

RESIGNIFICACIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL EN EL VALLE DEL CHOTA



**RESIGNIFICACIÓN
DE LA JUSTICIA SOCIAL
EN EL VALLE DEL CHOTA**

María Giulianna Zambrano Murillo

RESIGNIFICACIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL EN EL VALLE DEL CHOTA

María Julianna Zambrano Murillo

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.com
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2328-888
Fax: (593-2) 3237-960
www.flacso.org.ec

Diseño y
Diagramación: Isadora Espinosa
ISBN FLACSO: 978-9978-67-302-7
ISBN Abya Yala: 978-9942-09-039-3
Impresión: Abya Yala
Quito-Ecuador
Impreso en Quito Ecuador, octubre 2011

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - sede Ecuador
Programa de Estudios Políticos Convocatoria 2006-2008
Tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales con mención
en ciencia política:
Autora: María Julianna Zambrano Murillo
Tutor: Carlos De La Torre

DEDICATORIA

a Juan Sebastián Hidalgo Zambrano

Gracias,
A María Delia Murillo, Julio Zambrano y mis hermanas por su
apoyo incondicional,
A Carlos de la Torre por la paciencia y los consejos en el pro-
ceso de elaboración de esta tesis,
A Mercedes Prieto y Jhon Antón por sus valiosos comentarios.

También quisiera agradecer a:
Al Ministerio de Cultura del Ecuador,
A la FLACSO-Ecuador,
A todos los que contribuyeron y acompañaron este proceso de
una u otra forma,
Y a las comunidades del Valle del Chota, finalmente, esta tesis
es por y para ustedes.
Gracias.

INDICE

CAPITULO I.

Introducción	13
Afroecuatorianos y afrochoteños en el estudio de la acción colectiva	14

CAPITULO II.

Reivindicaciones campesinas en el Valle del Chota	29
La estructura económica y social en el Valle del Chota ...	32
La reforma agraria como oportunidad política	37
<i>La reforma agraria en Ecuador</i>	38
<i>La reforma agraria en el Valle del Chota:</i> <i>Oportunidades políticas para la organización campesina.</i> .	44
La agenda política: reivindicaciones por tierra y por agua	47
Conclusiones	51

CAPITULO III.

Nosotros los negros	57
La politización de la raza en el Valle	57
Politizando la raza	60

<i>¿Por qué hablar de raza?</i>	62
Identidades, solidaridades y movilización política: Transformaciones en el Valle del Chota	67
<i>El PRODEPINE y los misioneros combonianos:</i> <i>La negritud desde afuera</i>	70
<i>Manuales educativos y los intelectuales afrochoteños:</i> <i>La negritud desde adentro</i>	76

CAPITULO IV.

En búsqueda de reconocimiento	85
Resignificando la negritud	88
La etnoeducación: búsqueda de reconocimiento y esfuerzos de concientización racial.	93
<i>El racismo estructural en la educación, un reto para la acción colectiva afrodescendiente</i>	93
<i>Nuestra historia y la propuesta etnoeducativa de la FECONIC</i>	105
La incidencia política: A manera de conclusión.	110

CAPITULO V.

Resignificando la justicia social. Nuevos desafíos a la movilización política	117
La recuperación de la localidad y la diversificación de las demandas afrodescendientes	123

La paridad participativa como justicia social	128
Nuevos circuitos de movilización política: más allá de la identidad.	135
Bibliografía	139
Entrevistas.	144
Apéndice N.º1.	145

CAPÍTULO I. Introducción

Desde finales de los años ochenta, la esfera pública ecuatoriana se vio dinamizada por el surgimiento de varios actores sociales organizados alrededor de demandas particulares a un Estado que reducía cada vez más el alcance de su aparato institucional por las reformas neoliberales. La Constitución de 1998 reflejó en gran medida estas confrontaciones, resultando en una Carta Magna que aunque amplió los derechos civiles y culturales de muchos actores colectivos—cuyas demandas se habían manifestado públicamente por más de una década—todavía era limitada en términos de derechos sociales y económicos. La diversificación de la esfera pública en Ecuador ha generado respuestas desde el Estado, reformas institucionales y constitucionales que buscan canalizar la movilización social y, por otro lado, una variedad de trabajos que intenta abarcar las apreciaciones de este proceso sociopolítico. En este sentido, los movimientos sociales y organizaciones alrededor de la raza, la etnicidad, el medioambiente, el género, los derechos humanos, por mencionar algunos temas, plantean desafíos constantes al aparato estatal, a la amplitud democrática y, por añadidura, a las ciencias sociales.

El movimiento social afroecuatoriano constituye uno de los principales grupos movilizados con fuerza desde la década de los ochenta y, primordialmente, en los noventa. Aunque la organización social de las comunidades afrodescendientes se había desarrollado con dinamismo a nivel local durante los años setenta, la aparición de un movimiento social nacional alre-

dedor de la negritud es un fenómeno de los últimos veintinueve años (Antón, 2009). En las dos últimas décadas, organizaciones de carácter nacional, activistas e intelectuales han encaminado en el debate público temas pertinentes para este sector de la población relacionados con la identidad cultural del pueblo afrodescendiente, la discriminación racial, la segregación social, la recuperación de la memoria colectiva, la pobreza, entre otros. Relacionado con dinámicas globales y la agenda política del movimiento afrodescendiente en América, la acción colectiva afroecuatoriana ha enarbolado una lucha por el reconocimiento de los derechos del pueblo afrodescendiente y su identidad particular frente a un imaginario colectivo de nación que los ha mantenido excluidos por siglos.

La presente investigación se enmarca en este proceso socio-político y pretende contribuir a la literatura sobre el movimiento afroecuatoriano en el Ecuador. No obstante, el objetivo de este trabajo es analizar la movilización social afroecuatoriana desde lo local y, para ello, se concentrará en el estudio de las organizaciones sociales en el Valle del Chota a través de la historia. La reducción del alcance responde a la escasa bibliografía que documenta las dinámicas locales de las organizaciones, especialmente cuando pasan a formar parte de un movimiento nacional, y también a la necesidad de recuperar la historia y las necesidades específicas de las comunidades afrodescendientes en el Valle del Chota, la Cuenca del Mira y Salinas.

Afroecuatorianos y afrochoteños en el estudio de la acción colectiva

Desde la llegada de los primeros afrodescendientes a las costas de Ecuador, este grupo cultural ha vivido en condiciones de explotación y discriminación que influyen sus estrategias y discursos de acción colectiva. Distintas formas de resistencia se han desarrollado en respuesta a los principales problemas y

amenazas que la población percibe bajo una coyuntura específica comenzando en la época colonial. Algunas de estas formas de resistencia y contrapoder han devenido en estructuras organizativas que merecen la pena ser analizadas. No obstante, el proceso organizativo de los afroecuatorianos todavía no ha sido lo suficientemente estudiado en nuestro país a pesar de ser uno de larga trayectoria. Al estudiar la sierra norte de Ecuador, algunos autores atribuyen al siglo XVI las primeras muestras de organización de la población afrodescendiente para encarar un régimen de dominación y explotación bajo el sistema de hacienda. En este tiempo y durante los tres siglos que duró la esclavitud, los esclavos se escapaban de las haciendas convirtiéndose en cimarrones¹ para formar grupos denominados palenques² que combatían al régimen de opresión imperante (Pabón, 2005). Más tarde, y a pesar de la abolición de la esclavitud en el gobierno de José María Urbina (1852), las relaciones de dominación únicamente cambiaron de esclavo a servil. Mientras la posesión de tierras seguía en manos de grandes terratenientes mestizos, los trabajadores continuaban viviendo en condiciones de explotación (Stutzman, 1974).

Con el pasar de los años—y este se puede considerar un resumen breve de la organización social en el Valle del Chota—las tensiones en la región aumentaron en busca de mejores condiciones de vida para la población afroecuatoriana. Los descendientes de los esclavos, inconformes con su situación de trabajo precaria y las condiciones de pobreza y desamparo en las que vivían, empezaron a buscar modos para promover cambios en sus estructuras sociales y económicas más inmediatas. Lourdes Rodríguez estudia estos sucesos en el Valle del Chota y cuenta que, “en 1953, los trabajadores de la hacienda Chalguayacu, cuyos propietarios eran Luis y Manuel León Ruales, inauguran una época de transformaciones en el Valle al exigir al dueño las prestaciones a las que tenían derecho y luego negociar la compra del pre-

dio, lo cual se concreta en 1957” (Rodríguez, 1994:61). Hechos como estos localizan a las demandas de tierra y recursos naturales como ejes centrales y pilares fundamentales de la organización e, inclusive, generan organizaciones de índole campesina como la Federación de Trabajadores del Valle del Chota (FETRAVACH) y cooperativas agrarias y de crédito.

Para los años noventa, las organizaciones afrodescendientes en el Valle del Chota van haciendo cada vez más compleja su estructura. Según Renán Tadeo, expresidente de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC) e importante líder afrochoteño, la ejecución del PRODEPINE³ impulsado por el Banco Mundial y su iniciativa a favor del capital social estimularon la aparición de asociaciones y cooperativas así como la agrupación de algunas de ellas bajo el paraguas de la federación que él presidió. En la zona, según cuenta, había una numerosa presencia de organizaciones de primer grado que no podían acceder a los recursos del programa al no contar con una personería jurídica. De esta forma, se constituye la FECONIC, como una organización sólida e integradora en la región (Entrevista a Renán Tadeo, 2007). Lo que vale la pena recalcar es que entre las primeras organizaciones negras de índole campesina y la FECONIC se percibe un cambio en su agenda política, su discurso y sus proyectos, a la vez que una intensificación de la organización y sus modos de acción política.

Los temas relacionados a los afrodescendientes en el Valle del Chota y en el país han sido abordados por varios autores desde los años setenta. Los primeros estudios sobre este sector poblacional en el Ecuador constituyeron, principalmente, trabajos etnográficos que abarcaron información importante sobre la forma de vida, la expresión cultural y las identidades de la población en la región. También, y este es un punto de radical importancia, comprendieron las dinámicas locales de estratificación étnica e

identificación racial, contribuyendo con información detallada a la historia de las comunidades afrodescendientes en el país. En este sentido, sobresalen los trabajos de Ronald Lee Stutzman (1974), *Black highlanders: racism and ethnic stratification in the Ecuadorian Sierra*, sobre los afrodescendientes en la sierra norte y el trabajo de Norman Whitten, *Black Frontiersmen* (1974), acerca de las comunidades negras en San Lorenzo. Ambas investigaciones presentan la necesidad de entender los fenómenos culturales alrededor de la raza desde las localidades en los que se desenvuelven. Stutzman, por ejemplo, capta en su tesis cómo las formas de tenencia de la tierra y el sistema de hacienda se relacionaron con una estructura de clasificación racial que ubicó a los afrodescendientes como la clase social más pobre y más discriminada. La articulación entre la raza y la clase, relacionada al sistema de hacienda, va a ser fundamental para comprender el proceso organizativo de la población de descendencia africana en los valles de la sierra norte y también para percibir el desarrollo de identidades particulares (Stutzman, 1974). Whitten, por otra parte, recupera en su trabajo etnográfico las condiciones de vida de las comunidades afrodescendientes en San Lorenzo y da luces sobre las diferencias entre la población negra en la costa y en la sierra. Según afirma, la identidad de las comunidades negras en San Lorenzo durante los años setenta se definía en relación a su referente costeño en Ecuador y Colombia y en contraposición a los serranos (Whitten, 1974:177).

A pesar de las diferencias entre ambas etnografías, la contraposición de los dos estudios exhibe patrones generales de discriminación racial y también diferencias sustanciales entre los afrodescendientes en ambas zonas del país. Más allá de los detalles culturales tanto Stutzman como Whitten impulsan los estudios del orden social y las identidades alrededor de la raza. En sus trabajos, las estructuras raciales serán frecuentemente contrapuestas al discurso hegemónico del mestizaje. Whitten,

por ejemplo, sugiere lo siguiente acerca de las jerarquías raciales en Ecuador:

La mayor parte de la gente en las naciones de Ecuador y Colombia se define a sí misma como personas con un legado racial mixto. Pero, a pesar de esto, el concepto de color se usa con frecuencia para establecer la clase, el estatus y las posiciones de poder entre aquellos que se miran a sí mismos y a otros como racialmente mezclados (Whitten, 1974:176).

La construcción diferenciada que se produce pondrá a la cabeza a las personas con la piel más clara y a los negros al final. Haciendo referencia a una estratificación similar, en un libro editado más tarde por Whitten (1993), un texto de Stutzman denuncia al mestizaje como la ideología dominante que va a dejar a los afrodescendientes fuera de las articulaciones discursivas de la nación.

Después de estas etnografías, el tema afrodescendiente permanece ausente en gran parte de los estudios sociales, sobre todo en lo relacionado a su organización socio-política. No obstante, a medida de que la esfera pública se diversifica y aparecen nuevos actores sociales politizando una agenda alrededor de la negritud, algunos debates se desplazan hacia el estudio de la estructura racial, la exclusión, el racismo y la movilización social alrededor de la población afroecuatoriana. A nivel nacional, y con referencias a las dinámicas regionales, varios autores presentan sus tesis desde la ciencia política, la sociología y la antropología tratando de contribuir al estudio de las acciones colectivas y organizaciones de los afroecuatorianos en el Ecuador.

Eduardo Tamayo (1996) constituye uno de los principales esfuerzos por historizar e interpretar las nuevas demandas levantadas por las organizaciones negras en el país. Su trabajo, que empieza con las movilizaciones de los esclavos y las demandas campesinas de la FETRAVACH, describe a las luchas

identitarias de las organizaciones afrodescendientes como respuestas a la discriminación cultural y racial de los negros en el Ecuador. Asimismo, arguye que esta movilización social todavía se caracteriza por la dispersión y presenta los siguientes desafíos a la organización:

El desafío del movimiento negro radica en la superación de la actual situación de dispersión y atomización. Para conseguir los objetivos que se propone hay que incidir en el espacio nacional. Y ello solo es posible con la unificación, con la construcción de un movimiento fuerte, que no borre la diversidad y que, al contrario, incorpore la personalidad, la identidad y los elementos propios de cada organización afroecuatoriana (Tamayo, 1996).

En los noventa, entonces, muchas organizaciones habían aparecido en las regiones con una alta concentración de población afrodescendiente, constituyendo la base asociativa de un fenómeno nacional que se irá consolidando más tarde.

La superación de esta dispersión se percibe en trabajos posteriores que recuperan la trayectoria organizativa afrodescendiente y la estudian a nivel nacional. En este aspecto, existen cuatro perspectivas fundamentales para esta investigación: la visión de la organización afrodescendiente como un grupo de interés que intenta consolidar un pacto corporativo con el Estado, estudiada principalmente por Carlos de la Torre (2002, 2005); el estudio de las organizaciones afrodescendientes como un movimiento social que promueve transformaciones en el Estado y la sociedad en términos jurídicos, políticos y sociales promovida por Jhon Antón (2009, 2007a, 2007b); la presentación de las organizaciones sociales afrodescendientes como productoras de conocimientos alternativos que, en lugar de promover una política de identidad tradicional, buscan llegar a un programa intercultural que afecte al Estado y a la nación, analizada por Catherine Walsh (2002, 2007)

y, finalmente, la autosignificación del proceso organizativo por líderes e intelectuales afroecuatorianos como Iván Pabón (2007; Entrevista, 2008), Juan García Salazar (Walsh y García, 2002), José Chalá (2006), Renán Tadeo (Entrevista, 2008), entre otros.

Para Carlos de la Torre, por ejemplo, el proceso organizativo afroecuatoriano no emerge como una movilización autónoma de las bases sino fuertemente impulsado por el Estado y por agentes externos a la región. Por este motivo, advierte que las estrategias más comunes con las que los afroecuatorianos luchan por su incorporación son el paternalismo y el corporativismo. No obstante, “esto no significa que los discursos y las prácticas de ciudadanía que manejan no sean importantes” (De la Torre, 2002:95). Siguiendo su argumento, la movilización social de los afrodescendientes en el Ecuador también ha conseguido generar una esfera pública que pretende contrarrestar los efectos del racismo estructural en el país. Su trabajo, basado en las experiencias de muchos afrodescendientes en Quito, recupera las vivencias de este grupo en sectores urbanos y estudia a profundidad la labor de acompañamiento de los misioneros combonianos al proceso organizativo.

Algunos años después, Jhon Antón, académico y activista, retoma gran parte de la literatura sobre las organizaciones y la cultura afrodescendientes en Ecuador con la intención de explicar el desarrollo de lo que él considera la sociedad civil que constituye la base para el movimiento social afroecuatoriano. En el estudio, *Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador*, Antón muestra cómo las comunidades afroecuatorianas empezaron a movilizarse en los años setenta politizando un discurso étnico que adquiere fuerza en los años noventa. Sin embargo, en este estudio advierte que, “se denota que priman más los intereses y motivaciones personales, corporativistas y paternalistas en el seno del movimiento social que la perspectiva de una agenda política unitaria y una estructura de coordinación

centralizada” (Antón, 2007a: 242). Sus conclusiones van a cambiar con el transcurso del tiempo. Dos años después, en su tesis doctoral, *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*, Antón presenta una investigación mucho más amplia y detallada—que recoge información sobre distintas organizaciones y líderes en todo el país—sugiriendo un ambiente ampliamente favorable para la estructuración de un movimiento social con organizaciones y agendas más claras alrededor de las demandas nacionales. Su reciente trabajo constituye un esfuerzo por entender este fenómeno social como un proceso sinérgico donde se articulan distintas regiones, épocas y actores que han sido tradicionalmente vistos a modo de dinámicas aisladas.

Bajo un enfoque más culturalista, Catherine Walsh se refiere a las luchas descolonizadoras de los líderes afroecuatorianos en el marco de la resignificación de las identidades, la producción de conocimientos alternativos y la revalorización de la identidad particular. Desde un análisis de la violencia simbólica y epistémica perpetuada desde la colonia, los discursos y propuestas generadas por los afrodescendientes se interpretan como denuncias a las prácticas racistas y excluyentes que dominan la sociedad desde ese entonces. En este sentido, constituyen formas de “enfrentar los legados coloniales, la exclusión y subalternización” (Walsh, 2007:205). Los afrodescendientes, presentados como los ‘últimos otros’ en el discurso nacional (Rahier, 1999), buscan enfrentarse a las formas tradicionales de producción de conocimiento y promover sus propias visiones del mundo, de la cultura y de la política. La propuesta etnoeducativa de varias organizaciones afrodescendientes, analizada por la antropóloga norteamericana, constituye una muestra clara de este intento por generar nuevas formas de ser y pensar que promuevan sujetos críticos y activos frente a la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Mignolo, 2001).

Finalmente, las perspectivas de análisis del proceso por parte de los líderes e intelectuales afrodescendientes forman un corpus

fundamental alrededor de la significación de la organización desde adentro constituyendo fuentes primarias imprescindibles para cualquier trabajo de investigación en el tema. En estos análisis se presentan problemáticas que abordan las condiciones de vida, la cultura, el tema del desarrollo de la identidad afrodescendiente y la revalorización de la negritud. Igualmente, se discuten demandas específicas de democratización del Estado y la sociedad.

Si bien todos estos trabajos revelan aspectos importantes de la movilización social del pueblo afrodescendiente, todavía quedan muchas áreas por explorar sobre un proceso sociopolítico de tanta complejidad histórica y diversidad regional. Por esta razón, esta investigación intentará dialogar con los principales acercamientos a la organización social afroecuatoriana desde un análisis de la particularidad del caso afrochoteño que recupere la ligazón entre un análisis estructural histórico y las demandas culturales. El proceso histórico en el Valle del Chota, como se mencionó antes, ha generado necesidades y discursos particulares, además de una estructura económica muy específica que necesitan ser rescatados y evaluados frente a la movilización social nacional. En el transcurso organizativo existen al menos dos momentos distinguibles. El primero caracterizado por una agenda campesina y el segundo encaminado por una articulación de intereses basados en la reivindicación étnica y en la búsqueda de reconocimiento de la diferencia. Este fenómeno responde a dinámicas que han influido en los movimientos sociales a nivel mundial. Como argumenta Nancy Fraser (1997), la época postsocialista renueva la gramática de las exigencias políticas de los actores sociales, moviendo el enfoque hacia relaciones directas entre la cultura y la identidad y la política. Los nuevos movimientos sociales, influidos por estos cambios en la coyuntura, se distancian de las construcciones identitarias alrededor de la clase y enfatizan discursos multiculturales y de reconocimiento. En el caso de estudio de esta investigación, hechos como la celebración del

Carnaval de *Coangue* en el Chota, que cada año se desarrolla con una masiva concurrencia, la Ley de Derechos Colectivos y la celebración del Día Nacional del Negro son sólo algunas de las nuevas manifestaciones de esta realidad.

Aquí se pretende estudiar las condiciones bajo las cuales los habitantes afroecuatorianos en el Valle del Chota dejaron de lado la agenda política campesina—crucial entre 1970 y 1983—por un proyecto político más relacionado con las luchas por la reivindicación y el reconocimiento étnico. Es importante considerar la manera en la que los cambios se desarrollan en el Valle del Chota—es decir, estudiar el fenómeno a nivel local—ya que por su historia de hacienda y huasipungaje había sido escenario de una movilización campesina fuerte y con demandas más relacionadas al paradigma clásico de los movimientos sociales alrededor de la redistribución de los recursos. Otra cuestión substancial es la manera en la que estas nuevas organizaciones sociales están evaluando su realidad y construyendo su agenda política con la finalidad de incidir en la mejora de sus condiciones de vida y de su identidad. Aquí no se defiende la prioridad de una agenda política sobre la otra, sino que se examinarán las tensiones y conexiones entre ambas como formas de pensar la desigualdad y justicia social. Siguiendo el debate normativo entre Nancy Fraser y Axel Honnet (2003), ambas articulaciones de intereses son importantes para grupos que sufren tanto discriminaciones económicas como culturales—como el caso de la población afrodescendiente en el Valle del Chota. Por este motivo, esta investigación busca un estudio de la organización afrochoteña desde los años setenta hasta la actualidad que combine la economía política con el análisis de la construcción identitaria para, por un lado, comprender el proceso de politización de la raza y, por otro, colegir las principales reivindicaciones y las implicaciones de la construcción de ambas agendas políticas en la población de la región.

El caso afrochoteño merece ser estudiado por las implicaciones que acarrea para un grupo que ha sido política y socialmente excluido por muchos años tanto por su condición racial y rural como por su clase. Con esta finalidad, aquí se conjugará la evidencia empírica obtenida en el trabajo de campo, el estudio de la agenda y el discurso político con las diversas teorías de los movimientos sociales y de acción colectiva—además de los estudios sobre la movilización social afroecuatoriana antes mencionados—y los debates alrededor del racismo y la raza.

Como argumenta Claus Offe (Offe, 1985:222), existen distintos niveles de análisis del surgimiento de grupos de interés y organizaciones. El primero está constituido por el estudio de la voluntad, la conciencia, el sentimiento de identidad colectiva y los valores constitutivos de sus miembros. El segundo, se relaciona más con la estructura de oportunidad política que permite que un grupo de interés emerja y actúe. Y, finalmente, hay varias formas y prácticas institucionales que le confieren cierto estatus particular. Para una comprensión más holística del fenómeno es trascendental estudiar cómo interactúan estos tres niveles de tal forma que se tenga una percepción de la movilización desde adentro y en relación a su exterior. Estos distintos horizontes de análisis han generado en las ciencias sociales diversas tesis para aproximarse a la movilización política. Sobre el primer caso, por ejemplo, sobresalen los enfoques de los nuevos movimientos sociales alrededor de la identidad con los trabajos de Alain Touraine, Alberto Melucci y Claus Offe a la cabeza. En el segundo y tercer aspecto, las teorías de movilización de recursos y de oportunidades políticas presentadas por Charles Tilly, Sidney Tarow, John McCarthy y Mayer Zald ofrecen aproximaciones importantes para entender este proceso social.

En este caso, se privilegiará el estudio de las condiciones externas que permiten el surgimiento de determinados proyectos políticos, aunque se hará referencia también a otros factores internos que dan forma a las organizaciones. La razón por la que se privilegia un estudio del movimiento desde las estructuras sociales, políticas y económicas es porque, en el caso afrochoteño, la organización responde a coyunturas específicas que influyen de manera directa en las comunidades afrodescendientes. Más allá de la identidad colectiva, diversas leyes, programas de desarrollo y agentes externos facilitan la politización de una agenda que refleja intereses y demandas específicos en ciertos momentos históricos. Esto no quiere decir que no se tomarán en cuenta los debates alrededor de la raza e identidad ya que, como afirma Tilly, “todo conflicto implica afirmaciones de identidad al igual que el desarrollo de intereses colectivos” (Tilly, 1998:33). Para que la acción colectiva y organizativa se procese es necesario que se manifiesten construcciones identitarias e intereses comunes que, aunque varíen durante la trayectoria de la acción social, constituyen la base de este fenómeno social.

Por otro lado, se considerará el acercamiento metodológico a los temas de raza que proponen teóricos sociales como Peter Wade, Anthony Marx y Howard Winant que ante todo argumentan cómo las jerarquías raciales y la institucionalización de las mismas ha generado discursos y formas de resistencia por las poblaciones subordinadas por la discriminación y el racismo. Esta resistencia se articula de distintas formas y estos tres autores, al estudiar la raza como una construcción social, revelan aspectos fundamentales para entender la formación racial como un proceso histórico-estructural. Winant, por ejemplo, parte de la idea de que el significado de raza y el contenido de las identidades alrededor de esta son inestables y políticamente debatidos. La formación racial ocurrirá entonces en la intersección o conflicto entre los proyectos raciales que combinan elementos discursivos

y representacionales con los estructurales e institucionales (Winant, 2004:164). En estas intersecciones se levantan articulaciones fundamentales que desarrollan muchos tipos de agenciamiento, desde lo individual a lo organizacional y desde lo local a lo global. En un caso como el del Valle del Chota, donde en los últimos cuarenta años el problema de la raza se ha modificado en su nivel discursivo, organizacional e institucional, es necesario abarcar una perspectiva estructural histórica que analice a profundidad las implicaciones de estas transformaciones. Un acercamiento como este permite interpretar cómo la articulación raza-clase del primer momento organizativo en el Valle del Chota se politiza hasta convertirse en un discurso que deja atrás la visión clasista

Estos dos enfoques analíticos constituyen la base teórica de la presente investigación que, sumados a la literatura sobre movilización social de afrodescendientes en Ecuador y en América Latina, serán matizados con la información obtenida mediante historias de vida de líderes y activistas afroecuatorianos, entrevistas a profundidad de habitantes de las comunidades y de las personas involucradas con el proceso, trabajo etnográfico y exploración de archivo que permitieron documentar las dinámicas organizativas de las comunidades en el Valle del Chota. En este sentido, en el contenido de este texto se articula el corpus teórico con la evidencia empírica de acuerdo a las etapas históricas de la movilización social.

En el capítulo II, se empleará la teoría de oportunidades políticas para examinar cómo el discurso y los intereses de lo que se describe como el período campesino de la movilización social la zona, aproximadamente entre 1970 y 1983, emergen a causa del contexto nacional de reforma agraria y de las movilizaciones políticas de izquierda en Latinoamérica. Se tomará como organización emblemática a la FETRAVACH y las experiencias de los líderes y simpatizantes de la

organización campesina en la época para reconstruir lo que fueron las luchas por la redistribución económica en la región.

Más adelante, el capítulo III, emplea el debate sobre la formación racial y pondera el proceso de politización de la raza. La finalidad de este apartado es comprender cómo se insertan los discursos de la política de la identidad y del reconocimiento en la región. Se pondrán en diálogo distintas propuestas hermenéuticas al respecto para detallar esta etapa de transición. Aquí la información obtenida de líderes—sobre todo aquellos que tienen una larga trayectoria de activismo—y simpatizantes del movimiento afrodescendiente como los misioneros combonianos, los intelectuales afrodescendientes y académicos involucrados con el estudio del Valle del Chota es fundamental abarcar todos los factores que interactuaron en la zona durante mediados de los ochenta y principios de los noventa.

El cuarto capítulo, constituirá un análisis de la que aquí se define como la segunda etapa en la organización afrochoteña caracterizada por un discurso y una agenda política articulada alrededor de la raza y de la cultura negra. Se tomará como organización clave a la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC) y se concentrará el estudio de la agenda política en la propuesta etnoeducativa. El capítulo articula teorías sobre el reconocimiento y la identidad con las interpretaciones de la movilización social afrodescendiente en la actualidad.

Finalmente, el capítulo V presenta las conclusiones de esta investigación que, imbuida en un debate de filosofía política entre Axel Honneth y Nancy Fraser (2003), pretenden tomar una teoría crítica del reconocimiento para analizar la situación de los afrodescendientes y los nuevos desafíos que enfrentan este tipo de organizaciones en la realidad contemporánea de Ecuador.

Notas

1. Esclavos que al escaparse de las haciendas quedaban libres del amo.
2. Comunidad de cimarrones y primeras formas de organización de la población afrodescendiente en el Ecuador (Pabón, 2005).
3. PRODEPINE: Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador que se estructuró en tres regiones del país con el objetivo de atender a la población indígena y negra tradicionalmente marginada. Víctor Bretón sugiere que el proyecto “ideado desde el Banco Mundial, con una primera fase ya concluida (1998-2003) y otra segunda en ciernes, [...] se ha convertido en una de las tentativas más ambiciosas y mejor dotadas presupuestariamente en materia de desarrollo rural en Ecuador” (Bretón, 2005:42).

CAPÍTULO II. Reivindicaciones campesinas en el Valle del Chota

En Abril de 1976, la cooperativa agrícola Jesús del Gran Poder, conformada por habitantes de la comunidad de Carpuela, empezó una lucha, activista y legal, para apoderarse del predio Palacara Cuambo, en aquellos años, propiedad de Eduardo Garzón. Esta cooperativa, creada en 1964 como una asociación de ahorro y crédito para huasipungueros, se vio motivada a buscar nuevas tierras ante los destrozos que provocó la crecida del río Chota en 1975—que destruyó las parcelas de huasipungueros en Carpuela—y ante la precaria situación en la que vivían los campesinos de la zona. Gilberto Padilla, ex presidente de la cooperativa que había dejado el cargo un año antes de la crecida, recuerda que fue en un viaje a Ibarra por tierra en el que vio por primera vez el terreno de Palacara Cuambo. Este predio tenía varias hectáreas sin cultivar, por lo que Padilla consideró la idea de acceder a esas tierras apelando al alcance de la Ley de Reforma Agraria de 1973⁴ y lo propuso a la cooperativa (Entrevista a Gilberto Padilla, 2007).

En las conversaciones iniciales los dirigentes de la cooperativa pidieron a Garzón la venta de las tierras; sin embargo, no lograron obtener más que negativas. Con el apoyo de las familias huasipungueras de la región, la organización intentó varias veces entablar diálogo con Garzón, sin que el propietario del predio estuviera dispuesto a venderlo. Más tar-

de, la cooperativa 27 de Julio—otra organización campesina de la zona—se sumó a este proceso y, con la ayuda de la Federación Ecuatoriana de Organizaciones Campesinas (FENOC)⁵, decidieron plantear juntos un juicio en contra de Eduardo Garzón para obtener el permiso de compra. Para apurar el proceso, miembros de ambas cooperativas decidieron tomar a la fuerza la explanada de Palacara Cuambo. En el primer intento la Gobernación de Imbabura ordenó el inmediato desalojo del sitio. A pesar de esto, los participantes entraron nuevamente al predio pero esta vez el yerno de Garzón, el Capitán de la FAE Óscar Ayala, envió a la fuerza pública para obligar a los invasores a salir del lugar. Elsie Monge⁶—ahora directora ejecutiva de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU) y en ese entonces parte de la FENOC y presente en aquellos años en el Valle del Chota—recuerda que la represión policial fue tan fuerte que incluso causó la muerte de un joven de 21 años, Mardoqueo León (Entrevista a Elsie Monge, 2007). Aunque la lucha no fue una tarea fácil, la insistencia y la fuerza organizativa de los campesinos en el Valle dieron buenos resultados y, aunque “el propietario logró que la fuerza pública desalojara a las cuarenta familias quemando sus chozas en dos ocasiones [...] cinco años más tarde, los campesinos obtuvieron la adjudicación de Cuambo” (Glynn, 1983:27).

Estos sucesos son recordados como una respuesta de la comunidad a condiciones de vida miserables y oportunidades únicas. Manuel Borja, otro participante en las acciones de 1976 en Palacara Cuambo, explica estos hechos como la mejor posibilidad para el desarrollo que Carpuela tenía en ese entonces. Recuerda la coyuntura de la siguiente manera:

Buscar nuevas tierras era la única oportunidad que teníamos para sobrevivir como comunidad. La crecida del Río Chota se llevó completamente los predios, dejando escombros y piedras. De la desesperación de no tener donde trabajar, vimos en el predio Pa-

lacara Cuambo—sin cultivos y abandonado—la mejor oportunidad. Nos organizamos y nos tomamos las tierras buscando la venta primero, pero, ante la oposición del dueño planteamos el juicio (Entrevista a Manuel Borja, 2007).

Los hechos descritos por Borja son sólo un ejemplo de los acontecimientos de la época en la región. El caso de Palacara Cuambo aparece como uno de los distintos episodios de luchas campesinas que se vivieron en el Valle del Chota entre 1973-1982. Las reivindicaciones por tierra se mantuvieron firmes en el caso de la compra de las haciendas de Chota, Mascarilla, Bermejál-Espadillas, entre otras. En estos procesos las asociaciones y cooperativas a lo largo del Valle mantuvieron—especialmente en los años setenta—una lucha constante en la búsqueda de tierras para el cultivo. En algunos casos, las reivindicaciones se presentaron como un discurso disperso entre varias organizaciones; en otros, la FETRAVACH aparece como una organización central para estas demandas. Un estudio del movimiento afroecuatoriano describe la importancia de las reivindicaciones campesinas en la época así:

En década del 70 en el Valle del Chota, los negros se movilizaron alrededor de la lucha por la tierra y la reforma agraria. Bajo estos ejes, surgió la Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota, FETRAVACH. “El 27 de marzo de 1976, las organizaciones de Mascarilla, Tumbatú, Carpuela, Juncal, Pusir, Chalguayacu y Chota, formamos la FETRAVACH para luchar conjuntamente para conseguir tierra para trabajar, contra el Banco Nacional del Fomento, el INERHI que no cumple con el plan de riego del para el valle, y contra las instituciones religiosas que quieren servirse de los campesinos para enriquecerse”, señala en la publicación “La Vida en el Valle del Chota y la Concepción” (Tamayo, 1996).

La tierra se percibía como un eje fundamental en la agenda política y su distribución era la única vía para el desarrollo sostenible de los afrodescendientes en la zona, dejando atrás la dependencia de terratenientes, religiosos y otros actores dominantes en la región.

Este tipo de movilización social se estudia en esta investigación como el primer momento de la organización afrochoteña. Aquí, la búsqueda de recursos naturales—la tierra y el agua—aparece como el principal motor que incentiva a la organización en el Valle y a la consolidación de conexiones nacionales para fortalecer el movimiento y la homogenización de cierto discurso a lo largo de la región.

A continuación, con el fin de contextualizar este proceso de organización, me internaré en el estudio de las condiciones que motivaron la aparición de este tipo de redes y acciones en el Valle de Chota—como la estructura social y económica local y el contexto nacional de la reforma agraria que predominaba en esos años. Además, se describirán los principales puntos en la agenda política de este proceso organizativo para problematizar las implicaciones y logros políticos y sociales del movimiento campesino afrodescendiente. La información de este capítulo se ha obtenido mediante entrevista a líderes y simpatizantes de la organización afrochoteña en los años setenta y ochenta, además de algunos agentes externos presentes en la región en los años mencionados.

La estructura económica y social en el Valle del Chota

La población negra en el Valle del Chota ha vivido un proceso histórico sustancialmente diferente al experimentado por la misma población en otras zonas del país. El trabajo de los antropólogos norteamericanos Norman Whitten y Ronald Stutzman, que estudiaron a los afrodescendientes en varias regiones de Ecuador en los años setenta, revela diferentes experiencias históricas, intereses y desarrollos identitarios. La población afrodescendiente en Esmeraldas, estudiada por Whitten (1974), proviene de una experiencia histórica de cimarronaje, en la que esclavos libertos o fugitivos llegaban a la región que llegó a ser conocida como el Gran Palenque (Maloney, 1996:76). En con-

traste, la historia de los afrodescendientes en la sierra norte de Ecuador ha estado fuertemente ligada a la hacienda y a las relaciones de producción precapitalistas (Stutzman, 1974). Tamayo percibe estas diferencias y acerca de estas circunstancias en el Valle del Chota menciona lo siguiente:

Los jesuitas introdujeron igualmente de Colombia, en 1536, más de 500 negros que fueron repartidos en sus haciendas ubicadas en el Valle del Chota y Salinas. Los negros reemplazaron a los indígenas que años atrás habían huido a la selva oriental y a la costa. Los negros trabajaban en las plantaciones de caña, vid y tabaco (Tamayo, 1996).

La hacienda determinó, entonces, la historia de la población en el Valle desde 1536 y con esto las formas de dominación y resistencia en la región. Así, y tal como menciona Stutzman en su estudio de la población negra en la sierra ecuatoriana, la diferencia básica de los afrodescendientes de la costa y los afrodescendientes de la sierra consiste en la condición de servicio de estos últimos a personas de identidad no negra. Así, son las condiciones de servidumbre las que aparecen como cruciales en el desarrollo de la adaptación cultural del negro en la Sierra (Stutzman, 1974:6).

La historia de este grupo étnico en la sierra revela transformaciones en el sistema de dominación que han limitado el ejercicio pleno de su libertad. Su condición de vida no se resolvió con la abolición de la esclavitud ya que “después de que la esclavitud fuera abolida legalmente en 1850, los negros serranos cayeron en formas de servidumbre que aseguró a los hacendados el servicio de los mismos peones” (Glynn, 1983:26). La prohibición de las relaciones precaristas de producción tampoco consiguió mejorar sus condiciones de trabajo. Stutzman ilustra esta trayectoria así: “después de ganar la libertad a mediados del siglo XIX, algunos afrodescendientes de la sierra pasaron a ser económicamente autosuficientes; no obstante, la mayoría, se mantuvo en algún tipo

de dependencia de sus propietarios iniciales” (Stutzman, 1974: 87). Este hecho implicó que en la región fueran contadas las ocasiones en las que la tierra no era sólo trabajada sino también propiedad cooperativa de un grupo afrodescendiente.

El sistema de hacienda, predominante a lo largo de la historia en el Valle del Chota, fue poco a poco diseñando la sociedad de la región y, en gran parte, explica el surgimiento de un tipo específico de organización campesina. La etnografía de Stutzman (1974) entrega importantes datos sobre la estructura socio-económica en la zona y su esfuerzo es persistente en puntualizar la estrategia de un grupo dominante por conseguir mano de obra para trabajar la tierra que controlaban, sin alterar las formas de propiedad de la misma. Esta estrategia comienza con el esclavismo, continuando con el concertaje y, finalmente, con el sistema de huasipungos que no termina hasta los años sesenta y setenta gracias a los procesos de reforma agraria y redistribución de tierras a los peones. Por este motivo, la población negra en el Valle vivió décadas siendo explotada y colocada en condiciones de vida precarias. El testimonio de un ex-huasipunguero en la hacienda de Mascarilla da cuenta de su jornada de trabajo en la hacienda de la siguiente manera:

En tiempos de la hacienda se trabajaba de lunes a viernes en pala, desmonte o cuadrilla. Trabajábamos desde las 6 de la mañana hasta las 5 de la tarde. Cuando nos tocaba cuadrilla, cada 15 días trabajábamos de día y de noche. Se trabajaba lunes, martes y miércoles hasta que se llene el trapiche. Usábamos 4 o 5 carretas y unos burros. El jueves por la tarde entrábamos en la molienda, a veces hasta el sábado al medio día. Para ayudarnos entre nosotros, los viernes por la noche los compañeros de la otra cuadrilla iban a reemplazarnos aunque sin ganar nada (Glynn, 1983:26).

A pesar de la excesiva cantidad de trabajo, los ingresos de los huasipungueros eran bastante bajos, lo que incentivó a las mujeres a buscar un ingreso adicional en la actividad comercial. Elsie Monge cuenta que las mujeres en las familias choteñas representaban un ingreso económico importante—a veces el más alto—por la venta de los productos del huasipungo en las carreteras y en el puente de El Juncal. Cuando el puente era de una sola vía, “las mujeres aprovechaban el tráfico en la zona para vender sus productos como ovos, fréjol o tomate, constituyendo una entrada económica importante, sobresaliente en medio de la explotación” (Entrevista a Elsie Monge, 2007).

Esta situación no difiere de la realidad del campo en otras regiones del país en aquella época. Dentro del contexto económico nacional y regional, predominantemente agrario, la estructura de la agricultura ecuatoriana aparece en la época de manera jerárquica con los indígenas y los negros comprometidos como fuerza laboral y los blancos como dueños de los medios de producción. Esta situación, como la explica Stutzman, propició que:

Todos los grupos étnicos valoren el control de la tierra y puede ser demostrado que los blancos en la sierra, como en ninguna otra región de la nación, se caracterizan por un control diferencial de estepreciado bien. Esto demuestra que los grupos negros en la sierra no se mantienen en una relación única con el grupo dominante o terrateniente, sino en una relación dependiente paralela a la de los indígenas (Stutzman, 1974:23).

De ahí que, según el antropólogo estadounidense, esto implique que se mantenga la heterogeneidad étnica en el plano de la fuerza productiva y la homogeneidad étnica en el nivel de control de la mano de obra y de los medios de producción. Todo este contexto hizo que la mayoría de los negros en el Valle de Chota eligieran la vida campesina, incluso después del fin de las relaciones de trabajo precaristas, manteniendo una economía de subsistencia

que combina el cultivo de ciertos productos comerciales y otros granos subtropicales para el consumo. El resto, se ha visto obligado a elegir la migración a las ciudades como otra forma de vida.

Este proceso tiene dos puntos fundamentales para esta investigación: el primero, la alta concentración de tierras en pocas manos y, el segundo, la estratificación étnica de la sociedad. En el primer caso, los datos del estudio de Stutzman son bastante claros. Según señala, en todo el país las unidades de tierra menores a cinco hectáreas representaban el 73% de todas las tenencias de tierra, no obstante, implicaban sólo el 7% del total de la tierra en las haciendas. En el otro extremo, “la tenencia de tierra en unidades mayores a las 200 hectáreas o más representaban sólo el 1% de todas las tenencias pero, incluían el 57% de toda la tierra en haciendas” (Stutzman, 1974:28). Desde la colonia se maneja el patrón de que la tierra de mejor calidad se mantiene en propiedades grandes denominadas latifundios, en las que las tierras no son trabajadas por sus propietarios sino por campesinos. De ahí que sugiera que “la historia del país puede ser escrita en términos de la sucesión de las formas usadas para un solo fin: reclutar mano de obra para trabajar las grandes concentraciones de tierra” (Stutzman, 1974:29). Sin embargo, y esto nos conduce al segundo punto de análisis, el reclutamiento de mano de obra y las relaciones de producción establecidas desde la colonia provocaron condiciones de vida similares para los campesinos como clase—aunque étnicamente sean distintos e incluyan a negros, indígenas y a algunos mestizos. El binomio etnia-clase es una relación predominante para el estudio de la zona del Valle del Chota en los años anteriores a los procesos de reforma agraria ya que los campesinos, como se mencionó anteriormente, poseen características similares otorgadas por una estratificación étnica relacionada al control de los medios de producción. De ahí que, la historia indígena pueda constituir un paralelo a la historia afrodescendiente, especialmente en los años posteriores a la abolición de la esclavitud.

En consecuencia, la coyuntura de aparición de la organización campesina en el Valle del Chota se caracteriza por una alta concentración de tierras, explotación de la mano de obra, estratificación étnica del trabajo y la sociedad, subsistencia de sistemas coloniales de dominación, entre otros factores. En este sentido, los esfuerzos organizativos aparecen como resultado de una estructura socioeconómica, de ahí que la organización social afrodescendiente busque, principalmente, la redistribución de los recursos naturales y las modificaciones de las relaciones de producción que predominaron en la región durante siglos.

La reforma agraria como oportunidad política

La alta concentración de tierras en Valle del Chota hizo que la Ley de Reforma Agraria, tanto de 1964 como de 1973, apareciera como una oportunidad importante para la población campesina. No obstante, es necesario entrar en la discusión de la reforma agraria en términos más generales para contextualizar cómo se manejó el proceso en la región.

La reforma agraria en Ecuador

Existen varios acercamientos al estudio de los procesos de reforma agraria. Aquellos que la estudian como una iniciativa terrateniente (Barsky, 1980), otros que la perciben como una iniciativa de agentes externos—o fuerzas externas como el desarrollo tecnológico—interesados en la agroindustria que presionan a favor de una transformación a través del aparato estatal (Murmis, 1980), o como resultado de las presiones del movimiento campesino (Guerrero, 1983). Si bien existen argumentos y casos que pueden sustentar las tres tendencias antes mencionadas, se puede decir que en el Ecuador la Ley de Reforma Agraria, al menos la de 1964, aparece como una iniciativa terrateniente que responde al punto álgido del contexto político entre 1960-1964.

A principios de la década de 1960, la región serrana de Ecuador se destacaba por una alta concentración de tierras y relaciones de trabajo particulares, como la define Barsky a continuación:

La sierra ecuatoriana se caracterizaba por la presencia predominante del latifundio, cuya ligazón funcional con el minifundio se expresaba en relaciones de producción peculiares: la obtención de rentas por los terratenientes a cambio de permitir el acceso de los campesinos a la tierra, era la forma principal de estructuración de las unidades productivas, coexistiendo con formas diversas de pago en salario (Barsky, 1980:137).

Para las transformaciones exigidas por la transición hacia el capitalismo, la alta concentración de tierras era un aspecto positivo, no obstante, las relaciones de producción y las formas de tenencia de la tierra tendrían que ir modificándose poco a poco. La entrada del sistema capitalista seguía una estrategia fundamental en el agro latinoamericano: la tecnificación dentro de grandes extensiones de tierra y el mantenimiento y marginalización de los campesinos (Murmis, 1980:11). De esta manera, el desarrollo capitalista pasa a ser compatible con la realidad terrateniente ya que este grupo puede mantener los beneficios del anterior del sistema y las promesas del nuevo realizando pocas concesiones.

Tanto Barsky como Murmis defienden la idea de que la reforma agraria se produce por un crecimiento del mercado de la leche en Quito que, provocado por la urbanización de la ciudad y la expansión de las capas medias, introduce nuevas tecnologías en la hacienda y desplaza a los campesinos como fuerza de trabajo fundamental. Las nuevas oportunidades de mercado llevan a los terratenientes a plantearse “la reorganización de la hacienda en función de una evaluación de sus propios intereses económicos y no de una presión sea ésta estatal o campesina” (Murmis, 1980:21). Las nuevas tendencias de mercado resaltan los costos que para los terratenientes implicaba la presencia de los

precaristas en la hacienda, elucidando la necesidad de establecer relaciones salariales para las nuevas empresas y de terminar con las relaciones precarias de producción que antes habían beneficiado a los terratenientes (Barsky, 1980:143). Al entregar los huasipungos y promover la Ley de Reforma Agraria, los terratenientes podían mantener sus tierras altamente productivas, contratar mano de obra asalariada a bajo costo e introducir los cambios tecnológicos requeridos, sin tener que compensar a los huasipunqueros o comuneros por todos los años de trabajo.

No obstante, entender a la reforma agraria como producto de una expansión de mercado tan específica reduce toda la coyuntura de los principios de la década de los sesenta a factores económicos. Si bien la reforma agraria puede ser comprendida como resultado lógico del argumento del crecimiento del mercado lechero en Quito, los conflictos y antagonismos políticos influyeron de manera crucial en el decreto de la Ley de Reforma Agraria. Andrés Guerrero, en su libro *Haciendas, capital y lucha de clases andina: disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64*, estudia en detalle la coyuntura política de la época y describe lo siguiente:

Las transformaciones de la estructura social agraria no podían ser explicadas sin tener en cuenta la escena política, los conflictos y antagonismos sociales que componen la coyuntura de los años 1960-1964, el problema que formula la retardada intervención del Estado con la Ley de Reforma agraria (1964); en fin, todos aquellos elementos que constituyen lo político de un momento histórico dado. Además, recordaba que aquellos años fueron extremadamente conflictivos: el ejemplo de la revolución Cubana recorría y removía el ambiente político latinoamericano, el fantasma (o la realidad) de las guerrillas foquistas asustaba a las clases dominantes (burguesas y terratenientes), las manifestaciones populares que paralizaban Quito y al país continuamente, los enfrentamientos con las Fuerzas Armadas que dis-

paraban sin titubear, el temor que invadía a los hacendados serranos de que “sus” indios se volvieran levantiscos, “insolentes”, “reclamonos”, “endoctrinados” (Guerrero, 1983:11).

Todos estos factores aparecen entonces como otros determinantes para la reforma agraria, transformando la opinión pública de la época y aumentando el número de promotores de la misma.

Para Guerrero, decir que la iniciativa terrateniente es el elemento central que causa la entrega de los huasipungos es no tomar en cuenta el peso de las luchas campesinas que habían movilizadado a quince mil indígenas comuneros y huasipungueros y que habían acrecentado los antagonismos sociales y la presión por reformas sociales. Por estas razones continúa:

La entrega de los huasipungos constituye más bien un atajo para desviar la presión campesina indígena, sanear la situación política dentro de la hacienda y, finalmente, modernizarla. Existe una relación entre liquidación del huasipungo y cambio tecnológico patente, pero no como ha sido planteada, sino que pasa por la *mediación de la lucha de clases* (Guerrero, 1983:37).

La lucha de clases había llegado a niveles altos de tensión en estos años y, ligada al contexto internacional, había preocupado a la clase terrateniente que encontró en la entrega de huasipungos una forma para aliviar todas las presiones al sistema persistente. En la misma línea, Barsky (1980) también reconoce la importancia de los antecedentes a la reforma agraria en el Ecuador como claves para interpretar el devenir del proceso. El primero, como menciona, es la Revolución Cubana. Su influencia aflora en el debate público las discusiones alrededor del agro que se generalizan con el proceso iniciado a partir de la Alianza para el Progreso. El tipo de argumentos que aparecen en el debate atribuyen el poco desarrollo del país al mantenimiento de relaciones precarias en el agro ecuatoriano poniendo a la reforma agraria como tema primordial en el orden del día.

Todos estos factores terminan haciendo evidente la necesidad de terminar con las relaciones precarias en las haciendas. Si bien los terratenientes estaban fraccionados alrededor de este proceso, tres de las cuatro fracciones mencionadas por Barsky (1980) estaban de acuerdo con esta urgencia. Muchos terratenientes con haciendas dedicadas a la ganadería—como Galo Plaza o la familia Bonifaz—habían entregado ya la tierra a los huasipungueros incluso antes de 1964. Después de largos debates finalmente se concreta la Ley de Reforma Agraria de 1964⁷ con la intención de aplacar la amenaza que representaban la Revolución Cubana, disminuir las tensiones política de la época, generar un mercado interno y terminar con las relaciones de producción precaristas. Después de la emisión de la ley se esperaba que por intervención del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)⁸, o de los mismos terratenientes, se entregaran parcelas a los huasipungueros que habían trabajado la tierra por más de diez años declarando, de esta manera, la abolición del huasipungo. Esta ley todavía permitía el arriendo de tierras y la aparcería, que será un tema importante en el segundo proceso de reforma agraria (Barsky, 1980; Entrevista a Ernesto López, 2008).

En la primera etapa el eje central fue la eliminación del huasipungo. Si bien la ley inicialmente parecía beneficiar a los huasipungueros, algunos no recibieron la tierra en los sitios donde la cultivaban, sino en zonas poco fértiles o sin acceso a agua o leña. Gustavo Cosse argumenta que “la reforma agraria que se aprueba en 1964 se propone básicamente preservar de la eventual afectabilidad a las haciendas de alta productividad orientando las futuras afectaciones hacia las unidades ausentistas o de baja productividad” (Cosse, 1980:405). Por este motivo, las presiones al Estado por una acción efectiva en el tema todavía persistieron. Este proceso que concluye en 1970 dejó muchas frustraciones que años más tarde fueron revividas como una estrategia política de José María Velasco Ibarra lo que trajo el tema de la

reforma agraria nuevamente a la mesa. Ernesto López, abogado en asuntos agrarios, funcionario del IERAC entre 1964-1974 y redactor de la segunda ley de reforma agraria (1973), recuerda que en el último período presidencial de Velasco Ibarra la reforma agraria volvió a ser un asunto importante en la política ecuatoriana y afirma lo siguiente:

Velasco Ibarra se había declarado dictador y en el setenta su gobierno se iba para abajo. Tenía problemas con las Fuerzas Armadas que prevenían la llegada de petróleo. Por esto, Velasco Ibarra decide dar un golpe que nadie esperaba: la expedición de la Ley de Precarismo y el Decreto 1001. La Ley Precarismo decía que nadie puede trabajar en las tierras del Ecuador como arrendatario ni en aparcería. Entonces, todas las personas que veían la ley escrita pero no recibían nada reviven el grito por la reforma agraria. Era muy difícil recibir tierras mediante la ley de reforma agraria del 64. Entonces, en septiembre y noviembre del año 70, las leyes de precarismo, dadas por Velasco Ibarra como dictador permitían alegrar a los campesinos y abrir el debate alrededor de la reforma agraria (Entrevista a Ernesto López, 2008).

Ante las limitaciones de la primera reforma agraria el Estado se vio prácticamente obligado a expandir los alcances de la transformación hacia nuevas causales. Una de ellas, fue la intervención en las haciendas del Estado, de las Fuerzas Armadas y de algunas instituciones religiosas. Aunque, en principio, este proceso no afectaba a las tierras de propiedad privada, más tarde, y con la ley de 1973, se extiende el proceso de redistribución a precaristas y no precaristas. Se extendieron las causales a la explosión demográfica y al mal uso de la tierra y, gracias a esto, los juicios se hicieron más fáciles ya que era el Estado quien decidía si expropiar o no las tierras (Entrevista a Ernesto López, 2008).

Los dos procesos juntos constituyeron una oportunidad política única para la organización del movimiento en el Valle de Chota, no obstante, es importante aclarar que el proceso más significativo en el que se inscriben las luchas en el Valle del Chota por tierra se enmarca dentro de la segunda fase de la Reforma Agraria.

***La reforma agraria en el Valle del Chota:
Oportunidades políticas para la organización campesina***

En el Valle del Chota el proceso de reforma agraria tuvo consecuencias claramente visibles. En la primera etapa, alrededor de la ley de 1964, muchos huasipungueros recibieron parcelas de tierra—algunos cerca del río y otros en las partes más alejadas a lo largo del Valle. No obstante, las grandes haciendas de la región no se vieron mayormente afectadas. Por otro lado, muchos trabajadores no fueron beneficiados por el proceso debido al horizonte temporal de la ley o por formar parte de otro tipo de relaciones de producción distintas al huasipungaje. Gilberto Padilla, habitante de Carpuela y ex presidente de la Cooperativa “Jesús del Gran Poder”, recuerda que cuando llegó la primera reforma agraria los más viejos de la comunidad recibieron tierras. Sin embargo, la población más joven no fue beneficiada por el proceso. Gran parte de este grupo, ya a cargo de hijos, quedó frustrada por un sistema de redistribución del cual no formaron parte (Entrevista a Gilberto Padilla, 2007). Aunque las tierras de varias comunidades se obtuvieron mediante el proceso de la primera fase de ejecución de la Ley de Reforma Agraria, entre 1964 y 1970, la necesidad de mantener la discusión alrededor de la redistribución de tierras se hizo evidente ante los límites del primer proceso.

Según Monge, las primeras asociaciones en la zona se conformaron para obtener atención dentro de este proceso de distribución de tierras (Entrevista a Elsie Monge, 2007). No obstante, el activismo más intenso alrededor de las demandas campesinas ocurrió durante los años setenta. En esta década, varios campesinos sin tierra procuraron llamar la atención del IERAC y del Estado en búsqueda de adju-

dicaciones dentro del marco de la segunda fase de la Ley de Reforma Agraria. Ernesto López, directamente involucrado en los procesos de reforma agraria en el Valle del Chota por su participación en varios juicios de adjudicación de tierras en el Valle del Chota, afirma que:

El proceso de reforma agraria del 73, no fue de gente que trabajaba en las haciendas, sino que asediaba a las haciendas desde afuera, habían sido arrendatarios, partidarios. Huasipungueros no, sino gente que no tenía donde trabajar. Y no es que eran vagos sino que no tenían dónde trabajar. Los que inician los procesos en el Chota no son antiguos trabajadores, son comunidades que no habían trabajado en las haciendas, personas que ven la posibilidad de tomar las tierras abandonadas como Palacara Cuambo y la hacienda Bermejil y Espadillas de una compañía tabacalera, hacienda en el centro del Chota (Entrevista a Ernesto López, 2008).

Estos campesinos sin tierra, encontraron en la Ley de Reforma Agraria una oportunidad política para alcanzar sus reivindicaciones y en la organización y movilización, la fuerza suficiente para presionar a los organismos encargados de resolverlas.

En el estudio de los movimientos sociales la oportunidad política aparece como un concepto ampliamente discutido. No obstante, puede ser comprendido como los factores que facilitan el florecimiento de la organización de una forma relativamente directa. McAdam resume varias discusiones sobre las oportunidades políticas en las teorías de movimientos sociales llegando a la conclusión de que éstas se refieren básicamente: a la apertura o cierre relativos del sistema político institucionalizado, a la estabilidad o inestabilidad de ese grupo amplio de alineamientos de la elite que típicamente subyacen a la política, a la presencia o ausencia de elites aliadas, a la capacidad y la propensión del Estado a la represión (McAdam, 1998:94). La reforma agraria, en el caso estudiado aquí, implicó una apertura en el sistema político que les permitió a los campesinos promover de manera

efectiva una parte de sus reivindicaciones. De esta manera, las organizaciones campesinas en el Valle del Chota aprovecharon el contexto de reforma agraria para valerse del Estado en la consecución de sus fines y encontrar elites aliadas que los acompañen en el proceso—por ejemplo, de organizaciones nacionales como la FENOC, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)⁹, entre otras presentes en la región durante estos años.

Es cierto que existen factores coyunturales que colaboraron con la movilización en ciertas acciones colectivas específicas. Por ejemplo, la crecida del Río Chota en 1975 que, como se mencionó antes, destruyó las parcelas otorgadas en la primera fase de la reforma agraria, puede ser considerada una variable importante en el proceso de la lucha por el predio Palacara Cuambo. No obstante, existieron factores más influyentes como las nuevas causas en la Ley de Reforma Agraria de 1973 y la misma experiencia en ocasiones anteriores—como la de la Hacienda Chota-Mascarilla—que hicieron real la consecución del predio de Cuambo, incentivando la organización de manera más precisa.

La diferenciación entre factores coyunturales y oportunidades políticas más fuertes permiten analizar la organización en un plano más amplio y más abarcador. Es cierto que cada una de las luchas campesinas en el Valle tuvo sus rasgos específicos. Sin embargo, no se puede negar que es la Ley de Reforma Agraria la que brinda a los campesinos una oportunidad política de resignificarse y de organizarse con la finalidad de plantear sus propias necesidades al Estado. En las palabras de López, “la reforma agraria despertó un proceso social en el que el campesino adquiere otra connotación: despertó; quizá sea ésta la palabra más interesante” (Entrevista a Ernesto López, 2008).

La agenda política: reivindicaciones por tierra y agua

Charles Tilly define las reivindicaciones como el resultado de “declarar determinadas preferencias respecto al comportamiento de otros actores, [i]ncluyen demandas, peticiones, ataques, súplicas, muestras de apoyo u oposición y declaraciones de compromiso” (Tilly, 1998:3). Dentro de un conflicto político, estas reivindicaciones colectivas públicas—según el argumento del mismo autor—son visibles sobre otros actores y, si se cumpliesen, afectarían los intereses de estos últimos. Estas reivindicaciones son necesarias para la aparición de distintas asociaciones, organizaciones y movimientos sociales como, por ejemplo, el movimiento campesino. De esta suerte, la movilización política implica la preexistencia de un conflicto en el que coinciden, normalmente, beneficiados y perjudicados. El caso del surgimiento del movimiento campesino en el Valle del Chota es bastante claro en términos de ganadores y perdedores. Los factores explicados en la coyuntura de aparición como la alta concentración de la tierra, la poca productividad de las parcelas de los campesinos y las condiciones de pobreza en las que vivían, hicieron que las organizaciones campesinas de la región respondieran con una agenda política bastante clara y en estricta relación a sus condiciones de vida.

Sixto Chalá, ex presidente de la FRETAVACH y líder del proceso organizativo afrodescendiente en los años setenta, argumenta que el interés principal de la organización de trabajadores era la despeonización de los negros del Valle del Chota. Según cuenta, la FRETAVACH buscó incentivar a los trabajadores a lo largo del Valle a lograr dividir las haciendas, repartir las tierras y terminar con la existencia de peones en la zona (Entrevista a Sixto Chalá, 2007). La tierra era en la época un recurso fundamental para terminar con el sistema de dominación bajo el que había vivido la población afrodescendiente de la región desde el siglo XVI. La entrega de los huasipungos no aparecía como la respuesta final a los problemas en la región sino, ante todo, la redistribución.

De ahí que el proceso más fuerte de lucha se enmarcara en la segunda fase de la Ley de Reforma Agraria.

En este sentido la agenda política de las organizaciones campesinas y de la primera etapa de la movilización política de afrodescendientes en el Valle del Chota buscaba, principalmente, la redistribución de la tierra. La tenencia de tierra aparece por primera vez como un derecho para la población, derecho que puede ser demandado, peleado y exigido al Estado. Si bien en los debates anteriores a cada una de las leyes de reforma agraria, los pobladores del Valle no tuvieron una presencia remarcable, la influencia de este proceso y la generación de opinión pública alrededor de éste fortalecieron considerablemente la conciencia campesina en la región. De esta forma se despertó en la población el interés de organizarse para exigir al Estado la adjudicación de tierras que permitieran la existencia de sus comunidades y el cultivo. En los años setenta, según Elsie Monge, la creación de cooperativas y asociaciones se apreciaba en la región como una forma de fortalecer las demandas por tierra y de tener mayores posibilidades de éxito en el planteamiento de juicios y peticiones (Entrevista a Elsie Monge, 2007).

No obstante, la tierra y la despeonización de los negros del Valle del Chota no aparecían como las únicas demandas. Según los escritos de Preston, el agua constituía otro recurso invaluable para la región. Stutzman, recoge gran parte de las observaciones de Preston como se puede ver a continuación:

El mayor problema [...] a lo largo del Valle del Chota es la falta de agua, en lugar de la inadecuada fertilidad del suelo [...] el ambiente seco hace que el suelo sea rico en calcio [y] la falta de vegetación en la mayor parte de la región, junto con la práctica común de quemar restos de material orgánico, hace que el suelo sea seriamente deficiente en materia orgánica. La permanente aridez y la falta de vegetación; además de

prácticas ganaderas ineficientes, acentúan el problema de la erosión. Sin excepción, las áreas cultivadas en zonas bajo los 2500 metros dependen, enteramente, de la irrigación. El agua viene de un río cercano o de los cauces en las zonas montañosas más húmedas (Preston citado en Stutzman, 1974:42).

La aridez del suelo y la dificultad de irrigar todas las áreas del Valle, como describe Preston, convirtieron al agua en una reivindicación fundamental dentro de la agenda política de las organizaciones campesinas locales. La construcción del canal de riego de Ambuquí, con la ayuda de la CESA, fue uno de los principales éxitos para las organizaciones de la época que permitió la revalorización de tierras que estaban completamente desperdiciadas en ausencia de riego. El agua, entonces, constituye otro aspecto central en la agenda política del movimiento y un asunto en las discusiones de los proyectos de desarrollo en la zona. Según Sixto Chalá, el agua fue también un tema importante para la FETRAVACH que se preocupó por insistir en la construcción de canales de riego desde el Río Chota (Entrevista a Sixto Chalá, 2007).

Lo que queda claro es que la agenda política de las organizaciones campesinas en el Valle del Chota fue construida alrededor de la obtención de recursos naturales. La tónica de las demandas empieza a adquirir una significación en el plano de los derechos y no de los favores. De esta manera, se modifican las relaciones, tradicionalmente paternalistas, por relaciones con el Estado frente al cual los campesinos empiezan a demandar. Según Stutzman, las relaciones en la sierra norte, especialmente después de la abolición de la esclavitud, caben dentro de la descripción de “tipo paternalista” del autor van de Berghe, de ahí que las describa considerando este concepto de la siguiente manera:

Las sociedades plurales más duraderas y estables han sido aquellas que han desarrollado sistemas paternalistas de relaciones entre razas y etnias; en el cual, la dependencia se personaliza en una forma de relación de amo-sirviente, patrón-cliente o padriño-ahijado. El paternalismo es la forma más estable de tiranía porque establece ataduras íntimas y personales de dependencias entre los enclaves étnicos y raciales (Colby y van den Berghe citado en Stutzman, 1974:86)

Este tipo de relaciones había definido las condiciones de vida de los afrodescendientes en la zona, de ahí que los esfuerzos campesinos aparecieran con la intención de liberarse de la tiranía paternalista y buscar nuevas formas de relaciones socio-económicas. Entonces lo que se pretende es la terminación de relaciones precarias de producción y la redistribución de recursos naturales. La agenda política del movimiento campesino de la época sigue las consignas de la justicia social en auge en la época, buscando responder a las demandas de un grupo étnico y una clase, tradicionalmente oprimida y abusada.

Jhon Antón, en una especie de recorrido por lo que él llama, la sociedad civil afrodescendiente argumenta que, “los afroecuatorianos comenzaron a estructurar un concepto moderno de sociedad civil desde finales de los años 1970, cuando el interés étnico e identitario se asentó entre ellos” (Antón, 2007:235). Aunque en Quito y Guayaquil esta movilización estaba presente en los años setenta, la agenda política de las organizaciones de la época en el Valle del Chota no aparece todavía definida en términos étnicos. Contrariamente, sobresale la identidad de clase y las reivindicaciones propias de una agenda política campesina. Según argumenta López, en esos años, las luchas no se definían por color y afirma que “no se luchaba por el color o por la raza, se luchaba por la tierra” (Entrevista a Ernesto López, 2007). En resumen, la agenda política de

la primera fase del movimiento afrodescendiente en el Valle del Chota aparece íntimamente relacionada con la agenda campesina a lo largo del país. Los cambios en la estructura de poder, principalmente en términos económicos, se convierten en el centro de atención de las luchas y movilizaciones. Asimismo, estos cambios se politizan dentro de las narrativas de justicia social que privilegian la redistribución de los recursos naturales como la tierra y el agua.

Conclusiones

En las décadas de los años setenta y ochenta empieza a conformarse en el Valle del Chota un proceso organizativo de radical importancia para los afrodescendientes de la zona. Enfrentándose a relaciones de producción tradicionales de las que habían resultado perjudicados por siglos, los campesinos afrochoteños deciden conformar asociaciones, cooperativas y una federación (FETRAVACH) para canalizar sus demandas. La agenda política, evidentemente campesina, tiene varias implicaciones importantes para la región como la adjudicación de tierras y la despeonización de la población afrodescendiente de la zona. Pero, sobre todo, incluye la conformación de una cultura de derechos en la que el Estado empieza a jugar un rol importante en relación con la población de la zona. Tradicionalmente acostumbrados a relaciones de tipo paternalistas, los afrochoteños en los sesenta encuentran en la Ley de Reforma Agraria una oportunidad para demandar al Estado y no al patrón la reivindicación de sus derechos económicos como el acceso a la tierra, al agua y al trabajo justo.

De esta manera, la organización y la construcción de una agenda común permitió que la población afrodescendiente en la zona internalizara un discurso en el que aparecían como sujetos de derechos con agencia suficiente para exigir al Estado la aplicación de la ley en su beneficio. La generación de esta conciencia colectiva es también parte de un proceso que se venía gestando a

nivel nacional. Agentes externos presentes en el Valle del Chota en la época y líderes del movimiento social campesino a nivel nacional recuerdan que si bien existía cierta organización previa a la movilización campesina nacional, las redes sociales que se extendieron en la época y las manifestaciones colectivas nacionales fueron fundamentales para la consecución de varios ítems en la agenda política de las organizaciones a nivel local y regional.

Los afrodescendientes en la región trabajaron en conjunto con organizaciones nacionales como redes pensadas para responder a tendencias emergentes—como la reforma agraria y el discurso público alrededor de nuevas formas de pensar la justicia social—y para movilizar valores importantes como la reivindicación de los derechos socio-económicos de los campesinos y el fin de las relaciones de producción precaristas. De un lado, la FENOC empató la agenda política de las organizaciones locales con la agenda nacional e, inclusive, incluyó a la FETRAVACH en su entramado organizativo. Los líderes de la zona se refieren constantemente a la FENOC de manera positiva como un apoyo y una alianza importante para lo que fueron las luchas campesinas en los años setenta y ochenta. Esto se debe, en gran medida, a que la organización campesina nacional movilizó recursos y asistencia socio-organizativa a centenares de plataformas organizativas campesinas a lo largo del país, incentivando las luchas por tierra y por agua en distintas localidades de las que el Valle del Chota es un ejemplo claro (Entrevista a Ernesto López, 2008). Por otro lado, el CESA también constituyó una alianza fundamental para las organizaciones del Valle del Chota, especialmente en todos los temas relacionados al agua. Aunque inicialmente participaba como una organización de crédito y asistencia técnica, entregó al Valle el canal de riego de Ambuquí, una de las obras más apreciadas en la región. Además, como delegadas del INEFOS también estuvieron las hermanas Elsie Monge y Laura Glynn promoviendo el trabajo socio-organizativo y desarrollando capacitaciones en temas culturales que tendrán importantes repercusiones

más adelante. Consecuentemente, el proceso organizativo en las comunidades afrodescendientes de la sierra norte, no puede ser entendido como aislado de la coyuntura nacional y de los procesos de significación de la cuestión campesina a lo largo del país. Las conexiones y las alianzas, en este caso, se transforman en oportunidades políticas importantes para lo que fueron las luchas por tierra y agua en la región en los años setenta y ochenta.

Ahora, esta retrospectiva abre algunas interrogantes sobre el proceso organizativo en el Valle del Chota actualmente. De un lado, la agenda de redistribución de recursos naturales parece haber perdido su centralidad aunque las condiciones en el Valle siguen siendo críticas. Un estudio de seguridad alimentaria publicado por CLACSO en 1989 afirma, para el Valle del Chota, lo siguiente:

Si se considera que cada titular de las tierras es cabeza de una familia extensa compuesta de cinco hijos como promedio, la mayoría de ellos casados y con derechos de herencia partible igual para hombres y mujeres, los promedios estadísticos por cada familia nuclear se estrechan aún más, lo que significa una gran presión demográfica sobre la tierra, como resultado de un proceso de más de 30 años. La situación afecta por lo menos a dos generaciones de hogares jóvenes que se han agregado al tronco común desde que pasaron a la condición de campesinos libres [...] esta presión demográfica convierte a la tierra cultivable en un recurso sumamente escaso, por una parte, y por otra los arreglos que se hagan en cada unidad familiar, incluso la misma modalidad de familia extensa, no son ilimitados. Ello obliga a algunos de los miembros de las unidades a optar por la migración definitiva como mecanismo de descarga demográfica para aliviar la presión sobre la tierra (Espín, 1989:7).

La presión demográfica, como explica el estudio, sumada a la escasez de la tierra como recurso fundamental, no fue un asunto que se resolvió con las reformas agrarias. Esta situación se vuelve más crítica con el pasar de los años y plantea retos importantes

a la organización actual. No obstante, estos aspectos muchas veces no encuentran un correlato en el discurso y en la agenda del movimiento afrochoteño después de los años ochenta. Como se estudiará a continuación, nuevas demandas han desplazado a la agenda redistributiva, como fue concebida en los años setenta y ochenta, coartando la agenda campesina y las reivindicaciones alrededor de los recursos naturales.

Notas

4. Con la segunda Ley de Reforma Agraria, la Junta Militar intentó intensificar la distribución de las tierras, aumentando las razones para la expropiación. En el caso descrito, se utilizó la ley para pedir la expropiación de Palacara Cuambo por ser un predio deficientemente explotado a pesar de ser apto para la explotación agropecuaria.
5. La FENOC aparece en 1968 como resultado del trabajo realizado ya por la Federación de Trabajadores Agropecuarios (FTA) desde 1964. Como plataforma organizativa de las federaciones campesinas del país, la FENOC se planteó objetivos que pretendían “modificaciones a la Ley de Reforma Agraria, la intervención del IERAC en las haciendas de la Asistencia Social y un reglamento para el arrendamiento de tierras de los sembradores de arroz. Es la primera vez que la Federación [iba] más allá de la aplicación de la Reforma Agraria, para pedir modificaciones al cuerpo legal y reglamentos claros para su aplicación” (FENOC, <http://www.fenocin.org/historia.html>, Visita 16 de Agosto de 2009). Para más información sobre la FENOC, ver www.fenocin.org.
6. Elsie Monge llegó al Valle del Chota a través del Instituto Ecuatoriano de Formación Social (INEFOS) y trabajó en el Valle del Chota promoviendo la investigación, formación y organización campesina en la región.
7. Mercedes Prieto, en conversaciones durante la elaboración de este trabajo, discutió la posibilidad de que la Reforma Agraria haya sido respuesta a cambios significativos en el Código de Trabajo, que promovía remuneración a los trabajadores en las haciendas, en años anteriores. José María Velasco Ibarra, había promovido leyes que motivaron a los terratenientes a entregar la tierra

a los huasipungueros para evitar compensaciones que saldrían más costosas, en el caso en que el Código de Trabajo se aplicara. Este punto merece una elaboración más profunda pero, en todo caso, vale la pena ser mencionado como posibilidad.

8. Fue la agencia del gobierno creada para administrar e implementar las reformas agrarias.
9. La Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) es una fundación de derecho privado que trabaja en áreas rurales, promoviendo proyectos de desarrollo sostenible en colaboración con la población local. Su presencia en el Valle del Chota durante la época estudiada fue fundamental en el desarrollo de proyectos de irrigación. Hasta hoy, la CESA continua llevando a cabo proyectos en el Valle como el “Proyecto de Diversificación Agrícola en el Valle del Chota”. Para más información, visitar www.cesa.org.ec.

CAPÍTULO III.

Nosotros los negros¹⁰: Politización de la raza en el Valle del Chota

*Negro tomatero fui,
Negro cañero fui,
El ingenio de Tababuela
El músculo me comió,
Negro chacarero soy,
Negro que busca vida,
Negro que algo entiende de libertá
(CEDEP/FETRAVACH, 1984:14).*

Aunque la organización sociopolítica afrodescendiente en el Valle del Chota inicia con un discurso campesino—como se estudió en el capítulo anterior—con el pasar de los años se perciben cambios en la coyuntura política, en las demandas y en el discurso de la movilización. Estas transformaciones empiezan a gestarse a mediados del siglo XX correspondiendo a un fenómeno extendido donde la lucha por el reconocimiento pasa a ser rápidamente “la forma paradigmática de conflicto político” (Fraser, 1997:17). Además, el proceso empata con la movilización política de afrodescendientes en todo el mundo y nuevas visiones de la negritud impulsadas por el movimiento de derechos civiles de los Estados Unidos, el movimiento de descolonización de África, el movimiento de la negritud en Europa y las movilizaciones políticas panafricanas y afroamericanas. Antón (2009), describe en detalle

la trayectoria del discurso de la afrodescendencia en Latinoamérica y, específicamente, en Ecuador resumiendo el panorama del siglo XX de la siguiente manera:

Durante el siglo XX, a medida en que la sociedad experimentaba transformaciones políticas profundas, a nivel mundial la movilización afrodescendiente lograba importantes manifestaciones de la politización de su identidad. Desde 1900 a 1945 se realizaron cinco congresos Pan Africanos, los cuales logran poner a la negritud en agenda política internacional. Muy pronto en América Latina, la semilla de ideas políticas claras reivindicativas y de lucha contra el racismo cobran vigencia. Luego de la experiencia de los Frentes Negros en Brasil de los años 30, durante los años 50 y 60 los pensamientos de Aimé Césaire, Franz Fanon, Amílcar Cabral, Leopoldo Senghor, Malcolm X, Angela Davis y Luther King alimentan el marco ideológico de las organizaciones negras de la región. Para 1977 en Cali se realiza el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, liderado por el escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella. Fue una reunión histórica. Más de 200 delegados de África y América concurren a esta cita, que luego se replicaría en Panamá (1980) y en Sao Paulo en 1982 (Antón, 2009:88).

Del panorama descrito por Antón sobresale la manera en la que el discurso de la negritud empieza a tener resonancia en Latinoamérica, desde finales de los años setenta, como una lucha de importancia regional, facilitando la instalación de redes sociales importantes que van a favorecer la politización de un discurso reivindicativo alrededor de la raza.

Este proceso de politización de la raza que puede ser analizado dentro del marco de los nuevos movimientos sociales (Dagnino, Escobar y Álvarez 2000) tiene efectos visibles en la agenda política y en el discurso de movilización en el Valle del Chota. En la región, se puede analizar cómo la identidad de grupo étnico va sustituyendo a los intereses de clase como mecanismo

principal de movilización política desde mediados de los años ochenta y, siguiendo esta misma lógica, la dominación cultural se transforma en la injusticia fundamental, desplazando a la explotación. Lo que se demanda, tanto al Estado como a la sociedad, es el reconocimiento que pasa a ocupar el lugar que antes había tenido la redistribución de recursos, como reparación a la situación del grupo movilizado. No obstante, los cambios en la movilización política afrodescendiente en la sierra norte de Ecuador no pueden ser entendidos como un proceso lineal y armónico. Contrariamente, la transición de una agenda política redistributiva a otra que tiene como fin último el reconocimiento de la diferencia es producto de la interacción de actores, redes sociales y discursos que no se resuelve sin antagonismos y tensiones. Además, el proceso histórico de esclavitud, huasipungaje y libertad vivido por los afrodescendientes en el Valle del Chota, dota a este fenómeno sociopolítico de matices propios que ni siquiera corresponden a lo ocurrido en otras regiones del país. Esta historia, apegada a una estructura económica tan central como la hacienda, coloca a ambas agendas como pilares fundamentales de discusión al momento de hablar de la identidad y de la movilización política de los afrodescendientes en la región.

Por esta razón, este capítulo pretende analizar lo que aquí se ha definido como el segundo momento en la organización afrochoteña: la búsqueda de reconocimiento. Esto no quiere decir que se mantendrá la discusión tradicional que mira a la redistribución y al reconocimiento como agendas irreconciliables; contrariamente, este capítulo buscará matizar la manera en la que se empieza a politizar el discurso alrededor de la raza para dar paso a una discusión que cuestione la distancia entre ambas agendas. El desarrollo histórico de la organización en la zona requiere un estudio a profundidad que permita analizar las formas de organización y la construcción de la agenda política desde una posición crítica que identifique las distintas tensiones y cru-

ces entre dos tipos de agendas y discursos. Con la finalidad de comprender la dimensión de los cambios, se partirá del estudio de las formas en las que el movimiento social y la organización en la región han politizado la raza para construir una identidad colectiva y las solidaridades que fomentan la movilización alrededor de una identidad colectiva racializada.

Politizando la raza

Elsie Monge recuerda que a mediados de los años ochenta, un artículo en la Revista Vistazo provocó conmoción en el Valle del Chota. En este texto, se comparaba a la región ecuatoriana con África. Aunque el artículo aparecía cargado de imágenes y comentarios racistas, como lo muestra el estudio de Jean Rahier (1994) sobre las representaciones de los afrodescendientes en esta revista, lo que molestó a los habitantes del Valle no fue el racismo directo en contra de afrodescendientes y africanos, sino la comparación entre ambas regiones que en ese momento les parecía ofensiva. Según lo narrado por Monge en la entrevista realizada para esta investigación, la memoria colectiva que hoy en día es tan fuerte entre los afrodescendientes, para ese entonces, ni siquiera existía (Entrevista a Elsie Monge, 2007). Hoy el discurso de la negritud y de la diáspora africana hacen una mención continúa al continente africano como la ‘madre patria’ y, constantemente, se alude a las prácticas culturales y a procesos históricos similares entre ambas regiones.

En gran medida, un acontecimiento de este tipo se debe a que la organización y el discurso político en el Valle del Chota—desde mediados de los años ochenta—cambiaron sustancialmente, no sólo en términos de demandas—ya que muchas de ellas responden a coyunturas específicas y breves—sino también en términos de interpretación de la realidad vivida en la región. Como se mostró en el capítulo anterior, en algún momento el agua, la tierra y la condición campesina fueron los principales móvi-

les para la organización. Sin embargo, con el paso de los años, la raza se convierte en un factor central significando la visión de lo político, de las necesidades de la región y de las formas de acción colectiva necesarias para un cambio social, político y cultural. Distintos factores han intervenido en varios momentos de este proceso en el caso particular del Valle del Chota. En el contexto más amplio, las conexiones de los líderes del Valle y del país con líderes afrodescendientes en Colombia y otros países latinoamericanos, la influencia de los nuevos movimientos sociales relacionados a la diferencia—como, por mencionar algunos, los movimientos feministas, indígenas y homosexuales—y el fracaso de los proyectos socialistas en algunos países de Latinoamérica, impulsaron nuevas formas de pensar la justicia social (Fraser, 1997). En el Valle del Chota, ha sido importante también la presencia de la Iglesia y de algunos organismos y programas estatales y no estatales en la generación de esta conciencia colectiva alrededor de la raza. Estos cambios no pueden ser considerados unívocos sino, por el contrario, fruto de diversos factores interactuando en el contexto nacional, regional y local. Las mismas condiciones de vida en la sierra norte han impulsado particularidades que se le escapan al estudio del movimiento afrodescendiente a nivel nacional. La manera en la que se han ido construyendo el discurso y la organización alrededor de nuevas causas aparece como un campo analítico rico que permitirá, más adelante, discutir las implicaciones de estos cambios para el futuro de la organización y la movilización afroecuatoriana.

¿Por qué hablar de raza?

Hablar de raza hoy en día puede hacer referencia a varias ideas que se han relacionado al término desde el siglo XVII. Además, dentro de las ciencias sociales, ha sido un concepto ampliamente debatido. Por eso, parece fundamental hacer una breve historia del término y justificar por qué hablar de la politización de la raza y no de la etnicidad o la diferencia para estudiar el caso de la organización política en el Valle del Chota. Peter Wade, en su libro *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, hace una cronología concisa y clara del concepto de raza. Según argumenta, esta noción antes de 1800 hacía referencia al linaje y no tenía nada que ver con características biológicas o físicas sino que se limitaba a explicar el origen de las personas. Ya para el siglo XIX, la raza adquiere un nuevo matiz y aparece relacionada al proceso de construcción del otro. Con esto, la diferenciación biológica adquiere primacía en el concepto y éste surge como un tipo que sirve como base para una estructura jerárquica y para corrientes de pensamiento como el racismo científico y la eugenesia. A pesar de que la aparición de estas corrientes de pensamiento coincide con procesos libertarios como la abolición de la esclavitud y la culminación de la trata de esclavos en la mayor parte de países, la raza continuó sirviendo como mecanismo para justificar el continuo dominio sobre los negros (Wade, 2000).

El siglo XX trae cambios importantes en la historia del concepto de raza. A comienzos del siglo, ésta sigue siendo el fundamento científico para la eugenesia implementada en varios países latinoamericanos como una política social que pretende limitar la capacidad de reproducción de seres de razas y capas sociales consideradas inferiores (Stephan, 1991). No obstante, nuevos estudios en biología y genética, el Holocausto ocasionado por el movimiento Nazi que llevó al extremo la noción de purificación de la raza y el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos, entre otros factores, llevaron al des-

mantelamiento del racismo científico y a la aceptación de la invalidez del término. El quiebre en el consenso alrededor del término, “se resumía en las declaraciones de posguerra que la UNESCO hizo sobre la raza, una valiente afirmación de que los humanos son fundamentalmente iguales y que las diferencias de apariencia son simplemente eso y no indican diferencias esenciales del intelecto, por ejemplo” (Wade, 2000:20).

Frente a la ausencia de diferencias biológicas reales o de cualquier otro sustento científico para el concepto de raza, esta categoría quedó completamente deslegitimada y su empleo prácticamente vetado dentro de la comunidad científica y política. Entonces, ¿por qué hacer referencia a la raza hoy en día? Aunque en primera instancia parece obsoleto y hasta contradictorio emplear un concepto tan deslegitimado—ya que en teoría no existe—la raza sigue siendo una herramienta conceptual útil para explicar varios fenómenos sociales y culturales. Anthony Marx, hace referencia al problema de “la línea del color” como el problema del siglo XX. Y aunque coincide con Wade en la trayectoria del concepto de raza, también argumenta que las implicaciones de este término no culminaron con la negación de su base científica ya que sigue teniendo poder como mito. El prejuicio racial continúa funcionando como un criterio de estratificación implantado en relaciones económicas, instituciones políticas e ideologías (Marx, 1998:4). Siguiendo su argumento, el Estado creó la raza como forma de dominación y control que regula gran parte de la lógica de las instituciones y del sistema político a la que se suman visiones alternativas propuestas por los actores sociales. De ahí que las personas hoy en día se comporten como si la raza en verdad existiera, manteniéndola como una categoría social de mucho poder (Wade, 2000:21). Al igual que muchos otros términos claves para la interpretación en las ciencias sociales y la historia, la raza es, al mismo tiempo, una categoría de práctica social y política y una categoría de análisis social y político (Brubaker

y Cooper, 2000:4), más que una idea abstracta que puede ser transportada a la realidad concreta.

Si este es el caso, ¿cómo podemos definir la raza hoy en día? o ¿a qué hace referencia el empleo de este concepto? Tanto Wade (2000) como Marx (1998) definen la raza como una construcción social que se sustenta en la diferencia física de las personas. El concepto se sostiene entonces en características puntuales como el color de la piel, los detalles del cabello o ciertos rasgos faciales. La existencia de diferencias en la apariencia física ha sido empleada para “crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir” (Wade, 2000:22). Esto ha dado como resultado, posiciones contradictorias entre negar una diferencia biológica entre los seres humanos y aceptar a la vez que variaciones fenotípicas generen grupos humanos—distintos ‘racialmente’—con determinadas características. Pero lo importante de la raza no es el conjunto de características físicas sino, contrariamente, las diferenciaciones que apuntan a lo que Wade llama una “historia particular” (Wade, 2000:29). La raza alude a una forma de pensar muy específica, más que a un conjunto particular de características físicas. Específicamente, este concepto tiene que ver con la historia del colonialismo europeo y su forma de enfrentar e interpretar la diferencia, por esto Wade afirma lo siguiente:

El estudio de la raza es parte de esa historia (de los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos), no algo externo, y así, lo que debe contar como dicho estudio no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica, sino que puede cambiar con el tiempo y, en última instancia, está indefinido (Wade, 2000:23).

En este sentido, esta intersección entre fenotipo, historia y dominación creó una serie de instituciones y sistemas que influyen en los comportamientos y apreciaciones de la raza por parte de los actores sociales.

La etnicidad, en ciertos momentos, puede parecer muy similar a la categoría racial, hasta llegar a considerarse como conceptos intercambiables. No obstante, ambos tienen implicaciones diferentes. Wade ejemplifica el problema así:

Identificarse a uno mismo o a otros como serbios en Europa Occidental es invocar una historia particular relativamente local; hacerlo como “negro” en gran parte del mundo Occidental es invocar, a la distancia o a la inmediatez, una larga historia de enfrentamientos coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia, etc. (Wade, 2000:29).

Esto sugiere entonces que hablar de etnicidad en lugar de raza puede, cuando se trata de los procesos de resistencia de afrodescendientes, reducir las dimensiones del problema. La etnicidad no hace referencia a una estructura de poder y dominación originada en el colonialismo que generó fenómenos como la esclavitud, ni a una historia de discriminación sustentada en las diferencias físicas entre las personas. El concepto preciso para este tipo de problemas es el de raza. Esta noción, aunque científicamente incorrecta, es socialmente real. Existen exclusiones oficiales y estructuras de poder alrededor de la raza generadas durante el colonialismo que todavía se mantienen por la trayectoria de este término.

De esta manera, queda más claro por qué usar el concepto de raza para estudiar los procesos de resistencia y movilización política de los afrodescendientes, aunque no tenga un sustento científico. La historia particular, a la que hace referencia Wade, generó diversos tipos de exclusiones que actualmente son apropiadas en el discurso de la raza e intentan ser subvertidas. A su vez, esta apropiación continúa reforzando la existencia de esta construcción social en el imaginario colectivo. Por esta razón, la exclusión oficial por raza legitima categorías raciales como formas de identidad social, construyendo y dando forma a varias solidaridades culturales e históricas (Marx, 1998:6). El discurso de la raza entonces

funciona en un doble registro, como parte del orden racial vigente desde el colonialismo que ha perjudicado a algunos grupos y beneficiado a otros y, también, como lazo de identidades subordinadas que se movilizan por intereses propios—de esto, el caso de los afrodescendientes en el Valle del Chota es un claro ejemplo. Según Marx, “los blancos tuvieron el poder político, económico y militar para tomar la posta en definirse a sí mismos como raza y en establecer el orden racial. Pero, esta dominación también consolidó la movilización de los negros, construida sobre su propia solidaridad histórica de cultura compartida, experiencia y destino” (Marx, 1998:17).

Consecuentemente, es la raza la que ha generado formas de dominación y de resistencia fruto de la “historia particular” del colonialismo. En el caso del estudio de las formas de resistencia de los afrodescendientes—ya sea en el Valle del Chota o en cualquier otra parte del mundo—el empleo de la categoría raza permite que no se reduzca el problema a una lucha definida únicamente en términos respeto cultural o reconocimiento. La raza alude a una estructura de poder y a formas de discriminación específicas, sustentadas en aproximaciones a la diferencia desde el colonialismo y también a un proceso histórico diferente con formas de explotación—como la esclavitud—y de exclusión—como el racismo—muy particulares.

Identidades, solidaridades y movilización política: Transformaciones en el Valle del Chota

Las transformaciones en la movilización política en el Valle del Chota inician, como se dijo antes, a mediados de los años ochenta y se caracterizan por un cambio en la gramática de las exigencias políticas del movimiento, desde la redistribución hacia el reconocimiento (Fraser, 1997). Este proceso es visible en la agenda política, pero puede ser observado también en las estructuras de movilización y en las estrategias de generación de identidades colectivas. En esta investigación, este proceso de politización de la raza será estudiado en distintos niveles. Primero, se describirá cómo los líderes políticos, organismos estatales y los actores sociales en general, han propuesto sus visiones de la raza negra y cómo estas perspectivas han sido apropiadas en la región, articulando una nueva agenda política en las organizaciones regionales.

En términos generales se podría ubicar este proceso dentro del marco de las transformaciones de los “nuevos movimientos sociales”. En este tipo de movilización política se manejan identidades colectivas y estrategias inevitablemente relacionadas a la cultura (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998:6). Debido a que el fracaso de los proyectos socialistas—que en Ecuador se vive con el fin de las reformas progresistas de la dictadura del General Rodríguez Lara—y a que las reformas neoliberales en los Estados latinoamericanos fueron desplazando la importancia de los movimientos articulados alrededor de la clase, estas nuevas formas de organización social y política surgen para plantear retos y posibilidades de acción colectiva diferentes. No obstante, el desarrollo de estos cambios no puede ser descrito de manera homogénea y la particularidad de los casos revela datos importantes de cómo estas nuevas organizaciones e identidades se construyen, consolidando un discurso político y una agenda peculiar.

No cabe duda que la identidad, al igual que la raza, es una categoría que puede hacer referencia a diversas realidades empíricas. Por un lado, y siguiendo el trabajo de Brubaker y Cooper (2000), la identidad es una categoría de práctica utilizada por los actores sociales comunes en distintos escenarios cotidianos para dar sentido a su existencia, a sus actividades y a sus similitudes y diferencias en relación a los demás. Por otro lado, también es utilizada por líderes políticos para persuadir la opinión de ciertas personas sobre sí mismas, sus intereses y sus predicamentos, logrando que se vean como sujetos idénticos a un grupo de actores y distintos a otros. De esta forma, se emplea para organizar y justificar la acción colectiva bajo ciertas líneas. El caso choteño no difiere de estas divisiones y variedad de aproximaciones. De ahí que hacer referencia a una sola identidad negra en la región—que no sea constantemente recusada por distintos actores—termine siendo un proceso de reificación que no abarca la diversidad de mecanismos y discursos por medio de los cuales la “ficción política” de la raza se puede cristalizar en ciertos momentos como una realidad poderosa y convincente (Brubaker y Cooper, 2000:5). En este sentido se prestará mayor atención al proceso mediante el cual el discurso de la raza se inserta en las organizaciones políticas, más que a la búsqueda de una definición precisa de esta identidad.

Si, como afirman algunas personas relacionadas al proceso organizativo en el Valle del Chota durante la época (Entrevista a Elsie Monge, 2007; Entrevista a Sixto Chalá, , 2007; Entrevista a Ernesto López, 2008), la raza no era un factor central en la organización en los años setenta e inicios de los ochenta; ¿de qué manera se inserta dentro del discurso y las demandas de la organización política en el Valle? Y, sobretodo, ¿de qué forma se interpreta la cuestión racial con el fin de generar solidaridades y una identidad colectiva alrededor de ella? Como argumenta Carlos de la Torre en su estudio sobre los afrodescendientes

en Quito, *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, “autodefinirse como negros y asumir que se pertenece a una categoría étnica que tiene una historia específica y que, por lo tanto, sus necesidades son diferentes que las del resto de los ecuatorianos, es un fenómeno reciente” (De la Torre, 2002:105). Estas transformaciones no son específicas a la organización política afrodescendiente en Quito y han llamado la atención a antropólogos como Stutzman que veían en los años setenta que los habitantes afrodescendientes en Imbabura negaban patrones culturales que los definían como pueblo (Stutzman, 1974:224). Líderes e intelectuales afrochoteños, asimismo, han estudiado esta trayectoria del discurso político. Iván Pabón (2007), por ejemplo, recientemente publicó un estudio sobre la construcción de la identidad afro en distintas generaciones de habitantes de los asentamientos negros en Carchi e Imbabura y concluye que el discurso de la negritud se empieza a consolidar en las últimas generaciones.

La FECONIC, como organización referente de este nuevo proceso social en el Valle y como contraparte de lo que había sido en los setenta la FETRAVACH, aparece en este período. Renán Tadeo, presidente de la federación cuando fue realizada la entrevista para esta investigación, reconoce que la federación surge en la coyuntura política de los nuevos movimientos sociales en América Latina, de ahí que afirme:

Creo que empezamos con [el discurso de la raza] desde los finales de los ochenta y principios de los noventa. Antes los negros se definían como campesinos siguiendo el discurso socialista. Pero a finales de los ochenta y en los noventa se empieza con el discurso étnico que había tomado fuerza con los indígenas y que nosotros veíamos que les habían dado resultado, entonces empezamos a pensar en la posibilidad de intentar organizarnos por nuestra identidad (Entrevista a Renán Tadeo, 2008).

En esta coyuntura la esfera de lo político se amplió a nuevos temas y nuevas propuestas en la agenda de las organizaciones que desbordan el anterior acercamiento socialista a los problemas de la región. Sin embargo, más allá de la coyuntura, Tadeo reconoce dos factores que incidieron de manera más directa en la organización de los afrochoteños alrededor de un discurso de reivindicación racial: primero, el PRODEPINE financiado por el Banco Mundial para estimular el trabajo socio-organizativo en la sierra ecuatoriana por su apuesta al capital social (Bretón, 2005) y, también, la influencia de los misioneros combonianos en la formación de líderes afroecuatorianos y en la concientización sobre la negritud (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). Ambas interpretaciones coinciden con varios de los estudios realizados acerca de la sociedad civil afrodescendiente en el Ecuador, los mismos que se concentran en los factores externos que influyeron en las dinámicas socio-políticas de la zona. No obstante, existe un proceso interno de concientización y politización de la negritud, llevado a cabo por la misma FRETRAVACH y algunos intelectuales negros que no se formaron en la Iglesia. A continuación se contrastarán ambas perspectivas con la intención de abarcar las particularidades y tensiones de este proceso en el Valle del Chota.

***El PRODEPINE y los misioneros combonianos:
La negritud desde afuera***

Tadeo recuerda que en 1996, una vez que había culminado sus estudios en Quito, regresó a Imbabura y se involucró con el proyecto del Banco Mundial, PRODEPINE. El enfoque de este proyecto era atractivo ya que daba la oportunidad a las treinta y ocho comunidades afrodescendientes del Valle del Chota y la Cuenca del Mira de conseguir fondos del organismo internacional y de organizarse por una agenda común alrededor de la raza. El PRODEPINE exigía que existieran organizaciones de segundo grado para poder acceder al financiamiento del organismo internacional. Para

ese entonces, este tipo de aparatos no se habían conformado en el Valle; de ahí que, en opinión de Tadeo, el PRODEPINE constituya una de las principales causas para la conformación de un nuevo tejido organizativo. A raíz de la aparición del programa se conformó “una organización [FECONIC] que [velara] por los intereses de las comunidades y [cerrara] el paso a los falsos líderes que llegaba y conseguían lo que querían y dejaban desprotegidas a las comunidades” (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). El énfasis que el PRODEPINE hizo en el capital social tuvo un impacto trascendental en la organización socio-política en la región, no sólo porque permitió la articulación de una federación que agrupara a organizaciones de base diseminadas—la FECONIC—sino porque constituyó un proyecto que interpeló a sus beneficiarios en términos de raza y etnicidad. Esta nueva interpelación cambió completamente la articulación de las demandas y de los móviles de organización que quedaban condicionados a los requerimientos y acercamientos específicos del Banco Mundial. Pabón concuerda con Tadeo en que el PRODEPINE fue fundamental para la constitución de la FECONIC y para los cambios en la movilización política, describiéndolo de la siguiente manera:

[El PRODEPINE fue] un ejecutor de proyectos tanto indígenas como negros, pero para acceder a estos, las comunidades—mejor dicho el pueblo indígena y el pueblo negro—tenían que estar organizadas. El PRODEPINE fue un elemento fundamental que motivó en el Valle del Chota, Mira y Salinas la constitución de una organización de segundo grado, porque antes había varias organizaciones de hecho pero no de derecho, inclusive había muchísimos líderes que asomaban en Quito representando a los negros pero llegaban a las comunidades y no tenían bases, entonces ahí es que se constituye la FECONIC (Entrevista Iván Pabón, 2008).

En consecuencia, el PRODEPINE se considera una de las principales causas para la aparición de la que hoy en día constitu-

ye una de las organizaciones más emblemáticas en el Valle del Chota-Mira. Lo que concierne preguntarnos ahora es si es el proyecto del Banco Mundial el que inserta el discurso alrededor de la raza o existen otros factores incidiendo en la articulación de este nuevo móvil en la organización de la región.

Haciendo una pequeña historia de vida de hombres y mujeres líderes en la región, se puede notar que muchos de ellos fueron formados en el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC). Creado en Quito en 1981, su intención era constituir un grupo dedicado a la organización y a la formación de líderes negros. Sobre este movimiento Pabón nos cuenta que “tuvo iniciativas muy interesantes antes del PRODEPINE” y que aunque no llegó a un desarrollo pleno formó a “varias personas que han venido a sumarse al proceso organizativo” (Entrevista a Iván Pabón, 2008). La iglesia adquiere entonces un rol importante en la resignificación racial. Desde su llegada a Ecuador, los misioneros combonianos, siguiendo la doctrina de Comboni, procuran acompañar al pueblo afrodescendiente en la búsqueda de justicia y en la preservación de sus tradiciones mediante distintos centros culturales como el Centro Cultural Afroecuatoriano en Quito, la Pastoral Afro y el apoyo al trabajo socio-organizativo (Entrevista al Padre Balda, 2008).

Desde los años ochenta, los medios de incidencia más frecuentes ideados por los misioneros combonianos han sido la formación de líderes, el apoyo a la conformación de organizaciones de base—principalmente en Quito y Guayaquil—y la promoción de la investigación en historia y cultura del pueblo afroecuatoriano creando un fondo bibliográfico de gran importancia. Estas tareas se llevaron a cabo en Ecuador desde, principalmente, la fundación del Centro Cultural Afroecuatoriano en distintas regiones del país¹¹. Pero, ¿de qué manera se puede interpretar la influencia de este grupo en el Valle del Chota? Aunque su presencia en las

comunidades negras en la sierra norte no se iguala a aquella en ciudades como Quito y Guayaquil (De la Torre, 2002. Entrevista al Padre Balda, 2008), la concientización sobre la negritud que promovieron los misioneros combonianos en Ecuador tiene un impacto importante en el Valle. Muchos de los líderes que pertenecieron al MAEC, regresaron a sus comunidades y se dedicaron de lleno a la organización y la movilización política. Tadeo, por ejemplo, se relacionó con los misioneros combonianos durante sus estudios en Quito, el MAEC fue la primera organización en la que militó y recuerda que si bien el movimiento se formó en Quito la gente “venía de diferentes partes, al final sale del MAEC y vuelve a las comunidades a formar organizaciones [...] cada líder formó su organización y regresó a su tierra” (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). Por esto, el ex presidente de la FECONIC reconoce la importancia de los misioneros en la politización de la raza en la zona, gracias a la cantidad de información otorgada por los curas y a la oportunidad que constituyó el MAEC de participar en la experiencia socio-organizativa.

Los misioneros no sólo apoyaron la constitución del MAEC sino también la educación de líderes mediante la creación del Instituto de Formación Afroecuatoriana “Monseñor Enrique Bartolucci” (IFA). Este instituto promovió un proceso de formación de agentes en la pastoral que, según lo estudiado por Carlos de la Torre (2002), tuvo dos etapas: la primera que se concentró en el estudio del negro desde la historia y las ciencias sociales y la segunda que promueve los estudios bíblicos, teológicos y pastorales desde lo afro (de la Torre, 2002:116). De esta manera, el activismo de los misioneros combonianos y su persistencia en la educación de líderes afrodescendientes los transforma en agentes claves en la conformación de la identidad y en la movilización social de las bases. En el caso afrochoteño, su influencia es clara en la educación de los que hasta hoy en día son líderes impor-

tantes en la esfera política, como Renán Tadeo (ex presidente de la FECONIC), Salomón Acosta (presidente de la FECONIC) y Barbarita Lara (activista de la FECONIC, líder del movimiento de mujeres en la región), entre otros.

De esta manera, tanto el PRODEPINE como la labor de los misioneros combonianos aparecen como factores fundamentales en la conformación de un nuevo tipo de organización política articulada alrededor de la raza. Al igual que la Ley de Reforma Agraria en los años setenta, el proyecto del Banco Mundial, se manifiesta como una estructura de oportunidad política trascendental en la conformación de organizaciones alrededor de la raza. Por su parte, la labor de los misioneros combonianos constituye una variable importante en la generación de solidaridades y de una identidad colectiva que sustente la agenda alrededor de las reivindicaciones raciales, y de fuentes de información y conocimiento alrededor de la negritud.

No obstante, hay que reconocer que estas influencias pueden ser problemáticas. Tanto el PRODEPINE como el trabajo de los misiones combonianos han sido criticados como factores externos que, en ciertas circunstancias, influyen la movilización política de manera negativa. El trabajo de Víctor Bretón sobre el proyecto del Banco Mundial contiene una crítica exhaustiva a la visión del capital social y al enfoque étnico del proyecto. Aunque se concentra mayormente en las comunidades indígenas, sus argumentos son sugerentes para aproximarse al caso del movimiento afrodescendiente en el Valle del Chota. Según Bretón, el PRODEPINE es defendido por muchos líderes indígenas y negros ya que es el primer proyecto en el que se entregan tantos recursos a un grupo *no blanco* en el Ecuador. Sin embargo, es también una forma de desmovilizar las demandas campesinas que habían sido articuladas en años anteriores y de impedir la contestación del régimen hegemónico—principalmente del económico (Bretón, 2005). En el caso del valle, es claro que se deja atrás una agenda cercana a la clase que por varios

años había desafiado el sistema económico imperante, cediendo el paso a demandas de reivindicación cultural y reconocimiento.

Siguiendo en esta línea, la labor de los misioneros debe ser analizada con cuidado. Según el trabajo de Carlos de la Torre (2002), las identidades promovidas por los combonianos pueden ser problemáticas al caer en esencialismos y estereotipos alrededor de la negritud—como la idea de que los negros son alegres o que la negritud es esencialmente rural. Las propuestas de negritud tienden a homogenizarse en los debates dentro del Centro Cultural Afroecuatoriano, institución que aparece como una autoridad cultural en la definición de la “identidad colectiva” de los afroecuatorianos. Pese a la validez de las críticas antes mencionadas, cabe reconocer que en ocasiones estas aproximaciones similares conducen a la percepción de la identidad colectiva articulada alrededor de la raza como un discurso impuesto o una “falsa conciencia”. Con esto no quiero que decir que los autores antes mencionados lo hagan, ya que en ningún momento niegan la importancia de las reivindicaciones de tipo étnico-racial, sino que sugiero que las críticas recalcitrantes a los agentes que influyen en el proceso de politización de la raza pueden convertirse en una negación de la oportunidad de los grupos *no blancos* de pensarse a sí mismos y organizarse alrededor de una nueva identidad.

Manuales educativos y los intelectuales afrochoteños: la negritud desde adentro

Aunque el PRODEPINE y el trabajo de los misioneros combonianos son trascendentales en la conformación de la identidad alrededor de la negritud, el tema de la raza ya había sido discutido por líderes comunitarios en otras instancias. Un manual educativo, publicado por la FETRAVACH y el Centro de Educación Popular (CEDEP) en 1984, puede ser estudiado como un documento de transición entre una conciencia vivencial racial prepolítica y una conciencia racial política y móvil de la organización. Este manual aborda uno de los principales problemas históricos que ha tenido que enfrentar la población negra en Ecuador: el ocultamiento. José Chalá, importante líder afrochoteño, se refiere a este problema así:

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento y minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo (Chalá citado en Walsh y García, 2002:3).

El silencio de la población negra en la historia, atribuido a la colonización, es para Chalá uno de los principales problemas que tiene que encarar el pueblo negro para significar su propia existencia. De ahí que enfrentar el ocultamiento y la negación haya sido una estrategia clave dentro del proceso de reconstrucción de la memoria colectiva, fundamental en las transformaciones de la movilización política desde mediados de los años ochenta. El manual, entonces, constituye un trabajo colectivo que resulta del “interés puesto por toda la población de la zona” (CEDEP y FE-

TRAVACH, 1984) en recuperar la memoria colectiva y recopila testimonios de varias personas de las comunidades. En él, se empieza a cuestionar la necesidad de una nueva interpretación de la historia y de la realidad del pueblo negro en el Valle del Chota.

Ahora, quisiera resaltar tres aspectos remarcables del folleto que aportan a la discusión alrededor del discurso político racial en la región. En primer lugar, el texto representa un intento de reconstrucción de la memoria colectiva en el que se hace referencia a los orígenes africanos de los habitantes del Valle, a la trayectoria de los primeros pobladores africanos en América por el sistema de esclavitud y a la llegada de los primeros africanos al Valle del Chota para el trabajo en las haciendas. Esta recuperación histórica pretende generar solidaridades y simpatías que, tarde o temprano, son útiles para la organización ya que le dan fuerza a una identidad social fundamentada en una misma historia y un mismo destino. La misma presentación del manual, firmada por Sixto Chalá—en ese entonces presidente de FETRAVACH—resalta la importancia de la relación entre una memoria colectiva conjunta y la organización y declara lo siguiente:

Si pensamos cómo han vivido nuestros antepasados, vemos que su vida fue sumamente horrorosa, por eso debemos organizarnos compañeros, para poder reclamar nuestros derechos. Hoy entregamos a nuestros hermanos negros y a otros sectores populares este folleto (CEDEP y FETRAVACH, 1984:1).

De esta forma, el folleto mencionado es empleado como un mecanismo para hacer conocer la historia de los antepasados a la comunidad, esa historia que puede incentivar la organización. En él se recopilan testimonios de la historia del Valle y de los orígenes de la población afrochoteña; pero también, se hace alusión a prácticas culturales puntuales—como las fiestas y la bomba—y a la forma de vida de la región. Continuamente, el documento hace referencia a la historia en las haciendas como el pasado

más reciente en aquel momento, logrando que toda esta narrativa tenga como fin último generar un sentimiento de pertenencia a las comunidades de la región y una identificación con el proceso histórico de las mismas. Estos aspectos resultan cruciales para estimular el interés de las personas en la movilización política.

Otro detalle presente en el manual, tal vez el más importante, y que permite entender la politización de la raza en relación a la generación de identidades es el diagnóstico de la realidad de la población. Años antes, este diagnóstico estaba relacionado con la mala distribución de los recursos naturales como la tierra y el agua y con la explotación de los trabajadores. No obstante, en el texto, se percibe el reconocimiento de una situación de desigualdad y perjuicio fundamentada en un orden racial imperante desde la conquista. Por ejemplo, los testimonios empleados en el manual dan cuenta de prácticas cotidianas de discriminación racial y afirman lo que se cita a continuación:

Los negros hemos vivido muy sumergidos, hemos sido muy maltratados. Antes no nos admitían en los centros de educación, porque a nosotros nos creían inferiores, no teníamos oportunidades para capacitarnos y apoyar a nuestra gente, así como sucede ahora. No han respetado nuestros derechos y a eso se debe que ha existido las desigualdades entre el negro y el blanco (CEDEP y FETRAVACH, 1984:8).

O,

Nosotros los negros hemos tenido que soportar la discriminación en las escuelas, en los carros, en los salones, o por ejemplo cuando por ahí estoy andando por la calle...que ¡hey, ahí pasa la mala suerte... contra, contra! (CEDEP y FETRAVACH, 1984:9)

El sesgo en el acceso a la educación, la violencia en las escue-

las y en la calle son sólo ciertas instancias que ejemplifican la cotidianidad desde la perspectiva afrodescendiente. En su interpretación de la realidad del Valle del Chota y de la historia de la población afrodescendiente es clara la apropiación del discurso racial y el reconocimiento de la raza como un factor fundamental en la desigualdad. Así, el mundo, en estos testimonios, puede explicarse en términos de raza.

El estudio de la acción colectiva sugiere que la movilización política se organiza alrededor de una injusticia importante (Martí I Puig, 2004). En este caso, las injusticias provocadas por la diferencia entre las razas son reconocidas como causas fundamentales de las malas condiciones de vida de los afroecuatorianos en el Chota y de la violación de sus derechos fundamentales. Entonces, comienza a politizarse la raza como móvil para la organización y la búsqueda de transformaciones. A diferencia de los discursos de organización anteriores, la gramática de las exigencias políticas y de las injusticias no aparece en términos de clase, sino de razas. Para esto, el lenguaje, con el que se define toda la realidad en la región, exagera las injusticias y el maltrato como estrategia política que, al final, va a motivar la resistencia y la movilización. Siguiendo esta línea, el folleto atestigua lo siguiente:

Antes han sabido aceptar esa humillación que los blancos nos han sabido hacer, hoy ya no acepta el negro, porque ahora los mismos derechos que tiene el blanco exige el negro y donde entra el blanco ahí también dentro el negro (CEDEP y FETRAVACH, 1984:8).

La humillación se plantea en términos de raza mientras que los derechos que tienen que ser defendidos constituyen aquellos que se oponen a la jerarquía racial implantada en la colonia.

Finalmente, el manual resalta la relación entre la educación y la organización. La educación aparece como medio de expansión del discurso racial y también como un recurso fundamental para

mejorar las condiciones de vida—relación que también es defendida en el proyecto que en ese momento en Quito fomentaban los misioneros combonianos. La publicación *La vida en el Valle del Chota y la Concepción*, pretende y afirma una estrategia educativa que se describe a continuación:

Para lograr la igualdad de la gente, como base fundamental está la educación, entonces por medio del estudio uno aprende a saber expresar y saber manejar a los demás, y por medio del estudio uno pierde el complejo que existe entre el blanco y el negro: que nosotros los negros nos sentimos inferiores y el blanco superior. Eso se debe a que el negro no está preparado para presentarse ante cualquier persona, entonces, tiene siempre ese recelo, ese temor; por eso, el estudio es la base fundamental, pero también la organización de la gente en las juntas promeoras, cabildos, en comisiones, para que gestionen y consigan, que se construyan escuelas y colegios (CEDEP y FETRAVACH, 1984:9)

La educación se emplea, tal como lo muestra la elaboración y contenido del manual, como un recurso importante para construir un discurso homogéneo y una identidad colectiva alrededor de la raza que estimule la organización y promueva transformaciones importantes del orden racial.

Aunque discursivamente se evidencia, a mediados de los ochenta, un proceso de politización de la raza y de cambios en los factores alrededor de los movilización—inicialmente concentrados en la clase—este documento aparece como un documento de transición. En él, todavía están presentes tensiones que no logran resolverse entre las demandas campesinas y las demandas de reconocimiento y respeto cultural. Al parecer, la identidad colectiva construida en torno a la raza aún no resulta en una agenda política clara o al menos aún se mantiene apegada a las condiciones laborales y económicas de la población. El documento aquí estudiado, elaborado principalmente por la FETRAVACH—una orga-

nización de trabajadores—todavía rememora y promueve luchas campesinas, características del primer momento organizativo. De ahí que el texto sostenga lo siguiente:

Así como entre todos nos reunimos para festejar los santos, así también nos hemos organizado para luchar juntos por los múltiples problemas y necesidades que tenemos y no son solucionados en lo más mínimo, así la falta de agua, y el de la tierra que es uno de los más grandes para esta zona del valle (CEDEP y FETRAVACH, 1984:19).

La búsqueda de reparaciones aún se concentra en su condición como trabajadores, razón por la cual rememoran las luchas por la tierra de los años setenta y su participación en marchas de trabajadores como las del Primero de Mayo.

El trabajo de la FETRAVACH y el CEDEP no constituye el único intento por introducir una hermenéutica racial de la historia afrodescendiente. Esfuerzos alejados a la organización en ese momento son claves para entender el desarrollo de la movilización política en los años ochenta y noventa. Una figura central de este proceso es el profesor Salomón Chalá, padre de dos líderes actuales del movimiento negro a nivel nacional, Oscar Chalá y José Chalá. Antón, reconoce el trabajo de Salomón Chalá por las reivindicaciones raciales en el mismo momento en el que el discurso de los derechos a la tierra y al trabajo dominaba en la región, y encuentra lo que se describe a continuación:

Don Salomón Chalá ya gozaba de un desarrollo intelectual tal que le permitía inculcar a los jóvenes, en especial a sus hijos, la necesidad de reflexionar sobre la raza y la marginalidad [...] estas ideas y enseñanzas llegarían a cosechar enormes frutos con el liderazgo precisamente de dos de sus hijos [...], ambos hijos de un campesino ilustrado, que tuvieron la oportunidad de formarse en la ciudad de Quito, vivir el boom de la negritud continental para más tarde

hacerse antropólogos y hoy una de las figuras más descollantes del movimiento afroecuatoriano (Antón, 2009:147-148).

Salomón Chalá como profesor y campesino de clase media, “hijo de padre sin adiestramiento, dedicado al trabajo agrícola, tuvo la suerte de estudiar en el seminario católico”, alcanzando privilegios de formación intelectual (Antón, 2009:145). Así consigue mantenerse en contacto con un proceso de reivindicación racial que se venía gestando desde muchos años antes a nivel mundial. Este mismo enfoque permea en la formación de sus hijos que pasan a formar parte del grupo de intelectuales que estudian la negritud.

Por otra parte, debido a su participación en los Congresos de las Culturas Negras y foros regionales acerca de la negritud, logra trasladar a la región las nuevas preocupaciones debatidas a nivel regional. Participa en el Primer Congreso de las Culturas Negras de las Américas en Cali y sobre su intervención, un documento que resume la actividad de estos congresos, recupera la siguiente solicitud del delegado ecuatoriano: “que el Congreso apoye materialmente la labor que él desarrolla a favor de una comunidad minifundista del Valle del Chota para que este grupo solucione serios problemas tales como el fraccionamiento de la tierra y la emigración de sus miembros” (CCA, 1989:33). Aun consternado por las condiciones económicas de su comunidad, Chalá se expone a una nueva agenda global a favor del reconocimiento y la recuperación de la memoria colectiva propuesta en el Congreso. Su hijo, Óscar Chalá, continuó su legado activista en los congresos y ahí “obtuvo toda la influencia necesaria del movimiento panafricano de la Negritud que le sirvió luego para impulsar acciones organizativas en Ecuador” (Antón, 2009:152). Óscar Chalá se involucra más tarde con el Centro de Estudios Afroecuatorianos y el MAEC y su hermano, José Chalá, impulsa desde 1983 el Centro de Investigación de la Familia Negra CIFANE, enfocado en la promoción de la identidad cultural afrochoteña. Su rol como activistas

y como intelectuales influye considerablemente en la promoción de estudios sobre la cultura negra en el Valle y en la búsqueda de reconocimiento frente a una institucionalidad racista y excluyente.

De esta suerte, tanto la FETRAVACH como las redes generadas por la familia Chalá, el PRODEPINE y el trabajo de los misioneros combonianos generan aproximaciones a la identidad cultural negra que dialogan en la región y pasan a conformar el discurso de la negritud en las comunidades. No obstante, es importante enfatizar que si bien en estos años la raza empieza adquirir una centralidad en el discurso y en la identidad de la población del Valle del Chota, todavía no tiene un correlato en la agenda política donde sean visibles las conexiones entre el surgimiento de una comunidad con memoria colectiva y demandas puntuales en continuidad con esta. La desigualdad sigue siendo pensada en términos de clase; no obstante, bastarán unos años para percibir cambios puntuales en este aspecto.

Los años ochenta y noventa son claves para comprender la transición de la agenda campesina a una agenda político-social relacionada más a temas de identidad y de reivindicación cultural. En el Valle del Chota esta transformación fue conducida por distintos agentes sociales que influyeron en la generación de discursos e identidades alrededor de la raza. Organismos internacionales, instituciones estatales, órdenes religiosas y el propio devenir de las comunidades influyeron en estas transformaciones dando paso a organizaciones completamente diferentes a las cooperativas agrícolas características de los años setenta. No obstante, estos cambios deben ser problematizados para no caer en la polarización de las prioridades del movimiento afrochoteño. Por este motivo, el siguiente capítulo pretende estudiar la agenda actual del movimiento y problematizar su solidez en términos de la resignificación de la cultura afrodescendiente y también de la justicia en la actualidad.

Notas

10. Frase utilizada en uno de los subtemas del manual de educación popular El Valle del Chota y la Concepción (CEDEP, 1984).
11. El Centro Cultural afroecuatoriano es una institución sin fines de lucro, creada por los Misioneros Combonianos en 1981, reconocida jurídicamente por el Ministerio de Educación el 13 de noviembre de 1992, publicado en el Registro Oficial número 72-1241. Para más información, ver www.centroafroecuatoriano.com

CAPÍTULO IV. En búsqueda de reconocimiento

Como vimos en el capítulo anterior, desde mediados de la década de los ochenta, la raza va adquiriendo centralidad dentro de lo que las organizaciones afrodescendientes del Valle del Chota y comunidades aledañas definen como cuestión política. Este fenómeno no es propio a la organización afro en Ecuador y ha sido estudiado también en la trayectoria del movimiento indígena ecuatoriano (Ramírez, 2002; Barrera, 2001). Para Franklin Ramírez, por ejemplo, el movimiento indígena, desde los años noventa, ha contestado la imagen del Estado centralizado y homogéneo con nuevas propuestas, y describe su acción de la siguiente manera:

El movimiento indígena –nucleado en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)- ha desafiado, desde el I Levantamiento Indígena de 1990, la configuración político-simbólica del Estado nacional al demandar tanto su declaratoria como Estado plurinacional, así como el derecho a la autodeterminación (autonomía y autogobierno) de los pueblos indios dentro de circunscripciones territoriales. Las nociones de diversidad, pluralismo y multiculturalismo han sido así fijadas como parte de los procesos de reforma del Estado en los temas de la ciudadanía y derechos colectivos, al tiempo que han impulsado la reconstrucción de las identidades étnicas (Ramírez, 2002:1).

Las demandas al Estado de pluralismo y políticas multiculturales, además de los derechos colectivos de los pueblos, han sido compartidas por las organizaciones negras. En ambos casos, de forma paulatina, el discurso campesino que había sostenido la labor de organizaciones como la FETRAVACH—afiliadas al movimiento campesino a nivel nacional—y que había dado razón a cooperativas agrícolas se va dejando de lado, abriendo paso a un nuevo tipo de demandas y de organizaciones.

Para el caso del Valle del Chota, Pabón comenta que antes de la aparición de la FECONIC—organización emblemática en la nueva etapa de acción colectiva—en el Valle predominaban organizaciones no gubernamentales y agrupaciones con fines específicos que, una vez terminado el objetivo, perdían su razón de ser, y desaparecían, como señala a continuación:

Había organizaciones en el Valle del Chota que se formaron en torno a conseguir la tierra, luego de la Ley de Reforma Agraria. Con estas, empezaron a formarse cooperativas agrícolas que hasta 1997-1999 todavía existían pero ya con diferentes objetivos porque como se organizaron alrededor de la tierra, una vez que la consiguen se termina el fin y cada uno se va a cultivar la tierra. La gente comienza a dispersarse y ya no importa el bien colectivo, el bien social. Entonces, se han ido dispersando las organizaciones antes de que se cree la FECONIC. También había organizaciones de mujeres y de jóvenes, pero funcionaban de la misma manera (Entrevista a Iván Pabón, 2008).

Esta desaparición de organizaciones agrarias y el debilitamiento del discurso campesino responden a los factores expuestos en el anterior capítulo y reflejan la posterior politización de la raza dentro del discurso reivindicativo de los actores sociales emergentes y en la construcción de su agenda política alrededor de la identidad de grupo étnico.

Esta agenda, cada vez más cercana a las demandas multiculturales y raciales a nivel mundial, ha tenido un gran impacto en la desmovilización de la agenda agraria en la sierra norte de Ecuador y ha fomentado, en los años noventa, la consolidación del movimiento afrodescendiente a nivel nacional. En esta coyuntura, la tesis de Antón sugiere lo siguiente:

Los años noventa constituyeron un escenario político propicio para la fundamentación de las organizaciones sociales afroecuatorianas. En este tiempo en América Latina se generaron oportunidades políticas que alimentaron la convergencia de los movimientos sociales que exigían modernización del modelo de democracia y cambios estructurales en los aparatos gubernamentales y en las políticas públicas. De manera particular, en medio del escenario del multiculturalismo, los afroecuatorianos lograron importantes movilizaciones políticas de carácter étnico, a través de sus procesos organizativos como sociedad civil en búsqueda de mayor inclusión y participación y mejor amplitud democrática en la estructura de la nación (Antón, 2009:180).

Estas oportunidades políticas permitieron, entonces, que la agenda alrededor de la democracia y de la etnicidad consiguiera consolidarse. Con esto, la intención de cambiar el sistema democrático y la nación ecuatoriana pasa a ser el tema fundamental de las movilizaciones sociales y de las reivindicaciones particulares.

Por este motivo, este capítulo pretende concentrarse en el estudio de la nueva etapa en la agenda política organizacional, con la finalidad de definir las prioridades de los actores políticos en la actualidad, y contribuir al fin último de esta investigación—problematizar el nuevo enfoque del movimiento social afrodescendiente en el Valle del Chota en términos de redistribución y de reconocimiento. Este nuevo fenómeno tiene distintas aristas analíticas que van desde su estructura burocrática hasta las demandas más específicas. Para la finalidad de este trabajo investigativo,

nos concentraremos en las reivindicaciones más llamativas de la agenda política y en el discurso que aparece como correlato a estas demandas. Debido al enfoque local de esta tesis, se estudiará la agenda política de la FECONIC como federación paraguas de organizaciones de base en las comunidades del Valle del Chota, Cuenca del Mira y Salinas que, aunque no es la única en la región, es uno de sus principales referentes. A partir de ahí, se analizará su acercamiento a la realidad afrodescendiente desde su definición de la injusticia fundamental a la que combaten y de su propuesta de solución.

Resignificando la negritud

La FECONIC se crea el 7 de Septiembre de 1997 con la intención de ser un organismo de segundo grado que abarque a las diferentes organizaciones de base, en las treinta y ocho comunidades de la región. Respondiendo a una coyuntura específica—determinada por la crisis de los proyectos socialistas, por el surgimiento de nuevos movimientos sociales y por la presencia de agentes externos como el PRODEPINE y los misioneros combonianos—la federación define sus objetivos en la lista que se presenta a continuación:

- Propender la unión y desarrollo del pueblo negro.
- Promover e impulsar el fortalecimiento de las organizaciones de base.
- Gestionar y ejecutar proyectos de desarrollo integral.
- Gestionar y ejecutar proyectos de investigación científica orientados a la recuperación de la identidad cultural, historia y formas propias de vida del Pueblo Negro.
- Suscribir convenios con instituciones públicas y privadas, nacionales o extranjeras que coadyuven al desarrollo y fortalecimiento socio-económico cultural y político de las comunidades (FECONIC, tríptico, s/f).

La negritud surge como el eje articulador de los propósitos de la FECONIC y como un elemento central de la identidad

colectiva que reemplaza a aquella desarrollada alrededor de la categoría de campesino/huasipunguero en años anteriores. Aunque los temas alrededor de la raza habían sido discutidos ya por la FETRAVACH, esta preocupación nunca llegó a desplazar al discurso clasista que constituía su piedra angular.

La nueva coyuntura que emerge en los años noventa, además de articularse alrededor de la negritud, inserta la palabra ‘pueblo’ para definir al grupo. Con esta inserción, se refuerza el carácter identitario de la movilización política que está adquiriendo importancia. Estos nuevos elementos discursivos aportan al énfasis en la necesidad de reconocimiento de los negros como un grupo cultural y racialmente diferente—reconocimiento que Stutzman (1974) concluyó que no existía en la región en los setenta. Según Pabón, el término pueblo empleado en la constitución política del Ecuador—vigente desde 1998 y reafirmado en 2008—fue una transformación que puso fin a “términos peyorativos utilizados para referirse a los negros, los pueblos negros o afroecuatorianos, porque de acuerdo a los testimonios de los abuelos entrevistados, los patrones (en el tiempo de la hacienda), si no les trataban del apellido, les trataban de *morenos*” (Pabón, 2007:95). Ante todo, “pueblo” hace referencia a una misma trayectoria histórica y cultural que se complementa con el discurso de la negritud, además de sugerir las alianzas del colectivo ecuatoriano con el resto de la diáspora africana a nivel global.

Estas nuevas gramáticas e interpelaciones son características esenciales de los nuevos movimientos sociales imbricados con la cultura y las identidades étnicas. Sin duda alguna, son paralelas a necesidades nuevas en las que la resignificación de la cultura adquiere una importancia primordial. De ahí que las organizaciones en la región se embarquen en procesos “de construir identidades negras alternativas que valoren la negritud y en buscar espacios en la sociedad en los cuales se los respete y se los reconozca como

negros” (De la Torre, 2002:107). Años antes, la aparición de identidades alrededor de la raza había sido contenida principalmente porque no se habían generado, hasta los noventa, políticas del Estado ecuatoriano hacia los negros que los percibieran “como un grupo con características culturales diferentes de las del resto de la nación, ni [se] los enumeró en censos hasta el año 2001” (De la Torre, 2002:107). Privilegiando el mestizaje, a partir del gobierno de Rodríguez Lara, el Estado ecuatoriano complicó estos procesos de reivindicación de la diferencia haciendo que autodefinirse como negro—es decir, como miembro de un grupo no blanco-mestizo—implicara automáticamente aislarse de la idea de ciudadano ecuatoriano perfilada por el Estado. No obstante, con la redefinición de la nación, que cuestiona la visión hegemónica de mestizaje, nuevos canales para repensar la cultura se han ido abriendo e inclusive convirtiendo a la diferencia cultural en un atributo para un país como Ecuador. En este escenario, la conciencia vivencial pre-política articulada en torno a la raza encuentra una posibilidad de ser politizada y de convertirse en un móvil central en la acción colectiva no partidaria.

De esta suerte, la gramática de la negritud y del pueblo, empleada en las propuestas políticas articuladas alrededor de la diferencia cultural y racial, se convierte en un elemento central para movilizar a los actores sociales motivando su identificación con el nuevo colectivo. Por esta razón, la misma FECONIC con su lema, “por la cultura, la dignidad y el desarrollo del pueblo negro” (FECONIC, tríptico, s/f), tiene como misión el desarrollo integral con identidad de las comunidades afrodescendientes de la zona y, con esto, se plantea una agenda considerablemente diferente a la de las organizaciones anteriores. Con la FECONIC la identidad cultural se torna un eje central en la agenda política y da paso a demandas y actividades muy particulares, conectadas con el movimiento afro a nivel nacional, dejando atrás las conexiones anteriores con el movimiento campesino. La nueva agenda,

al tener un referente diferente y una definición distinta del actor colectivo, modifica las propuestas y las reivindicaciones. Tadeo, entrevistado durante su presidencia de la FECONIC, declaró que entre los principales puntos en la agenda de la organización están: (1) visualizar la problemática del pueblo negro, (2) movilizar recursos para resolver los problemas de las comunidades—como el desarrollo productivo o la capacitación y la formación, (3) la investigación cultural y desarrollo de la memoria histórica, y (4) el desarrollo de proyectos de incidencia política (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). Con estos cuatro lineamientos, el agregado de intereses se construye sobre la visión del colectivo como un grupo racialmente diferenciado y con necesidades puntuales que se gestionan sobretodo en el terreno del reconocimiento.

En un proceso de encadenamiento, las necesidades se edifican desde la identidad racial que según el concepto moderno, como lo explica el politólogo Charles Taylor, se construye dialógicamente y necesita del reconocimiento del otro¹² (Taylor, 2000:61). Las reivindicaciones, por su parte, buscan repensar la cultura terminando con las percepciones negativas de la misma y conseguir beneficios específicos para el nuevo grupo definido frente a una sociedad que privilegia lo mestizo. Según de la Torre, los afroecuatorianos—con el trabajo de los misioneros combonianos—han creado “una esfera pública o un contrapúblico subalterno, en los que se han generado identificaciones, categorías e identidades negras alternativas a las visiones dominantes y racistas” (De la Torre, 2002:111). Estas identidades negras alternativas se van modelando gracias a diferentes procesos y estrategias de generación de solidaridades y de uso de la retórica de la diferencia donde se pone en juego una nueva percepción de la negritud.

Gracias a esta nueva perspectiva organizativa, las demandas más sólidamente construidas con un discurso reivindicativo y confrontador—que recuerda el discurso campesino de los seten-

ta y ochenta—son las demandas alrededor de la identidad racial. En este tipo de peticiones, el orden cultural-racial dominante es fuertemente criticado y el objetivo final es la consolidación de un Estado y de una sociedad que valore los derechos de existencia de los diferentes grupos étnicos y sus respectivas culturas. Aunque la cuestión económica sigue siendo un elemento importante dentro de la agenda política de las organizaciones negras de la zona, debido a la coincidencia entre un orden racial y un orden económico, el enfoque que habían tenido en los años setenta y ochenta se transforma dejando a un lado el discurso de clase y de confrontación al sistema económico imperante para entrar a una competencia por recursos de organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales y agencias estatales. Aunque varios proyectos de desarrollo productivo son articulados con la finalidad de mejorar las condiciones de vida de los habitantes del Valle, estos proyectos adquieren una lógica diferente que busca fondos para el emprendimiento de programas productivos en la región. Como nos cuenta Tadeo, la agenda de la FECONIC lleva a cabo proyectos de siembra y comercialización de tunas y de creación de cajas de ahorro con fondos externos y coordinación local—como parte de su primer lineamiento en la agenda organizativa (Entrevista a Renán Tadeo, 2008).

Dentro de este marco, la FECONIC ha desarrollado una agenda política amplia. No obstante, por motivos metodológicos vamos a concentrarnos en una propuesta concreta que sobresale de la misma, la etnoeducación—proyecto dirigido por un área de la FECONIC, la Comisión de Etnoeducación—que ilustra los nuevos intereses y perspectivas articuladas en la nueva agenda afrochoteña. El enfoque en este aspecto particular de los proyectos de la FECONIC nos permitirá entender de manera puntual cómo las organizaciones afrodescendientes están tratando de combatir el racismo estructural y de qué manera plantean sus demandas al Estado en búsqueda de una sociedad más justa e inclusiva. Más

tarde, este análisis permitirá considerar las propuestas de incidencia política formuladas por la federación.

La etnoeducación: búsqueda de reconocimiento Y esfuerzos de concientización racial

El racismo estructural en la educación, un reto para la acción colectiva afrodescendiente

La etnoeducación constituye una de las propuestas en la agenda política de la FECONIC que más ha llamado la atención dado su aspecto reivindicativo y ha tenido eco en espacios de diálogo y de investigación generando varios congresos, tesis y artículos académicos (Walsh, 2007). Esta propuesta surge alrededor de 1999 siguiendo los pasos del trabajo etnográfico del antropólogo esmeraldeño Juan García Salazar. Como nos cuenta Pabón, como presidente de la comisión a cargo de este proyecto, las investigaciones de Juan García influenciaron notablemente la nueva agenda política alrededor de este tema en la región. Así, recuerda lo siguiente:

Me impactó muchísimo cuando en 1999, Juan García, convoca a los líderes, profesores, a través de la FECONIC a tener un taller de etnoeducación [...] ahí yo me enteré de mis ancestros, de dónde venimos, de cuándo llegamos al Ecuador. Yo sentí vergüenza porque era terrible que siendo profesor no conozca mis raíces [...] lo único que sabía era que mi mamá nació en una comunidad del Valle del Chota y mi papá en una comunidad de la cuenca del Río Mira. A partir de ese taller es que la mayoría de los profesores que estuvimos, unos quince, formamos una comisión de etnoeducación. Nos dijimos que si a nosotros no nos enseñaron en la escuela sobre nuestros ancestros y nuestros orígenes, no debemos permitir más que se produzca esto en el Valle del Chota (Entrevista a Iván Pabón, 2008).

La falta de información alrededor de la historia de los grupos afrodescendientes en Ecuador aparece como una necesidad urgente y como un aspecto nuevo en la agenda política afrodescendiente a nivel nacional. En palabras de José Chalá, “la revitalización cultural de la memoria histórica colectiva es un imperativo para los afroecuatorianos en [la] lucha histórica por construir [el] proceso histórico identitario” (Chalá, 2007:246). Por este motivo, el planteamiento alrededor de las reformas etnoeducativas que inician en ese momento busca ante todo la reconstrucción de la memoria histórica que por muchos años había sido ocultada para los afrodescendientes, impidiendo el fortalecimiento de su identidad.

La etnoeducación emerge entonces como una respuesta directa al racismo estructural que corroe el régimen educativo en el Ecuador y que por siglos, de manera sistemática, ha perjudicado a los afrodescendientes en términos de acceso y representación. Basta con analizar algunos textos escolares aceptados por el Ministerio de Educación desde hace décadas para comprobar la existencia de este fenómeno en la educación de los ecuatorianos. En el caso afrodescendiente, las formas de discriminación se presentan de manera radical. Así, sus representaciones en los textos no son numerosas y, las pocas que existen, los presentan como grupos marginales. En términos del análisis de Rahier, los negros son “el último otro” en el imaginario nacional y no forman parte de la visión nacional de lo ecuatoriano, como argumenta en el siguiente extracto:

En la imaginación de la ecuatorianidad no hay, lógicamente, ningún lugar para los negros: ellos son, y más bien deben permanecer, marginales. Ellos constituyen el ‘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”¹³ (Rahier, 1999:75).

Al formar parte del mestizaje oficial, las representaciones en relación a los afrodescendientes se alinean en dos enfoques principales: representaciones exóticas o peyorativas y/o la invisibilidad o marginalidad. En un grupo de textos escolares estudiados para una investigación realizada sobre el racismo en la educación son contadas las menciones y las ilustraciones o fotografías que se refieren a la población afroecuatoriana¹⁴. Tanto en descripciones verbales como en la selección de gráficos impresiona la ausencia de una visión de este grupo étnico como sujeto histórico y no sólo como un objeto de análisis desde afuera y por diferenciación. Estas representaciones y alusiones a los negros construyen, en gran parte de los textos, una barrera inquebrantable que impide cualquier signo de identificación.

La idea de razas superiores e inferiores, influye periódicamente en los textos escolares, no sólo en el estudio del Ecuador, sino en referencia a otros continentes. Por ejemplo, en la *Enciclopedia Ecuatoriana LNS* para Sexto Grado, se encuentra un estudio comparativo entre varios continentes y el Ecuador. Los autores, al parecer, sitúan a este país en un nivel intermedio entre Europa y África. De los primeros dicen, “los pobladores tienen buen índice de cultura, espíritu de trabajo y comercio” (Colección LNS, 1989: 346). Mientras que de África agregan, “los habitantes de esta región son en su mayoría, de raza negra y viven en condiciones muy atrasadas, dedicados a ocupaciones primitivas, [u]san apenas taparrabos y llevan diferentes clases de adornos en su cuerpos” (Colección LNS, 1989: 367). Esta descripción, como podemos notar, está cargada de las ideas de atraso/progreso y lo normal/lo exótico. También, en este mismo texto, se niega el vínculo de los afrodescendientes con el Ecuador. Al revalidar la diferencia entre el país y la población de África, se arguye que, “nuestro país ha tenido siempre un nivel económico y cultural superior al de estos pueblos” (Colección LNS, 1989:367). Más adelante, y sin cambiar el tono de las descripciones, al mencio-

nar los movimientos migratorios, se reconoce el influjo positivo de los habitantes de España, Francia e Inglaterra; mientras que después de mencionar las políticas migratorias australianas “que impiden la inmigración de personas de raza negra y amarilla”, se dice que el nivel de vida de esta región es más alto que el nuestro (Colección LNS, 1989:376).

Otro ejemplo, se encuentra en el texto *Hacia el Ideal*, un libro de lecturas para sexto grado de primaria, donde una historia acerca de los misioneros en África, engrandece a los misioneros y acusa a los negros de ingenuos y tontos. Esta narración va acompañada por una imagen que refleja esta idea. En el gráfico (Imagen N.º1), el misionero aparece mucho más alto e imponente que el negro que lo observa admirado. La lectura cuenta que el misionero, “hacía no sólo de misionero, sino de maestro, de médico, de carpintero, de agricultor, en fin; de todo, porque aquellos negros no sabían nada y tenía que enseñarles todos los oficios” (Colección LNS, 1979:42). El resto de la historia continúa ridiculizando al negro y enalteciendo la inteligencia del misionero con cosas como la siguiente:

-¿Cómo? – le dijo [otro misionero] al cartero. Aquí falta una. El te dio cinco y me traes cuatro. Te has comido una en el viaje, ¿eh, goloso?

El negro por poquito se pone blanco del susto.

-¿Y cómo lo sabe Ud. Padre? – pregunta asombrado Bununga.

-Porque lo dice ésta- le respondió, enseñándole la carta. Pero el negro, que no sabía leer, no entendió aquello, y quedó sorprendido del talento de la carta. (Colección LNS, 1979:43)

Cuando vuelven a enviar a Bununga—el negro cartero de la historia—donde el otro misionero con piñas y una carta, la historia se repite. Se come una piña y el padre se entera por la carta que había una más en el paquete. Al final, el negro de la historia afirma, “imposible- exclamó el negro-. Es imposible, padrecito!,

porque cuando me comí la piña, puse la carta debajo de unas piedras y no me pudo ver” (Colección LNS, 1979:43).

Imagen N.º 1



Fuente: *Hacia el ideal*, 1979:42.

Con estas representaciones se consolidan estereotipos de inferioridad de este grupo étnico. El resto de imágenes, mínimas, se construyen alrededor del exotismo, donde los lectores, que son imaginados como ajenos a los afrodescendientes, son sólo espectadores de las características de este grupo étnico.

La otra manera de representar a los afrodescendientes, de manera discriminatoria, es evidente en las referencias a la presencia de este grupo en el Ecuador. El libro *Patria Nueva*, por ejemplo, en la portada presenta un mestizo, un indígena y un negro tomados de la mano, con el Ecuador de fondo. Con esto, el libro

parece un texto conciliador. Sin embargo, la única referencia que hace de ellos está en una lectura, en la que dice que viven en lugares cálidos y que se dedican a trabajos duros (Gamboa, Molina y Merino, s/f: 101). No más de dos oraciones en todo el libro. A esto, se debe agregar que no existe una sola imagen adicional a la que está en la portada que represente a afrodescendientes. Este caso no es aislado. Los textos *Yo leo* (1989), *Bajo el Cielo de América* (s/f), *Victoria* (1984) o *El libro del Escolar Ecuatoriano* (1976), tampoco parecen interesarse en incluirlos en sus páginas. Y, los libros que lo hacen, agregan matices de marginalidad o visiones superficiales.

Las descripciones de la población del Ecuador refieren a la existencia de grupos de afrodescendientes. No obstante, estas menciones, no consideran extenderse en descripciones de su cultura, sus orígenes o su influencia en la historia ecuatoriana. En *El Compañerito*, cuando se habla de los habitantes de América se menciona la existencia de población negra en la región. También, se lo incluye como víctima del “prejuicio racial de parte especialmente de la raza blanca” (Ordóñez, 1969:191). Pero, cuando se refiere al problema étnico en el Ecuador, sólo menciona la necesidad de “redimir al indio que vive en el abandono, en la miseria y en la ignorancia” (Ordóñez, 1969:191), y se olvida por completo de los negros mencionados antes. En otro texto, *Geografía del Ecuador* de S. Cevallos se estudia, brevemente a las comunidades indígenas en el Ecuador. Se discute, aunque de manera bastante positivista, el problema indigenista. Mientras que, de los afrodescendientes, sólo se menciona su existencia, sin ahondar en ningún tema relacionado con ellos, víctimas también de la exclusión y segregación social.

En el nuevo siglo van creciendo las tentativas de terminar con estos prejuicios étnicos. Los siete libros para distribución gratuita del Ministerio de Educación y Cultura y el Gobierno de la

Provincia de Pichincha de 2006, reflejan esta idea. No sólo incluyen imágenes que representan la diversidad étnica del Ecuador e insisten en las normas constitucionales en referencia a este tema, sino que se arriesgan a terminar o por lo menos alterar la “racialización del espacio” (Radcliffe y Wastwood, 1996. Citado en Martínez, 2006:104) que se percibía en los textos anteriores, donde había lugares asignados para los mestizos, para los indígenas y los negros.

Imagen N.º2



Fuente: *Aprendamos con letras y números 2*, 2006:77.

Imagen N.º3

**Campana Nacional de
EDUCACIÓN
CIUDADANA**

MINISTERIO DE
EDUCACIÓN Y CULTURA

**Artículo 97 de la Constitución de Ecuador
" Los Deberes del Ciudadano "**

**NUMERAL 11: PROPUGNAR LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD,
Y LA RELACIÓN INTERCULTURAL.**

**Todos somos iguales con
los mismos derechos,
deberes y posibilidades.
No importa la cultura a la
que pertenecemos.**

**Debes evitar cualquier
manifestación de racismo .**

BUZÓN DE LA CONVIVENCIA
Escribe lo que pienses sobre estos
deberes a ciudadania@mec.gov.ec

www.edufuturo.com

Fuente: *Aprendamos de Ecuador 5*, 2006:contraportada).

Como podemos ver en las imagen N.º2, el estudio de deberes y derechos se acompaña con ilustraciones diversas, en un intento por abarcar a toda la sociedad ecuatoriana. Además, en la contraportada de *Aprendamos de Ecuador 5* (2006), Imagen N.º3, se mencionan como deberes del ciudadano, evitar cualquier manifestación racista, tema que en años anteriores no se mencionaba como un problema en el Ecuador.

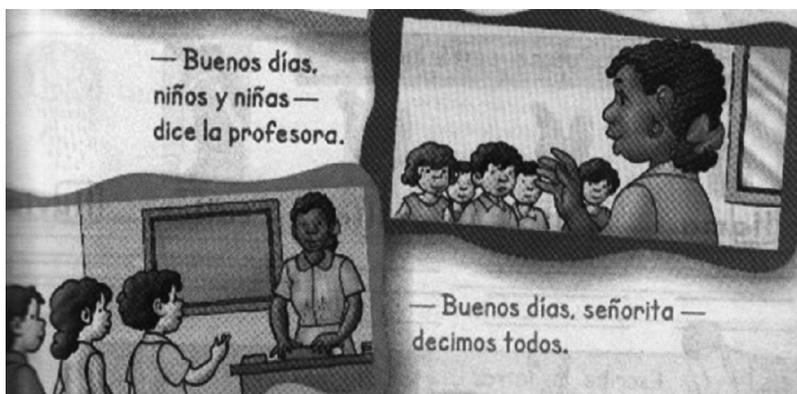
Por otro lado, las representaciones han cambiado la visión de espacios y roles tradicionales de los grupos étnicos. En las siguientes imágenes (N.º4 y N.º5), por ejemplo, se ve a una indígena y a una afrodescendiente como profesoras, conquistando un espacio que, en representaciones de años anteriores, estaba ocupado exclusivamente por blanco-mestizos.

Imagen N.º4



Fuente: *Aprendamos con letras y números 2*, 2006:150.

Imagen N.º5



Fuente: *Aprendamos con letras y números 2*, 2006:149.

Estos ejemplos, reflejan el impacto positivo de las demandas de indígenas y afroecuatorianos, por un reconocimiento de sus derechos como ciudadanos y como parte de la sociedad ecuatoriana a la que visualizan como una sociedad pluricultural. No obstante, las influencias no son totales. Los textos de la municipalidad de Guayaquil del año 2006, no reflejan todavía una aceptación plena de esta pluriculturalidad. Es cierto que tratan temas como la diversidad y pluralismo del país, pero lo hacen de manera muy general y todavía con la finalidad de construir la alteridad entre un ciudadano ecuatoriano de hoy y los orígenes lejanos de otros grupos étnicos. Al momento de referirse a la población afrodescendiente de Ecuador, siguen limitando su espacio a la región del Chota y la provincia de Esmeraldas, hasta cierto punto negando su presencia en la misma ciudad de Guayaquil¹⁵ (ver *Entorno Natural y Social*, Texto para Quinto Año de Básica, 2006). Además, en este mismo libro, en la sección que estudia la constitución de la población ecuatoriana, se dice: “la población ecuatoriana se caracteriza por tener un sociedad pluralista. Es de-

cir, con personas que pertenecen a distintos grupos étnicos, aunque el grupo dominante es el mestizo” (2006:17). Esta afirmación breve y bastante limitada, sumada a las imágenes mestizas—casi en su totalidad—demuestra que en algunos casos el impacto de la movilización social indígena y afrodescendientes y las reformas constitucionales se ha mantenido en la esfera de la retórica y no de una verdadera acción que termine con prácticas que excluyen a ciertos grupos étnicos. Al mismo tiempo, se sigue empleando el mestizaje como ideología de exclusión (Stutzman, 1979).

La inclusión de representaciones, donde los grupos étnicos sean sus propios imagineros y cuestionen las imágenes creadas por los imagineros blanco-mestizos (Muratorio, 1994) es un tema que no ha sido discutido lo suficiente y al que intentan responder los grupos excluidos con propuestas educativas alternativas—como la etnoeducación en el caso afrodescendiente y la educación bilingüe en el caso indígena. Estos proyectos educativos se enfrentan a la falta de oportunidad para que los indígenas y afrodescendientes se desenvuelvan como sus propios imagineros en la educación oficial y a su ausencia misma como sujetos históricos. El caso de la población afroecuatoriana es el más crítico en este tema. Los afrodescendientes son los continuos ausentes de la historia nacional. En las secciones de esta materia, los textos no presentan ninguna representación de ‘afroecuatorianos’ en sus descripciones, negando en gran parte su existencia como componente trascendental. Por esto, los ejemplos descritos anteriormente, confirman la tesis del “ultimo otro” (Rahier, 1999) que se cita a continuación:

Construcciones de indígenas aparecen de manera muy visible en comparación con construcciones de negros en los mitos de ecuatorianidad desde los inicios de la vida republicana. Los afroecuatorianos ocuparon desde siempre un lugar periférico. Su visibilidad marginal dentro de estos mitos no puede ser comparada con la relativa centralidad de los grupos indígenas. En las na-

rrativas blancas y blanco-mestizas sobre la identidad nacional, en las producciones artísticas costumbristas, y en otras representaciones, los indígenas fueron construidos, como lo demostró admirablemente Blanca Muratorio, a veces como los descendientes de los nobles incaicos, como los salvajes del Oriente o ‘jíbaros’, o como paganos requiriendo el trabajo de misiones evangelizadoras (Muratorio 1994). Pero aparecen claramente como uno de los más importantes componentes o ingredientes de la identidad mestiza o blanco-mestiza nacional- de acuerdo al período histórico-, aún cuando se especifique que deban ser cambiados, evangelizados, civilizados o blanqueados (Rahier, 1999:78).

A diferencia de los indígenas, la población afroecuatoriana se encuentra en una posición periférica que hace que los afrodescendientes no aparezcan en los relatos de las gestas de independencia o del proceso de construcción del ferrocarril, donde participaron activamente, ni en las imágenes del día a día en el Ecuador.

La historiografía ecuatoriana, como bien ha estudiado Gerardo Maloney, ha excluido los aportes de la población afrodescendiente de sus narrativas, sin lograr escapar de las trampas discriminatorias tradicionales, de ahí que sugiera lo siguiente:

[La historiografía] no escapa a esta tendencia explicable por las visiones burguesas y eurocentristas, a partir de la cual se construye la historia; y explicable también en otras formas de reconstrucciones históricas, que a pesar de rebasar los límites descriptivos de los hechos históricos y situarlos en sus contextos estructurales, consciente o inconscientemente no acaban de matizar los rasgos que, en particular, definen a los sectores negros como actores sociales en los grandes procesos sociales (Maloney, 1996:64).

Las narrativas historiográficas plasmadas en los textos escolares son las manifestaciones más palpables del racismo estructural que generan proyectos contestatarios como la etnoeducación. La completa ausencia de los afrodescendientes como actores so-

ciales y sujetos históricos es, sin duda, una manifestación que ha persistido aún cuando cambios constitucionales traten de decir lo contrario. Walsh, en su artículo *Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a las luchas actuales de (in)visibilidad, (re) existencia y pensamiento*, continuando con esta perspectiva, considera que la “la etnoeducación es una forma de liberación, una manera de enfrentar la colonialidad del poder, del ser y también del saber” (Walsh, 2007:205), constituyendo un proyecto educativo donde las aspiraciones y los criterios culturales del pueblo afrodescendiente son el fundamento. A continuación, se estudiarán los detalles y el alcance del proyecto específico promovido por la FECONIC.

Nuestra historia y la propuesta etnoeducativa de la FECONIC

Las comunidades afrodescendientes, mediante talleres de discusión entre profesores y la elaboración de manuales educativos para ser utilizados en la región, tienen como fin último promover una mejor calidad de vida para la población y contribuir a la eliminación del racismo en la sociedad, o al menos en el sistema educativo. En los últimos años, el proyecto de etnoeducación está siendo puesto a prueba en dos colegios, el “19 de noviembre” en la Concepción y el “Colegio Valle del Chota” en Carpuela y la organización se presenta optimista frente a estos nuevos proyectos. En el taller *Procesos fundamentales en la construcción del movimiento afro a nivel nacional*—llevados a cabo en la Universidad Andina, que vale recalcar ha constituido un apoyo importante en el avance de esta demanda y alberga un fondo bibliográfico crucial en el tema—José Chalá mencionó lo siguiente acerca de este escenario:

Los afrochoteños en particular y los afroecuatorianos en general en estos últimos tiempos nos encontramos en un proceso de fortalecimiento y construcción de nuestra identidad sobre la base del reconocimiento de que el Ecuador se encuentra configurado por una sociedad diversa que precisa revalorizar las culturas ét-

nicas para encontrar puentes de unidad y diálogo, de esta manera podemos construir una sociedad más justa y tolerante, sustentada en el reconocimiento y en el sustento del otro con sus propias diferencias (Chalá en Walsh/García, 2002:4).

En este sentido, el proceso de construcción identitaria en el Valle del Chota, por medio de la etnoeducación, encara el imaginario de la sociedad tradicional mestiza—y de la sociedad multicultural que todavía los excluye—y propone visiones alternativas que revaloricen y reconozcan las diferencias.

El módulo de etnoeducación, *Nuestra Historia* (2004), representa el resultado de algunos de estos procesos de diálogo entre miembros de la comunidad y profesores y, en él, sobresale la intención de la Comisión de elaborar una historia afrodescendiente que enfrente el ocultamiento que la educación oficial ha ejercido sobre este grupo racial. Por un lado, al igual que en su equivalente de 1984, *La Vida en el Valle del Chota y la Concepción*, intenta rehacer la memoria colectiva del pueblo afroecuatoriano mediante la reconstrucción de la historia de los afrodescendientes. La historiografía aparece como una herramienta básica para romper con la dominación cultural presentada como la injusticia fundamental que ha tenido que enfrentar este sector de la población. Esta dominación es producto de una negación y ocultamiento sistémicos, de ahí que en el texto se incluyan frases como: “la negación sistémica de un pueblo sobre otro es parte de las estrategias de dominación” o “ningún Estado o grupo social tiene derecho a negar la identidad que pueda afirmar un pueblo” (FECONIC, 2004: 105).

A diferencia del folleto educativo anterior, poco a poco se van perdiendo la temática referente a la condición campesina, todavía central a mediados de los años ochenta. En el nuevo milenio, temas como la interculturalidad, el respeto cultural, la discriminación afirmativa, entre otros, brotan como aristas

centrales, mientras se desdibujan los intereses de la clase y la vida en la hacienda como referente común. Respondiendo a la historiografía tradicional, el manual también sugiere temas nuevos que considera pertinentes para la población afrodescendiente. El libro está formado por tres módulos que analizan, fundamentalmente, las siguientes temáticas:

- África como la madre de la humanidad: incluye un estudio de las teorías del origen del hombre, líderes y reinados africanos, el Apartheid, entre otros. Además, de una conexión de la cultura de los afroecuatorianos con África, en lugar de reconocer el discurso dominante de “España, la madre Patria”
- Estudio de la Diáspora africana: se analiza la esclavitud como tema central, la llegada de los negros al Ecuador, su contribución a América, entre otras temáticas.
- Crítica a la negación: donde se responde a las representaciones de los blancos y otros grupos dominantes sobre los negros, deconstruyendo sus modelos y referentes, con el fin de rescatar líderes negros ecuatorianos y africanos y exigir una reivindicación por los 500 años de negación (FECONIC, 2004).

Si bien el texto de la FECONIC tampoco puede ser considerado una reconstrucción histórica objetiva que abarca a todos los grupos étnicos ya que también cae en esencialismos, en comparación con los textos oficiales, evidencia necesidades de reconocimiento de los que son los principales temas de la historia y preocupaciones de los afroecuatorianos. De esta suerte, los temas (la esclavitud, la diáspora), los héroes (Nelson Mandela, Nelson Estupiñán Bass, Martina Carrillo) y el ejercicio de su propia representación son reclamados a gritos bajo la idea de que “ningún estado o grupo social tiene derecho a negar la identidad que pueda afirmar un pueblo” (FECONIC, 2004: 105).

Lo que sobresale en la articulación de la demanda afrodescendiente alrededor de la educación no es sólo el esfuerzo de recons-

trucción histórica y de fortalecimiento identitario, ya que esto había sido propuesto previamente por la educación intercultural bilingüe en el caso indígena. Lo novedoso de la etnoeducación consiste en que el fin último de la demanda es la subversión del orden educativo tradicional, al por lo menos pretender insertarse como cátedra—Estudios Afroecuatorianos—dentro de la malla curricular de todas las escuelas a nivel nacional. Con este objetivo, la etnoeducación se convierte en una propuesta no sustentada en la idea de una educación sobre afrodescendientes para afrodescendientes que mantenga el régimen educativo tradicional; sino, contrariamente, la oferta de conocimiento sobre afrodescendientes a un nivel más amplio que logre generar un verdadero espacio de diálogo intercultural. La propuesta etnoeducativa pretende aportar al proyecto intercultural que la constitución defiende y, para conseguir esto, es necesario un intercambio de saberes sobre los diferentes grupos humanos que coexisten en el Ecuador. Por esta razón, Pabón asevera lo siguiente:

Si ustedes los blanco-mestizos conocen de nosotros nos van a entender y nos van a respetar, si los indígenas conocen de nosotros nos van a respetar, si todos conocemos nuestras historias estamos en igualdad de diálogo, en igualdad de condiciones y en igualdad de entendimiento que nos permite tratarnos como iguales desde el punto de vista humano (Entrevista a Iván Pabón, 2008).

En este sentido, como propuesta afrodescendiente, el horizonte al que apunta la etnoeducación es a fortalecer el diálogo entre culturas que, como añadidura, conlleve a la disminución de los niveles de racismo y segregación que viven cotidianamente.

El proyecto alrededor de la cátedra de Estudios Afroecuatorianos emerge desde la base normativa de la interculturalidad, entendida como diálogo entre culturas en igualdad de condiciones. Para conseguirla, es necesario intervenir en algunos espacios que mantienen esquemas de valor cultural que privilegian

a unos sobre otros. De ahí que Tadeo argumente la necesidad de combatir al racismo estructural como medio único para edificar una verdadera interculturalidad, tal como lo presenta en el apartado a continuación:

Para que se dé una interculturalidad efectiva debemos conocer la cultura de todos, [los afrodescendientes] sólo conocíamos que fuimos traídos como esclavos pero nada más, lo que sabíamos era sobre la historia de los indígenas y los mestizos y eso ha mermado nuestra posibilidad de desarrollo porque por eso mismo nos maltrataban. El problema de la sociedad es que no ha sido solidaria y recíproca después de años de trabajo de los esclavos, no ven que también merecemos obras y una buena calidad de vida (Entrevista a Renán Tadeo, 2008).

Al apuntar al diálogo en los contenidos que se imparten en la educación tradicional y oficial, los afrodescendientes buscan esta solidaridad y reconocimiento en relación a su aporte histórico.

Por lo tanto, la demanda etnoeducativa pretende la democratización de la sociedad y de la educación, con la finalidad de que los afrodescendientes se desenvuelvan en ella como grupo étnico respetado y reconocido. En su ataque al racismo estructural reside la verdadera radicalidad de la propuesta de las organizaciones negras en el Ecuador alrededor de la educación. Para Walsh, por ejemplo, la etnoeducación incide en distintos niveles y se vale de distintos medios, como sugiere Walsh a continuación:

[La etnoeducación] marca un cambio de visión sobre la educación que apunta hacia el desarrollo y posicionamiento de formas otras de ser y pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos que podrían accionar sobre sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar el conocimiento no sólo en los textos escritos, sino también en la memoria colectiva de las comunidades y en las enseñanzas (Walsh, 2007:206).

Sin duda alguna, como propuesta, la etnoeducación representa un cambio en la aproximación a la historiografía y a las representaciones que se intercambian en los espacios educativos. Su uso de fuentes de conocimiento alternativas puede aportar, de manera considerable, a un sistema de educación menos excluyente, aunque todavía queda ejercer la presión necesaria sobre el Estado para poder convertir a estos proyectos en premisas profesadas a nivel nacional.

La incidencia política: A manera de conclusión

En concordancia con los argumentos que presenta la organización, todos estos espacios de diálogo, de consolidación de identidades negras alternativas y de creación de solidaridades alrededor de la negritud han implicado logros importantes para los afrodescendientes. Gracias a la nueva conciencia racial—que está en proceso de resignificación continua—se han podido legalizar demandas que repercuten específicamente en la población afrodescendiente del país. Pabón, por ejemplo, menciona algunos de los logros y consecuencias de la movilización social actual y ve como la celebración del Día Nacional del Negro responde, en gran medida a estos esfuerzos de movilización. De ahí que afirme lo siguiente:

Cada año se celebra el día nacional del negro, que es un espacio netamente cultural que ha permitido fortalecer el componente étnico en la zona y es importante porque esto no se ha conseguido gratis. Para celebrar el día del negro se hizo una marcha que se encaminó al Congreso Nacional y gracias a esta se aceptan tres artículos: el uno, reconoce Alonso Illescas, héroe nacional negro, otro reconoce que el primer domingo de octubre de cada año se celebre el Día Nacional del Negro y el otro que busca que se reconozca todo lo hecho por los negros en la educación (Entrevista a Iván Pabón, 2008).

La resignificación de la negritud, representada en los cambios legales antes mencionados, y el cuestionamiento del orden racial tradicional son los elementos que en última instancia han fortalecido a la movilización social en los temas de organización y que han convertido al actor colectivo afrodescendiente en un grupo importante en la esfera pública ecuatoriana. Siguiendo esta línea, la movilización social es entendida como un proceso doble que, por un lado, mejora la autoestima de la población afrodescendiente y, por otro, impulsa el compromiso con la causa política desde y hacia la organización. De ahí que la lucha implique mostrar al grupo sus capacidades y buscar espacios alternativos de reconocimiento.

La política ha sido una de estas esferas donde los logros simbólicos de la movilización social han intentado proyectarse. Tradicionalmente, la ocupación de puestos en el gobierno central y local o en espacios de toma de decisiones políticas se ha presentado como un área poco accesible para los afrodescendientes. Por diversos factores, estos grupos han permanecido marginados de los procesos de construcción de políticas públicas y de poder político. No obstante, transformaciones considerables deben ser remarcadas. Tadeo, como uno de los principales líderes, nos cuenta que la intención de la FECONIC también es incidir en estos espacios de poder político y terminar con “falsos líderes” que muchas veces “para conseguir recursos cogen a toda la población, dicen que las parroquias más pobres son las negras y con ese cuento consiguen recursos pero no los entregan a las comunidades” (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). Aunque reconoce que las dinámicas han cambiado y que en término de relaciones, al menos con los gobiernos locales, han mejorado considerablemente, también resalta la poca incidencia política de los afrodescendientes hoy en día. Por esta razón, la propuesta afrodescendiente que sigue el lineamiento del reconocimiento ya no se conforma con un Estado que los afirme como un grupo

diferenciado y culturalmente valioso sino que busca la creación de políticas públicas que se enfoquen en el desarrollo integral y político de este grupo ya reconocido.

Aprovechando los cambios en la sociedad, en las dinámicas de organización y en el Estado mismo que ha abierto, de forma paulatina, espacios de interacción entre la sociedad civil y las agencias estatales, la propuesta de incidencia política afrochoteña busca la generación de políticas públicas favorables a ellos. Por esta razón, la FECONIC pretende cambiar el enfoque político del tejido organizativo para conseguir el desarrollo de las comunidades del Valle del Chota, Cuenca del Mira y Salinas, mediante una mayor incidencia en la toma de decisiones políticas. Tadeo, al respecto, propone las siguientes ideas:

Los proyectos de desarrollo no van a resolver el problema de la pobreza, sino las políticas públicas, el proyecto va a beneficiar a algunas familias mientras que la política pública puede beneficiar a las treinta y ocho comunidades Pero es más complicado y porque las autoridades nos ven como una amenaza porque piensan que se está proyectando para avanzar a ser candidatos, hay cierta resistencia pero se ha generado una buena relación con los gobiernos locales y las juntas parroquiales, ahora nos consultan para hacer ciertas actividades en la comunidades cuando antes iban y nos imponían. (Entrevista a Renán Tadeo, 2008).

Las demandas procuran, en este sentido, lograr que la población afroecuatoriana deje de ser un móvil para solicitar recursos y se convierta en un receptor directo de los mismos. Las iniciativas en las que se ha venido trabajando para esto comprenden principalmente demandas al Estado de una ley de afirmación positiva que permitan que los afrodescendientes puedan estar en puestos de decisión y en espacios públicos en los que sea posible para ellos incidir políticamente. Según argumentan líderes como Iván Pabón, Renán Tadeo o Salomón Acosta (Entrevistas,

2008), sólo de esta manera, se podrá tener una política de desarrollo enfocada en las comunidades que asegure la presencia de afrodescendientes en los gobiernos locales, juntas parroquiales, en las escuelas, colegios y universidades y en los espacios públicos, al igual que todos los ciudadanos.

No obstante, vale la pena recalcar que las propuestas de acción afirmativa pueden ser problemáticas y merecen una evaluación más profunda. Las críticas a esta forma de reparación de injusticias sociales son diversas. Fraser (1997) argumenta, por ejemplo, que si bien una ley de discriminación afirmativa puede conseguir beneficios inmediatos a los grupos que la reivindican, es débil en lograr una reestructuración del régimen hegemónico que permanece casi inalterado. Es decir, aunque los afroecuatorianos puedan conseguir una mayor influencia en espacios de toma de decisiones, en escuelas o en ministerios mediante leyes de discriminación afirmativa, los patrones de representación, dominación y comunicación que en primera instancia han provocado las desigualdades aparecen levemente alterados y todavía proclives a reproducir formas de dominación cultural, irrespeto y no reconocimiento de la diferencia. Así, si bien pueden ser efectivas en reparar inequidades no llegan al origen del problema ni se permiten el cuestionamiento de jerarquías raciales y culturales, sino únicamente la reevaluación del grupo irrespetado que no asegura el fin de las prácticas ofensivas. Si seguimos el planteamiento de la autora, haría falta conseguir aproximaciones similares mediante la reestructuración del marco que los origina, consiguiendo lo que ella denomina “soluciones transformativas” (Fraser, 1997:40) que logren, subvertir el régimen tradicional de valor cultural.

La agenda política será evaluada más adelante en términos de su avance en la redistribución de recursos y en el reconocimiento de los derechos culturales y sociales. No obstante, y para finalizar,

habría que resaltar otro elemento que aparece fundamental en este punto: las conexiones de esta estructuración de intereses con la de otros actores sociales a nivel nacional e internacional. En conjunto, la agenda política actual revela conexiones importantes con otras organizaciones afrodescendientes a nivel nacional. Como se vio en el primer capítulo de esta investigación, durante la década de los setenta y ochenta, las conexiones más importantes del movimiento afrochoteño constituían las organizaciones campesinas articuladas a nivel nacional, explícitamente la FENOC, y pocas relaciones se habían desarrollado con organizaciones negras de Esmeraldas o de otras regiones del país. Sin embargo, y esta es una dinámica que empieza a generarse en los años ochenta, la migración a las ciudades y la aparición de los centros culturales afroecuatorianos y pastorales afro promovidas por los misioneros combonianos, tuvieron éxito en articular el movimiento afrodescendiente a nivel nacional. Los nuevos inmigrantes en la ciudad, como nos recuerda la experiencia de líderes como Renán Tadeo, José Chalá y Salomón Acosta, se involucraron con organizaciones negras pero mantuvieron un contacto permanente con las comunidades hilando progresivamente el discurso y la agenda a gran escala.

Gracias a estos intercambios, las fronteras de los discursos y de los problemas afrodescendientes se fueron deslocalizando hasta convertirlos en una cuestión nacional e inclusive panamericana. De ahí que en los años noventa se conectaran las organizaciones ecuatorianas con el *Proceso de comunidades negras (PCN)* de Colombia y empezaran a compartir una agenda alrededor de los derechos colectivos, la apropiación territorial, la participación y la educación. A la par, empiezan a desarrollarse eventos a gran escala como el Primer Congreso Unitario del Pueblo Negro en Quito en Marzo de 1999 y el Primer Congreso de Mujeres Negras en Septiembre de 1999 en el Valle del Chota que resulta en la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE).

Antón estudia este proceso como la articulación de una sociedad civil afroecuatoriana que, con un proceso de movilización que empieza alrededor de la década de los setenta, se consolida alrededor del interés étnico e identitario (Antón, 2007:235).

Sin embargo, el interés étnico todavía no se consolida como el único eje articulador dentro de las necesidades de los afrodescendientes. Si concentramos el análisis a nivel local, como se ha intentado hacer en esta investigación, aparecen cuestiones importantes que no han sido incorporadas con la misma intensidad en el discurso y en las agendas de las organizaciones del movimiento nacional y que son de vital importancia en la región. Modesto Congo, otro líder comunitario en el Valle, comenta acerca de la necesidad de reincorporar la discusión de los temas de tierra y redistribución de la manera en la que se incorporaron en los años setenta (Entrevista a Modesto Congo, 2008). Esto se debe a que los problemas agrarios no han dejado de ser una cuestión trascendental en la región. Con frecuencia, muchos agricultores pierden la cosecha por el mal clima y entran en disputas con el Banco Nacional de Fomento ya que no tienen de qué manera pagar los préstamos realizados, o continúan sufriendo problemas recurrentes como la escasez de agua y la falta de crédito productivo. La posibilidad de articular estas necesidades divergentes es un desafío importante en la región, al menos para la FECONIC como federación de organizaciones, ya que existen todavía elementos que no se han logrado incorporar a su esquema de funcionamiento. Otros actores como la CONAMUNE, la pastoral juvenil y algunas cooperativas agrarias existen aún en el Valle con una agenda que inclusive se contrapone en algunos puntos al enfoque de la FECONIC (Entrevista a Renán Tadeo, 2008) y es en la interrelación entre éstas donde se pueden definir los puntos más críticos y los retos más importantes del proceso organizativo actual.

Notas

12. Taylor agrega a esta idea que todos merecen moldear su identidad como individuos y como cultura, haciendo necesario que “demostramos reconocimiento a algo que no es universalmente compartido” (Taylor, 2001:61).
13. Cita a R. Stutzman, en *El Mestizaje: An All- Inclusive Ideology of exclusion*, 1981, pag.63.
14. Los resultados de esta investigación fueron presentados en IV Encuentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA, Quito, 17-19 de julio de 2008 - FLACSO Ecuador. Una lista de los textos empleados se puede encontrar al final de la tesis. La lista de los textos escolares analizados podrá encontrarse en el Apéndice 1.
15. La tesis de Jhon Antón y los censos nacionales, contrariamente al discurso de la Municipalidad de Guayaquil, revelan que la ciudad costeña tiene una alta concentración de población afrodescendiente (Antón, 2009)

CAPÍTULO V. Resignificando la justicia social: nuevos desafíos a la movilización política

El Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social presentó en junio de 2007 el Índice 10, una publicación dentro del marco del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) que a estadísticas tradicionales de desigualdad—presentadas en la Encuesta de Condiciones de Vida de 2006—las desagrega por grupos étnicos. Con esto, se articula un eje transversal de raza y etnicidad que permite medir los índices de desigualdad y racismo. Los resultados relacionados a la población afroecuatoriana e indígena son alarmantes. Las estadísticas, por mencionar algunas, revelan los siguientes datos:

El 65% de los ecuatorianos admiten la existencia del racismo. Sólo el 10% se considera racista. Cinco de cada siete ecuatorianos poseen un prejuicio racial hacia los afrodescendientes [...] En 2006, de cien indígenas veintiocho no saben leer y escribir; de cada cien afros trece son analfabetos (SIISE-STMCDS, 2007: 5).

Las cifras sugieren que el sesgo racial en el acceso a la educación persiste impidiendo, por consiguiente, a la población indígena y afrodescendiente el goce pleno de los derechos más básicos. Estos hechos son producto del racismo estructural que permea a la sociedad y al Estado ecuatoriano desde la época colonial, como lo explica la misma publicación a continuación:

La relación entre pobreza y etnicidad tiene su fundamento en el

racismo estructural que se incubó desde la colonia y que relegó a afroecuatorianos e indígenas como sujetos inferiores y con ciudadanía restrictiva. Pero además la desigualdad que enfrentan estos grupos es resultado de la presencia de factores excluyentes que impiden la satisfacción de derechos económicos y sociales por parte de una institucionalidad que restringe los recursos públicos, limita las inversiones y no democratiza la oferta de servicios básicos (SIISE-STMCDs, 2007: 12).

Consecuentemente, el problema al que se enfrenta grupos étnicos, distintos al blanco mestizo que ha sido considerado como superior en el orden racial tradicional, se relaciona con dos tipos de injusticias fundamentales: el racismo estructural y la mala distribución de los recursos.

El estudio de la historia organizativa del movimiento afrodescendiente en el Valle del Chota revela las luchas de resistencia que este grupo ha emprendido en contra de ambos perjuicios. Desde la década de los setenta hasta mediados de los años ochenta, la preocupación principal constituía la redistribución de recursos imprescindibles para el desarrollo de las comunidades—la tierra y agua, específicamente—respondiendo a coyunturas favorables como la Ley de Reforma Agraria y la fuerza del movimiento de campesino a nivel nacional. Años más tarde, sobre todo durante los años noventa, la búsqueda de reconocimiento del pueblo afrodescendiente como un grupo culturalmente diferenciado con derechos especiales y los esfuerzos por enfrentar la dominación cultural que por siglos los ha mantenido segregados se convierten en el principal foco de la acción política. Esta transición resulta del desplazamiento de las propuestas socialistas como visiones progresistas omnicomprensivas (Fraser, 1997:4) y de la visualización de la jerarquía racial como el impedimento primordial al desarrollo.

Ahora, ¿cuáles son las implicaciones de esta nueva agenda po-

lítica? Desde la politización de la negritud y la conversión de ésta en el principal móvil para la organización colectiva, los afrodescendientes han articulado un discurso que en el Valle del Chota ha ido resignificando su cultura, dándole un valor cultural que por años había sido negado por manifestaciones de racismo, dominación y maltrato. Las propuestas—que van desde la discriminación afirmativa, las transformaciones en la educación y el empoderamiento de espacios de diálogo hasta proyectos de desarrollo productivo—responden a este esfuerzo por encontrar un desarrollo integral que logre mantener a los afrodescendientes como un grupo culturalmente diferenciado. El nuevo enfoque de la organización tiene méritos importantes a nivel de derechos culturales ya que gracias a la movilización no partidaria los afrodescendientes han incidido de manera notable en la apropiación de espacios públicos, en la reproducción y popularización de sus prácticas culturales, como el Carnaval Coangue o la música bomba, y sobre todo en el replanteamiento de lo que significa ser negro y convertirlo en algo positivo que subvierta el discurso racista tan fuerte en el Ecuador hasta el día de hoy.

No obstante, aún existen límites y vacíos que constituyen los desafíos más importantes que enfrenta la organización afrodescendiente en la sociedad contemporánea. Aunque el progreso en derechos culturales es innegable—y en este aspecto el rol que han desempeñado las organizaciones negras a nivel nacional es fundamental—el Ecuador sigue siendo un país en el que persisten formas racializadas e institucionalizadas de discriminación y exclusión. Como afirma la publicación del SIISE-STMCDs, los amparos constitucionales y reformas legales no han sido suficientes “pues el racismo sigue como fenómeno persistente que se expresa en diferenciaciones sociales y económicas entre los ecuatorianos” (SIISE-STMCDs, 2007:12). La cuestión principal que esta investigación ha pretendido encaminar es justamente esta doble injusticia en la que viven los afroecuatorianos. La

población afrodescendiente en Ecuador, como parte de un grupo racial diferente al que tradicionalmente ha sido privilegiado, se enfrenta a perjuicios que provienen de una estructura de clase y de una jerarquía de status determinada que, pese a que el marco legal y constitucional no las visualice ni las denuncie dentro de su horizonte normativo, en la práctica continúan teniendo efectos negativos.

Si los problemas alrededor de la raza son comprendidos y analizados en esta doble dimensión, la pregunta es ¿por qué la agenda de reconocimiento ha desplazado casi totalmente a una agenda de redistribución que parece tan necesaria? Con esto, la intención no es desviar la atención de las reivindicaciones culturales que hasta ahora han sido el pilar fundamental de la organización y que han conseguido cambios culturales y sociales importantes, sino terminar con una “falsa antítesis” que entienden a ambas agendas como irreconciliables. Como propone Fraser, en temas alrededor de la raza es necesario construir una visión de justicia capaz de poner como centro normativo a la paridad de participación que sólo se consigue mediante dos condiciones básicas: la distribución de recursos materiales que permita a los participantes independencia y voz y los patrones de valor cultural institucionalizados que aseguren igualdad en la búsqueda de estima social (Fraser y Honneth, 2003:36-8). En el caso pertinente a la presente investigación es evidente que ambas condiciones han sido preocupaciones importantes a lo largo de la historia, pero en distintas coyunturas, manifestando problemas para concertarse.

Por otro lado, la discriminación afirmativa, como forma de reparación exigida por el pueblo afroecuatoriano, ha dejado de lado un discurso de apropiación del marco legal a favor de beneficios. En los años setenta y ochenta la instrumentalización de ciertas leyes permitió romper relaciones de corte paternalista en la región. Contrariamente, el día de hoy la instrumentalización de derechos no está siendo utilizada como una forma de demandar al

Estado el mejoramiento de las condiciones de vida de la población. La pregunta es si el nuevo enfoque resulta efectivo, es decir, ¿pueden las acciones afirmativas ser la solución para terminar con estructuras de clase y jerarquías de status que se basan en un sistema de dominación tan arraigado en el sistema político y en la sociedad ecuatoriana? En este punto radica otro reto importante para la organización de las comunidades de Imbabura y Carchi y de todo el país. Si bien las demandas de leyes afirmativas pueden contribuir al desarrollo de la población afroecuatoriana a corto plazo, éstas pueden constituir un riesgo al no alterar los orígenes de estas injusticias, al desmovilizar propuestas de cambio social más radicales y al fortalecer relaciones paternalistas con el Estado. El efecto último de reafirmar las diferencias mediante la discriminación afirmativa es que éstas pueden acentuar las desigualdades mediante un discurso de victimización que no altera las relaciones de poder (Fraser y Honneth, 2003).

La coyuntura actual a la que se enfrentan las organizaciones negras de Ecuador exige repensar la historia de la acción colectiva no partidaria y plantear nuevas formas de enfrentarse al Estado a favor de transformaciones sociales y económicas propicias. Las demandas a favor de la diversidad y la democracia radical que reconozcan a los grupos étnicos y recalquen la diferencia necesitan reformularse para mantener el dinamismo del movimiento social. En la misma línea, Winant sugiere que las conquistas de un movimiento social racial pueden provocar su estancamiento si éste no apunta a las necesidades que todavía permanecen en sus bases, de ahí que se refiera al siguiente proceso:

Alcanzar objetivos como un movimiento social implica ser incorporado: una vez más, dentro del Estado, la corporación, entre otros. El éxito significa que versiones moderadas de las demandas son aceptadas e institucionalizadas, mientras versiones (y voces) más radicales son al menos marginalizadas. Ganar cuenta; ganar

reformas puede significar alcanzar mayores transformaciones en los patrones de injusticia social; puede significar traer la luz de la democracia a lugares donde sólo la oscuridad de la dictadura existía antes. Pero ganar es también perder; significa que no sólo la estructura del Estado y del poder han hecho concesiones, pero que los movimientos que antes se oponían a estas estructuras también se puesto en una situación comprometedora (Winant, 2004:73).

El Estado se ha apropiado ya de los discursos de la diferencia y de la diversidad cultural convirtiéndolos en parte de su retórica y de sus instituciones. Por esto, el horizonte de la democracia racial necesita movilizarse hacia nuevas demandas que continúan marginalizadas o insatisfechas. Cuando una nueva hegemonía alrededor de la estructura racial se consolida, es imperativo que nuevas demandas, nuevas estrategias y nuevas tácticas tomen forma desde la perspectiva de lo que permanece reprimido y afectado por el poder (Winant, 2004:216). Sólo así un movimiento social puede protegerse del anquilosamiento de su agenda y su visión de lo político y evitar ser un reflejo de las expectativas del Estado.

Por esta razón, en este capítulo, se intentarán sugerir los desafíos que enfrentan en la actualidad las organizaciones en el Valle del Chota, la Cuenca del Mira y Salinas. Con esta finalidad, se proponen tres aristas analíticas primordiales para interpretar el nuevo escenario en el que se desarrolla la movilización sociopolítica afrochoteña: (1) la discusión de las necesidades particulares del pueblo afrodescendiente desde lo local en contraposición con la agenda nacional, (2) la búsqueda de una agenda política que consolide las demandas de reconocimiento y redistribución de las comunidades afrochoteñas, y (3) las alianzas necesarias con otros movimientos sociales para la consecución de fines específicos.

La recuperación de la localidad y la diversificación de las demandas afrodescendientes

El Centro Rapoport de Derechos Humanos de la Universidad de Texas en Austin condujo entre enero y noviembre de 2009 una investigación sobre los derechos territoriales de la población afrodescendiente en el Ecuador. Durante conversaciones acerca del reporte, Karen Engle, directora del Centro, manifestó la dificultad que implicó en la redacción del informe final la diversidad de percepciones sobre los mecanismos para mejorar la situación de la población afrodescendiente alrededor de la tierra y los territorios colectivos. Al parecer, las diferencias regionales entre el Valle del Chota y la provincia de Esmeraldas constituyeron un obstáculo para poder concebir una acción política abarcadora de todas las necesidades. Como expresó Engle, en el transcurso parecía que se estaban redactando dos informes diferentes y en ciertos momentos contrapuestos. Esta disidencia también es desplegada por Carlos de la Torre en su estudio sobre los afrodescendientes en Quito, cuando problematiza los estereotipos alrededor de la negritud—esencialmente rurales—y cuya aplicación a otras regiones del país podría resultar problemática y provocar incluso la invisibilización de las necesidades de la población negra urbana (de la Torre, 2005:69). Las mismas etnografías de Stutzman (1974) y Whitten (1974) sobre los afrodescendientes en Ibarra y San Lorenzo ilustran esta diversidad en las identidades, preocupaciones y realidades de la población afrodescendiente en distintas comunidades.

Esta escisión es imaginable. La historia de las comunidades afrodescendientes a lo largo del país y la coyuntura específica en la que viven han diversificado las necesidades y las expectativas de los grupos. La población afroesmeraldeña, orgullosa de su pasado cimarrón y de haber constituido uno de los palenques más grandes en América del Sur, promueve una agenda política alrededor de los derechos ancestrales que no tiene un eco similar en

la agenda afrochoteña. La población en el Valle del Chota—marcada por una historia de esclavitud, huasipungaje y otras formas de trabajo forzado—busca obtener oportunidades más claras de desarrollo agrario y acceso a tierras de cultivo. De igual forma, las necesidades particulares de la población afrodescendiente en asentamientos urbanos requieren una movilización de demandas específicas que pueden o no ser compartidas por la población afro en otros lugares del país. No obstante, la agenda del movimiento afroecuatoriano a nivel nacional, en su intento de representar los intereses de los afrodescendientes del Ecuador, ha opacado en algunos casos las preocupaciones locales.

Esto no subestima la importancia de la organización nacional. Sin duda, el fortalecimiento del movimiento en todo el país ha constituido uno de los principales logros de la acción colectiva afrodescendiente. Mediante la creación de instituciones y asociaciones nacionales—como la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) o la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE)—se ha conseguido canalizar muchas demandas del pueblo afroecuatoriano, especialmente en aspectos que repercuten en la valorización de la negritud, en el cuestionamiento de la historia oficial, en la exigencia de mayor representatividad política y en la resistencia al racismo persistente en la sociedad. Asimismo, la estrategia de acción colectiva nacional ha sido exitosa en presionar al Estado a favor de cambios legales significativos—como la Ley de Derechos Colectivos y la Constitución de 2008—y en modificar, en cierto nivel, la cultura política de la sociedad ecuatoriana. En este sentido, la movilización política nacional y el entramado de actores sociales y organizaciones a lo largo del país han conformado una red efectiva en cuestionar y desestabilizar la ideología oficial del mestizaje que predominó por muchos años en el Ecuador. Aunque esta ideología todavía tiene efectos en la sociedad y en el Estado, el multiculturalismo y el discurso de la

diversidad étnica se han convertido en las nuevas visiones oficialmente aceptadas como imaginarios colectivos de la nación.

A pesar de constituir victorias y conquistas del movimiento nacional afrodescendiente, estas transformaciones conllevan riesgos importantes para las comunidades. Por ejemplo, la nacionalización de la acción colectiva facilita el terreno para relaciones corporativas entre el Estado y los líderes del movimiento. Tradicionalmente, el corporativismo ha sido estudiado como una forma de organizar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil que ha tenido mucho éxito en menguar la fuerza de las demandas colectivas y desradicalizar la movilización social (Stephan, 1978). El Estado ecuatoriano ha sido muy efectivo en aplicar este tipo de estrategias. Mediante la ampliación del sistema institucional alrededor de los grupos étnicos ha logrado cooptar a los principales líderes y reestructurar las formas de movilización social. Las relaciones entre el Estado y el movimiento indígena presentan un caso ilustrativo. Por medio de la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), el movimiento social ha conformado un grupo de interés que canaliza sus demandas al Estado a través de esta organización nacional. Por su parte, el Estado ha generado instituciones que responden específicamente a estas demandas, como el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del *Ecuador* (CODENPE). El riesgo es que, como lo menciona Jorge León en su estudio sobre el corporativismo, cuando los líderes se convierten en oficiales del Estado sus demandas puedan responder más a los intereses estatales que a los de las bases que representan (León, 1997:36).

De la misma manera, el movimiento afrodescendiente tiene que lidiar con esta amenaza. De la Torre sugiere que el funcionamiento del movimiento negro ecuatoriano responde más a una lógica corporativista que a la de un movimiento de base y afirma lo siguiente:

Los afroecuatorianos son un nuevo grupo que busca incorporarse al Estado. En palabras de una líder del movimiento de mujeres negras en Quito, “nosotros somos negros, somos un grupo especial y nosotros debemos tener nuestros representantes con quienes negociamos con el Estado como lo tienen los trabajadores públicos, los indios y los taxistas”. El interés de los líderes del movimiento negro de ser reconocidos como un grupo corporativo coincide con el interés del Estado y del Banco Mundial de consolidar un movimiento unitario negro con quien se pueda negociar pues no les conviene el que existan varios líderes que dicen representar a los negros (De la Torre, 2002:84-5).

La manera de relacionarse con el Estado busca entonces establecer enlaces directos entre un grupo fijo de líderes que representan a la población afrodescendiente del Ecuador y que pasan a formar parte del aparato estatal.

El problema pertinente al movimiento afrochoteño es que cualquier sistema de representación implica una delegación de poder; hay algo que prima y algo que queda subsumido por presiones mayores. La pregunta crucial en este tema es dónde están reflejados los intereses de la población afrochoteña en la agenda del movimiento nacional. La población en el Valle del Chota enfrenta riesgos y amenazas que difieren de sus congéneres en otras partes del país. Estas divergencias responden a historias particulares que han dado forma a las condiciones de vida y a la identidad politizada de la población de la zona. A diferencias de otras áreas, como se mencionó antes, el Valle del Chota es un sector predominantemente agrario, con una historia vinculada desde hace siglos al cultivo de la tierra. Por esta razón, en la realidad cotidiana choteña están presentes problemas puntuales como la falta de tierra para el cultivo, la escasez de agua, la ausencia de recursos para servicios básicos de salud y educación, la migración por el desempleo y la falta de crédito que constituyen las preocupaciones de primer orden y que no tienen un contrapeso

en la agenda nacional. Inclusive, la influencia de la agenda nacional llega a desviar los programas de las organizaciones locales.

Esta homogenización de los intereses en la movilización nacional tiene beneficios—como los que fueron mencionados anteriormente, especialmente en los temas de derechos y marcos legales—pero también puede provocar una esencialización de la identidad y la agenda que politiza el movimiento nacional. En el texto sobre los afrodescendientes en Quito, de la Torre advertía cómo el corporativismo y la organización nacional afrodescendiente puede pasar por alto los problemas de los afroquiteños, acosados por la brutalidad policial, la discriminación racial cotidiana y legal y la falta de acceso a recursos (de la Torre, 2005:71). De igual forma, los afrochoteños viven en condiciones diferentes y generan demandas que pueden ser reprimidas en el proceso de representación. En el discurso afrodescendiente nacional, la discusión sobre las comarcas y los palenques parece predominar en el tema de la tierra cuando comunidades en el Valle del Chota están principalmente afectadas por la falta de propiedades, recursos y créditos para mantener una economía basada en la agricultura y un desarrollo sostenible.

Lo que esta sección intenta sugerir es que, actualmente, uno de los desafíos del tejido organizativo afroecuatoriano es recuperar la agenda local de las organizaciones y admitir la diversidad de intereses de los afrodescendientes en el Ecuador. Este propósito ya había sido planteado por Tamayo en los años noventa frente a la posibilidad de que las organizaciones que él observaba dispersas lleguen a constituir un movimiento nacional (Tamayo, 1996). En la actualidad, cada sector tiene necesidades específicas que exigen ser politizadas urgentemente respondiendo a historias muy particulares. Caso contrario, las comunidades en el Valle del Chota terminan siendo afectadas por la homogenización del discurso afrodescendiente a escala nacional e intocadas por los

esfuerzos de la organización de su comunidad. Consecuentemente, si el movimiento afrodescendiente adquiere fuerza como un grupo corporativo corre el riesgo, no sólo de favorecer a los intereses del Estado, sino de que intereses locales sean opacados o simplemente eliminados de la agenda nacional a pesar de responder legítimamente a una historia de dominación racial y explotación.

La paridad participativa como justicia social

Si consideramos lo que aquí se describe como el primer momento en la movilización no partidaria en el Valle del Chota podemos notar que las demandas clasistas ignoraron casi por completo el problema alrededor de la identidad y la cultura. No obstante, las acciones emprendidas tuvieron éxito en empoderar un marco legal existente—la Ley de Reforma Agraria—para la redistribución de recursos: tierra y agua. Además, favorecieron el desarrollo de una visión de los afrodescendientes como sujetos de derechos iguales al resto de la población, desplazando las relaciones de tipo paternalista que eran las más frecuentes. Si bien la tierra conseguida en los juicios con el Estado no solucionó los problemas económicos en la región, constituyó un logro importante al poner fin a relaciones precarias de producción y al exigir al Estado el cumplimiento de sus deberes legales.

En el segundo período, son igualmente remarcables los cambios culturales y constitucionales que resultaron de las luchas emprendidas desde la articulación de la cultura, la identidad, la política y la movilización. La Ley de Derechos Colectivos del Pueblo Negro y la mayor presencia de afrodescendientes en espacios públicos y de toma de decisiones políticas son sólo algunas muestras de estas transformaciones. Sin embargo, las reivindicaciones económicas han permanecido relegadas, al menos en la forma en la que se habían constituido décadas atrás. La posibilidad de empoderamiento de un marco legal y de exigir al Estado

deberes redistributivos en términos de sujetos de derechos iguales ha sido eclipsada por demandas de discriminación afirmativa que reparan las injusticias de tipo cultural y económico en contra de la población afroecuatoriana.

La historia de la organización colectiva en el Valle muestra que en cada uno de los momentos la organización ha politizado un discurso específico y un grupo de intereses particulares en relación a él. Las transformaciones responden a la coyuntura implícita del proceso político que motiva la dinamización del movimiento social. Por esto, en una etapa donde se percibe un cambio acelerado en el escenario político, el estudio de estas permutaciones puede ser ilustrativo de los retos que las principales organizaciones en el Valle del Chota tienen que enfrentar para evitar el estancamiento de su agenda, el distanciamiento de sus bases sociales y el enturbiamiento de sus necesidades locales frente a la agenda nacional. En el caso de esta investigación se usaron como ejemplo las demandas alrededor de la tierra y la educación para exponer cada momento. Sin embargo, cada una de estas reivindicaciones tiene dos acepciones. Por un lado, se entienden como reivindicaciones culturales de reconocimiento y de respeto, pero también como recurso valioso del cual la población afrodescendiente se ha visto privada en la historia. Si bien la falta de tierra cultivable y crédito productivo y la escasez de recursos y medios de acceso a la educación siguen afectando a la población de la región, en la actualidad parecen dominar las significaciones culturales tanto de la tierra—implicando un espacio ancestral habitado por los afrodescendientes—como de la educación—como proyecto de recuperación de la memoria colectiva y de la revalorización de la negritud.

En el Valle del Chota, los reclamos a favor de la creación de territorios ancestrales y de Circunscripciones Territoriales Afroecuatoriano de gran resonancia en la provincia de Esmeraldas no tienen el eco que muchos líderes nacionales esperan.

La misma titulación colectiva es vista con desconfianza por algunos miembros de las comunidades en la región que prefieren promover demandas de acceso efectivo a crédito y a tierras productivas (Rapoport Center, 2009; Entrevista a Modesto Congo, 2008). Asimismo, aunque la agenda alrededor de la etnoeducación es promovida con éxito en las comunidades en el Valle del Chota, existen problemas de acceso y de recursos con efectos graves en las comunidades. Según Tadeo, existen un sinnúmero de dificultades en las escuelas del Valle del Chota las cuales tienen que sufrir la ausencia de profesores y el abarrotamiento de las aulas. Estas condiciones explican en gran medida las razones por las que el nivel de pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas alcanza en el Valle del Chota el 64,4% y aún el 80.1% en las áreas más rurales (Medina y Castro, 2006:29).

Si se analizan con atención las condiciones de vida de la población afrodescendiente en el Valle del Chota, la articulación de una agenda que exija la transformación de la estructura de distribución de recursos se convierte en una necesidad urgente. El racismo estructural, incubado en las jerarquías coloniales de status y de clase, es una de las principales causas de la reproducción de esta realidad (Rasines-Fernández, 2001; de la Torre, 2002; SENPLADES, 2007). No obstante, el desapego de propuestas claras que giren en torno a la economía política ha mostrado, al menos en el Valle del Chota, la subordinación de estas demandas bajo las demandas de reconocimiento y respeto cultural. Si continuamos con el análisis alrededor de la tierra y de la educación, la agenda redistributiva que subyace en el discurso actual de las organizaciones puede aclararse.

En el caso del acceso a tierra, las preocupaciones de la mayoría de afrodescendientes en la región y el desafío a la movilización política está relacionado con: la alta concentración de tierras, el mal manejo del agua de riego, el acaparamiento del suelo por

hacendados y empresarios turísticos, suelos agotados, abandono de territorios, falta de tierras cultivables para la población joven, baja fertilidad, etc. (CODAE, SISPAE, SIIESE, s/r). Muchas de estas dificultades habían sido denunciadas desde los años setenta; no obstante parecen haber perdido fuerza en la agenda política actual concentrada en micro-proyectos de desarrollo productivo. Asimismo, las estadísticas relacionadas a la educación revelan una situación parecida. El promedio de años de escolaridad de afroecuatorianos de más de veinticuatro años es de 6,9%. De igual forma, la tasa neta de asistencia primaria es de 92,3%, secundaria de 38,8% y universitaria de 8,2%, frente al 94,7%, 58% y 20,1% de los mestizos, respectivamente (SIIESE-STMCDs, 2007:8), revelando un alto índice de deserción en el primer grupo. Esta desigualdad es sólo uno de los factores que influye en las condiciones de pobreza extrema en el Valle del Chota.

Los líderes de las organizaciones afrodescendientes están conscientes de estas condiciones de vida miserables y han sido efectivos en promover comisiones técnicas y nuevos indicadores que revelen la mala distribución de los recursos. Entonces, ¿por qué razones el alumbramiento de un sesgo racial redistributivo no logra implementarse en propuestas políticas y reivindicaciones consistentes en las organizaciones negras nacionales y locales? Al parecer, y como Suzanne Oboler y Anani Dzidzienyo sugieren, las consecuencias visibles del neoliberalismo—con la concomitante implosión del estado-nación—han significado la demolición del “contrato social” del que, de acuerdo a John Locke, el bien común depende (Oboler y Dzidzienyo, 2005:5). El neoliberalismo y el fracaso de muchas propuestas de Estado socialistas influyeron en la transmutación del rol del Estado, obligando a los actores sociales a buscar otro tipo de mecanismos para adquirir recursos (Bretón, 2005). Alejándose de la percepción del aparato estatal como benefactor, los movimientos sociales—y aquí las organizaciones del Valle del Chota

constituyen un ejemplo claro—dejaron de lado agendas redistributivas por nuevas formas de reivindicaciones políticas.

La reducción del Estado ha tenido un costo claro en el aumento del desempleo, la reducción de los servicios sociales y la pobreza rampante vivida por muchos sectores de la población, en muchos casos con un sesgo racial claro. De ahí que en la actualidad sea imperativo recuperar las demandas por la distribución equitativa de los recursos e impulsar a las organizaciones a una transformación de su forma de acción política. Esta forma alternativa debería articular propuestas que se preocupen por los dos tipos de injusticias enfrentados por la población afrodescendiente del país. En contradicción con su claro sesgo racial en la distribución de los recursos, el Estado ha sido efectivo en desarrollar amparos legales, instituciones y derechos especiales en defensa de la diversidad cultural del país y en promover el multiculturalismo. Por esto, se requiere poner en el debate público el tema de la redistribución y “generar una política de desarrollo económico incluyente y equitativa” (SIISE-STMCDS, 2007: 12) que, respetando también la diversidad étnica, termine con la ciudadanía restrictiva.

Conformarse con las transformaciones legales del Estado y los proyectos culturalistas del movimiento afrodescendiente puede tener un alto costo para las comunidades, especialmente en términos de servicios básicos e infraestructura. Algunas percepciones del movimiento afrodescendiente en el Ecuador incurren en estos riesgos. Por ejemplo, el enfoque a la organización social étnica desde la “colonialidad del poder”, al explicar las disputas de los movimientos sociales principalmente como luchas epistémicas puede debilitar la articulación de una agenda política efectiva que exija al Estado la redistribución de los recursos y la provisión de servicios sociales básicos (Walsh, 2007; Mignolo, 2001). En el caso del estudio de la etnoeducación, por ejemplo, Walsh afirma lo siguiente que “el hecho de que esta afirmación

y fortalecimiento incluyen la recuperación y reconstrucción de memoria y conocimiento colectivos [...] revela la operación de una apuesta epistémica que también está ligada, aunque en forma diferente, a procesos de transformación social y política” (Walsh, 2007:205). Sin embargo, esta ligazón entre un proyecto puramente epistémico y las transformaciones sociales y políticas—el tema económico ni siquiera se incluye—no son desarrolladas ni tampoco forman parte de las preocupaciones fundamentales en estos acercamientos a la participación social. En este aspecto de la agenda política, la etnoeducación ha acaparado casi por completo la atención de académicos, líderes y activistas, dejando atrás la problematización de los temas de acceso y recursos educativos. Sin una arista redistributiva fuerte, la etnoeducación puede constituir una forma de promover un conocimiento crítico sobre lo afro (Walsh, 2007), pero no una estrategia de movilidad social efectiva. De igual forma, las visiones de los grupos indígenas y afrodescendientes como contestatarios de las formas de saber tradicional y productores de conocimientos alternativos puede aportar a la valorización de un tipo de conocimiento que se ha mantenido oculto por la “colonialidad del poder”. No obstante, difícilmente—y aquí discrepo rotundamente con estas afirmaciones—pueden revelar y confrontar las complejidades y amenazas del neoliberalismo y el capitalismo global, sin considerar las estructuras económicas que repercuten de manera más clara en la situación de los afrodescendientes en el Ecuador.

En el nuevo escenario político, uno de los principales retos para la movilización de los actores sociales, especialmente de grupos racialmente diferenciados, es justamente reincorporar una agenda relacionada a la economía política. Una búsqueda efectiva de justicia social no puede dejar atrás ni las exigencias de reconocimiento cultural ni las reivindicaciones redistributivas. Fraser, al definir la justicia social como paridad participativa logra, al menos como modelo normativo, ofrecer un nuevo horizonte

político a las organizaciones. Siguiendo este argumento, es cierto que los movimientos de clase tradicionales ignoraban las cuestiones de la diferencia, imperativas del mundo actual. No obstante, esto no quiere decir que la diferencia sea el único asunto que deba ser dominante en la agenda política. De ahí que la propuesta sea distinguir las pretensiones de reconocimiento que promueven la igualdad social de aquellas que lo retrasan por absurdo. Con esto, no se puede ignorar la problemática de la distribución como si la diferencia cultural no guardara una relación estrecha con la igualdad social. La aproximación crítica debe ser bivalente: lo social/lo cultural, lo económico/lo discursivo. La dificultad de articular ambas demandas está en lo que Fraser (1997) denomina el dilema en la lógica de reparación. Cada agenda tiene sus causas y reparaciones, como se resume en la tabla a continuación:

	CLASE	DIFERENCIA
EXIGENCIA	Cambio económico	Cambio cultural
TIPO DE INJUSTICIA	Explotación, marginación económica, privación de bienes	Dominación cultural, el no reconocimiento, irrespeto
CAUSA	Estructura político-económica	Patrones de representación, interpretación y comunicación
LÓGICA DE REPARACIÓN	Eliminar la diferencia	Valorar la diferencia
DILEMA EN LA LÓGICA DE REPARACIÓN		

Mientras una agenda redistributiva busca eliminar las diferencias, las políticas de reconocimiento persiguen su reafirmación. Lo urgente sería encontrar los espacios de intersección entre ambos ejes de injusticias y ver cómo afectan a los intereses e identidades de los actores sociales.

En este sentido, una nueva agenda política debería promover, simultáneamente, el acceso a recursos básicos para el desarrollo y el respeto a la diversidad cultural mediante una paridad participativa tanto en la distribución de los recursos como en el ejercicio de la ciudadanía. El propósito de este trabajo, en gran parte, ha sido ilustrar cómo ambas agendas e injusticias son temas fundamentales para la organización afrochoteña como lo demuestran los debates alrededor de la tierra y la educación.

Nuevos circuitos de movilización política: más allá de la identidad

Durante el taller de discusión de la plataforma política afrodescendiente (Quito, 2008), varios líderes comentaron que era fundamental dejar de hacer referencia a la experiencia del movimiento indígena para analizar la problemática planteada por el movimiento afrodescendiente del Ecuador. El tono de la discusión no respondía únicamente a una necesidad de entender la dinámica particular de la movilización afroecuatoriana, sino que se percibían las tensiones que se han generado entre los líderes de ambos movimientos a través de los años. En el Ecuador, las grandes movilizaciones indígenas de los noventa sirvieron de ejemplo para la organización de muchos actores sociales que esperaron tener el mismo éxito en la promoción de las demandas como lo había tenido el movimiento indígena. Líderes afrodescendientes e indígenas en varias coyunturas políticas han sido aliados claves para la democratización cultural del Estado y de las leyes. No obstante, y como sugiere Walsh, “la alianza indígena-afro sufrió una ruptura

en 1998, resultado en gran parte de las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos de los dos grupos”. La explicación continúa argumentando la aparición de fundamentalismos y una “nueva hegemonía indígena” que contribuyó “más aún a la marginalización y subalternización de los afrodescendientes” (Walsh, 2004:204).

En esta investigación se ha tratado de detallar cómo conexiones puntuales constituyeron estrategias importantes mediante las cuales las organizaciones afrochoteñas pudieron recibir algunas de sus exigencias al Estado. En el primer momento, la acción conjunta con organizaciones campesinas—en gran parte indígenas—facilitó la obtención de varias tierras y cambios limitados en la estructura agraria de la región. Asimismo, en los años noventa, los vínculos con organismos internacionales, agentes externos y las organizaciones afrodescendientes a nivel nacional influyeron en transformaciones positivas a favor del respeto cultural, la revalorización de la negritud y los esfuerzos de recuperación de la memoria colectiva. También, las alianzas con el movimiento indígena facilitaron los cambios constitucionales que reconocieron a ambos grupos como culturalmente diferenciados en la Constitución y les otorgaron derechos culturales específicos. De ahí que la trayectoria de la participación no partidaria de los afrochoteños demuestre que las alianzas coyunturales pueden tener efectos positivos cuando existen intereses comunes. Si bien cada grupo exige al Estado y a la sociedad desde su particularidad y ubicación en determinadas estructuras, esto no niega la posibilidad de cooperar en aspectos específicos que promuevan transformaciones sociales importantes.

En la teoría de los movimientos sociales, nuevas aproximaciones a la sociedad civil y al espacio público ofrecen un cuerpo teórico importante para comprender formas alternativas de acción colectiva. Dentro de estos modelos democráticos, encontramos el

circuito de redes críticas y redes de política pública alrededor del escenario de la gobernanza y también propuestas de cambios en la sociedad civil que redefinen lo político, el espacio público y las luchas democráticas (Cohen y Arato 1992-1999. Álvarez, Escobar y Dagnino, 1998. Avritzer, 2002). Matilde Luna, por ejemplo, sugiere que la gobernanza se refiere a modos diversos de tomar decisiones y abordar los problemas colectivos de tal forma que permitan coordinar actividades y estructurar los conflictos (Luna, 2005:108). Estas visiones alternativas podrían ser empleadas por muchas organizaciones afrochoteñas con demandas específicas que no son compartidas por el resto del movimiento nacional. Aunque las organizaciones más grandes y las instituciones estatales encargadas de la agenda afrodescendiente intentan consolidar la diversidad de intereses del pueblo negro, las identidades y necesidades prácticas de la población desbordan su plan de acción. Como afirmó Tadeo, en el Valle del Chota, la agenda de las mujeres, de los jóvenes y de las cooperativas agrarias todavía no ha logrado ser incorporada en el agregado de intereses de la FECONIC, peor aún de instituciones nacionales (Entrevista a Renán Tadeo, 2008). Por este motivo, el fortalecimiento de alianzas para fines específicos puede favorecer a la ampliación del espacio público en el que estas demandas son politizadas.

Para evitar la subordinación de ciertas necesidades se puede recurrir a otras formas de acción colectiva que tengan como fin último el mejoramiento de la calidad de vida de la región. El Valle del Chota está formado por comunidades con múltiples penurias relacionadas al tema afrodescendiente, campesino, de género, de clase, entre otros. Por esta razón, las organizaciones locales deberían contemplar la opción de aliarse también a otros actores sociales con la finalidad de presionar al Estado en el cumplimiento de derechos básicos. Los cambios en los patrones de distribución de recursos benefician a diversos grupos sociales, de ahí que una

acción conjunta pueda resultar exitosa en temas de redistribución de tierras, facilidad de crédito productivo, inversión en la infraestructura, mejoramiento de los servicios de salud y educación, etc. Así como las conexiones con el movimiento afrodescendiente nacional han dado resultados positivos en la instrumentalización de ciertos derechos y la politización de asuntos importantes para el pueblo afroecuatoriano, la movilización de intereses puntuales con la colaboración de otros movimientos sociales podría resultar exitosa—como algunos hechos en la trayectoria organizativa lo demuestran. Después de todo, el fin último de todos estos movimientos sociales es colaborar, desde su ubicación en diversas estructuras, al mejoramiento de la calidad de vida del país y la ampliación de la participación de los actores sociales en el desarrollo.

Actualmente, el gobierno de Rafael Correa está implementando cambios en relación a la articulación de las demandas de la sociedad civil y los diversos actores sociales que la componen. La agenda redistributiva parece ser parte del plan de desarrollo del gobierno. Aunque un análisis puntual de estas transformaciones está fuera del alcance de esta investigación, las recomendaciones y desafíos planteados aquí a la organización afrochoteña pueden ofrecer una aproximación a las nuevas propuestas que ésta debe desarrollar para enfrentar a la coyuntura política actual. Sólo mediante una mirada crítica continua de su historia organizativa, un movimiento social puede mantener el dinamismo que necesita para seguir respondiendo a sus bases y contribuyendo a la expansión de la esfera pública y la cultura democrática. Aquí se ha presentado un acercamiento a la organización contemporánea principalmente desde los intereses locales con la intención de contribuir un debate más amplio que favorezca al mejoramiento de las condiciones de vida en el Valle del Chota, Cuenca del Mira y Salinas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998). *Cultures of Politics. Politics of Culture*. Boulder: Westview Press.
- Antón, Jhon (2007a). Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador. *Journal of Latinamerican and Caribbean Anthropology*, Vol. 12(1), 233-245.
- (2007b). “Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador”. En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*, Fernando García (Ed.): Tomo II, 401-8. Quito: Abya-Yala/Banco Mundial.
- (2009). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Tesis doctoral no publicada. FLACSO, Ecuador.
- Antón, Jhon y Gary Puckrein (2007). *Afrodescendientes*. Quito: Museo de la Ciudad.
- Avritzer, Leonardo (2002). *Democracy and Public Space in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Barrera, Augusto (2001). *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: OSAL.
- Barsky, Osvaldo (1980). “Los terratenientes serranos y el debate político previo al dictado de la ley de reforma agraria de 1964 en el Ecuador”. En *Ecuador: cambios en el agro serrano*, Osvaldo Barsky y Miguel Murmis (Eds.). Quito: FLACSO-CEPLAES.
- Bretón, Víctor (2005). *Capital Social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: CAAP.
- Brubaker, Rogers y Frederick Cooper (2000). “Beyond Identity”. *Theory and Society*, Vol. 29(1): 1-47.
- CODAE, SISPAE, SIISE (s/f). *Pueblo Afroecuatoriano Valle del Chota, Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano*. Visita en enero de 2010 en http://www.inec.gov.ec/c/document_library/get_file?folderId=2140563&name=DLFE-21922.pdf.
- CEDEP y FETRAVACH (1984). *La vida en el Valle del Chota y la Concepción* (Serie de Educación Popular No. 11 ed.). Quito: CEDEP.
- Chalá, José (2006). *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*. Quito: Abya-Yala.

- (1997). “Entre la propuesta y el corporativismo.” *Íconos*, N.º 2: 29-40.
- Luna, Matilde (2005). “Las redes de acción pública: ¿un nuevo circuito de la ciudadanía?” En *Democracia Post-liberal*, Benjamin Arditi (Ed.). México: Anthropos.
- Maloney, Gerardo (1996). “El negro y la cuestión nacional”. En *Nueva Historia del Ecuador*, Enrique Ayala (Ed.): V. 13. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Martí I Puig, Salvador (2004). “Los movimientos sociales en un mundo globalizado: ¿alguna novedad?” *América Latina Hoy*, 36: 79-100.
- Martínez, Carmen (2006). *Who defines indigenous? New Brunswick: Rutgers University Press. New Jersey.*
- Marx, Anthony (2005). *Making race and nation: a comparison of the United States, South Africa, and Brazil.* Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug (1998). “Orígenes conceptuales, problemas actuales y direcciones futuras”. En *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*, Benjamin Tejerina y Pedro Ibarra (Eds.). Madrid: Trotta.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy y Zald Mayer (1997). *Comparative Perspective on Social Movements (2da. ed.). New York: Cambridge University Press.*
- Medina, Henry y Mary Castro (2006). *Afroecuatorianos.* Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Mignolo, Walter (2001). *Local Histories, Global Designs.* Princeton: Princeton University Press.
- Muratorio, Blanca (Ed.) (1994). *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX.* Quito: FLACSO.
- Murmis, Miguel (1980). “El agro serrano y la vía prusiana de desarrollo capitalista”. En *Ecuador: cambios en el agro serrano*, Osvaldo Barsky y Miguel Murmis (Eds.). Quito: FLACSO-CEPLAES.
- Offe, Claus (1985). *Disorganized capitalism: contemporary transformations of work and politics.* Cambridge: MIT Press.
- Pabón, Iván (2005). *Proceso de Comunidades Negras del Ecuador: Valle del Chota y Cuenca del Río Mira.* (Trabajo en proceso).

- Tamayo, Eduardo (1996.). *La riqueza de la diversidad*. Visita en enero de 2010 en <http://alainet.org/publica/diversidad/>.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tilly, Charles (1998). “Conflicto político y cambio social”. En *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*, Benjamin Tejerina y Pedro Ibarra (Eds.). Madrid: Trotta.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2002). “The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador”. *Neplanta: Views from South*, 3.1: 61-97.
- (2007). “Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a las luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento”. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12.1: 200-212.
- Walsh, Catherine y Juan García (2002). “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des) de un proceso”. En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (D. Mato, Ed.). Buenos Aires: CLACSO.
- Whitten, Norman Jr. (1974). *Black Frontiersmen*. New York: Schenkman Publishing Company.
- (Ed.). (1993). *Transformaciones culturales y etnicidad en la sierra ecuatoriana*. Quito: USFQ.
- Winant, Howard (2004). *The New Politics of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ENTREVISTAS

Salomón Acosta, Vicepresidente de la FECONIC, 2008

Padre Martín Balda, cura comboniano, ex miembro del Centro Cultural Afroecuatoriana, 2008

Manuel Borja, habitante de Carpuela, 2007

Sixto Chalá, ex presidente de la FETRAVACH, 2007

Modesto Congo, líder afrochoteño, 2008

Gualberto Espinosa- Editor de EL GRIOT, 2008

Grupo de Bomba “Diamante Negro”, 2008

Grupo de Bomba “Héroes de la Bomba”, 2008

Ernesto López, ex Abogado de la Federación de Trabajadores del Valle del Chota, 2007

Elsie Monge, Presidenta de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, 2007

Gilberto Padilla, ex miembro de la FETRAVACH, 2007

Iván Pabón, Presidente de la comisión de Etnoeducación—FECONIC, 2008

Renán Tadeo, Presidente de la FECONIC, 2008

Nota: Los cargos de los entrevistados corresponden a la fecha en la que la entrevista fue realizada.

APÉNDICE N.º 1

Lista de textos escolares analizados

Lista de textos estudiados anteriores a 1990

- Carrillo, Rogelia y Fanny Arregui (1976). *El libro del Escolar Ecuatoriano (Sexto Grado)*, Quito: s/e.
- Cevallos, S (1962). *Geografía del Ecuador*. Novena Edición. Quito: s/e.
- Colección LNS (1979). *Hacia el Ideal: Lecturas para Sexto Grado*. Cuenca: Editorial Don Bosco.
- (1988a). *Enciclopedia LNS (Segundo Grado)*. Cuenca: Editorial Don Bosco.
- (1988b). *Enciclopedia LNS (Cuarto Grado)*. Cuenca: Editorial Don Bosco.
- (1988c). *Enciclopedia LNS (Sexto Grado)*. Cuenca: Editorial Don Bosco.
- Colección Sembrador (s/f). *Libro de Lectura 2*. Bogotá: Editorial Norma.
- Eldredge, Graciela, María Noboa, Fanny Vega y Braulio Delgado (1987). *Caritas Alegres*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura.
- (1988). *Caritas Alegres*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura.
- Gamboa, Méntor (s/f). *Bajo el Cielo de América (Quinto Grado)*. Quito: s/e.
- Gamboa, Méntor, G. Molina y Carlos (s/a). *La Patria Nueva (Cuarto Grado)*, Quito: s/e.
- Granda, Clemencia, Leovigildo Bolaños, Bolívar Guardera y Olmedo Dávila (1989). *Nuevos Amigos. Serie Básica de Lectura*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura.

Últimos textos oficiales para la Primaria en Pichincha (Ministerio de Educación y Cultura, Gobierno de la Provincia de Pichincha) Edición 2006

Álvarez, Mónica. (2006). *Aprendamos de América 7*. Quito

Álvarez, Mónica y Blanca Arcentales (2006). *Aprendamos de Ecuador 5*. Quito.

----- (2006). *Aprendamos Nuestra Historia 6*. Quito

Arcentales, Blanca (2006). *Aprendamos con las personas 3*. Quito

Pascale, Anne (2006). *Aprendamos con los Colores 1*. Quito

----- (2006). *Aprendamos con las letras y los números 2*. Quito

----- (2006). *Aprendamos de Pichincha 4*. Quito

Últimos textos oficiales para la Primaria en Guayas (I. Municipio de Guayaquil y Editorial Santillana) Edición 2006
s/a (2006). *Primer Año de Educación Básica*. Inicial. Quito.

s/a (2006). *Segundo Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.

s/a (2006). *Tercer Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.

s/a (2006). *Cuarto Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.

s/a (2006). *Quinto Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.

s/a (2006). *Sexto Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.

s/a (2006). *Séptimo Año de Educación Básica*. Tres libros: Lenguaje, Matemáticas y Entorno Natural y Social. Quito.