la razón, la ciencia y la técnica-occidental.

La sabiduría cimarrona, es el vaso comunicante con la vida. Al (re)encontrarnos con nuestros conocimientos, hablamos con voz propia, sobre la base de la revitalización de nuestra memoria histórica colectiva, mediados por nuestros cuentos, mitos, creencias, música, expresiones corporales de la danza, prácticas religiosas y rituales, la relación salud-enfermedad-naturaleza-cosmos, es decir, nos estamos encontrando con nuestra esencia del ser afrodescendiente, que nos otorga sentido a nuestras vidas, en el presente con proyección al futuro próximo y lejano.

La sabiduría cimarrona, hace posible a la afrodescendencia, revolucionar el sentido de la existencia. Pasamos de la no existencia, de la negación y la invisibilidad, marcada por la subjetividad, a lo que somos, personas de paz con conocimientos diversos que queremos compartir con la humanidad para transitar juntas y juntos otros caminos, con otra forma distinta de relacionarnos, en un mundo en donde se equilibren las fuerzas telúricas y cósmicas capitaneadas por el amor, la ternura y el respeto a la majestad de la vida.

Finalmente, del estudio del mito de origen de la comunidad El Chota, “El patas de tela”, del análisis de los cuentos “Juan Oso” y las “orejas de Tío Conejo”, de la comprensión del juego ancestral “el camotico”, del razonamiento del juglar símbolo en acción llamada bomba de El Chota, misma que condensa la cosmovisión de la afrochoteñidad, del examen de la letra de bomba “El ausente”, desciframos la definición de persona que ha construido la afrochoteñidad, echando al traste a la matriz colonial.

La afrochoteñidad valora a la familia nuclear y ampliada como base de la organización social basada en la memoria histórica colectiva cimarrona de libertad, ciudadanía y democracia participativa; somos personas solidarias, ingeniosas, inteligentes, sabias, hábiles, trabajadoras, valientes, fuertes; somos orgullosos de nuestra cultura e identidad, amamos a nuestro territorio, somos bellos. Practicamos un conjunto de valores como el respeto, el amor, la solidaridad, la lealtad, la bondad, la amistad, cumplimos con la palabra dada, somos generosos y sinceros. Tenemos una autoestima elevada, somos emprendedores, estrategas, planificadores, estudiosos, confiamos en nuestras capacidades, estamos predispuestos a cambiar el estado de cosas para todos, para todas, basados en la sabiduría cimarrona, en el amor a la vida, para vivir la vida en sociedad.

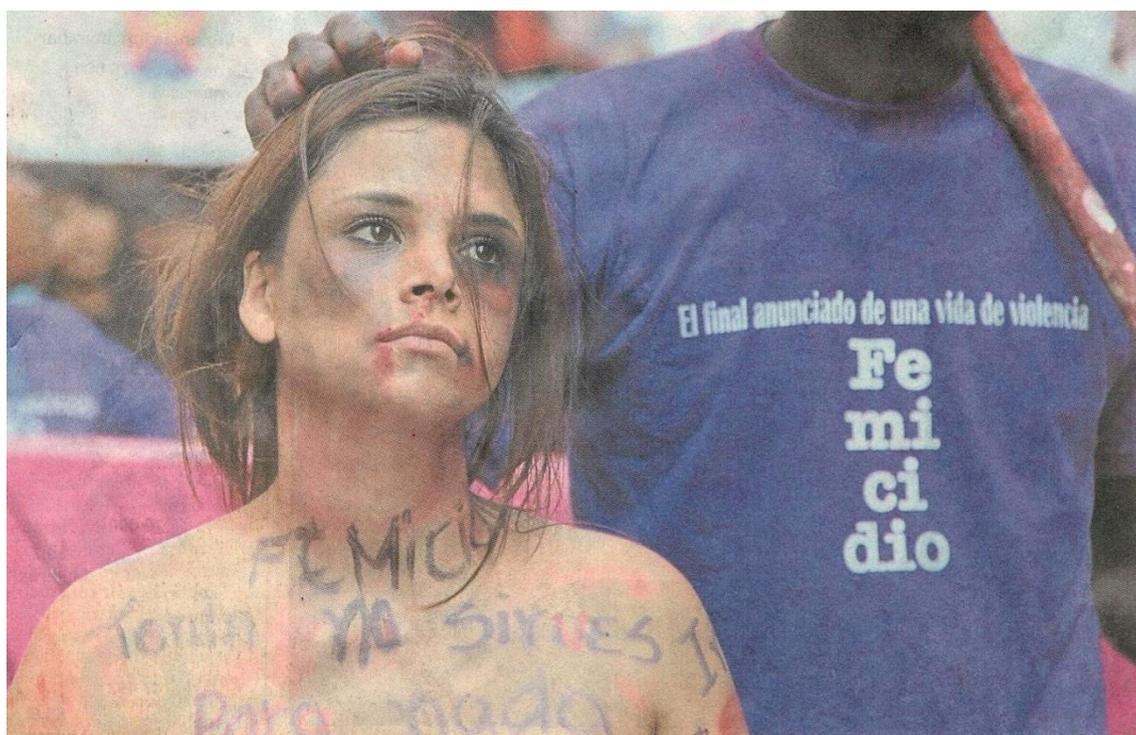
Las “caracolas” están echadas, debemos ser los artífices de nuestro destino.

La sabiduría cimarrona nos señala el camino para relacionarnos socialmente con toda la humanidad, la naturaleza y el cosmos, es posible lograrlo con amor, pensamiento y decisión. Es nuestro tiempo, el tiempo de humanizarnos y abrazarnos para vivir la vida.

ANEXO N° 1.

Violencia simbólica en los medios de comunicación.

“FEMINICIDIO, UN MAL OCULTO”.



Fotografía. Joffre Flores/EL COMERCIO.

Portada. Diario El Comercio, Sábado 26 de noviembre de 2011. Quito.

En la primera página del diario El Comercio de la capital ecuatoriana se (re)produce una vez más el racismo, con el título: “Feminicidio un mal oculto”. En un primer plano de la fotografía aparece una mujer mestiza-blanca con marcas de que ha sido víctima de una “golpiza”, de su boca y nariz brota sangre, los párpados de sus ojos aparecen con moretones. La violencia contra la mujer la rechazamos indignados debido a que se reproduce una vez más la colonialidad del poder, machista, sexista, racista, práctica que todas las sociedades del mundo debemos aborrecer y desterrar de una vez por todas.

En un segundo plano de la foto, se (re)edita el racismo, tras la mujer, tomándole de los cabellos, está un hombre “afrodescendiente” representado como el agresor, el predador social. Esa foto envía un claro mensaje: “tengan cuidado con los violentos afrodescendientes”, (re)editándose una vez más la ideología racista en donde el mestizo es el arquetipo de la ciudadanía e identidad nacional y los afrodescendientes se encuentran por fuera del imaginario de la identidad nacional.

Ante el femicidio todas las sociedades del mundo debemos tener el coraje de indignarnos y erradicar el comportamiento “animal del hombre, con respeto a los animales por la comparación” y rechazar las prácticas violentas hacia las mujeres. De la misma manera, indignémonos todas las sociedades del Ecuador y del mundo ante las representaciones de la afrodescendencia como depredadores sociales, indignémonos, al tiempo de quitarnos aquella máscara colonial, para luchar frontalmente contra esa grave enfermedad social que constituye el racismo como ideología y como práctica que pone en serio peligro la convivencia pacífica de las sociedades, como se ha visto en otras latitudes. No permitamos que la violencia gane terreno.

Este es el momento del cambio de paradigma de la colonialidad del poder y del ser, heredamos la violencia, hagamos conciencia de que socialmente estamos “enfermos”, corroídos por las prácticas racistas, sexistas, excluyentes. Asumamos con entereza la responsabilidad de curarnos socialmente de este mal, todas y todos.

No podemos continuar con la hipocresía de mostrar a las víctimas como victimarios, escudándonos cínicamente en el anonimato –lanzando la piedra y escondiendo la mano; la violencia simbólica manifiesta en el mensaje de la fotografía exhibida en la primera página de El Comercio, es violentamente claro y me aterra constatar que el racismo después de más de medio milenio, sigue gozando de buena salud, reproduciéndose cínicamente en la colonialidad del poder, ya basta de tanta hipocresía que enferma a la sociedad ecuatoriana.

ANEXO N° 2.

Derechos Colectivos del pueblo afroecuatoriano, son:

Art. 58. Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la constitución y la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.

1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles.

Estas tierras estarán exentas de pago de tasas e impuestos.

5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.

6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la constitución y la ley.
8. Conservar y proteger sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.
9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.
10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.
11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.
12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la

diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.

Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.

13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.

14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y protección de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje.

Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.

16. Participar mediante sus participantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.

17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.
18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.
19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.
20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.
21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.

El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condición de igualdad y equidad entre mujeres y hombres.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, José. 1999. Racismo, construcción nacional y mestizaje. En: José Almeida (Coord.) Racismo en las Américas y el Caribe. Departamento de Antropología, PUCE y Ediciones Abya-Yala.
- Álvarez, Freddy. 2005. ¿Cómo se construye un problema científico?, documento de Trabajo. Quito- UPS.
- Barth, Fredrick. 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. FCE, México.
- Barthes, Rolan. 1976. Mitologías, siglo XXI. Madrid-españa.
- Bordieu, Pierre. 1995. Razones prácticas. España: Anagrama.
- Cervone, Emma.1999. Ecuador racista. Imágenes e identidades. FLACSO-Quito.
- Chalá, José. 2006. Chota Profundo: Antropología de los afrochoteños. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Chalá, José. 2010. Conocimiento Desde Adentro: Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Vol. II. Walker, Sheila (Comp.) En: José Chalá. Los afrochoteños: Legítimos guardianes de la memoria histórica y del conocimiento. La Paz –Bolivia, D.R. Fundación PIEB.
- Chalá, Oscar. 1993. Tertulia sobre la Bomba de El Chota, Quito, (conferencia)

Depestre, René. 1997. Salud y despedida a la negritud. En: África en América Latina
Manuel Moreno Fraginales (Relator). México-UNESCO.

De la Torre, Carlos. 2002. Afroquiteños, ciudadanía y racismo. Quito, FLACSO-
Ecuador.

Eliade, Mircea. 1993. Lo sagrado y lo profano, 2da Edic., Madrid.

García, Jesús. 2010. Conocimiento Desde Adentro: Los afrosudamericanos hablan
de sus pueblos y sus historias. Vol. I. Walker, Sheila (Comp.)
En: Jesús García. Afroepistemología y Afroepistemología. La
Paz –Bolivia, D.R. Fundación PIEB.

Geertz, Clifford. 1989. El impacto del concepto de cultura en el concepto del
hombre. En la interpretación de las culturas. Geertz, Clifford:
43- 59. Barcelona-Gedisa.

Godelier, Maurice. n/d. Cuerpos, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y
críticas. Quito: Centro Cultural PUCE-Q, Ediciones Abya-
Yala.

Guerrero, Patricio. 2002 Mitos de la Modernidad, material de trabajo,
UPS-Quito.

Guerrero, Patricio. 2002. La cultura, estrategias conceptuales para comprender la
identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Quito-
Ecuador: Abya-Yala.

- Guerrero, Patricio. 2010. Corazonar, Una antropología comprometida con la vida
Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del
poder, del saber y del ser. Quito-Ecuador: Abya-Yala –UPS.
- Hernández, Katty. 2010. Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos
de las mujeres afroecuatorianas. Quito- Ecuador: Abya-yala.
- Hollenstein, Patric. 2009. La reproducción de la dominación racial. Experiencias de
una familia indígena en Quito: FLACSO-Ecuador.
- Le Breton, David. 2002. Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires.
Ediciones Nueva visión.
- Milanesi, J. 1993. Sociología de la religión, documento de trabajo. UPS-Quito
ecuador.
- Ortiz, Fernando. 1985. El baile y el teatro de los negros en el folklore de Cuba, 2ª Ed.
La Habana-Cuba.
- Pizza, Giovanni. 2005. Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea.
Hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y
transformaciones de la persona. Sezione Antropología del
Dipartimento Uomo e Territorio, Università di Perugia.
- PNUD. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”
Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo. 2010.
En: Los medios de comunicación afroecuatoriana. Período
considerado: 1996-2009. Carlos de la Torre y Patric
Hollenstein. Panamá.

- Quijano, Aníbal. 2000. Que tal raza. América Latina en movimiento. ALAI.
- Ramos, Alicia. 1999. Voces indígenas: El contacto vivido y contado, material de trabajo. Quito-UPS.
- Rahier, Jean Muteba. 1999. ¿Mami que será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista vistazo, 1957 - 1991. En Ecuador racista. Imágenes e identidades, Cervone, Enma y Freddy Rivera (Eds.): 73-109. Quito-FLACSO, Sede Ecuador.
- Rivera, Fredy. 1999. Ecuador racista. Quito-Ecuador.
- Rueda, Marco Vinicio. 1994. Mitología. Universidad Católica (PUCE) Quito-Ecuador.
- Torres, Alicia. 2001. De Antropólogas y Antropología: Un diálogo con Laura Rival, Material de trabajo, maestría antropología y cultura. Quito-UPS.
- Trujillo, Patricio. 2011. Etnografía Del Pueblo Sueco. Un acercamiento crítico a los civilizados. Antropología y pos colonialismo. Quito-Ecuador.
- Wade, Peter. 2000. Raza y Etnicidad en Latinoamérica. Quito-Ecuador. Abya-Yala.
- Walker, Sheila. 2001. African Roots/ American Cultures: Africa in the Creación of the Americas. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Walker, Sheila. 2010. Conocimiento Desde Adentro: Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Vol. I. Walker, Sheila (Comp.) En: Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. La diáspora africana en la América del Sur hispanohablante. La Paz –Bolivia, D.R. Fundación PIEB.

Windengren, Geo. 2000. Fenomenología de la religión. En mito rito y símbolo. Instituto de Antropología Aplicada. Quito-Ecuador.

Nombres de las personas que compartieron sus conocimientos, opiniones y sueños a través de entrevistas formales o mediante diálogos informales, en talleres, en reuniones familiares, en diferentes lugares y momentos.

Nombre:	Lugar	Año(s)
Martha Acosta ⁺	Mascarilla	1996
Asael Acosta.	Mascarilla	1996 -2010
Custodio Acosta ⁺	Chota	1983
Salomón Acosta L.	Mascarilla-FECONIC	2006 – 2010
Leopoldo Acosta	Chota – CIFANE	1994
Mercedes Acosta	Chota-CONAMUNE-I	2008
Lucía Acosta	Chota	2011
Nela Arce	Cuajara	2011
Carlos Arce	Cuajara	2011
Ricardo Arce	Cuajara	2011
Cristóbal Barahona	Juncal	2011
Pedro Borja	Mascarilla	2006
Teresa Calderón Plaza.	Chota- Manos Unidas	2011
Eduardo Carcelén	Chota-COANGUE	2011
Oliver Caton Chalá	Ibarra	2010
Cecilio Cervantes Ch.	Quito	2010

Esthela Congo	Ibarra - Azaya	1996-2011
Edmundo Congo	Chota – CIFANE	1984
Rebeca Cruz Villalba ⁺	V. Chota - Pambahacienda	1984 – 1986
Cesar Chalá Cruz.	Ibarra	2010
Victor H. Chalá Cruz ⁺	Ibarra	2010
Julia Chalá Cruz.	Ibarra	2010
Yolanda Chalá Cruz.	Ibarra	2010
Mariana Chalá Cruz.	Ibarra	2010
Héctor Chalá Cruz.	Chota	1993
Oscar Chalá Cruz.	Ibarra-CIFANE	2010
Olga Chalá Cruz.	Chota- CIFANE	1984
Katherine Chalá M.	Ibarra-CIFANE	2010
José Chalá Calderón	Ibarra-CIFANE	2010
Fidel Chalá Calderón	Ibarra-CIFANE	2010
Plutarco Chalá Caicedo	Chota	2006
Luis Germánico Chalá	Chota-CIFANE	1994
Aníbal Chalá	Chota	2011
Sixto Chalá García	Chalguayacu-FETRAVACH	1984
Bertha Chalá ⁺	Chalguayacu	2007
Artemio Chalá Congo	Chalguayacu - J.T.V.	1984
Cruz Días	Chota	2011
Auximaro Espinoza	Mascarilla-FECONIC	2010

Zoila Espinoza	Chota-MANOS UNIDAS	2006
Gualberto Espinoza	Santa Ana – FECONIC	2011
Patricio Furlan M.	Ibarra-CIFANE	2011
Julián García Chalá	Chalguayacu – J.T.V.	1984-2011
Amable Gudiño Villota	Ibarra	2010
Ramiro Gudiño Villota	Ibarra	2011
Laura Gudiño Villota.	Chota-CIFANE	1984
Dorita Gudiño Villota	Chota-CIFANE	1984
Xavier Gudiño Chalá	Ibarra-CIFANE	2010
Pablo Gudiño Chalá	Ibarra-CIFANE	2010
Viviana Gudiño Chalá	Ibarra-CIFANE	2010
William Gudiño Chalá	Ibarra-CIFANE	2010
Luis Gudiño	Chota	2010
Jean Kapenda	República del Congo, entrevistado en El Chota	2005
Jorge H. Lara	Chota – CIFANE	1984
Juvenal Lara	Chota	2010
Eva Lara	Chota	2011
Sonia Lara M.	Chota-Piel Negra	2010
Jorge Luis Lara M.	Chota-Piel Negra	2010
Manuel Lara M.	Chota-Piel Negra	2010
María Lara	Cuajara	2011

Benedicto Méndez G.	Chota	2010 – 2011
Aníbal Méndez ⁺	Chalguayacu-J.T.V	1984
Evaristo Minda ⁺	Chota	1996
Jacobo Minda	Cuajara	2006
Cecilia Minda.	Cuajara	2011
Alberto Mosquera M.	Ibarra - Azaya	1996
Jorge Mosquera Congo	Ibarra - CIFANE	2011
Leonardo Mosquera Congo	Ibarra-CIFANE	2011
Albita Mosquera Congo.	Ibarra – CIFANE	1984 - 2011
Manolo Mosquera Congo	Ibarra-CIFANE	2011
Marcelo Mosquera Congo	Ibarra	2011
Piedad Mosquera	Chota	1986 - 2011
Luis Muñoz ⁺	Chota	1984
Ubelia Muñoz P.	Chota	1984
Jaime Muñoz P.	Chota	1984
Jorge Muñoz P.	Chota	1984
Gonzalo Muñoz P.	Chota	1984
Byron Muñoz P.	Ibarra – CIFANE	1984 – 2011
Martha Muñoz P.	Chota	1984
Fausto Muñoz P.	Chota – CIFANE	1984 - 2010
Edgar Muñoz P.	Ibarra – CIFANE	1984 - 2011
Rómulo Muñoz P.	Ibarra-CIFAME	1998

Segundo T. Muñoz E.	Ibarra – CIFANE	2011
Alicia Muñoz M.	Ibarra – CIFANE	1996
Catia Muñoz M.	Ibarra – CIFANE	1993
Robertina Pabón de Muñoz ⁺	Chota	1984
Marcelino Santos	Chalguayacu	2009
Ernesto Santos	Chalguayacu	2009
Iben Santos Ch.	Chalguayacu-FECONIC	2009
Renán Tadeo D.	Chota-FECONIC	2002
Blanca Tadeo D.	Chota-FECONIC	2008
Patricia Tadeo.	Cuajara-FECONIC	2006
Hugo Viteri	Cuajara	2006
Plutarco Viveros	Mascarilla-MARABU	1984-2011
Merly Viteri	Cuajara	2011
Mwant Yar	República del Congo, entrevistada en El Chota.	2005

Mil gracias por compartir sus conocimientos y expectativas.

Les quiero mucho

José F. Chalá Cruz.