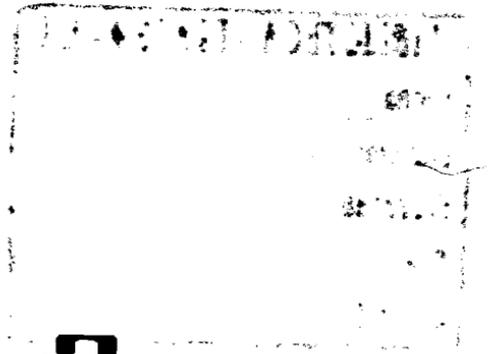


Estudios y Análisis

AFROQUITEÑOS: CIUDADANÍA Y RACISMO

Carlos de la Torre Espinosa



Centro Andino de Acción Popular

INDICE

| | |
|--|-----|
| Presentación..... | 7 |
| Introducción | 11 |
| <i>Capítulo I</i> | |
| Discriminación y racismo | 31 |
| • La policía, la violencia y la criminalidad del negro..... | 33 |
| • Buscando vivienda y la vida en el barrio | 43 |
| • La educación: oportunidades y violencia | 46 |
| • Cargadores, guardaespaldas y empleadas domésticas..... | 49 |
| • Sexualidad y género | 61 |
| • Conclusiones | 70 |
| <i>Capítulo II</i> | |
| Paternalismo, corporatismo y ciudadanía truncadas..... | 73 |
| • El paternalismo | 75 |
| • El corporatismo..... | 80 |
| • La ciudadanía | 95 |
| • Conclusiones | 97 |
| <i>Capítulo III</i> | |
| Identidades..... | 105 |
| • Los misioneros combonianos y la formación de grupos e identidades negras | 111 |
| • Las ambigüedades de las identidades negras promovidas por los combonianos | 122 |
| • El blanqueamiento | 126 |
| • Conclusiones: políticas de la identidad, redistribución y reconocimiento de la diferencia | 131 |
| <i>Capítulo IV</i> | |
| Conclusiones: Ciudadanía y racismo | 135 |

| | |
|---|------------|
| • El racismo | 136 |
| • La construcción estatal de las categorías indio y negro | 140 |
| • Respuestas al racismo | 143 |
| • Ciudadanía | 146 |
| Bibliografía..... | 151 |

PRESENTACION

El racismo esa noción de raza, como sostiene Aníbal Quijano, es la base sobre la que se funda y articula la colonialidad del poder, en momentos de la dominación absoluta del capital, sobre cualquier otra forma de producción, no solo segrega y descalifica a una parte de los seres humanos, sino que justifica el poder del capital y la restricción de la democracia, que aparecen como elementos consustanciales a esa dominación expresada en la globalización.

A la vez, será la globalización, como señala el autor y ha sido enunciado por otros investigadores, la que visibiliza tanto la presencia como la reivindicación de los espacios locales y étnicos, reabriendo un nuevo escenario del conflicto, que agrupa a las víctimas del sistema.

Invisibilizados en los análisis sobre la realidad nacional y de las demandas políticas, por lo tanto extraños, a la vez que invasores de los espacios urbanos, agredidos, agresores forzados por la necesidad de defenderse y afirmarse, la comunidad afroecuatoriana, ese “otro” que se quisiera abstraer, sufre de una cotidiana segregación, cargada de símbolos negativos, que nos acompañan desde la infancia, que como pedagógicas del miedo, en los juegos infantiles que Carlos de la Torre nos recuerda.

Tanto nos hemos acostumbrado a esa identificación negativa de la negritud que incluso pensadores del así llamado progresismo, como se expone en el texto, no apuestan a otra perspectiva que la de su “civilización”, ratificando con ello la “colonialidad de la razón”, en el sentido de A. Quijano. La constatación de esta “razón civilizatoria” y sus efectos tanto en la victimización de los afroecuatorianos como en los impedimentos que esto supone hacia la construcción de una sociedad democrática, es uno de los importantes aportes de este libro.

Aunque los datos parecen inferir lo contrario, las respuestas de las Organizaciones Afroecuatorianas se concentran en una visión más bien folk, en el buen sentido, en mucho romántica, de los negros reproduciéndose social y culturalmente en los “palenques”, asimilando las formas y maneras de las reivindicaciones indígenas. Este controversial análisis de Carlos, a la vez que permite la corporativización de las demandas y la cooptación de éstas por el Estado, limita la acción política a favor de la consecución de sus derechos políticos y sociales, en la búsqueda de la igualdad sin diferencias raciales, de su reconocimiento como ciudadanos.

Si bien el estudio se centra en las experiencias de los afroecuatorianos en Quito, las reflexiones y el análisis pueden ser generalizados hacia la totalidad, a nivel nacional, de la situación de los negros/as habitantes en ciudades, de hecho se incluye información de casos en Ibarra, por ejemplo.

Del mismo autor publicamos hace algunos años. **El Racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media**, por lo que la presente obra representa la continuidad de sus preocupaciones teóricas sobre el tema y una necesaria acumulación del conocimiento para enriquecer tanto el debate académico como político.

Como se menciona en la introducción, la investigación contó con el valioso aporte y aliento de Rafael Savoia, cuya amistad y presencia extrañamos. A sus intuiciones, tenacidad e inteligencia se debe; entre otras obras que trascienden, la constitución de un archivo documental y bibliográfico sobre los negros que condensa información tanto de Ecuador como de Latinoamérica. Le debemos también nuestra preocupación sobre el tema.

Reiteramos nuestra gratitud a Martín Balda, quien continúa con la obra de Rafael, en la incesante búsqueda de un mundo de igualdades para todos. Nos unimos a los reconocimientos al Centro de Estudios Afroecuatorianos y a todos y cada uno de los investigadores y asistentes que participaron en este esfuerzo.

Afroecuatorianos: ciudadanía y racismo, representa una nueva ocasión de encuentro, de continuidad, con Carlos de la Torre. Nuestra gratitud y afecto por su acompañamiento.

Francisco Rhon Dávila
DIRECTOR EJECUTIVO CAAP

INTRODUCCION

En los últimos años “el racismo” se ha convertido en un importante tema de discusión en la esfera pública ecuatoriana. Los principales periódicos del país han dedicado reportajes y editoriales a este tópico y los centros de investigación académica han organizado conferencias y publicaciones sobre el tema.¹ Aún la revista cultural **Mundo Dinners**, que sólo circula entre las élites, preguntó a sus lectores: “¿es usted racista?”² Esta preocupación de los intelectuales ecuatorianos por el racismo se explica, en parte, por una nueva coyuntura global que valora el multiculturalismo y las políticas del reconocimiento de la diferencia. Diferentes organismos e instituciones internacionales tales como el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo, la Organización de Estados Americanos y la Iglesia Católica, desde diferentes perspectivas teóricas y políticas, han rechazado las políticas estatales asimilacionistas basadas en el mestizaje y valoran el derecho a que los diferentes grupos étnicos mantengan sus prácticas y valores culturales.

Si bien los cambios globales son importantes para explicar esta nueva preocupación por el racismo, los movimientos y las organizaciones indígenas y de afroecuatorianos han jugado un rol fundamental. Desde 1990 el movimiento indígena ecuatoriano se ha constituido, tal vez, en el movimiento étnico más poderoso en América Latina (Lucero 2001: 61). Los levantamientos indígenas han paralizado el país dificultando la implementación de políticas de ajuste estructural y han jugado un papel importante en las movilizaciones que destituyeron semi-legalmente a los presidentes Abdalá Bucaram en 1997 y Jamil Mahuad

1 Cervone y Rivera 1999; de la Torre 1996; el número 38 de *Ecuador Debate*; y varios artículos en la Revista *Íconos* de FLACSO-Ecuador.

2 *Mundo Dinners* # 235, diciembre 2001.

en el 2000.³ Desde los años noventa los indígenas, y en menor medida, los afroecuatorianos son visibles en la esfera pública oficial donde presentan sus propuestas sobre qué tipo de políticas deberían implementarse en el país. El movimiento indígena y las organizaciones de afroecuatorianos han tenido un gran impacto democratizador. La Constitución de 1998 reconoce por primera vez en la historia los derechos colectivos y el carácter plurinacional y multicultural del Ecuador. Además las organizaciones afroecuatorianas y el movimiento indígena han negociado cambios en las políticas estatales como la educación bilingüe y el etnodesarrollo. En 1998 el Banco Mundial comprometió 50 millones de dólares para implementar el primer proyecto de etnodesarrollo a nivel mundial de esta institución específicamente diseñado para las comunidades indígenas y afroecuatorianas (van Nieuwkoop y Uquillas 2000).⁴

La irrupción del movimiento indígena y de las organizaciones de afroecuatorianos además han cuestionado la ideología de la democracia racial ecuatoriana. Hasta hace muy pocos años la mayoría de intelectuales ecuatorianos consideraban que el racismo era un fenómeno foráneo y poco importante. Por ejemplo, el escritor mulato esmeraldeño Nelson Estupiñán Bass militante del Partido Comunista desde 1935, galardonado con el premio Espejo de Literatura en 1993 y candidato por organizaciones negras latinoamericanas para el Premio Nobel de Literatura en 1998 escribió en 1961 en la revista *Letras del Ecuador* de la Casa de la Cultura Ecuatoriana:

-
- 3 Existe una excelente bibliografía sobre el movimiento indígena. Véase, Barrera Guarderas 2001; León 1991, 1994; Guerrero 1993, 2000, Ponce 2000; Zamosc 1994.
 - 4 Desde 1994 el Estado ecuatoriano solicitó fondos al Banco Mundial para las comunidades indígenas con el objetivo de controlar o cooptar las fuertes movilizaciones indígenas. En 1998, luego de largas negociaciones, el Banco Mundial otorgó 25 millones, el International Fund for Agricultural Development 15 millones y el gobierno ecuatoriano y las organizaciones indígenas y afroecuatorianas comprometieron 10 millones (van Nieuwkoop y Uquillas 2000: 5). Sería interesante estudiar el impacto de estas políticas promovidas por el Banco Mundial en el tipo de demandas que los movimientos indígena y afroecuatoriano presentan al Estado.

“En el Ecuador el hombre negro circula libremente por las calles, avenidas o plazas; entra a los bares, y puede ser general, ministro de Estado o Presidente de la República; tiene derecho para asistir a escuelas, colegios y universidades; puede concurrir al espectáculo más costoso, todo sin ninguna prohibición. El mestizo o el blanco no han sufrido aquí la maligna influencia de los discriminadores extranjeros. Por esto es que causa profunda admiración al negro ecuatoriano -asiduo lector de diarios y revistas- la trágica situación de sus hermanos de otros países como Estados Unidos y Sudáfrica”.

Estupiñán Bass compara a los Estados Unidos y Sudáfrica, donde el estado creó políticas de segregación racial para impedir el acceso de los negros a instituciones que garanticen su movilidad social y su igualdad con el Ecuador. Al igual que en otros países de la región, el estado ecuatoriano no legisló políticas que marginaban a los negros por sus características raciales, por lo que el problema de desigualdad social en Ecuador es visto como un problema de exclusión clasista y no basado en la raza. Estupiñán Bass conceptualiza al racismo como un problema que reside en las mentes prejuiciosas de algunas personas discriminadoras. Ya que Estupiñán Bass entiende el racismo como un fenómeno psicológico y foráneo al Ecuador, ve con halago que no hayan muchas personas que tengan este “mal” en el país. Es interesante que pese a que Estupiñán Bass no vea a sus conciudadanos blancos y mestizos como discriminadores, enfatice que el negro ecuatoriano es “un asiduo lector”, tal vez para contrarrestar las imágenes de las élites ecuatorianas, que se discutirán a continuación, de que el negro está más cercano a la naturaleza y ajeno a la cultura.⁵

A diferencia de opiniones como las de Nelson Estupiñán Bass de que el racismo es ajeno al Ecuador, una serie de trabajos antropológicos y sociológicos demuestran lo contrario. Desde la publicación de su tesis doctoral sobre San Lorenzo en 1965, Norman Whitten ha docu-

5 En un artículo publicado veinte años después Estupiñán Bass (1981: 72) modificó su argumento señalando que el bajo nivel de discriminación en contra del negro tal vez se explique “porque el negro no ha exigido aún su legítimo puesto en el contexto social.”

mentado las formas sutiles y no tan sutiles del racismo anti-negro. En su trabajo sobre la cultura Afro-Hispanoamericana en el litoral norte del Ecuador Whitten concluye que la mayor integración de los afrodescendientes de San Lorenzo con el sistema capitalista y el estado nacional ha resultado en un incremento de su marginalización (1974: xi). Enumera los siguientes ejemplos de la exclusión de los negros en la zona norte de la Provincia de Esmeraldas:

Las personas que encajan dentro del estereotipo de los blanco-mestizos sobre los “negros” han sido excluidos de la participación directa sobre decisiones cruciales que afectan sus oportunidades en la vida. En todo pueblo urbanizado los centros administrativos y de comercio fueron ocupados casi exclusivamente por blancos, mestizos y mulatos. Todos los oficiales electos, excepto la policía rural, fueron blancos, mestizos y mulatos y los “negros” vivían en barrios identificables en los márgenes de los pueblos (1974: 183).

Otros autores, alumnos de Norman Whitten, han analizado las manifestaciones del racismo en San Lorenzo (Schubert 1981), en las relaciones entre los comerciantes negros del Chota con los mestizos (Klumpp 1998) y en la ciudad de Ibarra (Stutzman 1974, 1979). Este último analizó las características de la segregación laboral en Ibarra que asigna a los negros los trabajos más humildes como cargadores y empleadas domésticas lo que no les permite movilidad social. Ronald Stuzman y Katleen Klump estudiaron cómo las respuestas cotidianas de los negros a la discriminación racial, en contextos en los que, el único mecanismo para mantener su dignidad es el uso de la violencia verbal o física, refuerzan y perpetúan los estereotipos de los blancos y los mestizos sobre “la bravura” y “la violencia innata de los negros” contribuyendo a la racionalización y a la reproducción de su exclusión de puestos de trabajo mejor remunerados. En los últimos años Jean Rahier ha publicado trabajos sobre las representaciones racistas de los negros en los medios de comunicación social (1999) y sobre raza, género y nación en los certámenes de belleza nacionales (1998) y provinciales (2001). Paloma Fernández-Rasines (2001) ha estudiado el racismo anti-negro y las relaciones de género y sexualidad en un barrio popular de Quito.

Estudios etnográficos sobre los indígenas ecuatorianos han analizado el tema del racismo. Por ejemplo, Hugo Burgos (1977) estudió en detalle la discriminación en contra de los indígenas en los mercados de Riobamba a finales de los sesenta; Joseph Casagrande (1981: 261), que dirigió varios estudios sobre las relaciones interétnicas en la sierra ecuatoriana a finales de los años sesenta concluyó, “El Racismo en el Ecuador está institucionalizado a tal nivel que horrorizará a las personas oprimidas de otros lugares.” Estudios sobre el racismo en contra de los indígenas en los años noventa demuestran cómo estos son discriminados en el sistema educativo (Cliche y García s/f; de la Torre 1996; Yurpanki 2001), en los espacios públicos (de la Torre, 1996; Lentz 1997; Cervone 1999) y en el mercado de trabajo (Lentz 1997).

La proliferación de trabajos académicos que analizan las manifestaciones concretas del racismo y, sobre todo, los cuestionamientos a éste por parte de algunos líderes del movimiento indígena y por la mayoría de activistas afroecuatorianos, han influenciado para que en la actualidad la mayoría de periodistas e intelectuales que escriben artículos en los principales medios de comunicación no puedan seguir sosteniendo que este fenómeno no existe. Debido a que las visiones dominantes sobre las “democracias raciales latinoamericanas” no se pueden sostener en la actualidad, ahora se acepta que el racismo existe pero a la vez se lo naturaliza y trivializa. Se argumenta que el racismo es parte inherente a la naturaleza humana, que está basado en el miedo al “otro” y que los indígenas o los negros al igual que los blancos y los mestizos pueden ser igualmente racistas pues el racismo al revés de los indígenas y de los negros está tan extendido como el racismo en contra de las llamadas minorías étnicas.⁶

6 Luego de algunos actos de violencia por parte de algunos ciudadanos indígenas en contra de ciudadanos blancos y mestizos como fueron el pintarles la cara de negro, el obligarles a bailar y tomar trago con el que se les mojaba la ropa en la noche de la toma de la Corte Suprema de Quito en el levantamiento indígena de enero del 2000, proliferaron los artículos periodísticos que condenaron el racismo al revés.

Por ejemplo, en un editorial titulado “longos, ‘hispanicos’ y blancos” publicado en el periódico *El Comercio* por el destacado editoralista y profesor universitario Fabián Corral se reconoce que el racismo es una realidad importante en el Ecuador y en el mundo. Es así que “muchos conflictos se explican por el sentido de dominación de los grupos blanco-mestizos y por la teoría de la revancha que se cultiva entre los indios.”⁷ Si bien Corral reconoce que hay mestizos y blancos racistas, apunta a que éstos no son los únicos pues hay muchos indios racistas que buscan la revancha étnica o racial. Al verse al racismo como una característica negativa de la naturaleza humana, que reside en las mentes de todos, se lo trivializa y no se lo analiza como un sistema de poder. De esta manera algunos intelectuales ecuatorianos utilizan discursos multiculturales y progresistas que circulan a nivel global, reinterpretándolos, con lo que pierden su contenido crítico.

Estas argumentaciones del racismo como un fenómeno psicológico que es parte inherente a la naturaleza humana, es a veces asumido por intelectuales de los movimientos indígena y negro. Por ejemplo, Carlos Viteri, editoralista del periódico *Hoy* y asesor de la diputada Nina Pacari, escribió en un libro publicado por la FLACSO que el racismo es “innato a las personas” y que “está en la mentalidad humana” (1999: 185). Como se ilustrará en el capítulo I, algunos líderes del movimiento negro también trivializan al racismo cuando confunden orgullo étnico o racial con racismo.

Al asumirse que el racismo es un mecanismo psicológico, con el que todos los seres humanos responden a su miedo al “otro”, no sólo se naturaliza este fenómeno sino que también se asume que la solución a este “mal” vendrá con la educación a los discriminadores y con el contacto en condiciones de igualdad entre personas de diferentes razas y grupos étnicos. De esta manera no se analiza al racismo como una relación de poder y como un sistema en que si pese a que las personas de los grupos racializados como inferiores tengan prejuicios anti-blancos

7 *El Comercio*, Quito 10 de diciembre, 2001, p A4.

no han tenido el poder para crear instituciones que sistemáticamente excluyan a los blancos.⁸

Este libro analiza el racismo como un sistema de poder que sistemáticamente da privilegios a quienes han sido racializados como miembros de grupos étnicos blancos o como casi blancos o blancos honorarios pero no totalmente blancos como son los mestizos y mulatos ecuatorianos y que excluye a los negros y a los indígenas del acceso a recursos que puedan garantizar su movilidad social. El racismo no se explica por los prejuicios y la falta de educación de algunas personas, sino como un sistema estructural e ideológico que regula y racionaliza las relaciones desiguales de poder.

Para entender cómo funciona y se reproduce el racismo se deben analizar las características de los diferentes sistemas sociales racializados y cómo la desigualdad racial se articula con la desigualdad clasista, regional y de género. Siguiendo a Eduardo Bonilla-Silva (2001: 37), el término “estructuras sociales racializadas se refiere a sociedades en las cuales los niveles económico, político, social e ideológico están parcialmente estructurados por la asignación a los actores sociales a categorías raciales o razas.” Es así que la raza asignada a la posición superior tiende a recibir mejores puestos de trabajo, tiende a dominar el sistema político, tiene una mejor estima social siendo vista como más inteligente o bonita y puede crear etiquetas raciales que regulan sus relaciones con las personas asignadas a las razas inferiores (Ibid). En estos contextos se crean ideologías que racionalizan las relaciones entre diferentes grupos raciales dando “un sentido común para percibir e interactuar con el “Otro” en una sociedad racializada” (Ibid: 44).

8 “Porque es tan difícil para los blancos, se pregunta la intelectual feminista afroamericana bell hooks, entender que el racismo no es opresivo porque ellos tengan prejuicios sobre los negros (podrían tenerlos y dejarnos en paz), sino porque es un sistema que promueve la dominación y la subyugación? Los prejuicios de algunos negros sobre los blancos no están ligados a un sistema de dominación que nos haya dado el poder de coercivamente controlar sus vidas y su bienestar” (hooks, 1992: 15).

El objetivo es explicar cómo funciona la dominación racial y la resistencia al racismo. Me concentro en el estudio de la dominación y de la resistencia y acomodo al racismo en la ciudad de Quito porque este es un tema que todavía no ha sido estudiado en profundidad,⁹ y por qué al analizar el racismo en una ciudad en un momento histórico y político particular se puede, explicar los mecanismos concretos que reproducen la desigualdad racial. Estudio la estructura racial de la ciudad de Quito analizando las características del racismo anti-negro en instituciones concretas como son el mercado de trabajo, la institución policial, el sistema educativo y en varios espacios públicos. Analizo las interacciones cotidianas entre afroecuatorianos y blancos y mestizos que reproducen la desigualdad racial y las formas de resistencia e impugnación al racismo que van desde estrategias individuales de los afroecuatorianos en la vida cotidiana, hasta la organización de grupos que usan la acción colectiva para negociar con el estado la igualdad racial. Debido a que la opresión y la dominación racial de los afroecuatorianos se ha justificado con una serie de estigmas y estereotipos, que los marcan e identifican como inferiores y antisociales, analizo los procesos concretos a través de los cuales se están gestando identidades alternativas negras en Quito.

Los afroecuatorianos y su lugar en las construcciones oficiales de la nación

Estudiosos de la cuestión negra en Ecuador han sostenido que los afroecuatorianos son invisibles en las construcciones oficiales de la identidad nacional. Argumentan que a diferencia de los indígenas, que son mistificados por sus grandezas del pasado y vistos como totalmente oprimidos e incivilizados en el presente, los negros desaparecen en las reflexiones de intelectuales blancos y mestizos sobre la nacionalidad mestiza (Halpern y Twine 2000; Rahier 1998, 1999; Whitten 1981; Whitten y Quiroga 1998). Además, a diferencia de la gran cantidad de

9 El libro de Paloma Fernández-Rasines (2001) es el único texto que analiza sistemáticamente el racismo anti-negro en Quito.

textos sobre los indígenas, es difícil encontrar bibliografía sobre éstos en los archivos y bibliotecas ecuatorianas. La invisibilidad de los negros se manifiesta también, según estos autores, en los escasos fondos que las organizaciones no gubernamentales internacionales asignan en la actualidad a los afroecuatorianos a diferencia de los destinados a los indígenas (Halpern y Twine 2000; Whitten y Quiroga 1998: 95).

Si bien es cierto que si se los compara con los indígenas los afroecuatorianos han estado relativamente ausentes de las reflexiones de los intelectuales, de las élites, sobre la nación y la cultura nacional, no han sido totalmente marginalizados de estas reflexiones. Los negros han sido vistos como un “problema” cuando los intelectuales de las élites disertaron sobre la “dificultad de incorporarlos a la civilización” y en sus aseveraciones sobre el “influjo negativo” de los negros en las clases populares montubias de la costa (Whitten 1981:17).

En las pocas referencias de los pioneros de la sociología y de la antropología ecuatoriana sobre los negros, éstos son representados como seres totalmente ajenos a la civilización y por ende como un obstáculo al proyecto de construir una cultura nacional y alcanzar el progreso de la nación. Alfredo Espinosa Tamayo escribió en 1916 que los negros son “la raza menos apta para incorporarse a la civilización” (1979: 167). El etnólogo y arqueólogo Antonio Santiana, luego de un viaje a la Provincia de Esmeraldas, considera que los “indios cayapas y colorados” parecen tener más vida interior que los negros.

El “negro busca asemejarse al blanco en lo que hay de frívolo y superficial en la vida de este... Como vive sólo el presente y no le preocupa su mejoramiento económico y cultural, vegeta en una pobreza que es física y espiritual a la vez” (Santiana 1955: 35).¹⁰ Humberto Gar-

10 Antonio Santiana “fue primero profesor de Anatomía General y Descriptiva y Director del Instituto de Anatomía en la Universidad Central, y, después, profesor de Etnología y Arqueología en la Universidad Central y director del primer museo etnológico y arqueológico de Quito” (Clark 1999: 114).

cía Ortiz en sus reflexiones sobre los negros del Valle del Chota publicado por la Universidad Central de Quito en 1935, donde ejercía la cátedra de educación cívica, asegura que “el negro pertenece al mundo de la naturaleza” y que, por ende, carece de civilización y cultura. Siguiendo toda una tradición racista decimonónica animaliza a los negros cuando los compara con los niños y los “salvajes.”

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

Incluso antropólogos indigenistas, que trabajaron para la Misión Andina en los años 60, tienen visiones de los negros como ajenos a la cultura y a los valores que les ayudarán a ser parte de la civilización como son la inteligencia y la ética del trabajo. En un documento preparado para la Misión Andina, Alfredo Costales Samaniego y André Theisen escriben,

El moreno del Valle del Chota, tiene desarrollada la expresión oral, por ello es muy dado a la verbosidad aún en la simple conversación. Esto, la más de las veces, lleva a pensar erradamente en una capacidad mental superior al indígena, pero su expresión está condenada a su propia incomprensión. Contrapuesto el aspecto citado, aparentemente positivo, encontramos en él un bajo índice de comprensión. Es decir que, en ningún caso, tiene relación entre lo que dicen y lo que piensan. Dice sin pensar o piensa ajeno al contenido de las palabras...

El concepto que tiene del tiempo es relativo, las horas son para vivir no para trabajar, y cuando lo hace es remolamente, pensando en la hora del negro. Parecería que, la vida después de la esclavitud y el huasipungaje, en su estado de libertad lo sorprendió cansado (Costales Samaniego y Theisen 1970: 61. Énfasis en el original).

Estas citas de algunos pioneros de las ciencias sociales reflejan el racismo de las élites sobre los negros y su visión de éstos como perso-

nas sin inteligencia y cultura difíciles de civilizar. Pero a la vez, estos sociólogos y antropólogos consideraron que era imprescindible educar y civilizar a los negros pues se los vio como seres inherentemente violentos, antisociales y rebeldes. La rebeldía innata de los negros, según estos académicos, se manifiestan en las características raciales de los sectores populares costeños.

Alfredo Espinosa Tamayo inició en 1916 una serie de reflexiones sobre las influencias “negativas” de los negros, zambos y mulatos en las clases populares costeñas que las hace más “levantiscas y exaltadas” ([1916] 1979: 166-167). Luis Bossano en su libro **Apuntes Acerca del Regionalismo en el Ecuador** publicado en 1930 va más allá y usa argumentos racistas sobre el influjo negativo de la raza negra en la población campesina montubia de la Costa que determina el que tengan una:

“marcada propensión a la delincuencia... Las estadísticas lo demuestran y la climatología lo comprueba como la criminalidad se presenta, a veces con caracteres alarmantes en las comarcas costeñas. Atentados contra el pudor, latrocinios y crímenes de sangre. En su parte norte domina el elemento de color, más propenso a la violencia y más avezado en la criminalidad. El montubio, nunca desprovisto de la llamada arma blanca, enloquecido por la sugestión continua del alcohol, es el agente más temible de la delincuencia (1930: 61-62).”¹¹

El catedrático Humberto García Ortiz sostiene que para evitar que el negro que tiene “la virtud de rebelarse con gran facilidad contra las creaciones políticas, religiosas, etc., de los blancos (1935: 66)” cree un racismo que sería “el más intolerante de todos los racismos (p.65)” “deberían abrirse las puertas de la cultura y haciéndolas franquear a paso firme, pero lento, para que por medio de ella surja del mundo

11 “El sociólogo, historiador y estudioso legal [indigenista] Luis Bosano fue Ministro de Relaciones Exteriores durante el gobierno del General Enríquez (1938-9).. [Además fue] profesor de Sociología, Decano de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central, así como Presidente del III Congreso Latinoamericano de Sociología que se llevó a cabo en Quito” (Clark 1999: 113).

sub-humano al mundo humano (p.67).” En un texto posterior sobre las clases sociales en Ecuador, Humberto García Ortiz anotó en el único párrafo en que se refiere a los negros: “No creemos, tampoco, que sea deseable su extinción, porque no estamos cargados de prejuicios racistas. Y si dicho grupo, notoriamente menos dotado que el indio, pueda prestar algún servicio a la colectividad ecuatoriana, es indudable que es deber de las capas superiores encauzarlo con eficacia y sabiduría” (1956: 299).

Si bien los negros no tienen la misma visibilidad que los indígenas, las citas de varios pioneros de las ciencias sociales ecuatorianas ilustran que no están totalmente ausentes de las reflexiones de estos intelectuales blancos sobre la cultura, región y nación. Los afroecuatorianos están presentes y ausentes a la vez, pero siempre desde visiones racistas que los animalizan los presentan como “un problema” que tendrá solución siempre y cuando las élites usen su poder y autoridad moral para encauzarlos y educarlos.

Las aseveraciones sobre los afroecuatorianos de los intelectuales anteriormente citados contrastan con el reconocimiento oficial de la literatura afroecuatoriana desde que Adalberto Ortiz ganara el primer premio en el Concurso Nacional de Novelas de 1942. Autores negros y mulatos como Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán Bass y Antonio Preciado han publicado sus obras en editoriales nacionales e internacionales importantes y han sido galardonados con premios nacionales de literatura (Handelsman 2001). En 1993 Estupiñán Bass fue galardonado con el principal premio de literatura, el Premio Espejo, durante el gobierno de Sixto Durán Ballén. Además como lo demuestra Michael Handelsman (2001) los negros ya sea como personajes estereotipados o como emblemas de la resistencia a la dominación han estado presentes en la literatura ecuatoriana desde al menos el realismo social del Grupo de Guayaquil a partir de los años 30.

La relativa invisibilidad de los negros, pero no su completa marginalización como el último “Otro” como lo sostiene Jean Rahier (1999), también se ilustran en la biografía de Jaime Hurtado, el políti-

co negro más destacado en la historia ecuatoriana. De origen campesino humilde, Hurtado inicia sus estudios a los diez años en Esmeraldas. Consigue una beca deportiva para estudiar la secundaria en Guayaquil y se convierte en el primer abogado negro en el país.¹² Luego de trabajar como abogado para varios sindicatos, de militar en el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador (PCMLE) de orientación maoísta y de ser fundador del Movimiento Popular Democrático, Hurtado fue el político de izquierda marxista que más votos haya obtenido en el Ecuador. En 1979 fue electo Diputado Nacional por el Movimiento Popular Democrático, en las elecciones presidenciales de 1984 obtuvo el cuarto lugar, con el 7 por ciento del total de votos, en las elecciones presidenciales de 1988 obtiene el 5 por ciento, y en 1998 fue electo nuevamente Diputado Nacional.

Parecería que ser negro no fue un obstáculo para que miles de blancos y mestizos de clase trabajadora y media como son los profesores y estudiantes que apoyaron al MPD voten por él. Pero a la vez, es interesante que tanto Jaime Hurtado como su partido no hayan destacado su negritud. Siguiendo a la teoría crítica más importante de su tiempo, Jaime Hurtado se presentó como un revolucionario marxista y no como un político negro. Para él la liberación de la opresión racial se daría con la construcción de una sociedad socialista. Las pocas referencias de Hurtado a los negros como un grupo específico las realizó cuando identificaba a quienes son parte del pueblo esto es a “los jóvenes, indígenas, negros, todos los hombres explotados.”¹³

Los periodistas no destacaron la negritud de Hurtado cuando escribían sobre él, más las fotos no podían ocultarla.¹⁴ Jaime Hurtado tuvo gran visibilidad como político de izquierda que además era negro,

12 Entrevista del autor a Lenin Hurtado, diciembre 2001.

13 **Punto de Vista** N 290, 13, octubre, 1987.

14 Agradezco a Analucía Torres y María Fernanda Lobos por su revisión de los artículos sobre Jaime Hurtado en la Revista *Vistazo* y en los periódicos *El Universo* de Guayaquil y *El Comercio* de Quito.

pero no como representante de los negros como un grupo étnico particular. El hecho de ser parlamentario no protegió a Jaime Hurtado de comentarios racistas en el parlamento. Además para diferenciarlo del político democrata-cristiano Osvaldo Hurtado, se conocía al doctor Jaime Hurtado como el “negro Hurtado” y no se utilizó el término “el blanco Hurtado” sino que el doctor Hurtado para referirse al ex-Presidente.

Los afroecuatorianos, en conclusión, tienen un lugar ambiguo en las reflexiones de las élites blancas sobre la nación. Por un lado, son relativamente invisibles si se los compara con los indígenas. Pero, a su vez, son muy visibles en las discusiones de problemas sociales como el crimen y la “rebeldía innata” de los sectores populares costeños. Si bien como grupo han sido marginalizados del acceso a trabajos y a la educación, algunos individuos negros y mulatos han sido reconocidos como representantes de la literatura oficial nacional que ha reconocido a la literatura negra como parte de ésta y un afroecuatoriano ha destacado en la política pero no como político negro.

Las categorías étnico-raciales en Ecuador

Cuando Teodoro Wolf (1879) describió a la población de la Provincia de Esmeraldas usó las categorías raciales blanco, negro, indio, mulato (mezcla de negro y blanco), mestizo (blanco e indígena), y zambo (indígena y negro). Estas categorías raciales a su vez dieron cuenta de un sistema de poder en el que los blancos estaban en la cúspide de la pirámide de estratificación étnica y social, los indígenas, negros y zambos al fondo de la pirámide social y étnica y los mulatos y mestizos en posiciones intermedias. Este sistema clasificatorio de la población fue usado por las élites en la vida cotidiana y aparece en los escritos de muchos intelectuales hasta los años 70.

A diferencia del pasado, en la actualidad la mayoría de científicos sociales, con la excepción de Norman Whitten y sus colaboradores, no distinguen la categoría blanco de la categoría mestizo y se han inventado la categoría blanco-mestizo que también es usado por los líderes de

organizaciones indígenas y afroecuatorianas. En palabras de Andrés Guerrero, la noción blanco-mestizo designa “a la población que no se consideran indios y clasifica a otros como tales. Enraizada en la experiencia cotidiana, la noción de indios, al establecer a la vez una barrera y un espejo de identidades, un nosotros distinto de los otros, y una escala de jerarquías, define implícitamente una contraparte: el blanco-mestizo” (1993: 97).

Si bien la intención de los científicos sociales que emplean esta categoría es cuestionar la supuesta blancura y sangre noble de las élites, me parece que el término blanco-mestizo oculta los privilegios de la blancura en todas las interacciones cotidianas y cómo esta blancura funciona como un símbolo de poder y aún como referente de las características sociales y morales deseables. Al no tematizar directamente los privilegios de la blancura, la noción de blanco-mestizo equipara a todos los no indios o negros en la misma categoría y no permite la discusión y el cuestionamiento de la herencia colonial que todavía valora la blancura. Los mestizos y mulatos ecuatorianos además ocupan una posición intermedia en la jerarquía racial. Si bien usan su cercanía a la blancura cuando se diferencian y discriminan a los negros o a los indígenas, siempre pueden ser despojados de su blancura honoraria cuando personas de las élites blancas les cuestionen su color, sus rasgos fenotípicos, su apellido, o sus “buenas costumbres.”

En este trabajo uso las categorías raciales y étnicas blanco, indio, negro, mestizo, mulato y zambo que asignan a diferentes grupos una serie de características culturales y de formas de ser dentro de una jerarquización que privilegia la blancura. “La designación blanco está intrínsecamente ligada a un status social alto, a la riqueza, el poder, la cultura nacional, la civilización, el cristianismo, la urbanidad y el desarrollo; sus opuestos son el indio y el negro” (Whitten 1981: 16).

Metodología

Trabajos sociológicos recientes sobre el racismo en los Estados Unidos y en Europa demuestran la importancia de emplear técnicas cualitativas para comprender cómo funciona el racismo en la vida co-

tidiana y la influencia de las ideologías raciales hegemónicas en la manera en la que los actores sociales interpretan la desigualdad social (Bonnilla Silva 2001; Essed 1991; Feagin y Sikes 1994; Feagin, Vera e Imani 1996; Feagin, Vera y Batur 2001). Es por esto que, al igual que en mi trabajo sobre el racismo en contra de los indígenas de clase media, uso métodos cualitativos tales como entrevistas en profundidad, historias de vida y discusiones de grupos focales.

Para esta investigación se compilaron 24 entrevistas en profundidad y siete entrevistas de grupos focales a 40 afroecuatorianos que viven en Quito. Muchas entrevistas fueron realizadas por asistentes de investigación afroecuatorianas previamente entrenadas. El objetivo fue, por un lado, recoger datos en los cuales los entrevistados y las entrevistadas se sientan más a gusto hablando con otra persona negra y no con el autor que no es negro. Además se buscó entrenar y formar a las ayudantes de investigación para que en un futuro puedan usar estas técnicas que no son muy costosas. Debido a que las asistentes de investigación son militantes en movimientos negros de Quito, realizaron entrevistas a personas identificadas con las organizaciones negras y muchas veces tuvieron poca paciencia con personas negras que minimizaban el impacto del racismo en sus vidas y que no se veían a sí mismas como negros o negras. Por esta razón realicé varias entrevistas a negros que no pertenecían a estas agrupaciones.

Muchos de los datos provienen de entrevistas a grupos focales. Con el apoyo de militantes de organizaciones negras invitamos a intelectuales negros para discutir el problema del blanqueamiento, a otro grupo para analizar la película "The Hurricane" sobre el racismo en el sistema legal y policial de los Estados Unidos, o a reuniones sobre masculinidades y sexualidades. El objetivo de las discusiones de grupo fue, basándome en el trabajo de Feagin, Vera, Imani (1996), buscar la discusión de un grupo focal como un instrumento a través del cual las entrevistadas elaboran sus vivencias, se contradigan entre ellas y arriben a conclusiones sobre varios problemas. Además las asistentes de investigación aprendieron a usar esta técnica que les puede ser útil para sus proyectos futuros.

Los materiales para este libro también se basan en trabajo de campo con organizaciones negras de Quito entre enero y junio del 2000 y en entrevistas con los sacerdotes combonianos que dirigen la pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y el Centro Cultural Afroecuatoriano. Una limitación del trabajo es la sobrerepresentación de líderes de organizaciones negras y de partícipes en grupos negros que surgieron con el apoyo de los combonianos. No tengo muchas entrevistas con individuos que no son parte de organizaciones negras y, por lo tanto, las voces de los afroecuatorianos más pobres no están debidamente representadas.

Busco que este trabajo sea útil para las personas oprimidas por el racismo y que están luchando por su erradicación. Con este objetivo analizo cómo funciona el racismo en Quito y el impacto de diferentes respuestas al racismo en la vida cotidiana que puedan ayudar a cuestionar los estereotipos anti-negros de los grupos étnicos dominantes. A partir de las experiencias y análisis de los entrevistados analizo las características de la estructura racial de la ciudad de Quito. Siguiendo a Pierre Bourdieu, espero que este trabajo sea impertinente “que no sólo cuestione las estructuras existentes de poder, sino también las asunciones cómodas de los diferentes grupos e instituciones acerca de quiénes son y cuáles deberían ser sus objetivos” (Portes 2002: 6). Ya que el libro se gestó en largas discusiones con líderes de organizaciones afroecuatorianas presento las ambigüedades de sus demandas y planteamientos. Siempre manifesté mis puntos de vista aunque sean contrarios a los de los líderes de los grupos afroecuatorianos. Es así que cuestioné, por ejemplo, las aseveraciones de algunas compañeras del movimiento de mujeres negras de Quito de que “los negros son más infieles y mujeriegos que los hombres no negros.” También critiqué las visiones de muchos líderes de que la verdadera negritud es rural señalando que dentro de estas visiones se marginaban las vivencias y las experiencias de los negros urbanos como ellos.

El diálogo con muchos afroecuatorianos, que generosamente me prestaron su tiempo y apoyo, dio resultados interesantes. Debido a que el tema del racismo es muchas veces un secreto o un tabú del cual no

se conversa en las familias negras, para muchos fue reconfortante y políticamente útil el tener estos espacios de conversación y reflexión. Estos espacios permitieron que muchos negros y negras intercambiaran vivencias y estrategias. La discusión sobre el tema del racismo y las estrategias para confrontarlo, también ayudaron a que muchos dejen de verse como víctimas pasivas de un sistema de dominación y se transformen en agentes que luchan en contra de este sistema de opresión. Tal vez lo más interesante del proceso de investigación fue el compartir con un grupo de intelectuales y activistas negros.

En una acalorada discusión una líder del Movimiento de Mujeres Negras de Quito me cuestionó por qué realizaba este trabajo y dijo que en el futuro sería deseable que los negros sean quienes lleven a cabo las investigaciones sobre su realidad. Sin compartir tales puntos de vista, que aseveren que sólo quienes son oprimidos por un sistema de dominación tienen las capacidades para comprenderlo a cabalidad, me parece que su punto es acertado. Espero que en el futuro, las discusiones sobre el racismo y el antirracismo partan de los trabajos y reflexiones gestadas por los afroecuatorianos y los indígenas.

El libro está dividido en cuatro capítulos. El primero analiza la estructura racializada de la ciudad de Quito prestando particular atención a las manifestaciones del racismo en la policía y otras instituciones encargadas del control social, en el sistema educativo, en los lugares de vivienda y en el mercado de trabajo. Este capítulo también analiza cómo los afroecuatorianos construyen sus identidades sexuales y de género. El segundo capítulo estudia las estrategias colectivas de resistencia y acomodo al racismo como son el paternalismo, el corporatismo y las luchas por la igualdad ciudadana. A continuación se analizan las instituciones y los agentes involucrados en la generación de identidades negras alternativas. Se analizan las ambigüedades de estas nuevas identidades para la construcción de una sociedad más justa y democrática. Las conclusiones discuten los patrones similares y las diferencias del racismo en contra de los indígenas y de los afroecuatorianos y las posibilidades de construir ciudadanías en el país.

Sin la colaboración y el entusiasmo de Alexandra Ocles, Catherine Chalá, Ximena Chalá y Juan Carlos Ocles no hubiera podido realizar este estudio. El padre José Martín Balda me apoyó, orientó y dedicó mucho de su estrecho tiempo a este proyecto. También quiero agradecer a todos los afroecuatorianos que compartieron sus vivencias. La investigación fue financiada por el Centro Andino de Acción Popular y por la Drew University. Paco Rhon Director Ejecutivo del CAAP no sólo financió la investigación sino que me apoyó con entusiasmo, cariño y buen humor en todas sus etapas. Quiero agradecer a las asistentes de investigación Alexandra Ocles, Catherine Chalá, Ximena Chalá, María Soledad Lara, Adriana Jarrín, Ana Lucía Torres y María Fernanda Lobos por su participación en esta investigación. Algunas ideas del capítulo II fueron presentadas en exposiciones realizadas en la Universidad Andina Simón Bolívar en enero 2001; en la reunión del Latin American Studies Association en Washington DC en septiembre del 2001; en el Departamento de Sociología y Antropología de Northeastern University en octubre del 2001; y en FLACSO-Ecuador en diciembre del 2001. Agradezco a los partícipes en estas charlas y seminarios por sus comentarios, así como también el apoyo de mis colegas del Departamento de Sociología de Drew University y del Departamento de Sociología y Antropología de Northeastern University, institución a la que me incorporé recientemente. Carmen Martínez me apoyó en todo el proceso y me ayudó a clarificar ideas y a corregir errores de interpretación. Dedico este libro a mis hijos Alejandro y Gabriel con la esperanza que les toque vivir en una sociedad más democrática e igualitaria.

Capítulo I

DISCRIMINACION Y RACISMO

Este capítulo analiza las interacciones cotidianas de los afroecuatorianos con los blancos y los mestizos en los espacios públicos y en diferentes instituciones públicas y privadas de la ciudad de Quito. A través del análisis de las experiencias de los entrevistados se explican las características de la discriminación anti-negra y cómo funcionan los mecanismos que reproducen la desigualdad entre diferentes grupos raciales. Los prejuicios raciales de muchos blancos y mestizos, entendidos como “la antipatía hacia un grupo racial basado en generalizaciones falsas” (Feagin 2001: 106) los predisponen a tener actitudes negativas y prácticas discriminatorias en contra de los afroecuatorianos. Es así que los negros están constantemente expuestos a agresiones sutiles o burdas que denigran su humanidad y el acceso a recursos importantes tales como la educación y puestos de trabajo que les podrían permitir la movilidad social.

El capítulo está dividido en cinco secciones. La primera discute los costos para los afroecuatorianos de vivir en una sociedad que los estigmatiza como criminales y violentos. Luego se analiza donde viven los negros en Quito y sus relaciones con los no negros en los barrios étnicamente mixtos donde viven. La siguiente sección estudia las dificultades y las oportunidades que el sistema educativo les ofrece. A continuación se explica cómo se reproduce la desigualdad entre diferentes grupos étnicos analizando los mecanismos estructurales e interpersonales que asignan a los negros a las ocupaciones más humildes y con menos posibilidades de movilidad social. La última sección analiza los efectos de la racialización de los negros y de las negras como hipersexuales. Se estudia como éstos construyen sus identidades sexuales y de género en un diálogo constante con estas visiones dominantes.

La presencia de los afro-ecuatorianos en Quito cuestiona los esquemas raciales dominantes que asocian al negro con el campo y que han construido las ciudades como espacios blancos y mestizos (Rahier 1998: 421; Radcliffe y Westwood 1996; Whitten 1981). Como anota una entrevistada, la mayoría de quiteños asumen que “no hay negros quiteños. Te ven y dicen: ‘usted es de Esmeraldas.’ No soy de Esmeraldas. ‘¡Ah, entonces es del Chota!’” En palabras de otro, “medio nos ven y piensan es costeño, cuando le escuchan hablar le preguntan: ‘¿tú eres de Esmeraldas o del Chota?’ No puede ser negro de otra parte.” Al no verse a los negros de Quito como habitantes de la ciudad se los considera como invasores o como migrantes temporales que eventualmente regresarán a sus lugares de origen. Estas visiones de los grupos dominantes que construyen a los negros como habitantes de las zonas rurales, que son asumidas por muchos líderes del movimiento afroecuatoriano, invisibilizan las vivencias y experiencias de los negros de la ciudad.

No se conoce cuantos negros viven en Quito pues el estado ecuatoriano no usó categorías étnicas en los censos realizados con anterioridad al del año 2000 y al momento de redactar este libro los resultados del Censo no estaban disponibles. En todo caso, de acuerdo a estimaciones del sacerdote Comboniano Franco Nascimbene, que tuvo un papel muy importante en la promoción y formación de organizaciones negras en Quito, en 1996 habían “alrededor de cincuenta mil negros en Quito. Un ochenta por ciento son migrantes que vienen del Valle del Chota” (Hoy 19 diciembre, 1996).¹⁵ Sofía Cuero (2000: 19) estima que en 1999, 100.000 negros vivían en Quito. La mayoría se desempeñan en los trabajos más humildes: empleadas domésticas, cargadores, guardias de seguridad, mensajeros y en varias ocupaciones en el sector informal,

15 Norman Whitten y Diego Quiroga (1998: 83-84) también estiman que alrededor de 50 a 60 mil afroecuatorianos viven en la capital.

son pocos los que han accedido a estudios superiores y trabajan en profesiones de cuello blanco en el sector público y privado y como profesionales liberales independientes (Rahier 1998: 425).¹⁶

La policía, la violencia y la criminalidad del negro

El primer tema que sobresale en las historias de vida y en las discusiones de los grupos focales es la relación de los afro-ecuatorianos con los agentes del orden. La racialización de los afroecuatorianos como criminales tiene patrones específicos de género. Las mujeres, como se analizará luego, son estigmatizadas como prostitutas y los hombres como ladrones. La policía quiteña concibe su misión como la de proteger a los ciudadanos (léase a los blancos y mestizos vistos como quienes pertenecen a los espacios urbanos) de la “peligrosidad” de los negros. Éstos no son vistos como ciudadanos, sino como intrusos violentos que invaden las ciudades. Hace pocos años el jefe de la Oficina de Investigación del Delito (OID) del Regimiento Quito se refirió a los negros como invasores de las áreas urbanas y delincuentes, en los siguientes términos. “Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces... es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y a la audacia que tienen” (Hoy, Quito 9 de septiembre, 1995).

Los comentarios sociológico-racistas del comandante de la policía no son nuevos. Como se ilustró en la introducción, los pioneros de las ciencias sociales en el Ecuador aseveraron que los afroecuatorianos tenían predisposiciones innatas a la criminalidad. Estas visiones que estigmatizan a los negros como criminales y violentos hacen que la poli-

16 De acuerdo a la “Encuesta a Mujeres Afroecuatorianas” de Quito realizada por el Movimiento de Mujeres Negras de Quito a finales de los años noventa: el 10 por ciento de las mujeres negras son profesionales o auxiliar de profesional; el 76 por ciento se dedican a los trabajos domésticos (categoría amplia que en esta encuesta incluyó a las amas de casa y a las empleadas domésticas); el 3 por ciento son comerciantes; y el 5 por ciento artesanas y obreras.

cía conciba su misión de “proteger a la ciudadanía” como la de acosar a los afroecuatorianos que continúan siendo vistos como un peligro para el convivir ciudadano.

Es por esto que en palabras de una entrevistada, “lo peor que hay [es] la policía contra el negro.” Un abogado negro relató: “es costumbre por parte de la policía, diga usted, un sujeto de raza negra está caminando a determinadas horas en la noche ya le aborda la policía y le pide papeles... y siempre terminan detenidos.” La mayoría de los hombres entrevistados han tenido problemas con la policía. Un líder del movimiento negro de Quito cuando era estudiante de secundaria fue arrestado sin causa, con la explicación: “te vas detenido porque eres negro y todos los negros son ladrones. Me llevaron, pasé preso dos días.” Cuando hay riñas callejeras muchas veces los negros son señalados como los culpables tengan o no que ver con el asunto. Un chofer negro narra: “Por Guajaló hay un bar, salió gente (no negra), era como las dos de la mañana y estaban peleando con cuchillos por media calle. En la vereda estaban unos tipos negros, llegó la policía en lugar de rodearle a la gente que estaba peleando, les rodearon a los negros.” El mismo abogado tiene un juicio de “unos negritos que les acusan de haber dado muerte a un fulano. Pero no hay pruebas de ninguna naturaleza, simplemente porque ha habido allí una rina callejera y han pasado por allí esos negritos.”

En los primeros meses del 2002 se dieron tres nuevos casos de brutalidad policial que provocaron la organización de una “Marcha por la Dignidad del Pueblo Negro” el 21 de marzo del 2002. Cito el texto de Alexandra Ocles, “El Problema de ser Negro/a” que explica estos hechos.

El jueves 28 de febrero Hugo Guerrón seleccionado nacional y miembro del plantel del Deportivo Quito, fue interceptado en Ibarra por miembros de la policía y acusado de conducir un vehículo robado. El jugador respondió afirmando que el vehículo era suyo y que poseía los papeles en regla. La respuesta de la policía fue rosear gas en el rostro del jugador... El domingo 3 de marzo, después de participar en una reunión con un grupo de jóvenes afroecuatorianos en la ciudad de Guaya-

quil, el economista José Caicedo, subsecretario de Desarrollo del Litoral, una entidad del Ministerio de Bienestar Social, viajaba en el auto de la institución acompañado del chofer y varias personas. El auto fue detenido por miembros de la Policía Nacional que increparon al funcionario por el hecho de movilizarse en auto de vidrios polarizados y sin placas, a lo que Caicedo respondió indicando que es funcionario público y presentó la documentación respectiva. Con insultos, improperios y golpes respondieron los policías... Fue detenido y conducido al cuartel sur y luego al cuartel modelo. El economista Caicedo fue liberado el día viernes 8 de marzo, alrededor del mediodía... El jueves 7 de marzo vuelve el abuso policial contra Pedro Pablo Congo, un conductor de la Cooperativa San Cristóbal. El hecho sucedió alrededor de las 21h30 cuando uno de los pasajeros del autobús, el cabo de policía Carlos Godoy Ojeda, vestido de civil porque era su día libre, exigió al conductor que aumentara la velocidad. Testigos afirman que el conductor no hizo caso por lo que el policía, que al parecer se encontraba en estado de ebriedad, se levantó y disparó al chofer, provocando la muerte del señor Congo y posteriormente huyó.

Estas experiencias de los negros con la policía es parte de un patrón continental en el que las policías de los países de las Américas acosan a los afrodescendientes. Las policías latinoamericanas en lugar de proteger a los pobres, los persiguen y hostigan constantemente (Chevigny 1999). Esta estigmatización de los pobres como clases peligrosas se magnifica para el caso de los negros. En el Brasil, por ejemplo, "los negros son el blanco preferido de la represión policial" (Fry 1999: 189). Es así que si bien los negros son sólo un cuarto de la población del estado de Sao Paulo, constituyen la mitad de la población encarcelada (Fry 1999: 189). En 1997 los Afroamericanos que constituyen el 12 por ciento de la población de los Estados Unidos de Norteamérica representaban a por lo menos el 40 por ciento de la población encarcelada (Brodeur 1999: 75). En Quito de acuerdo a estimaciones de Juan Carlos Ocles, ex-presidente de la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha, si bien los negros representan del diez al veinte por ciento de la población constituyen del 30 al 50 por ciento de la población encarcelada.

Al ser vistos por los agentes del orden como criminales, los negros viven en una condición de anomia definida como “una situación en la que uno no puede confiar que las reglas de juego existente se apliquen a uno” (Feagin, Vera y Imani 1996: 97). Es así que en cualquier momento, e independientemente de si obedezcan o no las leyes, pueden ser víctimas de la violencia policial. La vivencia de un estudiante que cuando trabajaba de taxista es acusado por la policía de ser ladrón por ser negro ilustra la arbitrariedad policial y los costos psicológicos y materiales de la anomia en la que viven los afroecuatorianos.

Nosotros hace ocho años teníamos un taxi. Yo me iba a clase en el carro y por lo general el viernes me quedaba trabajando hasta la madrugada. Aquella noche llovía. Era un viernes y llovía mucho y al pasar el túnel de San Diego estaba inundado y el carro se quedó. Inclusive un policía [que] estaba adelante me ayudó a sacarle al carro y yo me estacioné más arriba en el cementerio... Yo preocupado porque era como las dos de la mañana. Y yo nervioso porque además en ese sector y la hora en la que estaba y el carro que no se prendía... Cuando de repente siento que se apaga un carro y total ha sido un patrullero. Estos tipos se bajaron, me esposaron y de una me empezaron a pegar y me dicen estás desvalijando el carro y yo les digo el carro es mío y ellos dicen como va a ser tuyo, ha de ser robado si todo negro es ladrón... Y yo les digo déjeme presentarles mis papeles y me dicen ¡que papeles vas a tener! Y yo no podía reaccionar. En eso me ayudó el chofer [del patrullero] el mulato y de ahí indique mis papeles. Ya vieron que el asunto era serio y se fueron. Llegué a casa como a las tres de la mañana y me salieron las lágrimas.

La falta de reglas claras del comportamiento social se evidencia en el que nuestro entrevistado, que está nervioso y tiene recelo de que le asalten pues su auto se dañó en un lugar peligroso de la ciudad, sea considerado ladrón por los agentes del orden por ser negro. Éstos le insultan y golpean hasta que un policía mulato intercede por él. No sabemos las razones por las que éste interviene. A lo mejor, al ser mulato tiene empatía con quien siendo negro, está siendo acusado injustamente.

Las interacciones más cotidianas como son ir al banco a realizar transacciones monetarias pueden volverse una pesadilla para los negros. En una entrevista de grupo una estudiante negra de periodismo de la Universidad Central relató esta experiencia:

Estuve en el Banco del Pichincha, fui a depositar dinero. Estaban unos amigos de mi papá y se veía que habían tomado. Se les había perdido o no tenían la libreta [para retirar el dinero]. No estaban bien vestidos y llegó la policía... Entran y les cogen a los negros y les arrinconan a la pared. Entonces que pasa y les empiezan a registrar. Les juro que no sabía que hacer, parece que era una pesadilla. Entonces, me vieron a mi y no me dijeron absolutamente nada. A los negros les pusieron allá. Había una señora que era de la costa y empezó a insultar: “¡qué les pasa este racismo!” Entonces les dije: “requisemen a mi que yo también soy negra. Si es por el hecho de que son negros, yo también soy negra.” No, a usted no señorita.

Que dolor, que indignación, que rabia, les revisaban así porque eran negros y estaban en el banco y le estaban diciendo al cajero simplemente que no tienen la libreta y que los ayude a sacar la plata del banco. Después les dijeron disculpen. Los del banco salieron, entonces los policías dijeron disculpe, vayan no más. No se ponga así me decían porque les pedía que me revisen a mi. ¡Yo también soy negra, o porque somos negros no podemos venir al banco!

Esta narrativa ilustra varios patrones de la interacción de los negros con la policía y con los blancos y los mestizos. Para empezar, la policía no tiene empacho en maltratar a estos señores negros que, por el hecho de estar mal vestidos y en copas, son vistos como una amenaza y un peligro por los empleados el banco y por los agentes del orden. Cuando nuestra entrevistada y la otra mujer negra reclaman, son vistas como personas exaltadas por los espectadores de este acto racista. Éstos no intervienen a favor de quienes son atropellados y con su silencio parecerían avalar la violencia policial en contra de los negros. Al ser socializados con prejuicios anti-negros, quienes presenciaron estos actos de arbitrariedad y violencia policial no ven a sus conciudadanos negros como iguales. Como lo anotan Feagin, Vera y Batur (2001: 29), “el ra-

cismo blanco transforma al negro, el otro-que no pertenece, en algo menos que el blanco y reduce la humanidad del individuo negro... transformándolo en objeto de odio." Al verse al negro como una persona esencialmente diferente no se tiene empatía con sus vivencias. Es por esto que las personas no negras que presenciaron este acto de abuso policial no pudieron decir: esto me podría pasar a mi.

La policía sólo registra a los hombres negros, las dos mujeres negras no son molestadas, tal vez por estar bien vestidas. Es importante anotar que los pobres y, sobre todo, los miembros de los grupos raciales subordinados no pueden darse el lujo de vestir de cualquier manera para realizar transacciones en los espacios públicos. "Vestir bien",¹⁷ usando por ejemplo los uniformes de secretaria o personal administrativo de alguna institución, indica que estas mujeres son empleadas de clase media y no son negras comunes y genéricas, esto es de acuerdo a los estereotipos racistas trabajadoras domésticas o prostitutas.

Criticando los trabajos sociológicos sobre el racismo, Loïc Wacquant (1997: 221) sostiene que la mayoría se basan en la "lógica del juicio: con el interés de condenar o exonerar a esta sociedad, institución o grupo del terrible pecado del 'racismo'." Es por esto que hechar la culpa a la policía de ser racista o analizarla como la única institución que discrimina en contra de los negros es muy fácil. No sólo por la aversión de muchos ecuatorianos a esta institución, sino también por los prejuicios de clase que construyen a los policías como personas ignorantes. Al verse a los policías como los agresores racistas se individualiza al racismo pues este es visto como una serie de palabras y actos de personas que discriminan y sus actos y opiniones se explican por su ignorancia, parroquialismo y etnocentrismo. Se asume que si los policías discriminan es porque no conocen a los negros y porque sus visiones se basan en estereotipos y prejuicios. La solución para que los policías dejen de

17 Una madre afroecuatoriana recomienda a sus hijos a que vistan bien, pues "al negro como lo ven lo tratan. Si ven a un negro aunque feo pero bien vestido dicen 'ese negro'."

discriminar, de acuerdo a esta hipótesis individualista, será fácil: hay que educar a los policías y sensibilizarles para que cambie su visión sobre los negros y además hay que contratar a más oficiales y policías negros.

Desafortunadamente, y a diferencia de esta visión del racismo como un fenómeno sicosocial que reside en las mentes de unos pocos seres poco ilustrados, la policía no es una institución aislada ni solamente un reducto de personas poco ilustradas, primitivas y racistas. La institución policial reproduce visiones generalizadas sobre los negros muchas de las cuales, como se ilustró en la introducción, fueron desarrolladas por los intelectuales de las élites. Una entrevistada sostiene, “dicen que todos los negros somos proclives a la delincuencia, que el negro es ladrón, que el negro es vago, que el negro es agresivo y si nos acusan debe ser [creen ellos] porque el negro es así.” Estos estereotipos son tan generalizados que cuando conversé con quiteños de clase alta y media alta sobre esta investigación, siempre me contaron, sin que yo les pregunte, anécdotas sobre la violencia y la criminalidad de los negros. Es interesante que cuando les pregunté si habían tenido experiencias personales negativas con los negros, en la mayoría de casos me contaron que no, pero que todos sabíamos que los negros eran así.¹⁸

Las imágenes sobre la peligrosidad de los negros son parte de la socialización de la mayoría de niños y niñas quiteños. Recuérdese, por ejemplo, este juego que pinta a los negros como caníbales y violadores con el que yo me crié y que todavía siguen jugando algunos niños quiteños:¹⁹

-
- 18 El antropólogo afro-europeo Jean Muteba Rahier (1998: 422) también narra que durante su trabajo de campo en el Ecuador en los años noventa los quiteños blancos y mestizos espontáneamente compartieron sus visiones negativas sobre los afroecuatorianos. Parecería que, al igual que en los Estados Unidos (Feagin, Vera y Batur 2001), el racismo anti-negro es una estrategia que usan algunos blancos y mestizos para generar solidaridad étnica y racial.
- 19 Es interesante que en los últimos años se haya cambiado la alusión al hombre negro por la del hombre o monstruo verde.

¿Quién quiere al hombre negro?

¡Nadie!

¿Por qué?

¡Porque es negro!

¿Qué come?

¡Carne!

¿Qué bebe?

¡Sangre!

“Lastimosamente, anota una estudiante negra, a los niños blanco-mestizos les están diciendo desde la casa que los negros son ladrones, los negros matan, los negros roban, lo ven en la televisión, escuchan en la radio, cuando son un poco más grandes se aleccionan a ver en la cotidianidad, en los medios.”

Los medios masivos de comunicación social y la prensa “atraen televidentes y lectores sensacionalizando las historias de crimen” (Chevigny 1999: 51) y reproduciendo las imágenes de la criminalidad negra. “La única ocasión en que se menciona [en la prensa ecuatoriana] la identificación racial es cuando los criminales son negros y las víctimas no negras (Rahier 1998: 423). En su estudio sobre las representaciones de los negros en la revista *Vistazo* Jean Rahier anota que “las representaciones de afro-ecuatorianos como peligrosos criminales son abundantes y empezaron desde los primeros números de la revista” a finales de los años cincuenta (1999: 94). Según Juan Carlos Ocles, ex presidente de la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha, “el diario *Últimas Noticias* se había dado la ingrata tarea de sacar rótulos: negros violadores, negros asaltantes.” Alexandra Ocles, líder del Movimiento de Mujeres Negras de Quito, manifestó en una entrevista con Felipe Burbano en Radio La Luna en abril del 2000, que los medios masivos de comunicación sólo presentan a los negros “en la crónica roja, ... o como deportistas, folcklore o diversión.”

Estos estereotipos sobre la violencia del negro aparecen aún en artículos de prensa que a primera vista parecerían ser bien intencionados. Marcia Cevallos en el Periódico Hoy (23 febrero, 1996) escribe es-

te título amarillista en su reportaje sobre el asesinato de Patricia Congo en una riña callejera en la que se defendió del acoso sexual de un grupo de hombres: “Murió en una pelea ‘hombre a hombre.’ Asesinada a Traición.” Según la periodista, Patricia Congo era

“más ágil que cualquier otra muchacha, más fuerte que cualquier varón de su edad y era gran trompón... A los insultos y ofensas del hombre la joven respondió con una serie de “quiños.” El hombre parecía desconcertado y soltó también varios golpes que Patricia esquivó con gran habilidad... Patricia estaba decidida a ganar la pelea y se colocó en la posición que más le favorecía: se preparaba para usar sus piernas de atleta.. El contrincante se alejó y logró sacar una pistola [y matarla].”

Este reportaje a la vez que reproduce los estereotipos racistas sobre la fuerza innata de los negros y su tendencia a usar la violencia, cuestiona los roles de género creando una situación cómica que de alguna manera justifica el asesinato de Patricia Congo. La mujer negra es más varonil que el hombre (no se menciona su identidad étnica por lo que el lector asume que es un ecuatoriano “normal” blanco o mestizo), pues le gana en los puñetes, el ámbito más burdo donde se mide la masculinidad. Tal vez debido a que los roles de género cambian tan drásticamente no nos sorprende que el hombre use su pistola, como una suerte de falo simbólico, como último recurso para defender su masculinidad agredida.

Al racializarse al negro como criminal se oculta el alto nivel de violencia de los blancos y mestizos en contra de los negros. “Ver a la víctima como agresor... es una instancia clásica de la proyección: niega a la vez la perversión moral y la violencia de uno y es la excusa perfecta para éstas” (Patterson 1998: 242). Juan Carlos Ocles narró cuatro instancias, que fueron corroboradas con recortes de prensa, de cómo los negros, los supuestos agresores, son víctimas de la violencia. Patricia Congo de 17 años fue asesinada en Atacucho en el noroccidente de Quito luego de defenderse del acoso sexual de tres individuos (Hoy, 23 febrero, 1996). En diciembre de ese año policías de la Escolta Legislativa dispararon y mataron a la señora Mireya del Rocío Congo delante de

sus hijos de doce y catorce años (*El Comercio*, 17 diciembre, 1996). En ese mismo año fue apresado por la comunidad con apoyo de la policía rural, torturado con ají bravo que se le obligó a ingerir, linchado y quemado por negro Manuel Ayoví en la comunidad El Capricho en la Provincia de Napo. Las razones de los agresores fueron que era negro y se le confundió con un sicario (*Hoy* 3 noviembre, 1996; *Boletín Informativo Palenque* 15 (4) diciembre 1996).²⁰ Por último, un cabo de la policía disparó e hirió el 3 de mayo de 1998 a Edison Cazares y Carlos Espinoza (*Hoy* 19 mayo, 1998). Todos estos crímenes quedaron en la impunidad pese a movilizaciones negras en contra del racismo. Las mujeres negras de los barrios de Quito, por ejemplo, manifestaron: “¿hasta cuándo los negros tendremos que soportar que otras personas nos ofendan, maltraten, y lo que es peor aún nos maten? Es que acaso los negros no tenemos derecho a la vida” (*Boletín Informativo Palenque* 15 (1), marzo 1996).

El vivir en una sociedad que los estereotipa como criminales tiene consecuencias dolorosas en la vida cotidiana de la mayoría de los afroecuatorianos. Éstos pueden ser víctimas de agresiones sutiles o burdas en las interacciones más banales del día a día como son ir de compras, caminar por la calle, o tomar un autobús. Las agresiones racistas se incrementan cuando los negros circulan en espacios racializados como blancos de donde han sido excluidos por su raza y por su clase social. Como lo han notado varios estudiosos del racismo latinoamericano, las situaciones de discriminación racial se incrementan con la movilidad social de los sectores racialmente dominados (Fontaine 1980: 126; Skidmore 1993: 376) y cuando los sectores construidos como racialmente inferiores ingresan con la potencialidad de ser iguales en los

20 Andrés Guerrero (2001) en su estudio sobre los linchamientos en las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana reporta que dos mujeres mulatas y un hombre mulato casi fueron quemados vivos y fueron brutalmente “castigados” por los comuneros de Calguasig en la Provincia de Tungurahua por ser acusados de brujería. Sería interesante investigar la identidad étnica de las víctimas de los linchamientos en las áreas urbanas y rurales y mi hipótesis es que habrá una sobrerrepresentación de personas negras.

espacios donde estaban anteriormente excluidos (Winant 1994). Un profesor narra: “en los centros comerciales siento la presencia de los guardias. Nos siguen, nos vigilan. Cuando entramos a determinada tienda, por ejemplo el Comisariato, el Supermaxi, el guardia está dándose las vueltas en el sector donde estoy... Me supongo por el prejuicio de que los negros son ladrones tratan de cuidar su mercancía.”

Cuando caminan por la calle los negros son percibidos como posibles asaltantes. “Las mujeres blancas cuando íbamos por la vereda conversando con otro amigo nos veían y se cambiaban de vereda y escondían la cartera... Uno se siente como que le agreden, como que uno apesta y todo esto es un impacto psicológico.” Una líder del movimiento negro narra, “la semana pasada fui al municipio, iba tan rápido porque estaba atrasada y una señora me ve y rápido coge la cartera y la abraza.” Muchos entrevistados cuentan que los pasajeros blancos y mestizos procuran no sentarse junto a un negro en el bus, pero “si es negra ahí si se sientan y comienzan a morbosearles.”

Buscando vivienda y la vida en el barrio

El mito de las democracias raciales latinoamericanas contrasta la segregación residencial de los Estados Unidos, con la supuesta armonía racial en los barrios latinoamericanos. En los Estados Unidos los blancos y los negros tienden a vivir en barrios racialmente homogéneos y se han creados ghettos negros en los cuales debido a la falta de oportunidades económicas y a la ausencia de la policía se vive en situaciones de violencia y desesperación extrema (Wacquant 1999). En ese país, además, es muy difícil para los negros de clase media conseguir vivienda en barrios blancos (Feagin y Sikes 1994: 223-272). Debido a la falta de datos estadísticos es muy difícil conocer donde viven los negros en Quito. En todo caso con la ayuda de Juan Carlos Ocles, construí este cuadro en el que estimo en que barrios viven los negros en Quito. Juan Carlos Ocles me indicó el nombre y el barrio en que existen organizaciones negras. Además, se usó los datos del estudio **La Geografía de la Pobreza en el Ecuador** publicado por la Secretaría Técnica del Frente Social en junio de 1996.

Cuadro 1

Barrio en el que existen organizaciones negras y nivel de pobreza en Quito

| Organizaciones negras | Barrio | % de Pobreza en el barrio** |
|--|---------------------------|-----------------------------|
| Nelson Mandela | Atucucho | na |
| África Mía | Santa Anita | 68 |
| Raíces | Santa Anita | 68 |
| Marthin Luther King | La Roldós | 83 |
| Caña Dulce | La Roldós | 83 |
| Caramelitos del sabor | La Roldós | 83 |
| Alonso de Illescas | Pisulí | 83 |
| Despierta Negro | Ferrovial Alta | 79 |
| Renacer | Ferrovial Alta | 79 |
| Afro 29 | Chahuarquingo | 69 |
| Nuevos Horizontes | Chahuarquingo | 69 |
| Club Deportivo Santa Fe | Santa Bárbara | 63 |
| Asoc. Cultural sin Fronteras o Cimarrón ASCIRNE | Chillo Gallo | 62 |
| Grupo Luz y Vida | Barrio Luz y Vida | na |
| Franqueza Negra | Carcelén Alto | 59 |
| Grupo Café y Yamboy | Carcelén Bajo | 59 |
| Grupo Perlas Negras | La Bota | 64 |
| Negra Bonita | Comité del Pueblo I | 66 |
| Flamengo Girls | Comité del Pueblo I | 66 |
| Martina Carrillo | Carapungo | na |
| Daniel Comboni | Carapungo | na |
| Canela | Carapungo | na |
| Afro 29 de Junio | La Gasca sector primavera | 21 |
| Club Deportivo Brasil | Las Casas | 21 |
| Raíces del Bongo | Toctiuco | 68 |
| Grupo Cultural Azúcar | | |

* Los grupos tienen de 10 a 40 miembros. Casi todos empezaron con el apoyo de los sacerdotes y monjas combonianos excepto Afro 29, Negra Bonita y África Mía. Todas son organizaciones de base y pertenecen a la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha.

** Fuente: Incidencia de la Pobreza en Quito, Información Ordenada por Barrios, (Larrea et.al. 1996: 71-74). La pobreza se mide determinando "una canasta de bienes y servicios que permitiría, a un costo mínimo, la satisfacción de las necesidades básicas y define como pobres a los hogares cuyo ingreso o consumo se ubique por debajo del costo de esa canasta" (Ibid 7-8).

El Cuadro 1 ilustra que los negros tienden a vivir en barrios con índices de pobreza muy altos en diferentes sectores de la ciudad. No hay

un barrio negro y estos conviven con otros pobres.²¹ Si bien parece que es válida la apreciación de que su pobreza y no su raza determinan el lugar donde viven, esto no significa que sea fácil para los negros encontrar vivienda aún en los barrios populares. Por ejemplo un entrevistado narra que cuando su madre, que se desempeñaba como lavandera, fue a buscar un cuarto en el barrio popular de San Juan “mi mami pregunta: ‘¿tiene cuartos de arriendo?’ Si pero para usted no.” Otra entrevistada manifestó, “cuando te cambias de barrio siempre te ven con un poco de mala cara por ser negro, incluso creían que éramos ladrones.” Esta entrevistada narra que luego de algún tiempo, al establecer amistades en el barrio, los vecinos dejaron de señalarles como ladrones.

Las relaciones en los barrios populares pueden ser cordiales pues en Latinoamérica se acepta a individuos particulares de los grupos racialmente dominados como personas especiales que no encajan dentro de las visiones racistas dominantes. “La relación con los vecinos, con la gente del lugar, al menos con la gente que estamos rodeados... es cordial, buena, amistosa... No se ha sentido ese racismo, no se si es porque es un barrio alejado de la gente blanca.” Esta descripción contrasta con la observación de una residente del mismo barrio de la presencia de “un rótulo grandote que decía ‘no se arrienda a negros.’” En pocos casos las relaciones entre los grupos raciales en los barrios populares son muy malas y violentas. Según una líder del Movimiento de Mujeres Negras de Quito, “en Carapungo, a raíz de un problema que hubo con un grupo de negros que estaban borrachos y arrebatados que agarraron una buseta y atropellaron a unos cuantos, querían quemar a todo negro que veían.. Empezaron a tratar mal a los negros, a no querer arrendar a los negros y los bailes de negros en Carapungo estaban prohibidos.”

Para los negros no es fácil encontrar vivienda en los barrios de clase media. Un profesor universitario señala que para el “es un trauma. Yo he buscado y me he cambiado tres veces de vivienda y las tres he

21 Véase la etnografía de Paloma Fernández-Rasines (2001) sobre las relaciones entre afroecuatorianos y sus vecinos no negros en un barrio popular de Quito.

conseguido a través de amigos. Los otros sitios que a mi me han gustado realmente para vivir... me han dicho si, si venga, el precio, todo por teléfono y cuando he ido me han dicho ya está alquilado”.

La educación: oportunidades y violencia

A través de una serie de oposiciones binarias se ha construido a los negros como seres no intelectuales. Si los blancos representan la razón, la fuerza espiritual e intelectual y la civilización, los negros encarnan la emoción y el sentimiento, la fuerza física y la naturaleza que se expresa en su violencia y sexualidad. Debido a estos estereotipos racistas se asume que los negros no son aptos para el estudio. Muchos estudiantes negros, pero no todos ya que muchos no narran experiencias discriminatorias en las instituciones de enseñanza, han tenido que soportar frases tales como ésta de sus profesores. “Tenía un profesor de dibujo técnico que sabía decir que el negro y el indio estaban de más en el colegio, que Andrés Bello fue un gran filósofo y legalista y el no hubiese consentido que se utilice su nombre para educar indios o negros.” Cuando los negros son buenos estudiantes, a veces son vistos como personas fuera de lo común. La profesora de matemáticas dijo al mismo entrevistado “por primera vez de todos los alumnos negros que he tenido encuentro uno que es capaz. Me quedé frío sin saber que decir.” Los comentarios de la profesora a la vez que construyen a nuestro entrevistado como una excepción a su grupo racial, ayudan a la maestra a mantener sus prejuicios y estereotipos sobre las características culturales y tal vez biológicas de todos los negros.

En muchos casos los educadores logran desanimar y traumar a los estudiantes que abandonan los estudios. “El profesor había estado explicando algo sobre los negros y le había regresado a ver a mi hermano y ahí todos los niños se murieron de la risa. Entonces mi hermano siempre tiene ese resentimiento, no le dan ganas de ir a la escuela.” Hay ocasiones en que los estudiantes negros responden con la violencia a los comentarios racistas de los profesores. Por ejemplo, una entrevistada narra “a mi hermano mayor le expulsaron del colegio porque un profesor le dijo negro. La reacción de él fue le pegó al profesor y le ex-

pulsaron.” Otro cuenta que su profesor dijo: “por más que la ciencia avance los científicos hasta ahora no descubren si el aguacate es fruta y el negro gente.’ Entonces ahí si me levanté y le lancé una patada.” Al recurrir a la violencia para mantener su dignidad muchos de estos entrevistados no sólo sacrificaron sus posibilidades de continuar los estudios y la posibilidad de movilidad social. También al recurrir a los golpes reforzaron las imágenes de muchos de sus profesores y compañeros sobre su violencia y bravura.

Es interesante que algunos negros acepten las nociones de los grupos dominantes sobre su violencia innata y su peligrosidad y, que a veces, las usen estratégicamente para ganar el respeto de los blancos y los mestizos. Dicen, por ejemplo, “usted sabe que la raza negra tenemos algo que nos enfurecemos, nos molestamos, como decimos: nos hierve la sangre.” “Los negros somos muy enojones, todos los negros somos bravos.” Muchos hombres narran como usando la violencia acabaron con los chistes racistas de sus compañeros en la escuela y el colegio, en la calle, y en los autobuses. “Para que al negro lo respeten ha sido a base de la violencia... Las circunstancias le obligan a actuar así.” Reflexionando sobre el tema un líder anota, “al negro hay que respetarlo, sino con diálogo aunque sea a patadas. Y con eso cuando analizas dices bueno estás aprobando que el negro es fuerte y resuelve los problemas por ese lado. Pero esa era la opción que teníamos para resolver las cosas en un ambiente hostil donde no es posible como minorías ponerte a hablar.”

Debido a la falta de alternativas para defender sus derechos de igualdad, los negros, a veces, usan la violencia para ganar el respeto, o, más comúnmente, para escapar de los maltratos. De esta manera lo que a primera vista aparece como “resistencia”, en el sentido que James Scott (1990) da al término, como formas de infrapolítica a través de la cual los grupos subalternos resisten a la dominación, termina afianzando las imágenes del grupo dominante sobre los negros como esencialmente violentos. “Pese a que estos comportamientos protegen a los subordinados de las peores exigencias de su status, también refuerzan los prejuicios y fantasías del grupo dominante, ayudando a perpetuar la

desigualdad al reforzar las concepciones preexistentes de los grupos dominantes sobre sus subordinados” (Jackman 1994: 30).

Algunos estudiantes toman los obstáculos racistas como verdaderos retos que les hacen estudiar más y ser el mejor alumno. “Creen que porque uno es negro no va a poder. Ahí es cuando uno tiene rabia y trata de ser mejor, decir: si puedo.” Un profesional, que trabaja en un alto puesto para el Estado, narra que los comentarios racistas de su profesor de biología de quinto curso de que los negros “nunca han de ser ni curas, ni oficiales del ejército...me [motivó a] demostrarle a este tipo y a otros que piensen como él, no es que los negros no podamos o no tengamos la capacidad es que quizás no hemos tenido las oportunidades.”

Para muchos profesionales negros el haber accedido y triunfado en los estudios es visto no sólo como fuente de orgullo personal sino como una estrategia para romper con los estereotipos dominantes. Un profesor universitario elocuentemente dice:

Estoy abriendo una perspectiva diferente del hombre negro en medio de una sociedad llena de racismo. Yo he tenido siempre la consigna, detrás de mi o de cualquier negro que haga bien su trabajo se está representando a todo el pueblo negro. Es un peso muy grande que hay que asumirlo porque gratuitamente te han dado un peso también. Negro corriendo, ladrón. Por lo malo que hace un negro, pagamos todos los negros. Una negra parada en la (avenida) 24 de mayo, todas son putas y de ahí todas las negras son calzones flojas. Por lo tanto, si yo como negro o como negra demuestro lo contrario, estoy manifestando que no todos los negros somos personas flojas, somos prostitutas.

Debido a que el racismo niega la individualidad de los negros y negras, éstos son vistos, como anota nuestro entrevistado, como representantes de toda su raza. Los negros tienen una gran presión para ser el mejor y hacer su trabajo, cualquiera que este sea, de la mejor forma. Si fallan, como esperan gran parte de sus superiores, estarían demostrando la validez de los prejuicios dominantes. Si logran el éxito lo ven como un aporte para todos los negros. Es por esto que, como se habrá

notado, muchos entrevistados usan el “nosotros” para referirse a vivencias personales.²²

Cargadores, guardaespaldas y empleadas domésticas

Las construcciones dominantes del hombre negro como esencialmente violento y sólo apto para las labores físicas naturaliza las consecuencias de la esclavitud. Los conquistadores y colonizadores europeos recurrieron a la mano de obra de esclavos africanos para trabajos duros en condiciones climáticas poco saludables. Desde ese momento los afroecuatorianos construidos como una categoría social con características esencialistas atribuidas a su cuerpo como son su fuerza, resistencia física y su “bravura” (Stutzman 1979: 105) pudieron ser usados como fuerza de trabajo de acuerdo a las necesidades del grupo racial dominante. Por ejemplo, después de que los negros del Valle del Chota-Mira dejan de ser esclavos a mediados del siglo diecinueve, pasan a ser huasipungueros realizando el trabajo físico en las haciendas productoras de caña.²³ Debido a las necesidades de reproducción de la familia campesina las mujeres jóvenes migran a la ciudad para trabajar de empleadas domésticas. Los hombres migran ocasionalmente a realizar trabajos agrícolas duros como la zafra en las plantaciones costeñas, o para trabajar en ocupaciones en las que podían usar su fuerza como cargadores. Debido a que históricamente los grupos dominantes han usado a los hombres negros como fuerza represiva y de choque se les facilita encontrar trabajo como guardaespaldas o guardias de seguridad. En palabras de un entrevistado que trabajó de guardia de seguridad para financiar sus estudios, “claro, por ejemplo, el temor que tienen al negro les da oportunidades de contratarnos como guardias o guardaespaldas porque creen que el negro es fuerte, que es terrible.”

22 El uso del nosotros para narrar y analizar situaciones de discriminación racial es común. Para el caso de los indígenas ecuatorianos consúltese de la Torre (1996) y para los afroamericanos véase Feagin y Sikes (1994).

23 Hay varios trabajos sobre la historia social del Valle del Chota-Mira. Véase Coronel Feijóo 1991, Fernández-Rasines 2001, Stutzman 1974, 1979, Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego (1959), Klump (1998) y Preston (1965).

Estas imágenes dominantes sobre la fuerza innata y la peligrosidad de los negros los excluyen de trabajos mejor remunerados. Si a esto se suman los estereotipos de la vagancia y dejadez de los negros, que aún aparecen en trabajos antropológicos como en los citados de Alfredo Costales Samaniego y André Theisen (1970: 61) de que al “moreno del Valle del Chota” “la vida después de la esclavitud y el huasipungaje, en su estado de libertad lo sorprendió cansado,” no asombra el que tengan dificultades para acceder a muchos empleos.

Ronald Stutzman señala que debido a que para los pobres es importante preservar su dignidad personal en ocupaciones inherentemente indignas (1974: 143) muchos negros al no aceptar condiciones de empleo injustas y denigrantes terminan afianzando los prejuicios de los empleadores blancos de que los negros son “gente brava” (139). Al responder cándidamente y con fuerza a las situaciones de discriminación racial, anota Katleen Klump, los negros del Chota “son vistos por los ecuatorianos no negros, especialmente por los mestizos con quienes interactúan más, como agresivos y mal educados” (1998: 372). De esta forma se reproduce la desigualdad social pues muchos afroecuatorianos al tratar de defender su dignidad refuerzan los estereotipos del grupo dominante sobre su bravura y violencia lo que contribuye a que éstos les sigan excluyendo de muchas oportunidades de empleo.

De acuerdo a los estereotipos dominantes, las mujeres negras tienen dos misiones: ser empleadas domésticas o prostitutas. En la *Agenda Política de Mujeres Negras del Ecuador*, que recoge las propuestas del Primer Congreso Nacional de Mujeres Negras realizado el 11 y 12 de septiembre de 1999, se anota que “se tiene el prejuicio de que las mujeres negras sólo servimos para la cocina, para trabajar de empleadas domésticas” (Chalá 2000: 51). La mayoría de mujeres negras que entrevisté han trabajado de domésticas al menos una parte de su vida y/o tienen familiares cercanas que aún lo hacen. Es tan grande el complejo y el estigma de ser doméstica, que a la mayoría de personas que ejercen esta ocupación o a sus familiares se les dificulte hablar de ella. Según Olga Méndez Directora de la Asociación de Empleadas Domésticas “Aurora de la Libertad,” “hay compañeras negras que son domésticas que dicen yo trabajo en una oficina, o sea hay un complejo.”²⁴ También

es sintomático que las líderes del movimiento de mujeres negras del Ecuador en sus planteamientos al Estado y sociedad sobre sus necesidades sólo propongan en términos generales que “a las empleadas domésticas se debería reconocerles un sueldo digno con seguro de vida” (Chalá 2000: 69) sin propuestas concretas de cómo mejorar sus condiciones laborales ni de cómo organizarlas y que la encuesta sobre mujeres negras de Quito, elaborado y realizado por el Movimiento de Mujeres Negras de Quito, no diferencie entre trabajo doméstico remunerado y trabajo doméstico no pagado.

En muchos casos se disfraza la condición de empleada doméstica con nociones de compadrazgo en la que la empleadora aparece como la madrina que ayuda y ama a su ahijada negra. Estas relaciones paternalistas camuflan y ayudan a ocultar la explotación clasista y racista en un lenguaje de amor en el que todos aparecen como miembros de la misma familia.²⁵ Los estudiosos del paternalismo han demostrado que el amor y el cariño de los patronos a los empleados son parte fundamental de las relaciones de desigualdad siempre y cuando éstos se mantengan en un lugar subordinado (Jackman 1994; Stutzman 1974: 100). Por lo tanto, no asombra que las señoras que fueron “regaladas” a sus madrinas recuerden a éstas con cariño, casi como a madres. Los recuerdos negativos son sobre los miembros de la familia ampliada de la empleadora.

Se accede a trabajos de empleada doméstica a través de redes de familiares y de paisanos. Estas redes, al igual que en el caso de Mede-

24 Esta dificultad de aceptar el empleo doméstico como una ocupación humilde pero digna no es particular a las afroecuatorianas. Por ejemplo, el prestigioso sociólogo norteamericano Charles Tilly en su libro *Durable Inequalities* narra: “recuerdo la vergüenza que sentía cuando era un adolescente inseguro de que mi abuela, nacida en Alemania, se mantenga a sí misma y a su esposo incapacitado, mi abuelo, limpiando las casas de otras personas” (1998: 75).

25 Ver el análisis de Stutzman (1974: 101-122) sobre empleadas domésticas en Ibarra a principios de la años 70 y de Twine (1998: 32-44) sobre trabajadoras domésticas en el Brasil.

lín-Colombia estudiado por Peter Wade (1993:186-194), ligan a quienes buscan trabajo doméstico con posibles empleadoras. Un señor afroecuatoriano que trabajó de chofer para una familia de clase alta ayudó a las amistades de sus jefes a conseguir empleada y a sus paisanas a colocarse. “Me han pedido amistades de los señores... Asimismo yo he recomendado” a paisanos y familiares. El que se acceda al trabajo doméstico a través de redes de conocidos y paisanos ayuda a que los empleadores controlen y regulen las características de las posibles empleadas.²⁶ Éstas deben encajar dentro de sus nociones de quien es una buena empleada y sus conocidas que le recomendaron asumen la responsabilidad de que esta empleada sea “responsable y honrada.”²⁷ Al reclutarse a las trabajadoras domésticas a través de redes se puede dar el caso de que empleadoras racistas que consideran que todos los negros son sucios o vagos contraten una señora negra por ser recomendada por una conocida. Es así que se refieren a su trabajadora: “si es morenita pero es nítida,” como si el aseo de esta persona fuera algo excepcional; o “mi morenita es muy honrada,” también asumiendo que es diferente a las otras negras por lo que “su morenita” es honrada.

Es interesante que si bien los negros y las negras como seres anónimos representan la criminalidad, la violencia y la sexualidad sin límites, los negros y negras conocidos son visto paternalistamente como “el morenito” o “la morenita.” Al infantilizarse a los afroecuatorianos se los convierte en personas dóciles, buenas, e inherentemente inferiores cuya vocación es la de servir a los blancos.

26 Véase el análisis de Peter Winn (1986: 33-37) sobre del uso del paternalismo como un mecanismo de control laboral.

27 Es interesante, y es un tema que debería estudiarse, cómo la mujeres pobres de los diversos grupos étnicos son valoradas de diferente manera para el trabajo doméstico. Mary Crain (1996) analiza cómo debido al prestigio de haber trabajado o conocido a la familia Plaza Laso las mujeres indígenas de Zuleta son vistas por la clase alta como trabajadoras domésticas que incrementan el prestigio de estas familias acomodadas por lo que las mujeres de Zuleta pueden negociar mejores salarios.

Parecería, y es un tema que debe estudiarse, que el trabajo doméstico, pese a los bajos salarios y condiciones humillantes de empleo, influye en la movilidad social de las mujeres negras.²⁸ Debido a los altos niveles de pobreza en las regiones rurales donde viven, a la falta de posiciones de trabajo en estas áreas y a las visiones dominantes que asocian a las negras con el trabajo doméstico es relativamente fácil que se empleen en esta ocupación. Un entrevistado asegura que la mujer negra tiene más oportunidades que el hombre, pues ser empleada “ha facilitado a la mujer tener mejor vida.” Muchas de las entrevistadas que en la actualidad se desempeñan en ocupaciones de cuello blanco y accedieron a los estudios universitarios son hijas de empleadas domésticas. En un caso, por ejemplo, de ocho hermanos las tres mayores trabajaron como empleadas y ayudaron a que los menores estudien y se preparen, se desempeñan en la actualidad como enfermera, secretaria y comunicador social. En otros casos, el trabajo doméstico es parte de la historia laboral de las madres que luego accedieron a trabajos mejor remunerados en restaurantes.²⁹

“La posición de empleada doméstica, aunque pueda ser el punto de entrada al mundo urbano y, tal vez, a la movilidad social, es en última instancia degradante” (Wade 1993: 191). Si James Scott (1990: 7) está en lo cierto al distinguir las “formas de dominación a través de las indignidades que el ejercicio del poder produce rutinariamente” el tra-

28 El trabajo doméstico ayudó a la movilidad social de las mujeres negras en los Estados Unidos. Orlando Patterson (1998: 21-22) en su estudio sobre las relaciones de género y las crisis matrimoniales y familiares de los afro-americanos argumenta que la ocupación de empleada doméstica dio a las mujeres un capital cultural, que fue negado a los hombres. Este capital cultural ayudó a su movilidad social y, además, el contacto de blancos con mujeres negras permitió luego que éstas sean aceptadas con más facilidad que los hombres en ocupaciones de cuello blanco y como profesionales.

29 Parecería que el dinero que ganan las mujeres negras del Valle del Chota como empleadas domésticas les permite ocupar posiciones de prestigio que antes estaban reservadas a los hombres. Por ejemplo, en la celebración de la Semana Santa en Salinas de Ibarra en abril del 2000 muchas mujeres eran priostes.

bajo de empleada tal vez sea de los que más afrentas produce. Ronald Stuzman describe como las empleadoras de clase media alta ibarreñas, trataban a las criadas negras a principios de los años setenta como niñas, “evaluando negativamente su inteligencia, habilidades, capacidad de ser buena madre y sus virtudes morales” (1974: 102).³⁰

Las pocas entrevistadas que conversaron sobre sus experiencias personales o familiares como empleadas domésticas señalan con asombro e indignación las humillaciones de la vida cotidiana en casa de sus empleadores. Una líder de la Asociación de Empleadas Domésticas “Aurora de la Libertad” que se desempeñó en esta ocupación por doce años asegura “yo como empleada doméstica he sufrido una discriminación total, te apartan los platos, te apartan las cucharas... Tú no podías tomar agua en una taza que tomaban ellos porque ellos eran tus jefes, tú tenías vaso de plástico.” Otra entrevistada cuenta, “[a mi hermana] la patrona no le permitía comer con los cubiertos que ellos comían... les daban vajilla aparte.” Las señoras de la casa distinguen entre los miembros de la familia y las criadas con nociones selectivas de higiene sobre quienes pueden compartir los utensilios para consumir la comida. Parecería que no hay un asco o aversión a que las empleadas preparen la comida, o aún a que la prueben. Lo que molesta a sus patronas, y es una práctica extendida en las casas de clase media alta y alta de Quito, es que usen la misma vajilla y se sienten en la misma mesa que los señores de la casa, ya que el comer juntos es un símbolo de igualdad.

El uso selectivo de nociones de asco y suciedad es una práctica racista muy extendida en el Ecuador que marca las fronteras entre los diferentes grupos étnicos entre quienes pertenecen al nosotros y los “otros” que son diferentes y sucios.³¹ Estos tabús sobre compartir la co-

30 Desafortunadamente estas prácticas no están restringidas a la provincia y al pasado.

31 Colloredo-Mansfeld (1999) y de la Torre (1996) analizan el uso de nociones de suciedad e higiene para marcar las diferencias entre los blancos y mestizos y los indígenas en el Ecuador.

mida han sido internalizados por algunos miembros de los grupos discriminados. Todavía en el Ecuador cuando se invita a un blanco de clase alta o media alta a la casa de sus empleadas domésticas negras o indígenas, éstas les sirven la comida aparte. Las bebidas se comparten con más facilidad.

Es tan extendida la práctica de que las negras trabajen como empleadas que muchos blancos y mestizos, cuando ven a una negra y no piensan que podría ser un objeto sexual, inmediatamente asumen que es empleada doméstica. Una entrevistada que trabaja como recepcionista y secretaria narra:

“Hace dos semanas estuve por La Marín esperando el bus y una señora de unos cuarenta o cincuenta años se acerca y me dice: ‘tu eres la Rosita’. Le digo no señora. ‘Lo que pasa es que una negrita era de salir a esperar aquí porque va a trabajar en mi casa. Pero, ¿estás segura que no eres la Rosita?’ Está clarísimo que la señora no fue con la intención de equivocarse estaba segura de que era yo porque obviamente a las negras donde las encuentras? Las encuentras como empleadas”.³²

Es por esto que las mujeres negras que se desempeñan en ocupaciones de cuello blanco, que requieren el uso de uniformes, usan esta ropa para señalar su clase social y escapar a su estigmatización como domésticas quienes también en muchos casos son obligadas a usar uniformes que las señalan como tales. Los Club sociales de las élites, como el Quito Tennis y Golf Club o los Arrayanes Country Club, tienen cláusulas que estipulan que las empleadas domésticas para ingresar tienen que usar uniforme.

32 Peter Wade anota que los “antioqueños automáticamente asumen que [las negras] son empleadas domésticas” (1993: 192). Las indígenas que viven en Quito también son identificadas como empleadas domésticas. Véase el ejemplo descrito en de la Torre (1996: 63). Estas visiones de los negros y de los indígenas como que no pertenecen a la ciudad y que si viven en estos espacios es para trabajar de domésticas se explica por los legados coloniales y poscoloniales de la hacienda.

Si bien el empleo de trabajadora doméstica ayuda a la movilidad social de la primera generación de inmigrantes negras, la asociación del cuerpo de la negra con esta ocupación tal vez se convierta en una barrera para las mujeres de la segunda generación que han accedido al estudio.³³ En su estudio sobre mujeres negras en Quito Paloma Fernández-Rasines (2001: 84) anota, “he visto que también las mujeres con educación secundaria o formación profesional encuentran dificultades para insertarse en el empleo.” Silvia Maldonado narra que su primer intento de conseguir trabajo como secretaria fue infructuoso porque “de entrada me vieron mal porque para ellos, los empleadores, una negra no podía ser otra cosa que prostituta o doméstica” (El Comercio, 2 septiembre, 1996). En el Ecuador es práctica común pedir una foto en la carpeta de aplicación de trabajo en la que, además, se pide buena presencia. Según una entrevistada, “te piden buena presencia y la buena presencia es no ser negra.”³⁴ El concepto de “buena presencia,” como lo señala Alejandro de la Fuente (2001: 320), “es una construcción racializada basada en la creencia de la fealdad de la negritud y que los negros -sin que importe el que hayan accedido a la educación formal- no tienen buenas maneras, ni un buen ‘nivel cultural’ y educativo para las relaciones sociales.”

El relato de una secretaria de las dificultades de conseguir trabajo cuando terminó sus estudios en Ibarra ilustra las dificultades que tienen las negras de romper con la asociación de sus cuerpos con el trabajo doméstico.

33 Es interesante que aún muchas mujeres progresistas vean a las mujeres negras como sólo capacitadas para el trabajo doméstico. Olga Méndez narra que muchas feministas cuando ofrecen trabajo a una negra no le ven como profesional sino como doméstica.

34 La discriminación anti-negra basada en la condición de tener buena presencia para acceder a empleos mejor remunerados es común en latinoamérica. Alejandro de la Fuente (2001) analiza los efectos de esta estrategia en el incremento de la desigualdad racial en Cuba en los años 90 y John Burdick (1998) reporta que es una práctica extendida en el Brasil.

“Cuando había las vacantes en las instituciones aquí generalmente se suele pedir la carpeta con tu hoja de vida y adjunto a eso una foto. La primera vez que envié lo hice como me pidieron envié con mi foto. Nunca fui llamada a la entrevista, aunque tenía la seguridad de que iba a ser llamada. Mi mami dice “¿cómo vas a poner foto? Primero que le vieron negra y no le llamaron.” Mi mamá me dijo algo real. Para otra vacante que hubo y fue otra institución que sacó el anuncio en la prensa, envié mi carpeta pero ahí excluí mi fotografía. Adjunté mis títulos, los cursos realizados, toda mi hoja de vida, completa la carpeta sin foto. Me llamaron a la casa y me dijeron su carpeta ha sido elegida y necesitamos que se acerque a la institución. Era un puesto como asistente de gerencia. En efecto fui hasta la empresa y la señorita recepcionista me recibió, el primer gesto y la reacción de ella fue de sorpresa al ver que llegaba una negra: “¡ah! usted es, espéreme un momentito.” Me hicieron pasar a la oficina, me hizo unas cuantas preguntas y luego salí. Me dijo, “sabe que lamentablemente la chica que iba a renunciar al cargo ya no lo va a hacer.” Se notó que no era cierto y lo que les sorprendió fue el color de mi piel. Lo que hice fue solicitar una nueva audiencia para hablar con la jefa. Le dije: “Fue más que notorio que a usted le sorprendió mi color de piel, esperaba que llegara una blanca y no una negra. Pero lamentablemente la inteligencia y la eficiencia no se mide por el color.” Pensé que se me iba a dar la oportunidad de demostrar cuanto podía. No fue así lamentablemente”.

Esta interacción en la que se discrimina a nuestra entrevistada por su raza ayuda a entender las barreras que tienen las negras para ingresar a trabajos de los que han sido marginadas por su raza. Esta interacción puede interpretarse de dos formas. Una primera hipótesis es que los empleadores discriminan y no tienen el interés de contratar a una mujer negra como personal administrativo debido a que comparten las visiones raciales dominantes sobre los negros. En términos de Robert Merton (1976) son discriminadores que tiene prejuicios raciales. Una segunda hipótesis es que las personas que están encargadas de contratar nuevo personal no necesariamente tengan visiones negativas o prejuicios anti-negros. Simplemente no contrataron a esta mujer porque los clientes no se sentirían cómodos en presencia de una secretaria negra, o porque creen que los jefes altos se molestarían por que

contraten a una negra, o porque asumen que la secretaria negra pasaría malos ratos siendo la única negra en un puesto administrativo. Estos individuos cabrían dentro de la categoría de Merton (1976) de las personas que pese a no tener prejuicios raciales discriminan ya sea por seguir órdenes, o porque creen que el romper con los esquemas raciales dominantes afectaría negativamente a la empresa o al individuo del grupo subordinado. El resultado es que ya sea por los prejuicios de las personas que están a cargo de contratar nuevas empleadas, o porque estos no quieren romper con los esquemas dominantes, o por sus intenciones paternalista de proteger a esta persona que creen que no se sentiría bien como la única negra en el trabajo, se reproduce la desigualdad social. Es interesante que nuestra entrevistada consiguiera su trabajo actual, como secretaria y recepcionista, porque su jefe, un conocido académico y político, quería que una negra trabajara para su institución. A lo mejor, con la globalización está llegando el multiculturalismo y con esto se incrementan las oportunidades de empleo para algunas negras.

La asociación del cuerpo de los negros y negras con los trabajos manuales humildes dificulta que se les acepte como profesionales. Un entrevistado que se desempeña como abogado narra que en su primer caso profesional tuvo que ir a un banco para hablar con el gerente. Cuando llega se presenta como el abogado, “fui muy enternado muy presentado para no tener dificultades. La señorita secretaria me queda mirando y me dice: ‘No me tome el pelo, ¿dónde está el abogado?’ Señorita soy el abogado, se sorprendió y le dice al gerente: ‘un negro está afuera y dice que es el abogado.’”

Esta vivencia ilustra cómo los prejuicios raciales de los blancos y mestizos no les permite reconocer a los negros como sus iguales. Nuestro entrevistado que es un profesional es considerado “el negro.” El desconocer la individualidad y los méritos de los negros es una práctica bastante común. Un profesor narra que en el colegio y en la Universidad donde trabaja le llaman “el negro.” Se pregunta que “si tienes más de cien caracteres más para diferenciar, ¿por qué te llaman por tu color?” Este mismo entrevistado analiza que le llaman el negro porque

personas de menos status social o de su misma condición tienen dificultad de aceptarlo como un igual. En palabras de otra entrevistada, hay un miedo a ver a los negros como iguales, “que yo no estaba ahí para limpiar el piso sino para ser compañero de ellos, compañero de trabajo y que podíamos compartir cosas.” De esta manera al llamarlo “el negro” o “la negra” lo construyen y le hacen sentir como una persona inferior que a lo mejor no se merece la posición social que ocupa. Por otro lado, al llamarlo el negro se lo construye como un negro especial, como una persona excepcional que no se parece a los otros negros y que pese a su raza ha logrado superarse, estudiar y ser un profesional. Es así que al ver los logros individuales como algo especial y fuera de lo común se mantienen las estructuras mentales racistas que asignan a todos los negros a ocupaciones humildes e inferiores.

Debido a que hay pocos y a que en muchos casos los entrevistados son jóvenes que recién han accedido a ocupaciones de cuello blanco no tengo datos sobre sus historias laborales en trabajos de clase media. Por lo tanto no puedo evaluar si su condición racial es un obstáculo, o no tiene nada que ver, en las promociones dentro de estas instituciones y empresas. En todo caso, me parece que no es arriesgado asumir, basándome en la experiencia de los afroamericanos (Bonilla Silva 2001: 113-117; Feagin y Sikes 1994: 135-187) que hay límites y topes para su movilidad social.

El problema que enfrentan nuestros entrevistados es qué hacer en un medio de trabajo en que los comentarios y los estereotipos racistas son parte de la cotidianidad que ayuda a crear una solidaridad étnica de los blancos y mestizos basada en comentarios que marcan la supuesta inferioridad de los otros. ¿Qué hacer, por ejemplo, cuando escuchan chistes racistas sobre los negros, comentarios sobre la criminalidad basados en estereotipos, o usos del idioma que se consideran ofensivos? Me parece que quienes están en estas situaciones tienen dos opciones. La primera es evitar estos encuentros al máximo y tratar de minimizar el riesgo de ser expuesto a estos malos ratos. Es por esto que un profesor prefiere no asistir a las reuniones sociales de sus compañeros de trabajo pues cuentan chistes sobre negros. Al autoexcluirse de situa-

ciones sociales en las que tal vez serán maltratados se pierde acceso a amistades y redes sociales que ayudan a las promociones y a la movilidad social. Una segunda estrategia es enfrentarse a quienes discriminan y cuestionar sus chistes y comentarios. El costo es que algunos de nuestros entrevistados al asumir esta estrategia son tildados de bravos y “enojones.” De esta manera son vistos con recelo y pueden ser aislados pues refuerzan los estereotipos de los blancos y mestizos sobre la personalidad violenta y agresiva de los negros.

Un legado de la construcción de los negros como “fuertes³⁵ y bravos,” es que se los ve como deportistas innatos y éste continúa siendo el principal mecanismo de movilidad social de los afroecuatorianos. El periódico *El Universo* de Guayaquil estima que alrededor del cincuenta por ciento de los futbolistas profesionales son negros (1 marzo, 1999). La visión de que los negros son deportistas innatos por sus supuestas cualidades raciales aparece constantemente en la prensa. Por ejemplo, se lee “su corpulencia y físico los ubica como una raza de mayor resistencia” (*El Universo*, 1 marzo, 1999). En las entrevistas aparecen muchos ejemplos de cómo los profesores de colegio estereotipan a los negros y negras como aptos sólo para los deportes. Por ejemplo, “en el colegio había un profesor que me hacía la vida imposible y era por la cuestión del atletismo. Decía ella es negra, tiene fuerza y puede desarrollarse.” A otra, “vamos al atletismo, las negras son buenas para el atletismo.”

Muchos negros no sólo ven a los deportes como un mecanismo de movilidad social sino que también aceptan las visiones de que sus virtudes deportivas vienen de la naturaleza. Un entrenador de baloncesto dice: “por muchas condiciones biológicas y psicológicas el negro está predispuesto para el deporte.” Luis Anibal Proaño, presidente de la Asociación Provincial de Fútbol Amateur de la Provincia de Esmeral-

35 Es interesante que algunos entrevistados acepten estas visiones de la fuerza innata de los negros. Por ejemplo, un entrevistado sostiene “por negros hemos sido fuertes, fuertes para un trabajo.”

das, explica que su provincia “es tierra de futbolistas” porque “los chicos no tienen que hacer y se dedican a patear el balón en las calles. Además, es de raza. Dios le ha dado ese don al esmeraldeño” (El Comercio, 30 mayo, 2000).

Es interesante el que algunos negros acepten las visiones dominantes sobre su predisposición biológica para el deporte. Estas construcciones esencialistas ven el cuerpo del negro, pero no necesariamente su mente, como apta para los deportes. Es por esto que Luis Chiriboga, siendo presidente de la Federación Ecuatoriana de Fútbol, señalará, que los negros no son inteligentes, que es necesario que tomen exámenes para medir su coeficiente intelectual y que sería prudente “blanquear la selección” nacional de fútbol Sub 20 (El Universo, 2 mayo, 1999). Sugerencia que por fortuna no fue tomada en serio. Será interesante ver cuánto tiempo dura el enamoramiento de los blancos y mestizos con los afroecuatorianos de la selección nacional de fútbol y cuando volverán los insultos racistas en los estadios. Martín Pallares reporta que en el partido de fútbol en el que la selección ecuatoriana fuera derrotada por la venezolana en Quito, “los gritos que llegaron desde el graderío fueron: ¡Negro ladrón! ¡Negro hijo de puta! ¡Esclavo desgraciado!” (Hoy, 3 de septiembre, 1996).³⁶

Sexualidad y género

Las ideologías racistas han construido a los negros como hipersexuales. Estos comentarios de un sicólogo blanco a su paciente ilustran las visiones racistas que esencializan al cuerpo de los negros somos superdotados para el sexo. “Yo estaba resolviendo algunos problemas obviamente personales y entre ellos estaba la sexualidad. Mi sicólogo me preguntaba, ¿tú tienes relaciones sexuales con mujeres blancas o

36 La relación de los negros con el fútbol, que en el año 2002 los convirtió en el baluarte del nacionalismo ecuatoriano, es un tema que debe estudiarse. Sería interesante realizar una investigación que incorpore el estudio de la economía política, con el análisis racial y cultural de este deporte.

mujeres mestizas? Yo le dije que sí, y éste me decía tienes que tener mucho cuidado porque el pene de los africanos es muy grande, tú tienes que buscar una vagina africana.”³⁷

Las mujeres negras del Ecuador anotan, “algunos medios de comunicación social, nos utilizan para ‘mover el trasero’, sólo somos objetos, no personas con capacidad intelectual; este problema tiene como causa el prejuicio generalizado que inferioriza a la mujer negra, se cree que lo único que vale de nosotras es nuestro cuerpo” (Chalá 2000: 20). Muchas entrevistadas manifestaron que el cuerpo de la negra es visto como objeto innato de placer masculino. Por ejemplo, los blancos y los mestizos “únicamente nos veían como que servíamos para irnos a la cama.” Las mujeres negras “somos vistas, aunque me cueste decirlo, como un instrumento sexual.” “La negra es sólo para la cama.” Las mujeres negras narran que en la calle constantemente se les dice “una negra así me recetó el doctor” o que las negras son “buenas para los riñones” en clara alusión al acto sexual.³⁸

A través del racismo los miembros del grupo dominante asignan valores culturales, morales e intelectuales a categorías humanas construidas no sólo como diferente sino como la negación de sus valores, moralidad y costumbres. Debido al peso de las identificaciones racistas, los miembros de los grupos subalternos tienen que negociar sus identidades en un diálogo permanente con estas imágenes. Es así que, por ejemplo, para contrarrestar la visión de que las negras son putas o “fá-

37 Las contrucciones racistas del cuerpo de los negros como superdotados para el sexo y el miedo y la envidia que despiertan en los blancos es un tema que debe ser estudiado en Ecuador. Para el caso de los Estados Unidos veáse, entre otros, hooks 1992, 1995; Patterson 1998.

38 En la novela *Las Cruces Sobre el Agua* de Joaquin Gallegos Lara se reproduce el siguiente estereotipo sobre las negras: “la negra es buena para tumbarla y hacerle un mulato” (Handelsman 2001: 35). Los estereotipos sobre la hipersexualidad de las negras están extendidas en las Américas. Por ejemplo, John Burdick (1998: 38) reporta que en “la cultura brasilera los cuerpos de las negras son vistos como fuente de una sexualidad primitiva e incontrolable.”

ciles” muchas han aceptado las construcciones cristianas de su sexualidad como madres abnegadas y mujeres sufridas que sólo se enamoran de un hombre. Una mujer negra dice: “nosotras somos bastante fieles. A diferencia de las mestizas [que] hasta después de casadas les ponen cachos.. Nosotras cuando formamos un hogar ya no tenemos ojos para otra persona.” Estas construcciones de la fidelidad y castidad de las negras como respuesta a la violencia sexual de los blancos parece que son generales en las Américas. Orlando Patterson argumenta que la mayoría de esclavas negras en los Estados Unidos y en el Caribe Británico aceptaron construcciones victorianas de su sexualidad (1998: 35).

Muchas mujeres negras en entrevistas de grupo y en conversaciones informales manifestaron que los hombres negros son irresponsables, que beben, que tienen muchos hijos a los que abandonan y no pasan pensiones infantiles, y que son compulsivamente infieles. Yo siempre contesté que las características que describían sobre el hombre negro podían aplicarse a muchos hombres ecuatorianos y latinoamericanos. Como lo han anotado varios estudiosos las prácticas más comunes del machismo en América Latina son tener varias mujeres, la paternidad irresponsable, el beber en exceso, el uso de la violencia para resolver problemas íntimos y el jugarse el (poco) dinero irresponsablemente (Lancaster 1992). Mi análisis del machismo como una práctica común en las relaciones de pareja de diferentes grupos étnicos nunca les convenció y debido a la falta de datos estadísticos no se conoce si los negros son más irresponsables o menos que los no negros el momento de pagar las pensiones infantiles, o si son más infieles que los no negros. Eso sí, les es más difícil conseguir puestos de empleo que les permitan contribuir a mantener el hogar.

Mis amigas del movimiento de mujeres negras de Quito siempre insistieron que había algo particular a los hombres negros que les hacía ser más infieles e irresponsables que los otros hombres. A su pedido organicé dos reuniones -una sólo de mujeres y otra sólo de hombres- para discutir “el machismo de los hombres negros.” Sobra decir que me sentí muy incómodo con la idea de organizar discusiones sobre un tema que permite reforzar imágenes racistas de la hipersexualidad e

irresponsabilidad de los negros que ocultan el que en muchas ocasiones no lo sean. Luego de terminado el trabajo de campo siempre me quedó la duda de si incluir o no este material en el libro. Por un lado, me pareció que se podría prestar para reforzar los estereotipos sobre los negros. Pero por otro, la manera en la que se discutieron la masculinidad y la feminidad de los negros ayudan a entender el peso de los discursos dominantes sobre los negros, en cierta forma su hegemonía, que da los parámetros dentro de los cuales éstos entienden sus identidades sexuales y de género.

Para muchas mujeres negras hablar sobre el tema de la infidelidad de sus compañeros, al igual que para cualquier mujer, es muy doloroso y lo hacen con un aire de resignación. Por ejemplo una señora, recordando las infidelidades de su marido dice: “siempre viví mal en ese aspecto, sabía, estaba consciente de que me estaba humillando, no me estaba respetando, no me estaba valorando.” Otra señora cuenta, “mi mamá se quedó con ocho hijos que somos nosotros, mi papá le abandonó por otra mujer. A mi mamá le dejó con ocho hijos, soy la última y estaba recién nacida, no pude conocer a mi papá hasta hace dos años.” “Cuando yo me quedé embarazada igual, el chico como todos los jóvenes era mujeriego, le aguanté... creo que es un padre responsable. Por otro lado tiene otra mujer. Una tiene que salir adelante.”

Algunas mujeres usan el determinismo climático para explicar la hipermasculinidad por la sangre caliente de los negros, “Habíamos llegado a la conclusión de que los negros estamos en asentamientos donde hay calor. Eso hace que los negros sean más ardientes. Por eso se dice que los negros son más infieles que los mestizos.” Lo interesante es que debido a la fuerza de las imágenes dominantes de las negras como hipersexuales y prostitutas no se aplican los mismos argumentos climatológicos y de la sangre caliente a las mujeres. Como se anotó anteriormente muchas aceptan la visión cristiana sobre la castidad, la abnegación y la pureza de las negras. Al verse como mujeres engañadas, sufridas y abnegadas, muchas dicen que contribuyen a la infidelidad de los hombres pues les perdonan sus “deslices”. Para algunas el divorcio es una práctica que no se da entre los negros y asumen que ellas son las

responsables de la crianza de sus hijos. Este punto tal vez refleje las dificultades que tienen las mujeres negras, al igual que la mayoría de mujeres de los grupos populares, de que los hombres se responsabilicen de sus hijos. Como ellas cuentan, es muy denigrante y toma demasiado tiempo seguir los mecanismos legales para que los hombres paguen el poco dinero que la ley dispone para las pensiones infantiles, por lo que se asume que ellas criarán solas a sus hijos. Una entrevistada manifiesta, “a mi no me gusta ir al juzgado. Primero porque es un montón de cosas y segundo porque es denigrante, mendigando lo que es responsabilidad del padre de la criatura. Mendigando miserias porque es mucho más denigrante que el bono de la pobreza. Ahora he optado por ver si [el papá] le da o no le da al final. Veré como le saco adelante a mi hija.” Por esto, como lo anota Blanca Tadeo, “más de un tercio de mujeres negras profesionales y no profesionales [son] jefas de familia, ellas asumen solas o con poca ayuda la responsabilidad económica del hogar” (2000: 40).

A veces las mujeres aceptan las construcciones de la hipermasculinidad de los negros como la verdadera masculinidad pues los hombres-hombres son infieles. “Una piensa que el tipo guapo sino tiene dos mujeres es de dudar que sea hombre.” Parecería que se socializa a los hijos con la idea de que para ser un hombre de verdad hay que ser mujeriego y bebedor, y que levantar uno de estos hombres “bien masculinos” les hace sentir bien a las mujeres.

El machismo y la masculinidad de los negros ecuatorianos han sido temas poco estudiados. En un libro reciente sobre masculinidades (Andrade y Herrera 2001) no hay trabajos sobre los afroecuatorianos y sólo conozco el libro de Paloma Fernández-Rasines (2001) sobre el tema. Presento, por lo pronto, algunas hipótesis que podrían explicar estas construcciones de género. La primera hipótesis, y la que me parece la más acertada pese a no disponer de datos estadísticos, es que lo que las entrevistadas ven como características de la masculinidad de los negros no es particular a éstos sino que es parte de la construcción de identidades de género masculino y de la sexualidad de los hombres en América Latina (Lancaster 1992; Melhuus y Stolen 1996). Las entrevis-

tadas a lo mejor consideren que las características comunes del machismo y de la masculinidad latinoamericana son específicas a su grupo étnico porque es muy duro y triste ser una mujer engañada por un ser amado irresponsable y tener el peso de criar sin su apoyo a los niños y niñas.

Para dar sentido a esta dura realidad se crean explicaciones que naturalizan el machismo como algo característico a la forma de ser de los negros. Al naturalizarse al machismo se dificulta cambiarlo pues es muy difícil o casi imposible cambiar “la naturaleza de las cosas.” Esta visión también asume que los diferentes grupos humanos, debido a sus características étnicas o raciales, deben tener culturas diferentes. Esta búsqueda de la especificidad y de la diferencia cultural, que supuestamente caracteriza a los diferentes grupos humanos, es parte de la obsesión por la identidad y la diferencia de las líderes de organizaciones y movimientos sociales aglutinados a través de la identidad. Es interesante que esta búsqueda, casi obsesiva, de lo que es específico a los negros termine reproduciendo las visiones racistas dominantes y esencialistas sobre la hipersexualidad y por ende de la cercanía a la naturaleza y lejanía de la civilización de los negros. Estas visiones, además, silencian las experiencias de muchos hombres negros que no han construido su masculinidad a través de la conquista de muchas mujeres y que se han responsabilizado de la crianza de sus hijos.

Una segunda hipótesis es que el patrón de que los hombres tengan más de una mujer es parte de su herencia cultural, pues según Norman Whitten (1965, 1974) en sus estudios antropológicos sobre San Lorenzo y la región del litoral del Pacífico de Colombia y Ecuador en los años sesenta “la poligamia en serie es el patrón matrimonial característico de la cultura Afro-Hispanoamericana” (Whitten 1974: 12). Los negros de San Lorenzo ven como algo “positivo tener más de una mujer. Las mujeres, por lo general, no son adversas a tener un hombre que sea a la vez viril y lo suficientemente próspero como para mantener dos o más mujeres” (Whitten 1965: 126). Las mujeres si bien no rechazan el que los hombres tengan más de una mujer simbólicamente reclaman sus derechos exclusivos a su hombre en los rituales de la marimba o cu-

rrulao, mientras que los hombres demandan en estos rituales su derecho a la movilidad y a tener más de una mujer (Whitten 1974: 108-119).

Este patrón de tener más de una mujer es analizado por Whitten como una estrategia de adaptación al medio ecológico del litoral del Pacífico del Ecuador y Colombia. En cierta medida la prosperidad económica y las posibilidades de movilidad social de los hombres dependían de este tipo de relaciones de pareja pues “el hombre establecía varias empresas, usando a varias mujeres para que lo ayuden en sus empresas, mientras el invertía su tiempo y energía en la política local (Whitten 1974: 190). Whitten sostiene que al darse un mayor contacto de los negros de San Lorenzo con la sociedad blanca se alteran las relaciones de género. Los sacerdotes y monjas combonianos que a finales de los años sesenta controlaron el acceso local a créditos, los otorgan a las mujeres pues las ven como el núcleo del hogar y como personas responsables que no se beberán o jugarán este dinero. Según Whitten mientras las mujeres tienen más acceso a recursos económicos si se adecúan a los dictados de los sacerdotes y de las monjas, los hombres pierden status social. Por un lado son tachados de comunistas y marginados de la política y por otro, al perder fuerza la poligamia en serie tienen menos oportunidades para acumular recursos.

Norman Whitten analizó las familias afroecuatorianas en un contexto político y cultural en que las ciencias sociales norteamericanas construyeron a la familia negra como una desviación de los patrones normales, deseables y supuestamente universales de “la familia” vista como una institución en la que el hombre era el proveedor y la mujer estaba a cargo de la reproducción de la familia en la esfera privada. Es por esto que la poligamia en serie es analizada por Whitten, a través de la escuela antropológica de la ecología cultural, como una respuesta de adaptación a un medio ecológico particular y tal vez explique por qué el antropólogo no analizó las relaciones de poder dentro de las relaciones familiares de los negros del litoral del Pacífico.

Siguiendo las ideas de Whitten, de que la poligamia en serie es parte de la cultura afro-hispana, se puede argumentar que estas prácticas que se originaron en las áreas rurales han sido traspasadas a las relaciones de género en las áreas urbanas. Lo que cambiaría es que en las ciudades los hombres siguen con la práctica de tener más de una familia pero sin asumir la responsabilidad monetaria de mantener a sus hijos. Tal vez debido a la falta de posibilidades de conseguir empleo, los jóvenes negros no asumen las responsabilidades de la paternidad, a diferencia de los mayores que mantenían a sus mujeres e hijos pues consiguieron empleos en una coyuntura económica más favorable. A lo mejor se ha transformado la masculinidad y en lugar de asumirse el rol del patriarca proveedor en la actualidad se privilegia la masculinidad entendida como el poder del pene de conquistar mujeres, hacerles hijos y no responsabilizarse de su crianza. En palabras de una entrevistada, “la generación de mi papi mantenían tres o cuatro hogares, trabajaban de lo que sea y mantenían hogares. La hombría de ellos era esa, daban plata a todos sus hijos y les daban su apellido a todos. Ahora los jovencitos no dan el apellido y todavía esperan que les mantengan las mujeres.”

El problema fundamental con esta explicación antropológica es que se racionalizan y se avalan prácticas basadas en concepciones de género patriarcales.³⁹ Ya que la poligamia en serie es parte de la cultura afroecuatoriana, las acciones de los sacerdotes combonianos en San Lorenzo a finales de los años sesenta, que buscan terminar con estas prácticas sexuales no católicas serían según Whitten una forma de genocidio cultural. Es así que, pese a que ésta no sea la intención del antropólogo, se puede usar el concepto de cultura para naturalizar y esencializar relaciones de poder desfavorables para las mujeres negras. Es interesante que pese a que Whitten ve los roles de hombre y mujer como complementarios, tenga la sensibilidad etnográfica de anotar como las mujeres, al menos en el ritual secular de la marimba, no están tan contentas de compartir a sus hombres con otras mujeres.

39 Véase la crítica feminista de Fernández-Rasines (2001: 116) a Norman Whitten.

La tercera hipótesis es, siguiendo el trabajo de Orlando Patterson (1998), que retoma las tesis clásicas de Franklin Frazier, que la esclavitud acabó y destrozó con el rol de padre y marido de los negros.

El esclavo fue reducido en la ley y en la vida civil a la categoría de no-persona. Él estaba socialmente muerto como entidad legal (una persona con capacidades independientes, o derechos o poderes) y como un ente civil (un miembro reconocido del orden socio-político). El esclavo no existía como persona en la ley o en la sociedad civil, apenas era un sustituto de su dueño. Por lo tanto, el status y el rol de marido no podían existir en la esclavitud, ya que significaba tener derechos independientes sobre otra persona y tanto en el Sur de los Estados Unidos como en el Oeste de África, alguna autoridad sobre ella. Tampoco podía existir el rol de padre, ya que éste significaba el ser dueño de sus hijos, teniendo autoridad y poder paterno sobre ellos (Patterson 1998: 27).

Según Patterson, el legado de la esclavitud es que para los “descendientes de los esclavos en las Américas... traer un niño al mundo fue una obligación mandatoria de la masculinidad y de la sobrevivencia étnica que no tomaba en consideración los medios que uno tenía para hacerse cargo de esta responsabilidad... [La mayoría] tienen hijos sin tener recursos para mantenerlos y a quienes, en la mayoría de casos en las clases populares, simplemente los abandonan” (1998: 43). Privados de otros mecanismos para construir su masculinidad muchos negros desarrollaron nociones que reproducían las visiones de los blancos sobre su hipersexualidad creyendo que ésta es liberadora de la opresión blanca. Esta masculinidad se basa en la falocracia, en el poder del pene para realizar conquistas sexuales (hooks 1992).

Si Patterson está en lo cierto, parecería que algunos afro-ecuatorianos han internalizado las visiones de los blancos sobre los negros como propias. Paloma Fernández-Rasines (2001: 145) anota que algunos han construido una masculinidad que se manifiesta “en su marcada agresividad física y el exhibicionismo con que mostraba sus múltiples intercambios sexuales... Una masculinidad construida principalmente a través del desarrollo de una potencialidad sexual que se dignifica con la iniciación de la paternidad.” Es así que al ser irresponsables con sus

mujeres e hijos, al medir su virilidad con el número de mujeres que conquisten, y al usar la fuerza y la violencia para ganar el respeto en una sociedad que los margina y rechaza estarían reproduciendo las imágenes construidas por los sectores dominantes sobre el negro promiscuo, bravo, irresponsable y vago. Siguiendo el argumento de Patterson, para remediar este problema que como antes se ilustró aflige a las mujeres negras, los hombres negros no sólo deben tener acceso a oportunidades económicas para que contribuyan a mantener a sus familias sino que también deben reevaluar su masculinidad. Para que este cambio de actitudes sobre la responsabilidad ante los hijos funcione se necesita un aparato legal que sancione a quienes no las asuman.

Conclusiones

Este capítulo ha analizado las experiencias de los negros con los blancos y los mestizos en varios espacios de la vida cotidiana en la ciudad de Quito. El legado del encuentro colonial y de la asignación de los negros y negras a los trabajos manuales más duros y más humildes desde la esclavitud a la hacienda y luego a ocupaciones donde se usa la fuerza o el miedo que su cuerpo produce en los blancos han resultado en que perdure y se reproduzca la desigualdad estructural entre negros y blancos y mestizos. Los negros y negras continúan desempeñándose en las ocupaciones más humildes y en trabajos que brindan pocas posibilidades de movilidad social. Han sido vistos como personas humildes que deben residir en el campo y que son invasores de las áreas urbanas. Si viven en la ciudad son asumidos como migrantes temporales que necesariamente se desempeñan como trabajadoras domésticas o en trabajos ocasionales en el sector informal. Las imágenes de la violencia innata de los negros ayuda a ocultar la violencia de los blancos y de los mestizos en su contra y racionaliza el que la policía constantemente los acose y persiga como supuestos criminales.

Al igual que en otros países poscoloniales donde se construyó la imagen de los negros como seres no racionales y no aptos para el estudio, las experiencias en el sistema educativo pueden ser traumáticas; las dificultades hacen que los negros y negras se superen y progresen pese a estos prejuicios. A diferencia de los Estados Unidos, no se han creado

ghettos negros y los negros no son segregados a través de la ley o de prácticas informales a ciertos espacios urbanos. Los negros tienden a vivir en los barrios más pobres donde hay una relativa cordialidad y tolerancia en las interacciones con sus vecinos. Esto ilustraría como el racismo en Latinoamérica, pese a discriminar en contra de todos los negros, permite que algunos individuos sean aceptados y que de alguna manera sean vistos como negros especiales y excepcionales que se diferencian de los otros genéricamente construidos como el antisocial otro.

Vivir en una sociedad que discrimina en el día a día produce una situación de anomia muy costosa para los negros. Éstos nunca pueden saber si las reglas normales que regulan el comportamiento social se aplicará a su caso. Siempre pueden ser víctimas de la violencia policial, de los guardias privados o de ciudadanos comunes que los ven como la encarnación del comportamiento antisocial. Al vivir en una sociedad que los estigmatiza a los negros y negras tienen que constantemente negociar una nueva identidad. Los términos en que construyen su identidad alternativa, de alguna manera están marcados por el discurso dominante. Es así que cuando los hombres negros, por ejemplo, al no tener otro recurso que no sea el miedo que su cuerpo produce en los blancos y los mestizos, tiene que usar la fuerza y la violencia para escapar de los maltratos.

Esta resistencia cotidiana a la violencia racial, si bien libera al individuo de las indignidades de su status, refuerza las visiones dominantes sobre el primitivismo y violencia de los negros y refuerza las actitudes de los miembros del grupo dominante al limitarles el acceso a cierto tipo de empleo.

De igual manera, cuando las mujeres negras rechazan las visiones de su cuerpo como fuente innata para el placer de los blancos, construyen visiones conservadoras de su sexualidad como la de madres abnegadas y fieles. Algunos hombres por su parte han usado algunas imágenes dominantes sobre su masculinidad para ganar un poco de respeto con el costo de también aceptar la visión de su masculinidad significa el tener más de una mujer y no responsabilizarse de sus hijos.

Capítulo II

PATERNALISMO, CORPORATISMO Y CIUDADANIAS TRUNCADAS

Como se analizó en el capítulo anterior, la discriminación racial niega a un grupo marcado como inferior el pleno ejercicio de sus derechos ciudadanos. Es sí que los afroquiteños son víctimas del acoso policial y de la posible violencia de los ciudadanos blancos y mestizos. Muchos de estos los marginan del acceso a ocupaciones no manuales, los vigilan en los centros comerciales como posibles ladrones, les estereotipan como no aptos para los estudios y les dificultan el acceso a viviendas. Los negros y negras que viven en Quito han desarrollado una serie de estrategias para resistir o acomodarse a esta cotidiana discriminación racial. Éstas se basan en un repertorio de prácticas y discursos que utilizan para negociar su dignidad, el acceso a recursos económicos, culturales y políticos básicos, o en casos extremos su integridad física. Los actores sociales, por lo general, recurren a estas estrategias casi espontáneamente pues las aprenden al observar las respuestas de familiares y amigos al racismo, o de sus éxitos o de sus errores en el pasado. El análisis de las estrategias con las que los grupos discriminados sobrellevan su situación que los marca como inferiores y los margina de recursos, que son dados a los miembros de los grupos dominantes, es una puerta de entrada privilegiada para estudiar qué significado tiene la ciudadanía en la vida cotidiana de quienes son objetos de discriminación racial.

Este capítulo analiza cómo los afroquiteños utilizan el paternalismo, el corporatismo y la ciudadanía para acomodarse y/o resistir, transformar las prácticas cotidianas de los grupos socialmente contruidos como étnicamente dominantes, en una sociedad articulada en

torno a relaciones raciales de poder. Se busca comprender, las implicaciones políticas de las estrategias con las que los líderes de diferentes organizaciones negras han cuestionado o se han acomodado a una sociedad que los discrimina.

En un trabajo reciente sobre los cambios en la dominación racial en Sudáfrica, los Estados Unidos, Brasil y en la Comunidad Europea, Howard Winant (2001) demuestra que el período posterior a la segunda guerra mundial constituyó un momento de ruptura del viejo orden racial basado en la supremacía blanca y en la negación de los derechos democráticos y de ciudadanía de los no blancos. Siguiendo el análisis de Winant es importante estudiar comparativamente las estrategias que los no blancos han usado para luchar por su incorporación en sociedades organizadas a través de la opresión racial. Si bien la retórica de los derechos ciudadanos y la importancia del estado de derecho es fundamental para entender la lucha de los afroamericanos por su igualdad (Parsons 1966; Merton 1976; Feagin 1991, 2001; Feagin y Sikes 1994; Feagin, Vera y Bantur 2001), en el Ecuador, al igual que en muchos países de la región, las prácticas ciudadanas son débiles y los grupos subalternos han usado otras estrategias, como son el paternalismo y el corporatismo, para negociar con los miembros de los grupos dominantes y con el estado el acceso a recursos.

Analizando el último proceso de democratización en América Latina, Guillermo O'Donnell (1999: 320) señala que se han dado procesos "truncados de ciudadanía o ciudadanías de baja intensidad" que si bien respetan y garantizan el derecho al voto, no respetan los derechos civiles de los ciudadanos. Como resultado "los sectores populares no son sólo pobres en un sentido material, también son pobres en un sentido legal" (O'Donnell 2001: 602). De acuerdo a O'Donnell, en la mayoría de países de la región, con las excepciones de Costa Rica y Uruguay, no se vive dentro de un estado de derecho, debido a que no hay igualdad ante la ley, el sistema legal no da estabilidad y regularidad a las relaciones de los ciudadanos con el Estado y a las interacciones entre ellos. Esto significa que mientras que los poderosos están más allá de la ley, porque cuando les conviene pueden escapar de ésta a través de la

corrupción o de sus contactos con magistrados que no tienen que rendir cuentas a nadie sobre su actuación, los pobres y los miembros de los grupos racializados como inferiores sienten la ley como un sistema que los oprime y los margina. En muchas ocasiones las leyes han sido redactadas de tal manera que seguirlas y obedecerlas es imposible. Es así que gran parte de la población está al margen de la ley y son vulnerables a la represión policial, cuando por ejemplo los vendedores marginales ocupan el espacio urbano sin permisos de venta o cuando los pobres ocupan o invaden terrenos para construir viviendas; además, la ley no garantiza el que las agencias estatales traten a todos los ciudadanos como iguales. Para que los pobres sean atendidos en las oficinas burocráticas o para que tengan acceso a sus derechos a la educación pública o a la salud, tienen que suplicar favores o ir con recomendaciones de notables para que los oficiales del estado cumplan con sus deberes y atiendan y solucionen sus pedidos. Por ello, los pobres no solo viven en condiciones de pobreza extrema, recuérdese que en la actualidad más del 70 por ciento de la población del Ecuador es pobre (Lucero 2001: 60), éstos también viven en condiciones de “humillación permanentes y de miedo a la violencia” policial o de las agencias privadas de seguridad (O’Donnell 2001: 602).

Debido a que los derechos constitucionales de ciudadanía no protegen a la gente común de la arbitrariedad de los agentes represivos del Estado y de los ciudadanos poderosos, los pobres y los excluidos dependen de patronos o políticos para que les protejan de la arbitrariedad policial o de los ricos. La debilidad de las prácticas ciudadanas contrastan con la fuerza del paternalismo como mecanismo para acceder a recursos estatales, a posibilidades de empleo y a la movilidad social.

El paternalismo

Mary Jackman (1994) en un importante estudio sobre la dominación y la desigualdad social de clase, raza y género en los Estados Unidos, demuestra que el paternalismo no debe ser visto como un sistema de dominación arcaico que no tendría cabida en una sociedad moderna. Al contrario, el paternalismo, que está basado en la relación

tradicional padre-hijo, “al combinar sentimientos positivos con la discriminación a un grupo” “es una poderosa matriz ideológica” (1994: 11) pues el grupo dominante asume que tiene una capacidad moral superior que les permite definir los intereses y necesidades del grupo dominado. De allí que se idealizan las características de los subordinados. Si éstos se comportan de acuerdo a las visiones de los poderosos son premiados con su amor, cariño y protección. De lo contrario se arriesgan al ostracismo social. En las relaciones paternalistas, los subordinados al “estar atrapados en las prácticas condicionales del amor cooperan con su propia subordinación” (363).

En condiciones de fuerte desigualdad en sociedades en que los derechos ciudadanos están escritos en la ley pero no funcionan en lo cotidiano, para los pobres, los marginados y las personas de grupos étnicos racializados como inferiores, los contactos personales con miembros de las clases dominantes les dan protección de la arbitrariedad policial y acceso a recursos a los cuales de acuerdo a la ley se tiene derecho. Es así que los negros, al igual que otros pobres y desamparados, usan sus contactos con “notables” para acceder a derechos fundamentales como son un cupo en la escuela o en el colegio, o a una cama en el hospital. De esta manera, los individuos del grupo dominante, todavía pueden ejercer una gran influencia en definir las características morales y éticas de sus subordinados, los que para acceder a los favores de los notables tienen al menos que pretender encajar dentro de sus visiones de quien es un buen subordinado.

Debido a los obstáculos racistas de la sociedad ecuatoriana los contactos personales con miembros del grupo racial dominante ayudan a los negros a encontrar trabajo. Si bien la mayoría consigue trabajos humildes, que concuerdan con las percepciones racistas del grupo dominante, como son empleadas domésticas, choferes o guardias de seguridad, el tener “conocidos” también facilita el acceso a trabajos de cuello blanco de los cuales como vimos en el capítulo anterior son excluidos los negros con excusas como la de la “buena presencia.” Un abogado negro sostiene “en el caso de las instituciones públicas, para que le den un empleo tiene que ir con una recomendación de algún militar,

de algún político y ahí probablemente le pueden dar empleo.. Si usted va solito por sus propios derechos le dicen [que] no.” Parece que los contactos personales con blancos o mestizos que tienen status social es una condición para conseguir empleo de cuello blanco. Por ejemplo, varias entrevistadas que se desempeñan como profesionales en la Pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana fueron reclutadas personalmente por sacerdotes Combonianos. Y la única secretaria-recepcionista negra que trabaja en una universidad en Quito fue contratada personalmente por el rector.

Si bien en algunas ocasiones las relaciones paternalistas ayudan a la movilidad social de una familia negra, éstas por lo general camuflan la explotación y los bajos salarios pues el empleador hace sentir al empleado como una persona especial a la que a cambio de su lealtad le brinda cariño y le tiene buena voluntad. Por ejemplo, un señor negro que trabajó como chofer por más de veinte años para una familia de “notables” blancos quiteños fue visto como alguien de confianza. A cambio de su lealtad sus patronos ayudaron a que miembros de su familia consigan empleo, lo sacaron de la cárcel cuando fue injustamente acusado de infringir la ley, y cuando dejó de trabajar para ellos le hacen regalos y préstamos monetarios. Estos regalos, que aparecen como parte de la buena voluntad de los ex-empleadores, en algo compensan los bajos salarios y largas horas que este señor dedicó a servirles.

Al individualizar las relaciones de dominación, el paternalismo dificulta el que se entienda y conceptualice la dominación racial en términos estructurales. Ya que la mayoría de negros tienen relaciones personalizadas de dominación con miembros individuales del grupo dominante, sus experiencias varían de acuerdo a las características de sus empleadores. Las relaciones entre empleados negros y patronos blancos se construyen dentro de un código moral en la que los miembros del grupo dominante caracterizan los atributos positivos y negativos de los subordinados. Si éstos no cumplen con el papel asignado por sus empleadores se arriesgan a perder el empleo y al ostracismo social porque no les escribirán una carta de recomendación para conseguir otros empleos. Pero los empleadores también tienen que cumplir con una serie

de códigos éticos que de alguna manera protegen al empleado siempre y cuando no alteren su condición subordinada. Esta distinción entre “buenos patrones” y “patrones abusivos” dificulta ver la dominación como un fenómeno estructural que se basa en relaciones sociales de poder que funcionan independientemente de las características individuales del empleador.

Además, al vivirse en relaciones individualizadas de dominación, por lo general, se entiende al racismo como una serie de prejuicios basados en generalizaciones falsas que residen en las mentes de algunas personas ignorantes. Esta visión del racismo como un fenómeno socio-psicológico individual es articulado por un líder del movimiento negro de Quito, en los siguientes términos. Racismo son los actos discriminatorios practicados “por ignorantes.. aquellos que desconocen una realidad.” Esta visión del racismo como prejuicios individuales fue adoptada por el Estado ecuatoriano en el Plan Operativo de los Derechos Humanos, en cuya elaboración participaron más de 540 organizaciones de todo el país incluyendo a organizaciones de indígenas y de afroecuatorianos. Según este documento estatal, “las prácticas discriminatorias [deben contemplar] sanciones para los que las promueven utilizando frases peyorativas en contra de un grupo humano, recalcando su condición física, económica, social, política, religiosa y étnica” (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 117).

La reducción del racismo a las palabras y actos hostiles de individuos ignorantes, etnocéntricos y parroquiales ofrece una solución optimista y simplista, se argumenta que el racismo terminará con la educación de los discriminadores y el contacto entre blancos y negros en condiciones de igualdad social. Pero, como lo anotan varios críticos de este paradigma sobre la discriminación racial, que fue dominante en las ciencias sociales norteamericanas, éste deja de lado las relaciones de poder (Bonilla-Silva 1996, 2001; Jackman 1994). Los blancos discriminan, no debido a su ignorancia, sino “para proteger su posición social de las posibles incursiones de los subordinados” (Jackman 1994: 39). Esta interpretación del racismo, además, presenta a los negros como “víctimas pasivas” de los prejuicios de los blancos. La transformación

vendrá cuando los blancos, que continúan siendo vistos como los agentes importantes del cambio social (Jackman 1994: 37), cambien sus actitudes y concepciones acerca de los negros.

En su trabajo sobre cómo se mantiene la supremacía racial blanca en el Brasil, France Winddance Twine sostiene que la mayoría de brasileños no ven al racismo como un fenómeno institucional y no analizan “la segregación ocupacional, la representación electoral, las imágenes de los negros en los medios y la distribución del poder en sus definiciones de racismo” (1998: 31). Debido a la fuerza del paternalismo que personaliza las relaciones de dominación es difícil para muchos afroecuatorianos ver al racismo como algo más que prejuicios y actos individuales. Es relevante el que una entrevistada, que elocuentemente narró y analizó sus dificultades tratando de conseguir empleo de secretaria y los obstáculos en su trabajo donde tuvo que asumir el rol de la “negra enojona” para que la respeten, no vea como evidencia del racismo el que en las universidades no haya estudiantes ni profesores negros, ni que todas las hosterías del Valle del Chota, donde vive gran parte de su familia, sean propiedad de blancos. Al no verse el como las estructuras sociales son articuladas por el racismo, no se conceptualiza y no se actúa en contra de los mecanismos institucionales que continúan marginalizando y relegando a los negros a las posiciones subordinadas de la sociedad. Además, como lo anota Twine (1998), cuando la mayoría de personas negras no ven al racismo como un fenómeno estructural es muy difícil que acepten las propuestas de organizaciones negras que articulan discursos sobre el racismo institucional.

Ya que se ve al racismo como un problema de prejuicios individuales, no asombra el que se confunda orgullo racial con racismo. Muchos entrevistados sostienen opiniones tales como: “soy racista porque soy pro-negro” o ser racista es “amar a tu raza y, de pronto, el primer proceso del pueblo negro es tratar de ser racista.” Estas nociones de racismo al revés, que están de voga en los Estados Unidos, para acabar con las políticas de discriminación positiva que han permitido la incorporación de algunos afroamericanos a la educación universitaria y a empleos de los cuales estaban marginados, han aparecido en el Ecu-

dor en las discusiones periodísticas sobre la discriminación y el racismo.⁴⁰

Estas visiones, que parten de la premisa de que todos somos o podemos ser racistas, trivializan el racismo. Si todos somos racistas, no es tan grave el que los blancos y los mestizos tengan actitudes y prácticas discriminatorias en contra de los negros y los indígenas pues éstos también son o pueden ser racistas. Es así que se ve al racismo como un fenómeno inherente a la naturaleza humana y no como un mecanismo que racionaliza y naturaliza las relaciones de poder. Este discurso que intenta deslegitimar las luchas de los no blancos en contra de su subordinación surge en el momento histórico en el que los sectores racialmente oprimidos están demandando y luchando por su igualdad.

Otra consecuencia de inflar el término racismo para referirse a cualquier acto en la que se falte al respeto a otra persona es que muchos actos en los cuales no se respeta al otro son tildados de racistas. Por ejemplo, un sacerdote en una reunión de la Federación de Organizaciones Negras de Pichincha sostuvo, sin que nadie le corrija, que llegar tarde a una reunión es ser racista. “Si queremos hablar de concientización, de organización, de derechos humanos, comencemos a ser respetuosos. Eso es racismo, esto es racismo entre nosotros, si nos citamos a las nueve, entonces estemos a las nueve.” Al usarse el término racismo para analizar cualquier forma de falta de respeto, se resta legitimidad e importancia a las luchas en contra de los actos de personas que tienen el poder de excluir a los miembros de los grupos subordinados del acceso a recursos importantes que puedan garantizar su movilidad social.

El corporatismo

Marx escribió, “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (1951: 224). Es así

40 Véase los reportajes sobre el racismo y la discriminación de *El Comercio* 1 y 2 de septiembre, 1996, y las discusiones en la prensa sobre el rol del movimiento indígena en el golpe de estado contra el presidente Jamil Mahuad en enero del 2000.

que los intentos de los grupos y asociaciones negras de organizarse como un movimiento social reinventan y se basan en la tradición corporatista y populista del proceso de incorporación de los sectores populares al Estado. Las discusiones sobre el corporatismo latinoamericano de los años setenta (Malloy 1977; Stepan 1978) dejaron en claro que al corporatismo había que verlo como una serie de estructuras que organizan la relación entre la sociedad civil y el Estado, y que en lugar de verse al corporatismo como un fenómeno que está presente o ausente de la sociedad hay que analizarlo como una dimensión o serie de dimensiones (Collier y Collier 1977: 493) de las relaciones del Estado con diferentes grupos sociales. En el corporatismo, el Estado coopta o "crea grupos de interés, intenta regular su número y les da la apariencia de tener un cuasi-monopolio representacional con prerrogativas especiales. A cambio de estas prerrogativas y monopolios el Estado demanda el derecho de monitorear a los grupos representados" (Stepan 1978: 46).

El Estado ecuatoriano ha sido el marco de referencia en las luchas por recursos y prebendas de diferentes grupos corporativamente constituidos (León 1991, 1994, 1997), en los años treinta el Estado reglamentó el que los grupos empresariales tenían que pertenecer a las Cámaras de Agricultura, Comercio o Industria (Conaghan 1988: 85). El Estado no sólo organizó a los grupos hegemónicos de poder. Éstos vieron en el Estado un botín y un garante de sus prerrogativas y privilegios, en tal grado que en palabras de Fernando Bustamante (2000: 44) "la reproducción de buena parte del sector empresarial se ha basado en una compleja maraña de subsidios, protecciones arancelarias, prebendas y rentas políticamente generadas." Además, como lo demuestra César Montúfar (2000), el corporatismo fue el mecanismo a través del cual los grupos empresariales introdujeron el neoliberalismo durante el gobierno de León Febres Cordero (1984-88). Este también fue el mecanismo a través del cual el Estado incorporó a los diferentes sectores populares, quienes negociaron recursos y prebendas con el Estado a través de organizaciones de trabajadores públicos, obreros sindicalizados y, a partir del último retorno a la democracia en el gobierno de Roldós-Hurtado (1979-84) el pacto corporatista se amplió a los grupos previa-

mente excluidos de él como los pobladores urbanos, los campesinos y, sobre todo, los indígenas (Barrera Guarderas 2001; Bustamante 2000: 48; León 1991; Montúfar 2000: 42) y las mujeres (León 1997).

El legado de esta tradición corporatista significa el que si el ciudadano común no pertenece a un grupo organizado, que es o busca ser reconocido por el Estado, es invisible, está solo y aislado. Para que un conjunto de personas que comparten un problema o una condición social sean reconocidos como interlocutores por el Estado tienen que conformarse como grupo y exigir que el Estado los reconozca. Es por esto que las prácticas corporativas del Estado, promueven la organización social, éste provee incentivos para que diferentes grupos se organicen y puedan acceder a recursos y prebendas estatales. “El Estado certifica formalmente a los sindicatos obreros, organizaciones profesionales, empresas, y partidos políticos, confirmando su prioridad sobre rivales dentro de estas esferas. De manera más informal, los Estados ofrecen el reconocimiento selectivo a líderes de organizaciones étnicas, portavoces de diferentes fracciones del capital, representantes de las organizaciones de mujeres, y otros bloques, en cada caso excluyendo categóricamente a otros de estas cuotas de poder” (Tilly 1998: 202). El Estado reconoce a los representantes y portavoces de los diferentes grupos organizados con quienes negocia la transferencia de recursos y además, como lo anota Jorge León (1991: 377), también promueve la movilidad social de los líderes de estos grupos al incorporarlos a las estructuras estatales como empleados y consultores.

Por otro lado, al dar incentivos para que las demandas sociales se canalicen a través de negociaciones con grupos particulares, intenta regular y normalizar la protesta social. Algunas formas de protesta son vistas como más aceptables y son premiadas con la respuesta estatal favorable, mientras que otras no sólo no tienen posibilidades realistas de éxito sino que también pueden ser reprimidas. Al incorporar a los líderes de las diferentes organizaciones sociales se regula la protesta pues los intereses de muchos líderes, a veces, obedecen más a sus necesidades de movilidad social que a las demandas de las bases. Es así como en muchos casos al acceder a puestos estatales los líderes son cooptados por el aparato estatal (León 1997: 36).

Es así que el Estado se vuelve el referente esencial de la protesta social y es visto como el árbitro de los conflictos y como la fuente de recursos para grupos específicos. La capacidad del Estado de negociar las demandas de los diferentes grupos depende de sus recursos fiscales. En condiciones de crisis económica se le dificulta al Estado regular la protesta pues tiene pocos recursos para distribuir. Es interesante el que pese a la crisis fiscal del Estado ecuatoriano que empieza en los años ochenta, los nuevos grupos corporativos como son los indígenas y los negros negocian los recursos que son dados al Estado por organismos internacionales como el Banco Mundial que en 1998 comprometió 50 millones de dólares para proyectos de etnodesarrollo para comunidades indígenas y afroecuatorianas (van Nieuwkoop y Uquillas 2000), Estados europeos como Holanda, Bélgica y Dinamarca que incluyeron políticas específicas para los grupos indígenas en sus programas de cooperación para el desarrollo (Dandler 1999: 127), y diferentes ONG's europeas y norteamericanas que apoyan la "cuestión étnica" (Brysk 2000).

El proceso de incorporación de los diferentes sectores sociales al Estado se ha articulado a través de un discurso populista. Desde los años treinta y cuarenta en que Velasco Ibarra presentó la política como el enfrentamiento ético entre el pueblo, que buscaba la democracia, en contra de la oligarquía liberal que usufructuaba del poder político gracias al fraude, hasta la incorporación de la cuestión social en las categorías de pueblo y oligarquía por parte de Asaad y Abdalá Bucaram, el populismo ha sido el discurso de las luchas políticas en el Ecuador (de la Torre 2000).

Por esto no asombra que diferentes organizaciones sociales que buscan negociar sus prebendas específicas con el Estado recurran a este discurso y retórica presentándose como el "verdadero pueblo." Es así que los sindicatos de los trabajadores públicos y privados dijeron ser el pueblo ecuatoriano, dentro del cual no se mencionaba a los indígenas y a los negros y que, en la actualidad los líderes indígenas se presenten como la nueva encarnación de los pobres y del pueblo virtuoso, en su lucha en contra de la "oligarquía vende patria." Por esto los líderes indígenas no sólo organizaron actos públicos para defender la moneda

nacional -el sucre- y luchar en contra de la dolarización, del neoliberalismo y de la globalización que “atentan contra la dignidad e integridad de la nación.” Estos líderes también incluyen propuestas que defienden a todos los pobres junto a sus demandas corporativas al Estado convirtiéndose en “el *interlocutor popular del poder*” (Bustamante 2000: 51, énfasis en el original).

A través de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) el movimiento indígena se ha constituido en un nuevo grupo corporativo que se ha incorporado al Estado (León 1991, 1994, 1997; Bustamante 2000; Barrera Guarderas 2001). Los indígenas han articulado demandas étnicas como son la alfabetización en Kichwua y Shuar durante el gobierno de Osvaldo Hurtado 1981-84, la educación bilingüe que fue organizada a través de la CONAIE durante el gobierno de Rodrigo Borja 1988-92, y los cambios constitucionales que reconocen los derechos colectivos y el carácter pluricultural y plurinacional del Ecuador en la nueva constitución de 1998, con propuestas que canalizan recursos internacionales y del Estado para el desarrollo a través de las organizaciones indígenas. Además, desde el primer levantamiento de 1990 los indígenas han incorporado demandas generales que trascienden a sus intereses corporativos étnicos como son los planteamientos que cuestionan las políticas de ajuste estructural de eliminación de subsidios a la luz eléctrica o del gas para uso doméstico y recientemente la adopción del dólar como la nueva moneda nacional. Las demandas indígenas han sido exitosas en cambiar la imagen de la identidad nacional de mestiza a plurinacional, de cuestionar las imágenes racistas de la pasividad y falta de inteligencia de los indígenas, que en la actualidad ocupan altos cargos políticos y públicos, y en incorporar a parte de la intelectualidad indígena al Estado como representantes de los indígenas y como intermediarios entre el Estado y los indígenas.

Los afroecuatorianos son un nuevo grupo que busca incorporarse al Estado. En palabras de una líder del movimiento de mujeres negras de 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, los

taxistas.” El interés de los líderes del movimiento negro de ser reconocidos como 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.

Las divisiones de las organizaciones Afroecuatorianas se explican por las diferentes experiencias históricas de los negros de la sierra y de la costa. Los descendientes de los esclavos del Valle del Chota-Mira luego de un largo proceso de manumisión que se da con las leyes de 1821 y 1854 pero que no terminan con la esclavitud hasta 1860 (Whitten y Quiroga 1998: 83), se convirtieron en huasipungueros en haciendas. Hasta los años setenta en que la reforma agraria termina con la hacienda tradicional, los afroecuatorianos de esta zona, al igual que la mayoría de indígenas, tenían que prestar una serie de servicios a los hacendados. Estas obligaciones regulaban el número de días que debían trabajar en las haciendas y en las casas de los patronos en la hacienda y en la ciudad. A cambio de estas obligaciones los huasipungueros negros tenían acceso a una parcela para sus cultivos de subsistencia y un salario ínfimo. Los bajos salarios eran complementados con préstamos y regalos de los hacendados necesarios para la reproducción de la familia y que a su vez aparecían como gestos de la buena voluntad de los patronos. Desde finales de los años cincuenta, pero sobre todo en las décadas de los sesenta y setenta, la reproducción de las familias campesinas negras, que tienen acceso a parcelas pequeñas y con problemas de irrigación, dependen de los ingresos generados por la migración temporal de los hombres a las plantaciones de agro-exportación de la costa y de las mujeres y de los hombres a la ciudad donde trabajaron en el servicio doméstico y en otras ocupaciones humildes. Desde estos años algunos afroecuatorianos se quedan a vivir permanentemente en las ciudades.

Si bien la esclavitud existió en la provincia de Esmeraldas (Whitten 1974: 41), la mayoría de negros de la región norte de esa provincia son descendientes de esclavos cimarrones. Pese a que la región de San Lorenzo estuvo aislada, pues recién a finales de los años cincuenta se

terminó de construir el ferrocarril Quito-Ibarra-San Lorenzo y en los años noventa la carretera Ibarra-San Lorenzo, esta zona estuvo integrada a varios ciclos de agroexportación. Durante los ciclos de la tagua, del caucho, de la explotación maderera y de otros productos los habitantes negros de esta región interactuaron con empresarios blancos. Norman Whitten (1974) demuestra como los procesos de modernización capitalista y la mayor presencia del Estado han resultado en la progresiva marginalización y exclusión de la población afroesmeraldeña.

A diferencia de las opiniones de algunos científicos sociales de que el movimiento negro es producto de la movilización autónoma de las bases (Whitten y Quiroga 1998: 95; Halpern y Twine 2000: 20), es importante reconocer el rol del Estado en promover las organizaciones negras. Durante el gobierno de Fabián Alarcón (febrero 1997 - agosto 1998), el Ministro de Relaciones Exteriores José Ayala Lasso promovió la promulgación del Plan Nacional de Derechos Humanos del Ecuador que incluye propuestas específicas sobre los derechos colectivos de los pueblos negros. Entre estas se incluye la propuesta de “fortalecer y consolidar el movimiento afroecuatoriano” (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 14). El gobierno de Jamil Mahuad auspició, según reporta la prensa, el primer congreso nacional de negros, en marzo de 1999 en el que se forma la Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA). El Estado no sólo ayuda a los negros a consolidar un movimiento unitario que aglutine a la sierra y costa, también negocia con los líderes negros para crear organismos estatales que les canalicen recursos.

Luego del fallido intento del gobierno de Abdalá Bucaram (agosto 1996-febrero 1997) de crear el Ministerio Étnico, en el gobierno de Fabián Alarcón (febrero 1997-agosto 1998) se crea el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros (CONPLADEIN). Este organismo que incluía a indígenas y negros se fragmenta por las rivalidades entre estos grupos sobre cómo administrar los recursos del Programa de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), financiado por el Banco Mundial. Los indígenas forman el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CO-

DENPE) y los negros la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) para canalizar los recursos del PRODEPINE (El Universo, 28 mayo, 2000). El CODAE, que en El Plan Operativo de los Derechos Humanos aparece como COEDIPN (Consejo Ecuatoriano de Desarrollo Integral del Pueblo Negro), debe “coordinar, planificar y ejecutar los programas de desarrollo destinados al pueblo negro” (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 120). Estos programas comprenden la transferencia de recursos estatales para las áreas de salud, nutrición, etnoeducación y vivienda.

Es interesante que la propuesta que más publicidad ha tenido es la creación de comarcas y palenques negros, sobre todo, la propuesta de crear “La Gran Comarca del Norte” en los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas (Consejo de Palenques 1999, 2000; Halpern y Twine 2000; Handelsman 2001: 115-142). El Plan Nacional de Derechos Humanos del Ecuador reconoce que el Estado se compromete a “promover el respeto a las formas propias de organización afroecuatoriana, tales como los palenques y comarcas” [y reconocer el] “derecho de propiedad de los pueblos afroecuatorianos sobre sus tierras ancestralmente ocupadas” (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 14).

De acuerdo a la **Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas**, los palenques son definidos como “instituciones socio-políticas y culturales, conformadas por un conjunto de comunidades Afro-ecuatorianas, que poseen un territorio colectivo, y en su interior se rigen por sus sistemas ancestrales de derechos, valores y prácticas sociales, culturales, espirituales, administrativas y políticas” (Consejo de Palenques 1999: 14-15). Esta visión de los palenques, por un lado, rescata la historia de resistencia cimarrona de los afroecuatorianos. Pero por el otro lado, idealiza a los palenques como formas de organización y de gobierno que funcionan sin conflictos internos como pueden ser la dominación patriarcal y la diferenciación clasista, entre otras. La Gran Comarca es definida por este documento en los siguientes términos: “conformada por los palenques Afroecuatorianos” (Ibid: 16) incluiría a negros y a indígenas del

norte de Esmeraldas y les brindaría un “territorio propio” para “afianzar nuestra identidad étnica y cultural y mantenernos... como pueblo culturalmente diferenciado,” tener “poder político-administrativo y representación en el Estado,” “administrar, manejar y usar de manera sostenible nuestros recursos naturales,” y “tener participación directa en la elaboración, ejecución y administración de los proyectos de desarrollo” (Consejo de Palenques 1999: 6-8).

Adam Halpern y France Twine (2000) interpretan la propuesta de crear palenques y la Gran Comarca como una forma creativa de resistencia al Estado nacional a través de la cual los afroecuatorianos utilizan el discurso y las prácticas que los indígenas de la amazonía utilizaron exitosamente para que el Estado les reconozca sus “territorios ancestrales.” De acuerdo a los líderes negros que promueven la creación de la Gran Comarca, los afroecuatorianos son “indígenas de la costa y del interior de Esmeraldas en la misma forma en que los Huaorani son indígenas del bosque tropical de la Amazonía” (Halpern y Twine 2000: 27). En palabras de José Chalá funcionario del PRODEPINE, en la Conferencia de los Pueblos Negros y Territorialidades que se realizó en la Universidad Andina Simón Bolívar el 9 de febrero del 2000, “reclamamos nuestros territorios ancestrales... donde [nuestros antepasados] desarrollaron sus formas propias de vida, sus manifestaciones culturales y de cosmovisión. Tenemos los siguientes elementos: autoridad, identidad, territorio delimitado y las personas, los seres humanos, nosotros estamos ahí en los territorios ancestrales. Nuestros viejos con su vida se ganaron esos espacios hace más de quinientos años.”

Al igual que en otros países de la región, como Colombia (Wade 1998), estas propuestas ilustran un proceso de “relocalización de la ‘negritud’ en estructuras de alteridad que cada vez se parecen más a la ‘indianidad’” (Wade 1997: 37). El que muchas organizaciones y movimientos negros presenten sus demandas al Estado como si fueran indígenas se explica, según Peter Wade (1997, 1998), por la forma en la que el Estado construyó las categorías negro e indígena y por los éxitos de las demandas de los movimientos indígenas a los Estados nacionales en las últimas dos décadas.

Los Estados latinoamericanos desde la época colonial han visto y construido a los indígenas como personas con una cultura diferente que necesitaban un trato especial y que tenían obligaciones específicas ante el Estado. Es así que la categoría de indio fue una construcción administrativa colonial que reguló el pago del tributo indígena hasta el siglo diecinueve (en el Ecuador hasta 1859). Según Wade, desde los años veinte y treinta las políticas estatales indigenistas que rescataban el glorioso pasado de las civilizaciones prehispánicas en museos, monumentos, en el arte y la literatura se basaron en políticas estatales que suponían que los indios necesitaban un reconocimiento especial. Es importante anotar que aún en el Ecuador, donde las políticas indigenistas no fueron muy desarrolladas sino hasta la década del cincuenta y sesenta con la creación de la Misión Andina (Barsky 1984: 32-40; Bretón 2000), los indigenistas como Luis Bossano, Leopoldo Chávez o Pío Jaramillo Alvarado, entre otros, ocuparon altos puestos administrativos en las décadas de los treinta y cuarenta (Clark 1999: 113-114). Los antropólogos y sociólogos también estudiaron a los indígenas como un grupo con una cultura específica que se manifiesta en prácticas tales como la reciprocidad y la comunidad supuestamente diferentes que las prácticas culturales del resto de la población.

Los descendientes de los esclavos africanos no tuvieron, con las excepciones de Cuba y Brasil (Wade 1997: 33), un reconocimiento especial o positivo por parte del Estado. Fueron vistos como ciudadanos normales o fueron invisibilizados en sus países. En todo caso, a diferencia de los indígenas, no fueron institucionalizados como "Otros" que tenían necesidad de políticas estatales específicas. El legado de esta diferenciación entre indígenas y afroecuatorianos se ilustra también en que mientras que las organizaciones no gubernamentales asignan recursos a los indígenas, los afroecuatorianos son ignorados e invisibilizados (Halpern y Twine 2000).

Al ser construidos por el Estado y los científicos sociales como una cultura diferente con necesidades propias, y al existir toda una tradición de políticas estatales específicas para los indígenas les fue más fácil la creación de organizaciones e identidades indígenas a diferencia de las negras. Pues como lo demuestra Anthony Marx (1998), en su traba-

jo comparativo sobre el papel del Estado en la creación y administración de categorías raciales en los Estados Unidos, Sudáfrica y el Brasil, para que se creen identidades raciales y étnicas es fundamental que el Estado categorice a la población con políticas que diferencien a los distintos grupos étnicos. Las políticas estatales también facilitan el proceso organizativo de quienes fueron construidos como grupos étnicos o raciales diferentes. Es por esto que mientras que fue más fácil la creación de movimientos para la liberación de los afroamericanos y de los negros sudafricanos, ha sido muy difícil organizar movimientos negros en el Brasil. El resultado de esta tradición estatista, de constituir a los indígenas como un grupo diferente, es que sus demandas sean atendidas por los Estados latinoamericanos en una coyuntura internacional favorable a los derechos de los indígenas. En los años noventa lograron en varios países reformas constitucionales que reconocen los derechos colectivos, señalando el carácter plicultural o plurinacional de las naciones, sus “territorios ancestrales” y fomentan políticas de educación bilingüe, rescate de la medicina tradicional, del rol del derecho consuetudinario de las comunidades indígenas, etc., (Brysk 2000: 255-272; Dandler 1999).

Debido al éxito de algunas demandas de los movimientos indígenas, algunos afrolatinoamericanos en Colombia y en el Ecuador están siguiendo este patrón para negociar con el Estado. Así, frente al Estado y los organismos internacionales se presentan como una cultura diferente, que ocupa un territorio ancestral y demandan que el Estado reconozca su territorio, les de recursos para rescatar y afianzar su cultura y formas de organización económica y para defender sus territorios de la penetración de empresas capitalistas que los desplazan. Es importante anotar que tanto las demandas indígenas como las de los afroecuatorianos se basan en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989. Este instrumento internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas estipula el derecho a la autoidentificación de diferentes grupos como indígenas, su derecho a decidir sus prioridades de desarrollo y a controlarlo, la urgencia de que sus territorios ancestrales sean respetados y que se reconozca a la medicina tradicional, y su derecho a retener “sus costumbres e instituciones, incluyendo los métodos tradicionales para resolver conflictos y ofensas de

los miembros de las comunidades, siempre y cuando no sean incompatibles con los derechos fundamentales estipulados por el derecho nacional e internacional” (Dandler 1999: 121).

En este contexto: ¿Cuáles son los significados de los proyectos de crear palenques y comarcas? Por un lado, y como lo anotan Halpern y Twine (2000), los palenques y las comarcas son parte de la resistencia de las comunidades rurales de esta zona al despojo de sus tierras por parte de empresas capitalistas camaroneras, madereras y de agroexportación. Además usan el discurso ecologista para ganar credibilidad ante las ONGs ecologistas de los cuales se busca recursos.

El proyecto de palenques y comarcas asume que no hay conflictos en las relaciones entre indígenas y afroecuatorianos en el norte de Esmeraldas. Sin embargo las etnografías de Norman Whitten sobre esta zona, presentan una visión menos idílica pues los indígenas ven con recelo el que grupos cada vez más numerosos de afroecuatorianos se asienten en sus territorios y no ven con buenos ojos las uniones entre hombres negros y mujeres indígenas (1974: 51).

Este proyecto además propone crear palenques en los cantones de San Lorenzo y Eloy Alfaro de la provincia de Esmeraldas y ampliarlo hacia el Valle del Chota. Estas zonas tienen altos índices de pobreza y enfermedades endémicas como el paludismo y la oncocercosis y no queda claro si estos palenques podrían convertirse en reservas negras, tipo reservaciones indígenas estadounidenses, en los lugares más pobres y marginados de la sociedad, desde donde los negros administrarían su pobreza.⁴¹ En todo caso y pese a los problemas del proyecto de

41 Estas zonas tienen altos índices de pobreza definida como cuando los ingresos o el consumo no cubren el costo de una canasta familiar, e indigencia cuando no pueden ni cubrir sus necesidades nutricionales. En el cantón Eloy Alfaro el 72,3 por ciento de la población es pobre y el 26,1 por ciento indigente. En las zonas rurales de San Lorenzo el 78 por ciento son pobres y el 29,4 por ciento indigentes. En el Valle del Chota son pobres del 78 al 81 por ciento de los habitantes e indigentes del 20 al 30 por ciento (Larrea, et.al 1996).

palenques y comarcas, esta propuesta ilustra el patrón corporatista con el que los grupos populares negocian con el Estado.

Las comarcas y palenques permitirán que algunas organizaciones negras manejen recursos estatales e internacionales para proyectos de etnodesarrollo. La administración de estos proyectos, la elaboración de políticas etnoeducativas, el rescate de las tradiciones posibilitará que algunos líderes e intelectuales negros accedan a puestos de trabajo estatales o casi-estatales y manejen recursos económicos. Por ejemplo, el Consejo de Palenques (2000) demanda que el Estado “cree una cátedra de estudios Afro-ecuatorianos” (p.13) y que “los profesores de nuestros hijos tienen que ser personas de nuestras comunidades y palenques territoriales, o personas plenamente identificadas con nuestras propuestas sociales, políticas y territoriales” (p.21). La movilidad social de algunos líderes estaría complementada con su reconocimiento como interlocutores con el Estado. El ser líder o representante del “pueblo negro” concede una serie de privilegios económicos y de status social. Además, para que estos líderes representen a los negros deben activa y continuamente establecer diferencias entre los negros y los otros grupos. Por esto se rescatan y se crean tradiciones en todo tipo de manifestación cultural como son, entre otros, la música, la poesía, la religiosidad popular, la medicina tradicional vista como “una alternativa válida para nuestras comunidades y que por eso tiene que ser reconocida, respetada y promovida por el Estado” (Consejo de Palenques 2000: 10), y “las formas ancestrales para resolver conflictos internos” (Ibid: 25).

Sin la diferencia étnica y racial estos líderes no tienen razón de existir. Como lo anota Charles Tilly (1998: 61-62), “los líderes de los grupos étnicos muchas veces adquieren interés en mantener las distinciones o diferencias entre las clases dominantes y sus seguidores; se vuelven partidarios de la educación bilingüe, de instituciones culturales diferentes y de la protección legal de categorías” étnicas. Es por esto que estos líderes buscan preservar e incrementar las distinciones categóricas entre afroecuatorianos y los otros grupos étnicos. El que a corto y mediano plazo esta búsqueda de la diferencia ayude o no contribuya a reducir la desigualdad social, entre negros y no negros, es una pregunta abierta que dependerá de si los palenques y las comarcas se vuel-

ven reservaciones desde las cuales los sectores marginados de la sociedad administran la pobreza de sus regiones excluidas, o si hay un verdadero interés del Estado de dar recursos para desarrollar estas áreas. Lo que si queda claro es que algunos líderes serán premiados con la movilidad social y el prestigio que da el ser reconocido por el Estado, los medios masivos de comunicación social y por organismos internacionales en tanto portavoces de todos los negros y negras.

Es interesante que algunos líderes del movimiento negro, tal vez debido a la búsqueda de espacios territoriales desde donde negociar con el Estado, estrategia que dio buenos resultados a las organizaciones indígenas de la amazonía, acepten las visiones dominantes de que la verdadera negritud se expresa en las áreas rurales. Muchos líderes del movimiento negro de Quito manifestaron que la identidad negra está amenazada en la ciudad. Por ejemplo, una líder del movimiento de mujeres negras de Quito, nacida en la capital, que había sido tildada de “negrita de ciudad” manifestó “cuando voy al Chota me siento de verdad negra.” Otra dijo “cuando yo quiero decir o sentirme negra en la ciudad no puedo... Porque aquí no hay referentes.” José Chalá, funcionario del PRODEPINE y promotor de los proyectos de palenques y comarcas, en una conferencia manifestó que la “identidad [negra] está muy amenazada en el sector urbano.” Estos ejemplos, al igual que las propuestas de las comarcas y palenques, ilustran como al considerarse que la negritud es rural se marginan y silencian las experiencias de la mayoría de afroecuatorianos que viven en las ciudades. Si la verdadera negritud está en el campo, los negros de la ciudad no existen y si están en la ciudad son seres desplazados y fuera de lugar por la que, de acuerdo a los estereotipos dominantes, o son criminales o migrantes que trabajan de domésticas o en el sector informal.

Lejos de cuestionar al Estado y su proyecto de nación, estas visiones del negro como campesino⁴², no sólo refuerzan los estereotipos do-

42 Parecería que el número de campesinos negros es bastante reducido. De acuerdo los datos del III Censo Nacional Agropecuario 8321 productores o el 1.5% del total se autodenominan como negros.

minantes sino que también contribuyen a que los negros no sean vistos en su realidad actual y en su futuro, esto es como habitantes negros de ciudades en las cuales se los discrimina y se los relega a las ocupaciones más humildes. Además es interesante que estas propuestas de volver al campo se basen en visiones urbanas de lo rural, idealizadas como áreas donde supuestamente existe la cultura negra ancestral, vista como una serie de prácticas y creencias ancestrales específicas de los afroecuatorianos, que existen sin conflictos internos y que desconoce los problemas de pobreza y las historias de explotación de estas regiones.

La imagen de que la verdadera negritud es rural también es asumida por algunos académicos. Por ejemplo, Jean Muteba Rahier en su análisis sobre la elección de Mónica Chalá como la primera Miss Ecuador negra, la critica por no asumir su negritud “identificándose con la cultura urbana sin nunca mencionar las tradiciones culturales e historias de explotación y resistencia de las regiones afro-choteña y afro-esmeraldeña (1998: 428). Mónica Chalá, según este autor, representa “una forma domesticada de negritud que no cuestiona los valores nacionales ni el orden racial/espacial, a diferencia de la negritud que se encuentra en las áreas rurales o en el discurso de varios activistas políticos negros” (Rahier 1998: 428). Rahier está en lo cierto al contraponer construcciones mercantilizadas de negritud, creadas en gran parte a través de los medios masivos de comunicación y asumidas por Mónica Chalá, con los proyectos de los activistas negros. El gran problema es que Rahier, al igual que otros académicos (Whitten y Quiroga 1998, Halpern y Twine 2000), asume sin demostrarlo que los negros rurales son de por sí personas que están resistiendo o luchando en contra del “proyecto estatal del mestizaje.” Además, me parece injusto el demandar que Mónica Chalá que se crió y vivió en Quito, por el hecho de ser negra asuma formas de negritud rurales vistas como auténticas y normativamente superiores.

La búsqueda de los líderes del movimiento afro de la verdadera cultura negra que determinaría que significa ser negra o negro tiene implicaciones autoritarias y peligrosas. ¿Quién tiene la autoridad para

dictaminar qué significa ser negro o negra? ¿Quién será incluido o excluido de la verdadera negritud? Sí como se anotó, para ser verdaderamente negro hay que pertenecer a las áreas ancestrales donde históricamente ha existido la negritud, qué hacer con los negros de la ciudad? Si bien es justo demandar recursos para el estudio de la realidad de los afroecuatorianos y sobre todo el exigir que no se les vea como “Otros” a través de los prejuicios raciales de la sociedad dominante, qué significa que la medicina tradicional es la forma de medicina apropiada para estas comunidades? ¿Significa que la medicina occidental es buena para curar a los blancos y a los mestizos pero no a los afroecuatorianos? Por último, los estudios antropológicos de Norman Whitten (1965, 1974) demuestran que las relaciones de género no son igualitarias dentro de las comunidades negras del norte de Esmeraldas. ¿Es apropiado y liberador el que se busquen formas tradicionales de resolver conflictos y formas de “poder y autoridad ancestrales” que relegan a las mujeres negras a un rol secundario?

La ciudadanía

Si bien el paternalismo y el corporatismo son las estrategias más comunes con las que los afroecuatorianos luchan por su incorporación, esto no significa que los discursos y las prácticas de la ciudadanía no sean importantes. Esta sección discute las posibilidades de que la retórica y las prácticas de los derechos ciudadanos se conviertan en las herramientas a través de las cuales los afroquiteños luchen por su igualdad.

Muchos entrevistados usaron el discurso de la igualdad y de los derechos ciudadanos en sus discusiones y propuestas de qué hacer para acabar con el racismo. Por ejemplo, un profesor manifestó: “estoy buscando aceptación, que seamos tratados con los mismos derechos y deberes que todo el mundo, eso es lo único que estamos pidiendo y yo estoy pidiendo eso, no con gritos, no con llantos, sino con un trabajo, con mi sacrificio, con mi esfuerzo.” Sonia Viveros del Taller Cultural Afroecuatoriano Azúcar manifestó a la prensa “somos iguales a los demás, con los mismos derechos y las mismas obligaciones” (El Comer-

cio junio 5, 1998). En las movilizaciones en contra de la violencia y de la impunidad policial también se articuló un lenguaje de los derechos ciudadanos. Por ejemplo, según el *Extra* de Guayaquil, “la lucha de las asociaciones de negros está centrada en conseguir una ley antidiscriminatoria efectiva que, por ejemplo, ‘les proteja de quienes usan su uniforme para humillar o maltratar a gentes diferentes’” (13 mayo, 1998). Es así que en el Plan Operativo de los Derechos Humanos se propone poner en vigencia las leyes antidiscriminatorias existentes y los convenios internacionales ratificados por el Ecuador (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 117). La primera manifestación de negros en Quito en contra de los abusos de la policía, el 7 de enero de 1997 demandaba justicia e igualdad y en palabras de uno de sus organizadores, la marcha fue para que se respeten “nuestros derechos.”

Algunos líderes del movimiento afroecuatoriano ven sus acciones cotidianas como espacios para conquistar y desarrollar prácticas ciudadanas. Por ejemplo, en una intervención en la Universidad Andina Simón Bolívar, Alexandra Ocles, del movimiento de mujeres negras de Quito, manifestó que la estrategia de lucha de los negros de Quito debe ser la de “liberar territorios.” “Donde nosotras estamos no permitimos la discriminación.” Esta estrategia es vista por muchos, como la de educar al discriminador. Una entrevistada narra que educa a sus compañeros de trabajo a que no usen términos racistas, pues “cuando hablas mal o discriminas a cualquier negro me estás ofendiendo a mí porque yo pertenezco a ese grupo, soy tan negra como la persona de la cual estás hablando.” Propone educar al discriminador con “la eficiencia que demuestres al desempeñar tu trabajo, la capacidad que tengas y creo que la inteligencia en algo sirve para conquistar el mundo y a la gente.”

Muchos ven al estudio y la creación de modelos positivos como el camino a seguir. Según un entrevistado que se desempeña como profesor, el gran problema de las organizaciones negras es que se dedican a “la música y a la danza” reforzando los estereotipos dominantes sobre la alegría innata del negro. Propone que quienes han tenido acceso al estudio demuestren su capacidad para “que sea reconocida por sus cua-

lidades, por su intelecto, por su capacidad en el trabajo... La gente negra es capaz de demostrar plenamente sus cualidades frente a situaciones que no sean los trabajos de servicio, que no sean aquellos trabajos que necesitan un muestreo de fuerza, porque frente a la sociedad el negro está identificado como el bailarín, como buen deportista o como delincuente... La queja [del racismo es válida] pero la queja simplemente va a dejarnos en ese empantanamiento de la víctima.”

La lucha colectiva en contra de la violencia policial y las manifestaciones de enero de 1997 y marzo del 2002 son estrategias que privilegian los derechos humanos y la igualdad de los negros. Es por esto que “los plantones frente a las instituciones públicas”, y los recursos de habeas corpus para sacar de la cárcel a personas detenidas injustamente, son mecanismos que usa la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha para demandar derechos, visibilizar el problema de los negros y buscar aliados con grupos que luchan por los derechos humanos. Es interesante que la estrategia de algunas organizaciones negras, como la Afro 29, sean la de otorgar un carnet de identificación a sus miembros a través de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos para que lo puedan presentar a la policía cuando sean detenidos injustamente. También fue exitoso el plantón organizado por las mujeres negras de Quito y sus aliadas feministas en abril del 2000 que consiguió que un cartel de propaganda que denigraba el cuerpo de la mujer negra para promocionar una nueva marca de ron sea retirado. Esta lucha tuvo una doble importancia para sus organizadoras. Por un lado, reforzaron sus alianzas con feministas blancas y mestizas. Por el otro, consiguieron que se retire un cartel de propaganda que las estereotipaba como objeto de placer masculino.

Conclusiones

Este capítulo ha analizado las ambigüedades de las demandas y de las acciones de las organizaciones afroecuatorianas para la democratización de la sociedad. Por un lado, es indudable que las prácticas que resisten la discriminación a través de la construcción de la ciudadanía tienen un gran potencial democratizador. Las organizaciones negras

además han cuestionado las imágenes racistas creadas desde la época colonial para marginalizarlos de los recursos y oportunidades a los que han tenido acceso los blancos y los mestizos. Estas organizaciones también han promovido la revalorización de identidades negras. Y, por primera vez en la historia, los líderes e intelectuales indígenas y afroecuatorianos discuten con los representantes del Estado, con los partidos políticos, los medios masivos de comunicación y con otros actores sobre problemas públicos de envergadura nacional.

Pero por otro lado, cuando los líderes de las organizaciones negras presentan sus demandas al Estado en la esfera pública oficial, utilizan las prácticas corporatistas que fueron exitosas en el proceso de incorporación de otros grupos subalternos al Estado. Los representantes del Estado además han favorecido estas estrategias de negociación pues han sido el instrumento histórico a través del cual se ha canalizado la protesta. Es apresurado llegar a conclusiones sobre si las demandas corporatistas de las organizaciones afroecuatorianas ayudarán a reducir la desigualdad social entre los diferentes grupos étnicos o si sólo resultarán en la incorporación de algunos líderes al aparato estatal y en su movilidad social. Este proceso de movilidad social, aunque sea de un número relativo pequeño de personas de grupos racializados como inferiores, en todo caso ayudará a terminar con imágenes y visiones racistas que asignan a los negros a las ocupaciones más humildes y al trabajo manual.

En condiciones en las que el estado de derecho no informa el acceso a los derechos y obligaciones que existen en las leyes y las constituciones no asombra el peso de las prácticas parterneralistas. El problema es que éstas no permiten ver la dominación como un fenómeno estructural y privilegian el acceso de un individuo, grupo o familia a recursos, más que la lucha colectiva para que la igualdad ciudadana se convierta en una realidad.

En las últimas décadas y en gran parte debido a las demandas de los movimientos sociales articulados en torno a identidades raciales, de género, etc., se han cuestionado los planteamientos liberales y socialde-

mócratas de que el proceso de inclusión ciudadana era progresivo y que paulatinamente se ampliaría a categorías sociales previamente excluidas de la misma (Parsons 1966). A diferencia de la visión de exclusión ciudadana como una anomalía y una contradicción con las categorías liberales de la igualdad (Merton 1976), muchas feministas, teóricos posestructuralistas y poscoloniales sostienen que la ciudadanía es en sí un proceso que a la vez que incluye, excluye a varias categorías de la población.

Estos autores argumentan que la exclusión de las mujeres o de los no blancos no es una anomalía o una desviación de un patrón universalista que podrá ser corregido por las demandas de movimientos sociales, sino que está basada en la forma en la cual categorías modernas como las de ciudadano, derechos, democracia, esfera pública etc., han sido construidas. Todas estas categorías aparentemente universalistas se han forjado con la imagen del hombre blanco occidental y de clase media alta como punto de referencia normativo (Young 1998). “Las características, cualidades, comportamientos e identidades de quienes han sido considerados como miembros de la comunidad política se han derivado de una serie de valores, experiencias, modos discursivos, rituales y prácticas que explícitamente e implícitamente privilegian a los hombres y a lo ‘masculino’ y excluyen a las mujeres y a lo ‘femenino’” (Jones 1998: 221). Además, el sujeto moderno ciudadano que tiene una serie de derechos y obligaciones ha sido construido en palabras de Judith Butler “a través de actos de diferenciación que distinguen al sujeto de su exterioridad constitutiva, un dominio de alteridad despreciada convencionalmente asociada con lo femenino aunque no exclusivamente” (1995: 46).

Basándose en las críticas posestructuralistas y feministas a la noción de ciudadanía, Andrés Guerrero (1997; 2000) sostiene que la ciudadanía ecuatoriana se constituyó en base de la alteridad despreciada de los indígenas. “Por sí misma, la ciudadanía se constituye por vías de esta exclusión. Por su formación histórica, es una relación de dominación que instituye un ‘afuera indígena’, una exterioridad originaria con-

formada por las poblaciones carentes de racionalidad: los ‘sujetos’ no civilizados de la República” (2000: 47).

El planteamiento de Andrés Guerrero ayuda a reconceptualizar el estudio de la ciudadanía de la esfera jurídica del Estado a la vida cotidiana. Su crítica también plantea la pregunta de si los valores que encarnan las categorías de ciudadano, derechos, democracia, construidos con la alteridad indígena como marco constitutivo, son lo suficientemente universalistas como para poder incorporar a éstos y los negros con sus demandas particularistas de respeto a su cultura y valores o si es necesario repensar nuevos conceptos de pertenencia a la comunidad política.

A diferencia de estas críticas inspiradas en el feminismo y en el posestructuralismo, sociólogos e historiadores como Charles Tilly (1998: 198-99), reconocen que si bien la retórica de los derechos y de la ciudadanía se han usado para excluir a diferentes grupos, es importante anotar que son lo suficientemente universalistas como para permitir que quienes han sido excluidos luchen por su inclusión articulando demandas y discursos basado en los derechos y en la ciudadanía. Será éste el camino a través del cual, las organizaciones étnicas luchen por una sociedad más democrática e igualitaria, o el peso del pasado privilegiará las prácticas no democráticas del corporatismo, del populismo y del paternalismo?

Por último, me parece que la única forma de democratizar la sociedad, no es como lo señalan algunos colegas abandonando la llamada democracia formal (Kigman 2001). Más bien siguiendo el argumento de Guillermo O’Donnell (2001) me parece que se deberían usar los derechos políticos como “espacios de libertad desde donde se conquisten otros derechos” (605). Esta fue la estrategia de los movimientos de los derechos civiles y de las feministas en los Estados Unidos y en Europa: “Usar los derechos políticos como la base desde donde luchar por la conquista de derechos civiles y sociales” (Ibid). El objetivo debería ser la lucha por la expansión de los derechos civiles, por el estado de derecho y por derechos sociales que, al menos reduzcan las desigualdades sociales extremas.

En este contexto discuto las ventajas y los problemas que tendría el demandar una legislación que sancione la discriminación racial y la implementación de políticas de discriminación positiva. Llama la atención que las demandas de los grupos negros no promuevan la necesidad de crear una legislación que prohíba la discriminación racial, que garantice el que los afroecuatorianos sean tratados de manera igual que otros ciudadanos cuando buscan empleo, vivienda, o acceso a instituciones educativas y de salud. Esta falta de interés por una normativa que los proteja del racismo tal vez se explique por la falta de confianza de los ciudadanos comunes en el sistema legal. Es importante anotar que las leyes son vistas como instrumentos de opresión clasista designadas para marginalizar y molestar a los pobres. La mayoría de los poderosos no las obedecen cuando no es de su conveniencia y los pobres en muchos casos viven al margen de la ley. El resultado es según un abogado afroecuatoriano que “no hay un solo caso en la función judicial que yo recuerde que se ha presentado una denuncia formal por el delito de discriminación racial. No hay jurisprudencia en esta materia. La gente como dice bueno éste ya me insultó y si voy a presentar la denuncia no va a pasar nada, más lo que me han de archivar. Nadie impulsa este tipo de denuncias.”

Además, debido a que se ve al racismo como los actos hostiles de un individuo no se recurre al sistema legal, pues se podría dar el caso de que las dos partes presentaran su versión y sin pruebas objetivas como son los testigos válidos el juez archivaría el caso; incluso, debido a la visión dominante de que los negros son “enojones y bravos” se podría dar el caso de que los jueces consideren que las denuncias son exageradas e infundadas. Por último, si el acusado es blanco, de “buena familia” y tiene dinero, o si es un político o un militar, la palabra del afroecuatoriano no contaría. Pero hay que recalcar que el racismo no son sólo los actos prejuiciosos de un individuo, sino que tiene que ver con patrones institucionales que excluyen a los negros de recursos y oportunidades. Tal vez si se reconceptualiza el racismo como prácticas institucionales se podrá ver con mejores ojos el luchar por la creación de una normativa que regule la igualdad de oportunidades de todos y que castigue a las empresas e instituciones que marginan a los negros.

Con esta normativa se podría sancionar a las empresas que no contratan a los negros para posiciones administrativas, a los bancos que no les otorgan créditos, a las universidades y colegios que los marginan por ser negros, o a los caseros que no alquilan a los negros. Pese a que en la mayoría de casos estas luchas legales queden en el limbo y no sean resueltas, como lo anota Petre Fry para el Brasil, “con o sin una victoria en las cortes, el simple hecho de tematizar el racismo en la opinión pública debería ayudar a erosionarlo en el largo plazo” (1999: 201).

Si bien un primer paso podría ser la creación de una normativa que proteja a las posibles víctimas de la discriminación racial sancionando a las instituciones y empresas que discriminan, un segundo paso podría ser la creación de políticas de discriminación positiva. Peter Fry anota que las organizaciones negras brasileras, luego de enfocar sus acciones por muchos años en cuestiones de identidad, han puesto “un énfasis en enfocar los problemas concretos de la desigualdad en los lugares de trabajo, en el sistema educativo, en relación con la salud y en las organizaciones religiosas” (1999: 200). Además el Estado brasiler, a través del Programa Nacional de Derechos Humanos, creado en 1996 por el presidente Fernando Henrique Cardoso, ha establecido políticas de discriminación positiva. Éstas apoyarán a las empresas privadas para que desarrollen políticas de discriminación positiva y crearán políticas de este tipo para que los negros accedan a cursos profesionales, a las universidades, al empleo estatal, a la tecnología y desarrollar “políticas compensatorias que promuevan económicamente a la comunidad negra” (Fry 1999:202). Recientemente, Fernando Henrique Cardoso firmó un decreto “mediante el cual en el plazo de 60 días la Administración del Estado deberá asignar una cuota del 20 por ciento a los negros, otro 20 por ciento a las mujeres y un 5 por ciento a los minusválidos en sus ofertas de empleo público” (El País, 16 de mayo 2002).

Las políticas de “affirmative action” traducidas como discriminación positiva han tenido un gran éxito en los Estados Unidos. Gracias a estas se ha incrementado el número de mujeres en posiciones de poder y en la educación superior y han ayudado a consolidar clases medias de afroamericanos, latinos y de otros grupos “no-blancos.” El Esta-

do les ha dado apoyo a los pequeños empresarios de los grupos minoritarios, ha implementado políticas para que ingresen en las universidades y en los puestos de trabajos administrativos en el Estado. Pero como anota Manning Marable, las políticas de discriminación positiva en los Estados Unidos nunca “fueron una ley o una serie de políticas públicas coherentes designadas para terminar con el racismo institucional y con la discriminación en la sociedad. Fueron más bien una serie de decretos presidenciales, leyes sobre los derechos civiles y programas estatales enfocados a dar contratos federales y políticas de empleo justo” (1995: 81). Las políticas agrupadas dentro de la categoría de discriminación positiva, según Marable “buscaron incrementar el número de representantes de las minorías étnicas y de las mujeres dentro de las estructuras y arreglos de poder existentes, sin cuestionar o redefinir las instituciones de autoridad y privilegio. Implementada por una serie de gobiernos liberales y conservadores, la discriminación positiva estaba más preocupada de remediar los resultados de la desigualdad racial que de erradicar el racismo como un sistema de poder blanco” (Ibid: 87).

Debido a que las políticas de discriminación positiva se articulaban como políticas de asimilación, sin cuestionar los mecanismos institucionales que racializan el acceso a las estructuras de poder y autoridad, éstas fueron fáciles de criticar. A partir de los años 60 los conservadores las criticaron como formas de cuotas rígidas de discriminación al revés. Se argumenta que los hombres blancos, por sus características adscriptivas de género y de raza, son discriminados cuando se prefieren a las mujeres y a los miembros de las minorías raciales, supuestamente menos preparados, para darles acceso a trabajos y puestos en el sistema educativo. Estas críticas, por un lado tergiversan la realidad pues hay muy pocos casos en que los hombres blancos hayan sido discriminados. Además, ignoran el profundo impacto democratizador de estas políticas en los Estados Unidos. Gracias a éstas los afroamericanos y los miembros de otros grupos étnicos que son discriminados como los latinos y los indígenas tienen recursos legales para luchar en contra de la discriminación cuando, por ejemplo, se les niega trabajos en el sector público, no se les otorgan contratos para obras públicas a empresas de propiedad de las minorías, se les niegan sus solicitudes de hipotecas pa-

ra comprar vivienda, o el acceso a las universidades. Las políticas de la discriminación positiva han permitido que un buen número de afroamericanos, latinos, etc., tengan acceso a los estudios universitarios.

No es absurdo pensar el que debería exigirse se implementen políticas de discriminación positiva en el Ecuador. Para empezar, el tema de la discriminación positiva ha sido introducido por las organizaciones de mujeres que demandan que “un veinte por ciento mínimo de mujeres de todos los orígenes culturales, [participen] en candidaturas en procesos de elección popular; y [ocupen] cargos en instancias de dirección y decisión en el ámbito público y privado (Chiriboga Zambrano y Darlic Marde Sic 1999: 197). Más aún, como se analizó en el primer capítulo de este libro, el racismo excluye a los afroecuatorianos del acceso a viviendas, trabajos no manuales y del sistema educativo.

Sin incentivos para que las empresas contraten a los negros y sin una normativa que castigue a quienes los discriminan, la desigualdad social se mantendrá intacta. Además, la discriminación positiva ayudará a que todos los grupos que han sido discriminados, como son los indígenas y negros, tengan acceso a oportunidades de las que históricamente han sido excluidos. Estas políticas, pese a ser particularistas, pretenden compensar y corregir los legados históricos e institucionales que han marginalizado a los no blancos de las posiciones de poder y autoridad. El éxito de estas políticas dependerá de que sean articuladas dentro de una estrategia global para democratizar la sociedad, y que incluyan políticas económicas redistributivas que no sólo beneficien a los miembros de los grupos racializados como inferiores sino a todos los pobres. En palabras de Manning Marable, “mientras luchamos por la discriminación positiva, debemos entender que estamos luchando por un ideal más amplio: la eliminación de las desigualdades de género y de raza, y la construcción de una sociedad verdaderamente democrática” (1995: 90). El hecho de que estas luchas refuercen y se basen en las diferencias de género y raciales, no les deslegitima, pues estas no son ignoradas cuando las mujeres y los no blancos son excluidos de los buenos trabajos y de las posiciones de autoridad.

Capítulo III

IDENTIDADES

Este capítulo estudia a los agentes sociales involucrados en la construcción de identidades y organizaciones negras en Quito. Autodenominarse negros y asumir que se pertenece a una categoría étnica que tiene una historia y cultura específica y que, por lo tanto, sus necesidades son diferentes que las del resto de los ecuatorianos, es un fenómeno reciente. Los trabajos de Whitten y de sus estudiantes demuestran que los afro-descendientes no vieron su negritud como un factor fundamental en su identidad, ni se consideraron como un grupo diferente hasta las décadas de los ochenta y noventa. Norman Whitten, por ejemplo, reporta que a finales de los años 60 los afro descendientes de la zona de San Lorenzo no se veían como negros. “Todas las personas que comparten una cultura Afro-Hispánica prefieren el término moreno... El término negro es peyorativo para un negro, mulato o zambo cuando es empleado por alguna persona clasificada como no negra” (1974: 177-178). Ronald Stutzman (1974: 224) escribe que durante la investigación para su tesis doctoral en antropología a principios de los años setenta la mayoría de negros que vivían en Ibarra “negaban que podrían tener patrones culturales específicos como un pueblo... Muchos profesaron incredulidad o confusión cuando se dieron cuenta de que estaba interesado en ellos como un pueblo más o menos distinto que los otros segmentos de la población.”

El que un reducido número de afroecuatorianos hayan construido sus identidades a partir de la etnicidad hasta hace pocos años, ilustra el cómo las personas negras de distintas generaciones que viven en Quito se definen a sí mismos. Muchas entrevistadas mayores de cincuenta años, que durante toda su vida han participado en las luchas de sus barrios por viviendas y servicios básicos, se ven como parte del pue-

blo y si bien están conscientes de ser negras no enfatizan su negritud cuando narran sus vivencias y sus luchas. Más bien construyen sus identidades alrededor de identidades clasistas-populistas. Estas identidades fueron creadas a partir de los discursos de los líderes populistas y de las prácticas clientelares de los partidos políticos. Los políticos construyeron la categoría del pueblo como un grupo de personas pobres, virtuosas y necesitadas del apoyo estatal y de los partidos políticos como intermediarios entre éstos y el Estado. El pueblo se diferencia de la oligarquía, de los ricos y de “los aniñados.” El pertenecer a la categoría del pueblo permitió que algunos pobres, independientemente de su etnicidad, negocien con el Estado el acceso limitado a recursos tales como la vivienda, algunos servicios básicos para sus barrios y aún que consigan empleo. La respuesta Estatal fue, por lo general, favorable ante las demandas de clientelas que se autodefinían como pobres y como “el pueblo.”

Recién a partir de los años ochenta y noventa, en que se globalizan el multiculturalismo, las política de la identidad y del reconocimiento de la diferencia, se demanda la atención Estatal como parte de grupos étnicos particulares.⁴³ No sólo surgen organizaciones articuladas a través de identidades étnicas negras e indígenas, también se dan procesos que redefinen el significado de ser indio o negro. Es por esto que, a diferencia de las personas mayores, algunos jóvenes están interesados en su identidad como negros y en la negritud como un proyecto político. Muchos entrevistados jóvenes se indignan, por ejemplo, cuando les dicen morenos y dicen: “moreno es un apellido y yo soy negro y estoy orgulloso de serlo.” Como se analizará a continuación, estos afroecuatorianos están embarcados en procesos de construir identida-

43 En un interesante artículo sobre la política de identidad, Eric Hobsbawn (2000) anota que los términos identidad, identidad colectiva y, aún etnicidad, aparecen sólo esporádicamente en los escritos de intelectuales y en la forma en que los actores sociales se ven a sí mismos en Europa y los Estados Unidos hasta los años 60. A partir de esa década, la identidad se convierte en el referente a través del cual grupos tales como las mujeres, los negros, los gays, etc., se movilizan.

des 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.

Sería incorrecto asumir que la mayoría de afroecuatorianos que viven en Quito se ven a sí mismos a través de identidades que privilegian su negritud. El trabajo de Paloma Fernández-Rasines (2001) en un barrio pobre de Quito, en los años noventa, demuestra que la mayoría de negros y negras pobres no están muy interesados en su negritud. La falta de interés o, en otros casos, la resistencia a definirse como negros que tienen una cultura e historia específica se explica por varios factores históricos. La primera razón que explica la dificultad de generar y aceptar identidades negras se explica por el tipo de políticas del Estado ecuatoriano hacia los diferentes grupos étnicos que conforman la nación. Como lo anotan Roger Brubaker y Frederick Cooper (2000: 16), "el Estado tiene un poder muy grande de crear indentificaciones... Porque tiene los recursos materiales y simbólicos para imponer categorías, esquemas clasificatorios y formas de enumerar y de tomar en cuenta a la población con la que tienen que trabajar los burócratas, los jueces, los profesores y los médicos y que deben ser tomadas en cuenta por los actores no estatales." Como se anotó en el capítulo anterior, el Estado ecuatoriano hasta los años noventa no desarrolló políticas específicas para los negros construidos como un grupo con características culturales diferentes de las del resto de la nación, ni los enumeró en los censos hasta el año 2001. En la ausencia de políticas estatales que los identifique y los categorice como un grupo especial y diferente es de esperar que se dificulte la creación de identidades étnicas y raciales negras (Marx 1998; Tilly 1998).

A partir de los años 30 (Clark 1998) y, sobre todo, a partir de la dictadura nacionalista y revolucionaria encabezada por el general Rodríguez Lara en los 70 (Stuzman 1981), el Estado desarrolló políticas basadas en la idea de que con cambios culturales todos los ecuatorianos podrían ser mestizos. Este énfasis en las similitudes se manifiesta en los censos nacionales. Empezando con el Primer Censo Nacional en 1950 no se reconocen categorías raciales como en los Estados Unidos, ni de color como en el Brasil (Nobles 2000). Se asume que todos los

ecuatorianos son o pueden llegar a ser mestizos. Si ser un verdadero ecuatoriano es ser mestizo, se dificulta el autodefinirse como miembro de un grupo étnico no mestizo ya que el señalar diferencias entre los distintos grupos étnicos es visto como un acto que atenta contra la unidad de la nación mestiza. Además, como lo anota Peter Wade (2001), el mestizaje no es solamente una ideología excluyente que no permite a los no mestizos pertenecer a la nación. La ideología del mestizaje es también universalista e incluyente pues no se niega el derecho a pertenecer a la nación a ningún grupo étnico, más bien se invita a que todos se vuelvan mestizos, eso sí, dentro de patrones culturales eurocentristas que buscan el progresivo blanqueamiento cultural y fenotípico de la población (Stutzman 1981; Whitten 1981).

Es interesante que los procesos de incorporación populista del pueblo, visto como un pueblo mestizo, de alguna manera fueran universalistas. Tal vez la crisis fiscal del estado ecuatoriano de los últimos años y la disponibilidad de fondos internacionales para la cuestión étnica en este contexto de crisis, de alguna manera, incentivan a que los diferentes grupos étnicos se organicen como tales para acceder a fondos para el etnodesarrollo, para rescatar y desarrollar la medicina no tradicional, o la agricultura sustentable. Esta nueva coyuntura internacional que privilegia las políticas del reconocimiento de la diferencia influenciaron a que líderes negros como Jaime Hurtado, que no privilegió las luchas alrededor de identidades raciales sino que vio que la liberación de los negros se daría a través de políticas revolucionarias anti-capitalistas, en los años noventa asesore a grupos negros para que se organicen a través de la etnicidad para que sus necesidades inmediatas sean atendidas por el Estado.⁴⁴

Debido a que al igual que en muchos países de la región, en los cuáles las nociones de la supremacía blanca construyeron a la blancura como un símbolo de todo lo bueno y lo deseable y a la negritud “en una

44 Entrevista a Lenin Hurtado, diciembre 2001.

especie de esponja semiótica que absorbe todo un rango de connotaciones negativas” (Lancaster 1992: 221) no asombra el que muchos afro-descendientes no quieran asociarse con la negritud. Muchos ocultan su negritud asumiendo que son mulatos o mestizos y que, por lo tanto, están más cercanos a la blancura que sigue siendo visto como un ideal y como una realidad que da una serie de privilegios en todas las esferas de la vida.

En ausencia de políticas estatales que construyan e identifiquen categorías étnicas para dar y negar privilegios, como en Sudáfrica y en los Estados Unidos, donde los estados usaron toda una serie de políticas de *apartheid* que excluyeron a todos los negros por sus características raciales, y debido a la fuerza del proyecto estatal de construir una nación mestiza es importante preguntarse de donde vienen las nuevas identidades étnicas y qué procesos sociales y qué agentes están involucrados en la creación de éstas. No se puede asumir que hay un solo camino o un camino correcto que ayuda a descubrir identidades pre-existentes de negritud que no se las podía ver debido a la fuerza de “falsas conciencias” y de “ideologías falsas” como las del mestizaje que ocultan la verdadera identidad compartida por todos los afroecuatorianos y que estaba subyacente esperando ser descubierta.⁴⁵

Uno de los procesos que explica la generación de identidades negras en latinoamérica está asociado a la movilidad social de personas negras y mulatas que luego vieron interrumpidos o truncados sus avances debido al racismo y a los prejuicios de sus sociedades, en un contexto transnacional de movimientos que cuestionaron e impugnaron el racismo. En el Brasil, en diferentes etapas históricas como los años 30, en que se forma el Frente Negro Brasileiro, y en los años 70, en que se funda el Movimiento Negro Unificado, en São Paulo, intelectuales, negros y mulatos de clase media que sufrieron la discriminación ra-

45 Es interesante que estas visiones esencialistas de la identidad étnica son similares a las conceptualizaciones de la identidad proletaria elaborada por algunos marxistas ortodoxos (Brubaker y Cooper 2000: 10).

cial, que limitó su movilidad social formaron organizaciones que pretendían hablar a nombre de todos los negros, cuando en realidad representaban los intereses de grupos de clase media. Por ejemplo, el Movimiento Negro Unificado creado en São Paulo en 1978, fue formado por una generación de jóvenes con formación universitaria, que influenciados por los movimientos de los derechos civiles en los Estados Unidos, los movimientos de liberación nacional en las colonias portuguesas de África y por los movimientos de izquierda en contra de la dictadura, cuestionaron que los beneficios del llamado milagro económico brasileño (1968-74) no incluyó ni a los negros ni a los mulatos y que a mayor nivel de estudios éstos encontraban más discriminación (Andrews Reid 1992: 163-168). Las organizaciones colombianas Cimarrón y el Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Negra, creados en los años 70, también se deben a los esfuerzos de estudiantes de clase media negros que fueron influenciados por elementos nacionales como los movimientos indígenas y por elementos transnacionales como son los movimientos negros de los Estados Unidos, por la ideología de la negritud desarrollada por los movimientos de independencia en varios países africanos y por organizaciones negras del Caribe (Wade 1998: 312-316).

No tengo datos sobre si el proceso de generación de organizaciones negras en Guayaquil y en la provincia de Esmeraldas, por ejemplo, se pueden explicar por estos procesos de movilidad social de clases medias negras y mulatas truncados por el racismo y me parece que es una hipótesis interesante para un trabajo posterior. También sería interesante estudiar sistemáticamente el atractivo del marxismo en la manera en la que intelectuales negros y mulatos, como el escritor Nelson Estupiñán Bass que militó en el Partido Comunista desde 1935 y Jaime Hurtado, entre otros, conceptualizaron que la clase era más importante que la raza y que la liberación de los negros basada en las alianzas con el proletariado y en la construcción del socialismo. En todo caso, la movilidad social truncada de una clase media emergente negra, no explica el proceso de creación de identidades y de organizaciones para la mayor parte de negros en Quito, pues su movilidad social, en muchos ca-

sos, va de la mano con la valoración de su negritud. Además, la formación de organizaciones negras de Quito fueron promovidas por sacerdotes y monjas combonianos más que por intelectuales marxistas.

Los misioneros combonianos y la formación de grupos e identidades negras

Los sacerdotes y monjas combonianos jugaron un papel fundamental en la generación de identidades negras en Quito y en los primeros pasos organizativos de los negros y negras como grupo étnico con características y demandas específicas. A partir de una serie de instituciones como son el Departamento de Pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, del Centro Cultural Afroecuatoriano, del Instituto Nacional de Pastoral Afroecuatoriana Monseñor Enrique Bartolucci, de publicaciones como **Palenque** que tiene más de 20 años de existencia, de la organización de cuatro congresos sobre la Historia del Negro en el Ecuador, de la publicación de libros y de videos sobre los afroecuatorianos, de la participación y organización de varios encuentros latinoamericanos de agentes pastorales negros y del Movimiento Afro-Ecuatoriano Conciencia (MAEC) los religiosos combonianos han formado a toda una generación de líderes negros.

Su trabajo con los afroecuatorianos ha generado 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. Las esferas públicas subalternas son: “escenarios discursivos paralelos en los cuales los miembros de los grupos sociales subordinados crean y circulan contradiscursos para formular interpretaciones opositivas de su identidad, intereses y necesidades” (Fraser 1999: 156-157). Estos espacios significan “el poder hablar con voz propia y simultáneamente poder construir y expresar la identidad cultural... consisten en instituciones culturales específicas, incluyendo varias revistas” (Ibid: 160). El estudio de las publicaciones y de los videos de las instituciones dirigidas por los combonianos, de los documentos que usan para la formación de líderes negros, de las actas de las reuniones del MAEC, el participar en algunos de sus talleres y reuniones y las

largas conversaciones con varios partícipes de estas instituciones, permiten estudiar los mecanismos sociales concretos a través de los cuales se generan identificaciones y categorías basadas en la raza y en la etnicidad así como de las instituciones desde donde se generan discursos sobre la negritud y el racismo. A diferencia de visiones idealistas y neoidealistas de algunos posmodernos, que ven a la cultura y las identidades como una serie de discursos que de alguna manera flotan en el aire, es importante estudiar las instituciones y los agentes que transmiten y generan los diferentes valores culturales y como éstos influyen en la generación de identidades étnicas y raciales.

La Congregación de los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús es encomendada por el Papa Pío XII la labor de evangelizar la Provincia de Esmeraldas. Los primeros misioneros vinieron al Ecuador en 1955 y en 1957 Monseñor Ángel Barbisotti, de la orden de los Misioneros Combonianos, fue nombrado Obispo de Esmeraldas. El estado ecuatoriano vio en la labor de los misioneros un mecanismo para regularizar su presencia en el norte de la provincia de Esmeraldas, zona fronteriza y aislada de los centros de poder de la nación. Recuérdese que recién en 1957 el autocarril llega a San Lorenzo y que no hay carreteras que liguen esta región con Quito hasta los años noventa. El primer misionero comboniano se establece permanentemente en San Lorenzo en 1958 y en 1959 arriva un segundo misionero (Schubert 1981: 566). Whitten escribe que en los años 60 “los fondos de los misioneros católicos y del gobierno ecuatoriano facilitaron el desarrollo de un hospital y de una escuela de carpintería para varones y de actividades del hogar para las mujeres” (Whitten 1974: 186). Éstas fueron instruidas en la “sanidad del hogar, la costura y el cuidado de los niños por monjas blancas. Tanto hombres como mujeres fueron advertidos sobre los peligros inherentes en la participación activa en la política excepto a través de la coalición de la iglesia con los militares” (Ibid: 187). Es interesante que los fondos del Banco Ecuatoriano de Vivienda para San Lorenzo, que empezó como una agencia financiada por el gobierno de los Estados Unidos, fueran administrados por los misioneros combonianos en 1968 (Ibid: 201). Las actividades de los combonianos también ayudaron a la valoración de algunos elementos culturales afros como la

música y la danza. Norman Whitten reporta que “el sacerdote [comboniano] joven, también apoya la identidad étnica de los negros. En diciembre de 1963 llevó a un grupo de marimba de San Lorenzo a Quito donde ganó el primer premio en un festival folklórico” (1965: 206). Otro indicador de la fuerte presencia de los misioneros es que muchos negros de la región de San Lorenzo cuando quieren hablar un español “culto”, lo hagan imitando el acento italiano de los misioneros combonianos que hasta hace muy poco procedían de Italia (Whitten y Quiroga 1998: 87).

Se pueden diferenciar dos etapas en el trabajo de los combonianos que coinciden con el liderazgo de dos Obispos. La primera que va desde 1955 hasta 1973 tiene una orientación más conservadora. Con el liderazgo del obispo Ángel Barbisotti se desarrollan las actividades de la “Acción Católica en sus diversas ramas, de la Legión de María, del Movimiento Familiar y Cristiano” (Doneda 2000: 177). La segunda etapa, bajo el liderazgo de Monseñor Enrique Bartolucci 1973-1995, tiene un tinte más progresista (Doneda 2000: 94). Monseñor Bartolucci, influenciado por Vaticano II y las reuniones del CELAM en Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992 y por las propuestas de los combonianos de 1975 y 1979 “de regresar a las fuentes carismáticas” (Ibid: 103), impulsa el antiguo compromiso de los misioneros combonianos de trabajar con los negros, vistos como el grupo más oprimido dentro de los oprimidos. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla en 1979 tiene una gran influencia en el desarrollo de pastorales específicas para los indígenas y los afro-descendientes. En esta reunión la iglesia sostiene que los indígenas y los negros “revelan el rostro sufrido de Cristo pues viven marginalizados y en condiciones infrahumanas, considerándose los más pobres de los pobres” (Berryman 1980: 66). La iglesia no sólo ve a los negros como un grupo especial y oprimido que necesita ser liberado, también reconoce la necesidad de crear pastorales específicas para los negros y los indígenas. Por ejemplo, en la Asamblea de Santo Domingo, el Papa Juan Pablo II “dijo que la Iglesia no sólo respeta, sino que favorece y quiere potenciar la pastoral afro” (Savoia s/f: 1319).

Debido al trabajo de varios sacerdotes con la población negra y a la influencia del Obispo de Esmeraldas Enrique Bartolucci, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana crea en 1981 el primer Departamento de Pastoral Afroamericana en América Latina. El objetivo es “formar comunidades eclesiales con rostro propio tomando en cuenta los muchos valores evangélicos presentes en nuestra cultura y buscando la unidad del pueblo negro. Presentarles a Cristo pobre que anuncia el Reino de Dios y denuncia la situación de pecado trayéndoles la liberación integral que les anime y les de fuerzas para transformar su situación que les impide desarrollarse como hombres hacia la plenitud en la comunidad” (Chalá 1996: 8). En específico se busca: “favorecer la convivencia de los afroecuatorianos con los otros grupos étnicos del país, respetando la identidad cultural y social de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo... Participar de los sufrimientos de la población negra y acompañarla en sus legítimas aspiraciones en busca de una vida más justa y digna para todos, junto con las demás organizaciones negras” (Ibid).

El video Pastoral Afroamericana producido en 1991 por el Centro Cultural Afro, señala los siguientes objetivos de la Pastoral Afroamericana, “para nosotros la Pastoral Afroamericana es el acompañamiento de los grupos negros en sus procesos de liberación integral en lo social, económico, político y religioso por la fé en Jesucristo presente en nuestro pueblo, en el respeto de nuestro ritmo, en la toma de conciencia de nuestra dignidad, identidad y cultura, hacia una fuerte organización.” Se busca la formación de comunidades cristianas negras “a partir de la realidad negra, de su marginalidad por el color de la piel para rescatar la dignidad del negro a la luz de la palabra de Dios y de la iglesia como guía.” A partir de 1980 se organizaron ocho reuniones latinoamericanas de agentes de pastoral afro para intercambiar experiencias. De esta manera se da una dimensión continental a la opción por la liberación integral de los negros.

Estos documentos ilustran que la iglesia, como institución, asume la necesidad de desarrollar trabajos específicos con los afroecuatorianos que son vistos como un grupo que tiene valores culturales y aspiraciones específicas. La iglesia se compromete a trabajar para su “li-

beración integral” que incluye aspectos religiosos, políticos y económicos, comprometiéndose a crear comunidades eclesiales de negros y ayudarles a tener unidad y a organizarse. Este trabajo evangélico y de acompañamiento para que los negros acepten su negritud y sus raíces africanas, luchan contra el racismo y acepten su plena humanidad parte del reconocimiento de la culpa histórica y de la participación de la iglesia católica en la opresión de los negros. Por esto en una reunión de formación de grupos negros católicos organizado por los combonianos en octubre de 1986 se dice:

La iglesia necesita del pueblo negro para convertirse y pedir perdón: porque el pueblo negro es redentor de la humanidad; porque el pueblo negro es Jesucristo oprimido en la cruz; porque el pueblo negro es Jesucristo luchando por la humanidad. Hoy debemos hacer la Iglesia negra. África tiene que estar aquí, con todos sus símbolos, tenemos que confiar en nosotros mismos, no avergonzarnos de nuestra cultura, de nuestra historia. [Debemos] aprender a ser afroecuatorianos, [transformando] la mentalidad racista, participando en la lucha de los oprimidos. [Tenemos] que recuperar nuestra identidad.

El trabajo organizativo busca la formación de agentes de pastoral negros que de alguna manera puedan convertirse en líderes y promotores de la organización y de la creación de comunidades eclesiales de base. Para formar promotores y líderes se organizó el Instituto Nacional de Pastoral Afroamericano Monseñor Enrique Bartolucci. Sus objetivos son:

capacitar agentes de pastoral para que trabajen con los pueblos negros, para la promoción y seguimiento de comunidades eclesiales ‘con rostro propio.’ Ayudar, como Iglesia, los procesos de reflexión de las comunidades y movimiento negro del Ecuador, promoviendo el estudio e investigación de la realidad socioeconómica, política, cultural y religiosa del Pueblo Negro. Recoger y poner por escrito la espiritualidad y la teología afroamericana (Palenque 18 (2-3) junio-septiembre 1999, p.2).

El proceso de formación de los agentes de pastoral tiene dos etapas. La primera se basa en el estudio del negro desde la historia, sociología, economía, política y cultura, con una duración aproximada de

seis meses. La segunda etapa comprende estudios bíblicos, teológicos y pastorales con temas como la “religiosidad tradicional afroamericana, espiritualidad y pastoral afroamericana” (Ibid). El INPA ha formado alrededor de 150 personas a través de cursos a distancia en las que los agentes leen y comentan textos escritos por personas que trabajan en el departamento de Pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y en el Centro Cultural Afro-ecuatoriano. Hasta el momento se han producido cuatro cuadernillos, dos de sociología y dos de historia.

Además del trabajo institucional del Departamento de Pastoral Afro, los sacerdotes y monjas combonianas reclutan a negros y negras que estaban involucrados en sus parroquias como catequistas, a estudiantes universitarios negros y en general a negros y negras que puedan ser formados como líderes e intelectuales. El padre Rafael Savoia creó el Centro Cultural Afroecuatoriano en Quito en 1983. Este centro tiene una biblioteca especializada en asuntos afro con publicaciones sobre la historia de los negros a nivel mundial y una colección muy grande de cassettes con entrevistas a negros y negras de las distintas regiones del país, música y otras manifestaciones culturales. El centro produce videos sobre la religiosidad, la cultura y las luchas de los afroecuatorianos. Además publica la revista *Palenque* que discute problemas de coyuntura que afectan a los afroecuatorianos, da información sobre las luchas continentales y globales de los negros e incluye noticias y reportajes sobre las actividades de la Pastoral Afroecuatoriana.⁴⁶ Los sacerdotes combonianos dan becas y trabajo a los jóvenes negros en el centro. Se les motiva a que investiguen la historia, cultura y realidad de los afroecuatorianos y se les impulsa a que presenten ponencias en los diferentes congresos nacionales sobre la historia del negro en el Ecuador. Los materiales producidos por el Centro Cultural Afroecuatoriano ayu-

46 Es relevante que la publicación del Centro Cultural Afroecuatoriano se llame *Palenque*. Los palenques tienen fama por su origen histórico de resistencia a la dominación colonial y a la esclavitud. Además los palenques se formaron a nivel continental. Éstos simbolizan e internacionalizan las tradiciones de resistencia y de lucha por la libertad de los afro-latinoamericanos (Wade 1998: 314-15).

darán al trabajo de formación de agentes de pastoral y al trabajo con los grupos de base.

Los misioneros combonianos también fomentaron la formación y organización de grupos de afroecuatorianos. En 1981 se forma el primer grupo en Guayaquil, en 1982 se forma un grupo en Esmeraldas, en 1983 en Quito y en 1992 en Sucumbíos. Estos grupos de estudiantes y de intelectuales negros católicos forman el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, MAEC, en 1983.⁴⁷ En un documento publicado en 1988 el MAEC se define como “un grupo de inspiración cristiana conformado por afroecuatorianos y otras personas comprometidas con la causa del grupo étnico afroecuatoriano... Tratamos de conocer la problemática afro... Para tomar conciencia de nuestra identidad.” Los estatutos del MAEC caracterizan a su organización como de inspiración católica y cristiana que busca la valorización de las identidades negras: “Reflexionar sobre nuestra realidad afroecuatoriana a la luz de la palabra de Dios. Profundizar y reflexionar sobre nuestras raíces, aceptando nuestra original identidad afroamericana. Colaborar con otros grupos oprimidos.”

Un objetivo fundamental del MAEC es la constitución de una organización y la formación de líderes negros. Por esto se establece que los miembros deben cumplir un proceso de formación que parte del conocimiento de la historia, la cultura y la realidad de los negros ecuatorianos, al estudio de la realidad negra a nivel latinoamericano y posteriormente de la historia de África y de los afroamericanos. Otro objetivo es estar junto a los sectores populares, en particular junto a los miembros de las comunidades de base constituidas como organizaciones negras. Para esto se propone “gran sensibilidad para hablar con la gente, hablar su idioma, sus necesidades, sus problemas, no resolverlos, sino hacerles descubrir una solución... Debemos ayudar a la gente a descubrirse, a ubicarse, a reconocerse como personas y a buscar soluciones prácticas.”

47 Agradezco al padre José Martín Balda por darme acceso a las actas del MAEC.

Algunos sacerdotes han puesto gran empeño en la organización de grupos de base. Por ejemplo el padre Franco Nascimbene, que había vivido y organizado a los negros en el barrio pobre de Las Malvinas de Guayaquil desde 1989 hasta 1993 en que el Obispo del Opus Dei Monseñor Larrea Holguín pidió que sea “retirado de Guayaquil” (Donade 2000: 169-170), es encomendado por sus superiores para la labor de promover y acompañar a los negros de Quito, en diciembre de 1993.⁴⁸ Antes de empezar su trabajo en esta ciudad, el padre Franco vive dos meses en el valle del Chota-Mira para conocer la cultura de los negros con quienes trabajará en Quito. El sacerdote concibe su misión evangelizadora como la de “sentarse donde se sienta el pobre y dejar que Dios se manifieste.” Es así que vive en diferentes barrios pobres donde viven los negros. No acepta dinero de la iglesia y organiza una microempresa de leche de soya. Su argumento es que la gente le vea como un igual, como alguien que trabaja y se gana la vida. Vende la leche de soya recorriendo a pie estos barrios. De esta forma no sólo se gana la vida como muchos pobres que trabajan en el sector informal, también va conociendo y entablando amistades con personas negras a las que invita a formar grupos. Juan Carlos Ocles cuenta que los negros le compraban la leche de soya al padre, pese a que no les convencía su sabor, en muestra de su solidaridad y amistad.

Para el padre Franco es importante creer en los pobres cuando se organizan y no creer en la caridad ni en el paternalismo. Estos grupos a través de la lectura de la Biblia y de la oración buscan que el negro conozca su historia, sus raíces y vuelva a creer en sí mismo, unirse y organizarse. Su trabajo da muy buenos resultados. Se forman alrededor de veinte grupos de negros en los diferentes barrios pobres de Quito (ver cuadro 1). El economista Renán Tadeo (1998: 72-75) en su historia sobre el movimiento negro de Quito señala que se formaron los siguientes grupos: en Atucucho se forma la Asociación Nelson Mandela; en Santa Anita 14 madres solteras forman Africa Mía; en La Roldós se con-

48 Este recuento resume el video “Y puso su tienda entre nosotros” producido por el Centro Cultural Afroecuatoriano en 1996.

formó la Afro Martín Luther King dirigida por la señora Graciela Calderón; en Carcelén Franqueza Negra; en el barrio Corazón de Jesús la asociación Africa Son y Tambor; en Carapungo las organizaciones Raíces Africanas, Martina Carrillo, Malcolm X, Hijas de Daniel Comboni, la Asociación de Concepcioneros Residentes en Quito, Negra Bonita y Canela; en la Ferroviaria Alta Despierta Negro.⁴⁹ Además se han organizado seis encuentros de familias negras donde los grupos se reúnen e intercambian experiencias. En el sexto encuentro de familias negras se formó la federación de Grupos Negros de Quito, que posteriormente se llamó la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha FOGNEP.

Para valorar la cultura negra y sus raíces africanas, la iglesia ha renovado la liturgia introduciendo la celebración de las misas afros. Estas se diferencian de las misas tradicionales por el uso de música de los grupos negros, del baile durante momentos de la liturgia como son el inicio y el final de la misa, el momento de la paz y del ofertorio. Además los grupos y las comunidades eclesiales son quienes están a cargo de la organización de la música y de los cantos. Es interesante que las misas afros incorporan las diferentes manifestaciones musicales de los afroecuatorianos. En las celebraciones eucarísticas en San Lorenzo se usa la marimba y en el valle del Chota-Mira la bomba. En todas estas celebraciones está presente el bongo y las mujeres que bailan se visten con ropas tradicionales y con túnicas y turbantes "africanos." Para los organizadores de estas celebraciones es importante incorporar la alegría y la música de los negros en la liturgia.

El trabajo y la dedicación de los misioneros combonianos propició, como se anotó anteriormente, el que la formación de grupos y comunidades eclesiales negras sirviera de base para la conformación del FOGNEP, así como el que algunas de las mujeres formadas organizaran

49 Es interesante y es un tema que debe estudiarse la fuerte presencia de mujeres negras en posiciones de liderazgo en estos grupos.

el Movimiento de Mujeres Negras de Quito en 1997, así como varios encuentros de mujeres negras ecuatorianas que culminaron en la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras en febrero del año 2000.⁵⁰ Muchos negros y negras han revalorado su identidad, tienen orgullo de ser negros e intentan cambiar el significado negativo asociado a este color. Por ejemplo, la primera marcha en contra de la violencia policial en Quito, en enero de 1997, se hizo bajo el slogan ¡por un futuro negro, digno y bonito! Es interesante que la reacción de muchos quiteños ante la marcha fue decirles: “que no gritemos ¡por un futuro negro, digno y bonito! pues, nunca tendremos un futuro bueno. Esto se explica por el prejuicio que gran parte de la colectividad tiene frente a un determinado color, considerando el negro como un color malo, de muerte, sucio, que no tiene posibilidades de cambio. Para nosotros los negros, un futuro negro, es un futuro nuevo, nuestro, de nuevas posibilidades de una mejor calidad de vida” (Palenque 16 (2-4), junio-diciembre 1977). Es así que, al igual que otros grupos de afro-descendientes, buscan re-escribir el diccionario resignificando las asociaciones negativas de lo negro.⁵¹

La búsqueda de una nueva identidad negra también lleva a la investigación sobre personajes históricos negros que ilustren las tradiciones de lucha por la libertad y de resistencia de los negros, tales como: Martina Carrillo que organizó la resistencia de los esclavos negros en La Concepción en el siglo XVIII; de los rebeldes de Carpuela Cristóbal de la Trinidad y Bernarda Loango-Grijalba del siglo XVIII; y, sobre todo, Alonso de Illescas. Durante el siglo XVI Alonso de Illescas fue el líder de los grupos negros cimarrones de la provincia de Esmeraldas que, en

50 No todas las organizaciones de mujeres negras del Ecuador surgen a partir del trabajo de los combonianos.

51 El Diccionario de la Lengua Española en su vigésima primera edición de 1992 da las siguientes acepciones de la palabra negro: “de color totalmente oscuro, como el carbón, y en realidad falto de color... Sumamente triste y melancólico. Infeliz, infausto y desaventurado. Lo mínimo de cualquier cosa... Estar muy enfadado... Tener mala suerte” p.1015

alianza con los indígenas, negociaron su independencia de la Corona española. Lograr que el congreso ecuatoriano, en octubre de 1997, declare el primer domingo de octubre de cada año como día nacional del negro ecuatoriano con la figura de Alonso Illescas como héroe nacional, fue visto como un gran logro político. Los impulsores del proyecto argumentan que este día permite: “hacernos visibles ante la sociedad, darnos a conocer tal y como somos alegres, rebeldes, creativos/as, impulsores de grandes proyectos políticos, generadores/as de una sociedad más justa y solidaria” (Palenque 18 (4) diciembre, 1999, p. 1).

También hay que destacar que muchos sacerdotes combonianos ven su papel como el “de animar y acompañar al pueblo negro.” El Padre Martín José Balda, misionero navarro que siempre acompaña a los negros sin ningún afán de figurar o destacar, en una larga conversación manifiesta que el acompañará a los negros “hasta el momento en que el pueblo negro siga su propio camino.” Además, es parte del trabajo pastoral de los combonianos el no permitir que los sacerdotes se queden en un mismo lugar por mucho tiempo. “Nosotros tenemos un tiempo, cuando se ve que hay un grupo preparado que lo lleve adelante, bueno nosotros nos vamos a otro lugar.”

Pese a que la intención de los combonianos sea la de no crear relaciones paternalistas y la de formar líderes que lleven adelante el proceso de auto-valoración y emancipación de los negros, al igual que en otras experiencias de la iglesia católica progresista, la figura del pastor y el contexto institucional de la iglesia en la que el obispo determina, en parte, que tipo de trayectoria pastoral que seguirá la iglesia, influye mucho en el desarrollo y futuro de las organizaciones (Levine y Mainwaring 2001). Por ejemplo, cuando los grupos negros se enteraron que el padre Rafael Savoia saldría del Ecuador tuvieron recelo que se interrumpa el trabajo de investigación y valorización de la cultura y de la historia de los negros iniciados por él en el Centro Cultural Afroecuatoriano. Afortunadamente, el padre Martín Balda sigue impulsando este centro de estudio e investigación así como el Departamento de Pastoral Afro originalmente organizado y dirigido por el padre Savoia. Es interesante que algunos activistas de los grupos negros formados por el

padre Franco Nascimbene cuestionen y critiquen al sacerdote que lo reemplazó para trabajar en la promoción de grupos negros por no visitar y animar a que sigan estos grupos, recalcando que muchos grupos dejaron de existir luego de la salida del padre Franco. La figura del pastor en gran medida determina el tipo de actividades que realizan los grupos. Por ejemplo el padre Aldo que reemplazó a Franco considera que acompañar a los negros es “participar en sus reuniones, dar ideas, lanzar proyectos y juntos ir con los proyectos.” Debido a la crisis económica y a la pobreza en la que viven la mayor parte de negros en Quito, el padre Aldo consiguió fondos de la Conferencia Episcopal Italiana para que los grupos negros impulsen proyectos de desarrollo. También promueve la medicina alternativa bio-energética. El que estos fondos ayuden a la generación de solidaridades entre los diferentes grupos o que éstos más bien compitan por el acceso a estos fondos es una pregunta abierta.

Las ambigüedades de las identidades negras promovidas por los combonianos

En las identidades negras promovidas por los combonianos, al igual que en el trabajo de la Pastoral Negra del Brasil, estudiada por John Burdick (1998: 90), “coexisten estereotipos con nuevas formas de concebir la identidad negra.” La valoración de identidades negras va junto a un cuestionamiento al racismo. En las publicaciones del Instituto de Pastoral Afroecuatoriana, escritas por dos sacerdotes combonianos y una mujer negra formada por ellos, el racismo es analizado como un sistema institucional, que va de la mano con el capitalismo y el colonialismo, y como una serie de prejuicios que llevan a prácticas discriminatorias. El racismo se manifiesta en diferentes instituciones de la sociedad como son la iglesia, las fuerzas armadas, el sistema educativo, el sistema económico y los medios masivos de comunicación social. Las imágenes y prácticas que se transmiten en estas instituciones relegan a los negros y negras a los peores trabajos, los margina de la educación y los representa de manera estereotipada en los medios masivos de comunicación. En el segundo tomo de *Sociología Afroecuatoriana* se anotan las siguientes manifestaciones concretas del racismo:

El alto porcentaje de analfabetismo; el desconocimiento al derecho a la educación; el sentido europeo y racista de la educación; la extinción o pérdida de las creencias y religiosidad popular afro, sobre todo en las grandes ciudades; desarraigo social y cultural de los jóvenes negros como consecuencia, una crisis de identidad; la división y enfrentamiento entre los intereses de los indígenas y negros; el aspecto más profundo de la dominación cultural es la identificación pasiva del oprimido con el opresor, que lo lleva a asumir actitudes sumisas frente al amo, llegando a avergonzarse de la suya (INPA 1999b: 50-52).

Es interesante que el curso de formación de agentes de pastoral termine con una reflexión sobre los derechos humanos. Se anota que el racismo atenta contra los derechos humanos de los afroecuatorianos y se discuten cuatro derechos colectivos de los afroecuatorianos de acuerdo a las disposiciones de la Organización de Estados Americanos. El derecho a pertenecer a una comunidad “de acuerdo a las tradiciones y costumbres respectivas;” el status legal de las comunidades; el rechazo a la asimilación; y las garantías especiales contra la discriminación (INPA 1999b: 78-80).

Esta visión progresista y crítica del racismo, la discriminación y la importancia de luchar por los derechos humanos y en contra del racismo va de la mano con la aceptación de una serie de estereotipos sobre los negros creados por los blancos. Así, han aceptado sin cuestionarse los estereotipos creados por los blancos sobre la alegría innata de los negros. Es por esto que en **Palenque** se escribe “los negros somos alegres,” que el afiche para el lanzamiento de la Agenda Política de las Mujeres Negras en mayo del 2000 diseñada por mujeres negras formadas por los combonianos, presenten la foto de una mujer negra sonriendo, y que las misas afros sean construidas como espacios que deben ser alegres, donde suena el bongo y se baila pues se asume que el baile, los tambores y la alegría son parte de la esencia del negro. Es interesante que muchos negros y negras no aprueben la misa afro pues no les parece que se debe adorar a Dios de esa manera. Tal vez, no les gusta o les molesta la innovación, pero no se puede asumir que a todos los negros les gusta el canto y el baile en la misa y que por el hecho de ser negros tienen que constantemente demostrar su alegría innata. Es interesante

que cuando pregunté a un sacerdote comboniano y a agentes de la pastoral afro, sobre la resistencia de muchos negros a estas innovaciones de la liturgia, me contestaron que éstos lo hacían por no tener conciencia de su identidad negra. Estas respuestas ilustran que para muchos combonianos y líderes negros formados por ellos la identidad negra es una realidad subyacente que está presente en todos los negros y que debe ser descubierta y promovida luchando en contra de las falsas conciencias de las ideologías del blanqueamiento y del mestizaje. No se cuestionaron que, a lo mejor, hay razones válidas que explican que muchos negros y negras no acepten estas construcciones de su “verdadera” identidad como alegres y con raíces en los tambores del África.

Muchas de estas visiones esencialistas de la “cultura negra” son parte de la exotización de éstos como el “buen salvaje”, que vive en armonía comunal y con la naturaleza, por parte de sacerdotes europeos blancos que los construyen como depositarios de ideales y tradiciones que salvarán al mundo occidental de las consecuencias de la deshumanización producidas por la sociedad capitalista hipertecnificada y mercantilizada. Monseñor Bartolucci escribió en 1993:



Para salvarse, el mundo occidental necesita de aquellos valores evangélicos (sobriedad, solidaridad, respeto de la naturaleza, armonía con el Creador y las criaturas, hermandad, confianza en Dios, ganas y alegría de vivir) que son características propias del patrimonio cultural tradicional de los pueblos afroamericanos. La auténtica religiosidad y espiritualidad negra, siempre purificada por la palabra de Dios, presenta una solución a uno de los problemas más graves de nuestro tiempo: la progresiva deshumanización, producida por una sociedad tecnificada, fría y opulenta (en Savoia s/f: 1323).

Un estereotipo aceptado por los combonianos y que tiene consecuencias más negativas es que la negritud ecuatoriana es esencialmente rural. En el manual de *Sociología Afroecuatoriana* cuando discuten la aculturación escriben, “el pueblo negro no perdió completamente su cultura africana. Mucho menos se integró a la cultura de los blancos, sino que en el nuevo medio que le tocó vivir dio origen a una nueva cultura.. En la actualidad se produce una nueva aculturación, especial-

mente entre los negros que han emigrado desde sus asentamientos tradicionales hacia las grandes ciudades” (INPA 1999a: 26). Esta cita, las imágenes de los videos del Centro Cultural Afroecuatoriano y las largas conversaciones con negras y negros formados por los combonianos ilustran que para ellos la verdadera negritud está en el campo, que en la ciudad existen los “peligros” de la aculturización y de la asimilación a la cultura de los blancos y de los mestizos y que para resistir estos procesos se tiene que mantener vínculos con el campo para nutrirse de la verdadera negritud ya sea en el baile, la música, las tradiciones orales, los funerales y otras manifestaciones de la religiosidad popular. Es por esto que la mayor parte de organizaciones negras de Quito se dedican a la cultura entendida como el baile, la música y la comida típica.

Para los misioneros combonianos la cultura negra auténtica está localizada en las zonas tradicionales de asentamiento de los negros. Por esto las misas afros emplean la música y los bailes tradicionales de estas zonas como la bomba y la marimba y no la salsa, el ballenato, la bachata o el merengue que gusta tanto a negros urbanos como rurales. Estas conceptualizaciones de que la cultura negra existe como una serie de prácticas que comparten todos los negros y que pese a ser sincrética se ha mantenido a través de los años se explica por su visión de raza, etnia y cultura. En el mismo manual se dice que los blanco-mestizos, los negros y los indígenas tienen culturas diferentes, propias y que el proyecto de una nación multicultural es respetar las diferencias culturales. “Por diversidad cultural se entiende que los negros tienen una cultura, los indígenas tienen otra, y los mestizos otra” (INPA 1999a: 55).

Estas visiones esencialistas de la cultura vista como una serie de prácticas que caracterizan a un grupo étnico discreto y que ha existido y se ha mantenido a lo largo del tiempo tiene implicaciones políticas contradictorias. Por un lado, al construirse a los negros como si fueran rurales y similares a los indígenas que tienen comunidades, territorios y tradiciones culturales propias (Wade 1997, 1998) se privilegian las luchas por la tierra como cuando por ejemplo se anota, “la tierra de los negros tanto en Esmeraldas como en le Valle del Chota y Cuenca del

Río Mira, debería ser vista como base de garantía de supervivencia de los mismos” (INPA 1999a: 44). Pero estas demandas concretas no aparecen en las propuestas de qué hacer para que mejoren las condiciones de vida de los negros ciudadanos. Como se anotó en el capítulo anterior al construirse al negro como rural se silencian las experiencias y las vivencias de los negros que viven en las ciudades, donde son víctimas de la discriminación y del racismo, y que no tendrán posibilidades ni necesariamente deseos de volver a las comunidades de donde emigraron sus abuelos o sus padres, pues son negros urbanos. Estas visiones no necesariamente cuestionan las visiones dominantes sobre la negritud y la indianidad como esencialmente rurales. Me parece que debido a los procesos migratorios, a la relativa movilidad social, de unos pocos indígenas y afroecuatorianos, a la apertura del sistema político y del estado al multiculturalismo se deberían pensar y buscar formas de negritud e indianidad urbanas. De lo contrario, se podría pensar en un estado multicultural o multinacional en el que los indios y los negros sigan viviendo en las áreas marginales, aunque con un poco de recursos para que resguarden y protejan los recursos naturales, pues supuestamente son ecologistas por naturaleza. Es así que la cultura urbana sigue siendo vista como blanco-mestiza, término que oculta los privilegios de la blancura en todos los espacios y manifestaciones culturales, y que no da cabida y espacio para que los negros urbanos luchen por sus derechos como habitantes de ciudades multiraciales que deben ser democratizadas.

El blanqueamiento

Una de las preocupaciones fundamentales de los activistas negros formados por los combonianos es el problema del blanqueamiento. **Sociología Afroecuatoriana** define blanqueamiento en los siguientes términos:

Algunos negros queremos ser como los blancos, hacemos todo lo posible para ser como ellos, asumimos un comportamiento y modo de pensar que es siempre de aquellos que nos oprimen. La ideología del blanqueamiento provoca que el negro desprecie todas sus raíces, su negritud, y asuma el hecho de querer ser blanco, tanto internamente como

externamente. Internamente: actitudes, formas de pensar, modo de hablar; externamente: el alisado del cabello, el caer como presa fácil de la sociedad de consumo, agotando sus últimos recursos para invertirlos en artículos carísimos y de marca (INPA 1999b: 14).

Esta definición de blanqueamiento apunta a un problema fundamental producto del colonialismo y del imperialismo europeos. Para los no blancos es muy difícil aceptar su plena humanidad en una sociedad construida con patrones culturales y con valores de la supremacía blanca que los denigran constantemente por lo que muchos aceptan las formas de pensar del opresor e internalizan el racismo (Feagin 2001). bell hooks (1995: 131) anota que los valores que llevan a la internalización del racismo son “sistemáticamente enseñados a través de los procesos de socialización en sociedades basadas en la supremacía blanca”. El blanqueamiento tiene manifestaciones concretas. Externamente se busca imitar los estándares de belleza de los blancos. Las mujeres, por ejemplo, se alisan el cabello y al mirarse al espejo lo hacen con ojos que valoran un sistema de belleza en el que ellas no tienen cabida. Un ejemplo extremo y patético son los intentos del artista norteamericano Michael Jackson de ser blanco recurriendo a la cirugía plástica de su nariz y labios, y del blanqueamiento de su piel.

La definición citada, iguala el blanqueamiento con el consumismo caracterizando el afán desmedido por la adquisición de mercancías como una característica de la blancura. Es interesante que se equipare el capitalismo y a la sociedad del consumo con la blancura. Esta visión, por un lado, tiene un elemento de crítica al capitalismo, pero por otro, sin que sea la intención de quienes redactaron este libro de divulgación y formación, se equipara la verdadera negritud con la pobreza y el status social de clase baja. Es por esto que las manifestaciones internas del blanqueamiento son definidas como formas de hablar, pues con la educación, la movilidad social y la inmigración es de esperarse que se cambie la forma en la que se usa el lenguaje a formas de hablar asociadas a una clase social más alta.

Blanquearse también significa un cambio de actitudes y formas de ser. En una discusión de grupo en la que pregunté a activistas e in-

telectuales negros, muchos de ellos formados por los combonianos, qué significaba ser blanco o blanquearse, una profesional negra me explicó que ser blanco o blanquearse significaba tratar con desprecio a los demás. La blancura, en este contexto, aparece como la arrogancia y prepotencia de quienes por tener ese color de piel, que por lo general va de la mano con el poder económico y social, se sienten con el derecho de maltratar, humillar, o de tratar de manera paternalista y condescendiente a los no blancos. Es por esto que Mary Weismantel (1997: 22) sostiene que “la blancura en los Andes es una especie de salvoconducto que permite a quienes lo poseen robar, violar y terrorizar a los indígenas [y yo añadiría a los negros] a su antojo.” En un contexto histórico diferente la crítica cultural feminista bell hooks (1992: 166) anota elocuentemente que para los afroamericanos la blancura representó “lo misterioso, lo extraño y lo terrorífico.”

¿Qué significa pensar como un blanco? Por una lado, es ver el mundo desde ojos eurocéntricos que sobrevaloran la blancura considerando que los blancos son más inteligentes, trabajadores y que aún tienen una moralidad superior que los no blancos (hooks 1992). La crítica a la ideología del blanqueamiento es una forma de valorar la negritud como una ideología que protesta en contra del orden colonial y sus legados poscoloniales, luchar por la emancipación de los pueblos negros oprimidos y busca “el desafío cultural del mundo negro” (*Sociología Afroecuatoriana* (2) 1999: 6).

En un trabajo reciente Norman Whitten, que fue uno de los pioneros en la discusión de la ideología del blanqueamiento (Wade 1997: 84-85), explica este fenómeno en los siguientes términos:

aquellos que están blanqueándose (las personas clasificadas como mestizos usualmente se refieren a si mismos como blancos) se refieren a su ‘blancura’ en términos ‘culturales’ como haciéndose más civilizados y ‘conscientes’ que sus conciudadanos más ‘oscuros’ negros e indígenas. Clasifican a un individuo, grupo o conglomerado como negro o negreado, implicando falta de civilización y argumentando que son gente a los que les falta la consciencia y que por lo tanto no tienen capacidades reflexivas y son estúpidos (Whitten y Torres 1998: 13).

Según Whitten y Torres, la blancura es un fenómeno que tiene implicaciones sobre el color de la piel. Es así que los más blancos y menos oscuros tienen una serie de privilegios en sus interacciones cotidianas (Lancaster 1992). La blancura tiene también connotaciones culturales. Ser más blanco está ligado a procesos de movilidad social en los que se accede a la educación y a la cultura vista como los modos de ser y de comportarse de las clases altas que construyen sus costumbres como los “buenos modales” que son supuestamente universales y que quienes no los tienen necesariamente deberían esforzarse por alcanzarlos.

Parecería que las discusiones sobre el blanqueamiento, tanto de los científicos sociales, de los misioneros combonianos y de los líderes e intelectuales negros tienen dificultades para diferenciar: a) los procesos de movilidad social ascendentes de algunos negros; b) los valores culturales tales como la forma de hablar, de vestir, o de presentar el cuerpo de las personas que están embarcadas en estos procesos de movilidad social que adquieren valores y costumbres de una clase social más privilegiada y por lo tanto más blanca; c) los privilegios que dan los contactos y las redes sociales con personas blancas para la movilidad social y como estos procesos sociales reproducen el orden racial jerárquico (Wade 1997: 86); d) de los procesos de baja autoestima producidos por una sociedad basada en la supremacía blanca; y, por último, e) de asumir que hay culturas blancas y negras diferentes y que el proceso de blanqueamiento significa perder la cultura negra y adquirir la cultura blanca (en el Ecuador se describe este proceso como el de perder la cultura rural negra y adquirir la cultura urbana caracterizada con el término de blanco-mestiza).

Estas dificultades conceptuales reflejan, en cierta medida, los procesos sociales en los que ser negro significa ser pobre y las ventajas simbólicas y materiales que da el contacto con los blancos para la movilidad social. En la ausencia de una clase media o clase alta negra, que decida valorar su negritud, es muy difícil para los pocos negros que acceden a la educación universitaria y a los trabajos de cuello blanco y profesionales no blanquearse. Pues se asume que blanquearse va junto

a su movilidad social por la asociación de lo negro con la pobreza y de lo negro con lo rural. Estas dificultades de seguir aceptando la negritud de una persona urbana, de clase media y con acceso a los estudios se traduce en una obsesión de parte de muchos ellos por su identidad. Es por esto que muchos negros y negras profesionales constantemente se cuestionan qué significa ser negros o negras urbanos, con algún poder de consumo y con títulos universitarios en una sociedad donde ser negro significa no tener acceso a ninguno de estos privilegios.

Si bien se asume que hay grupos humanos diferentes con culturas e identidades específicas lo que dificulta el que se “inventen” y definan identidades negras que no reproduzcan los valores dominantes que los asocian con lo rural, la pobreza, el deporte, el sexo sin tabúes y el folklor, para algunos la verdadera negritud es un proyecto político. Es por esto que argumentan que resistir al blanqueamiento es unirse a las luchas por la liberación de todos los negros y negras. Para un partícipe en una discusión sobre el blanqueamiento y la identidad negra que organizamos en el Centro Andino de Acción Popular en Quito el 23 de marzo del 2000, “la cuestión es que estos negros preparados logren nuevamente retornar a sus comunidades, compartan el conocimiento con su gente... que todos los negros profesionales.. no se olviden de donde surgieron, que regresen y contribuyan.” De esta manera la negritud y la resistencia al blanqueamiento es un proyecto político solidario con las luchas de todos los negros por la eliminación de las trabas racistas a la movilidad social y a la igualdad.

Otra preocupación se relaciona con las parejas inter-raciales. Con razón anotan que en muchos casos hombres blancos ven a las mujeres negras como hipersexuales. También critican a los líderes negros que se casan o tienen hijos con blancas, acusándoles de reproducir el blanqueamiento. Muchos de éstos se defienden con un argumento válido: el amor no tiene color. Debido a la dificultad de resolver esta discusión, vale la pena reproducir las observaciones elocuentes de Roger Bastide: “no es tanto que el amor rompa con las barreras del color y una a los seres humanos, como que las ideologías raciales extiendan sus conflictos aún al abrazo de los enamorados” (en Wade 1993: 310-11).

Conclusiones: políticas de la identidad, redistribución y reconocimiento de la diferencia

A partir de los años setenta y ochenta surgen los llamados nuevos movimientos sociales. A diferencia de los movimientos articulados en torno a identidades y demandas clasistas, éstos buscan que se les reconozca su derecho a la diferencia cultural que es conceptualizado como un eje de dominación y subordinación tan importante o más que la clase social (Fraser 1997). Se ha señalado que estos nuevos ejes de conflicto surgen debido a los cambios en la estructura social de las sociedades capitalistas y que son también el producto de críticas a modelos teóricos que sólo ven al conflicto desde la racionalidad instrumental y estratégica (Cohen 1985). Pese a las críticas válidas de que los movimientos sociales articulados a través de la identidad tienen una tendencia a dejar de lado demandas socioeconómicas y de que, a diferencia de discursos clasistas que pueden aglutinar las luchas de los oprimidos, los discursos sobre la identidad suelen o pueden fragmentarlas (Gitlin 1995; Hobsbawn 2000), estos movimientos han cambiado los discursos políticos a nivel global. El resultado de las demandas de los movimientos de los derechos civiles y de la liberación de los diferentes grupos no blancos, de las mujeres, de las lesbianas y de los gays es una revalorización de los derechos a la diferencia y del multiculturalismo. Instituciones que no otorgaban importancia a estas demandas como la iglesia católica y diferentes organismos multinacionales como la Organización Internacional del Trabajo, el Banco Mundial y la Organización de Estados Americanos, ahora son defensores del multiculturalismo, critican a las políticas asimilacionistas y valoran el derecho a que diferentes grupos mantengan su identidad y su cultura.

Estos cambios globales también explican por qué diferentes instituciones y agentes, como son los sacerdotes católicos, trabajen por la generación de identidades étnicas y por el afianzamiento de categorías culturales que supuestamente caracterizan a todos los miembros de determinados grupos étnicos. Las identidades y organizaciones negras que se han formado gracias al trabajo y a la dedicación de los combonianos en diferentes instituciones, han tenido un gran efecto democra-

tizador. En el Ecuador por primera vez se valora la humanidad y la igualdad de los no blancos, se resisten a las políticas asimilacionistas que en nombre de la supuesta universalidad promueven el progresivo blanqueamiento de la población y toda una nueva generación de líderes étnicos indígenas y negros participan en discusiones y debates en la esfera pública oficial. Este contexto global de valorizar lo multiétnico, unido a la crisis fiscal del Estado ecuatoriano, que dificulta el que se implementen políticas económicas incluyentes, y a los fondos que los organismos internacionales dan para promover la diversidad, explican en parte por qué muchos grupos demandan atención al estado desde la diferencia, el multiculturalismo y la especificidad cultural.

El problema es que muchas de las visiones sobre identidad, cultura y etnicidad elaboradas por los misioneros combonianos y por los líderes formados por éstos se basan en construcciones esencialistas. Como lo anota Joshua Gamson (1995: 391) en un contexto diferente, la creación esencialista de “categorías de identidades fijas son la base tanto de la opresión como para la lucha por el poder político.” Sin identidades esencialistas se dificultan la organización de movimientos articulados a través de la identidad. Es así que parte del proceso de organizar a los afroecuatorianos como una categoría diferente se basa en la búsqueda de los elementos culturales, de la historia y de las aspiraciones que deberían compartir todos por el hecho de ser negros ecuatorianos.

Siguiendo el argumento de Peter Wade (1998) sobre Colombia, el papel del científico social no debería ser únicamente el de demostrar cómo las identidades son construidas, flexibles, inestables y por lo tanto maleables, ya que todas las identidades tienen estas características y que las personas que han sido identificadas como pertenecientes a una categoría a la que se imputó una serie de estigmas y valores negativos, tiene todo el derecho de re-inventar su identidad y su cultura, lo importante es analizar los efectos políticos que tienen la construcción de diferentes identidades. Es así que se argumentó que si bien la visión de que la verdadera negritud es rural ayuda a las luchas de las comunidades rurales negras en contra del despojo a sus tierras, estas construcciones silencian las vivencias de los negros y de las negras urbanas. Ade-

más, se presentan los peligros autoritarios y las trabas políticas a la que lleva el leninismo étnico. Si se asume que todas las personas que pertenecen a un determinado grupo étnico supuestamente comparten una cultura y una identidad que debe ser descubierta y liberada por los activistas, a éstos se les dificulta entablar un diálogo con las personas comunes que no aceptan necesariamente sus propuestas de qué significa ser negro y compartir una cultura negra. Al asumirse que se tiene la verdad, a la cual se ha llegado por los estudios y la reflexión, no se puede oír y dar valor a las voces de quienes supuestamente todavía no han sido iluminados por esta verdad. Para que las organizaciones negras tengan mayor acogida entre las personas comunes, hacia quienes están dirigiendo sus esfuerzos organizativos y educativos, los activistas deberían reconsiderar sus nociones de verdadera cultura y de identidades correctas. Este proceso debería ir de la mano con una mente abierta para escuchar las críticas, objeciones y propuestas de quienes no comparten sus puntos de vista. Es interesante que actitudes de superioridad, producto del acceso a la educación formal, desconozcan los mandatos de la iglesia liberadora asumidos por el MAEC, por ejemplo, de escuchar y de respetar las opiniones y argumentos de los más pobres.

Handwritten notes:
1978
2000
1978

Capítulo IV

CONCLUSIONES: CIUDADANIA Y RACISMO

En su excelente discusión sobre raza y etnicidad en latinoamérica Peter Wade (1997) anota que, con muy pocas excepciones, los científicos sociales han estudiado a los negros y a los indígenas por separado y usando categorías analíticas diferentes. Mientras que los trabajos sobre los descendientes de los esclavos africanos se han basado en las categorías de raza y racismo, el estudio de los indígenas se los ha llevado a cabo privilegiando las categorías de etnicidad y cultura. El problema con estas visiones, anota Wade, es que los indios al igual que los negros son y han sido objeto de representaciones y de prácticas racistas y que el racismo en latinoamérica articula las características fenotípicas y del color de la piel con representaciones sobre las culturas. Es así que se discrimina a los negros, no sólo por el color de su piel o por su fenotipo, sino también por sus supuestas características culturales. Por ejemplo, se argumenta que la "cultura" de los afroecuatorianos no "valora el trabajo" o que su cultura les predispone al uso de la violencia. Los indígenas son discriminados porque sus prácticas culturales son vistas como la negación de los valores "civilizados" de la nación y por sus rasgos fenotípicos o por el color de su piel (de la Torre 1996: 76-97). Por lo tanto, me parece que no se puede argumentar que el racismo anti-negro privilegia el color y el racismo anti-indio la cultura (Radcliffe y Westwood 1996: 29). Tanto el color como la cultura han sido usados para crear una jerarquización de poblaciones basadas en el blanqueamiento. Ésta es una ideología y práctica que combina y mezcla los rasgos fenotípicos y culturales basados en una visión normativa de lo blanco como "más urbano, más cristiano, más civilizado, [y por lo tanto] menos rural, menos negro, menos indígena." (Whitten 1981: 15). La contribución de Peter Wade es precisamente el integrar "el estudio de

los negros y de los indios dentro del mismo marco teórico, reconociendo las diferencias históricas entre ellos y las consecuencias de éstas en el nivel político” (Wade 1997: 39).

Este capítulo discute los patrones comunes del racismo en contra de los negros y de los indios, el papel del Estado en la creación de categorías étnicas y raciales, las respuestas al racismo de éstos y la posibilidad de construir ciudadanías en Ecuador.

El racismo

A diferencia de las aseveraciones de varios periodistas e intelectuales ecuatorianos de que el racismo es una reacción psicológica que se explica por el miedo al “otro” y de sus argumentos de que el racismo al revés de los indígenas y de los afroecuatorianos son tan perjudiciales como el racismo de algunos blancos y mestizos prejuiciosos e ignorantes, este trabajo enfatiza que el racismo es un sistema de poder y dominación. Los blancos y los mestizos discriminan, tienen prejuicios raciales y aceptan ideologías racistas como válidas para defender sus privilegios y su poder. Además, en contrario de quienes aseveran que el racismo es un fenómeno nuevo en el Ecuador, este libro ilustra como desde sus orígenes, a principios del siglo XX, las ciencias sociales ecuatorianas crearon un conocimiento y una “verdad” racista sobre los afroecuatorianos caracterizados como un obstáculo para alcanzar la civilización y el progreso.

Los negros, al igual que los indígenas, han sido vistos por los grupos dominantes como personas cuyas características culturales y físicas les predisponen para el trabajo manual y no para el trabajo intelectual. Estas construcciones racistas sobre los negros y los indios son un legado del encuentro colonial que los subordinó a los trabajos serviles en plantaciones, haciendas y como sirvientes de las élites blancas y en la actualidad todavía los asigna a los trabajos manuales peor remunerados y dificulta su acceso o trato igualitario en trabajos no manuales. Es por esto que abundan ejemplos en las narrativas de las entrevistadas negras e indígenas (de la Torre 1996) de cómo en la actualidad todavía

los blancos y los mestizos las ven únicamente como trabajadoras domésticas, y de la dificultad de los indios y negros de ser aceptados como profesionales y de ser tratados como iguales por sus compañeros de trabajo en ocupaciones de cuello blanco.

Debido a que el racismo excluye a categorías humanas del acceso a sus derechos, permite la super-explotación (Winant 2001: 30-31). El racismo ayuda a naturalizar la extracción de excedentes con argumentos sobre las diferencias naturales entre grupos humanos. La racialización de diferentes poblaciones también ayuda a segmentar los mercados de trabajo de tal manera que las personas vistas como pertenecientes a grupos raciales inferiores reciben una compensación inferior por su trabajo y son asignadas a puestos de trabajo que requieren el uso de la fuerza física (Martínez-Novio 2000) y tienen dificultades para acceder a trabajos de cuello blanco aún cuando tienen formación y capacidades.

~~Hasta la década de los setenta la mayoría de los indígenas y de los negros de la sierra ecuatoriana fueron trabajadores serviles de las haciendas.~~ Esta institución de dominación política y explotación económica se sustentó en discursos racistas sobre las características culturales y biológicas de los diferentes grupos raciales que asignaron a los blancos a la cúspide de la pirámide social y a los negros e indios a las posiciones más bajas y menos remuneradas. En las regiones fronterizas, donde la presencia estatal fue débil, los empresarios blancos negociaron con los negros de la región de San Lorenzo o con grupos indígenas de la amazonía, el acceso a recursos demandados por el mercado externo en condiciones en las que los negros y los indios tenían algún control sobre la extracción de estos productos (Whitten 1965; 1974). Una mayor presencia estatal y de empresarios blancos resultó en la destitución de la mayoría de negros de San Lorenzo que fueron vistos como vagos, bravos, y personas que no tenían las capacidades ni la responsabilidad para manejar recursos importantes (Whitten 1974).

Desde las décadas de los 60 y 70 los semiproletarios indígenas y afroecuatorianos han trabajado en plantaciones de agroexportación y

en las ciudades en trabajos humildes como cargadores, en el servicio doméstico, en la construcción, etc.. Pese a que tanto los indígenas como los afroecuatorianos han sido asignados a las ocupaciones manuales peor remuneradas, parece que no necesariamente ocupan los mismos puestos laborales.⁵²

En este libro se ilustra cómo funcionan los mecanismos que marginan a los negros de ocupaciones de cuello blanco con excusas tales como la de “la buena presencia.” Además, se analizó cómo la cotidianidad de los chistes y comentarios racistas en los puestos de trabajo de cuello blanco y profesionales excluyen a los pocos negros que han accedido a estas posiciones de redes y contactos que les ayudarán a la movilidad dentro de estas empresas e instituciones.

Los entrevistados, al igual que los indígenas de clase media entrevistados en mi trabajo anterior sobre el racismo, ven a la educación como la herramienta que les posibilitaría la movilidad social y, en parte, su liberación. El acceso a los estudios permitirá la gestación de intelectualidades que articulen nuevas identidades y propuestas para democratizar la sociedad. La realidad del sistema educativo es muy diferente, pues debido a que los grupos étnicos dominantes han construido a los indios y a los negros como no aptos para el trabajo intelectual, éstos han sido objeto de ataques racistas por parte de sus profesores, compañeros, del personal administrativo y de los padres de familia blancos y mestizos en las escuelas, colegios y universidades. La violen-

52 El único estudio que conozco sobre la segmentación étnica del trabajo entre indígenas y afroecuatorianos es la tesis doctoral de Ronald Stuzman sobre Ibarra a principios de los años 70. Stuzman (1974: 141-155) argumenta que los negros son asignados y escogen ocupaciones en las que pueden tener mayor control sobre las condiciones de empleo esto es como cargadores, mientras que los indígenas son empleados en trabajos de la construcción donde los empleadores pueden imponer los términos de empleo y se espera que los trabajadores sean más dóciles. Sin más datos sobre el tema no puedo llegar a conclusiones, pero me parece que sería interesante realizar estudios sobre la segmentación étnica laboral entre indígenas y negros.

cia racial en contra de los niños no blancos o mestizos y la posibilidad de que ésta ocurra en el sistema educativo explica por qué las organizaciones indígenas y afroecuatorianas han privilegiado la lucha por el control de la educación. Esta apunta a cambios del currículum que reconozcan las contribuciones de los diferentes grupos étnicos en la historia de la nación, la valorización de los idiomas indígenas y a que los profesores sean indios o negros para evitar que sus hijos pasen por las experiencias negativas que en muchos casos marginó y desanimó de los estudios a muchos negros e indios.

— El espacio y la geografía ecuatoriana han sido racializados construyendo las ciudades como lugares donde viven los blancos y los mestizos y desde donde se irradia la civilización hacia las áreas rurales y marginales vistas como negras e indígenas (Whitten 1981; Radcliffe y Westwood 1996; Rahier 1998). Esta racialización del espacio, a la vez que invisibiliza las experiencias de los indígenas y de los negros urbanos, que son vistos a lo mucho como migrantes temporales, a su vez los vuelve extremadamente visibles en las ciudades donde son construidos como intrusos e invasores. Para contrarrestar estas imágenes es importante que los líderes de las organizaciones negras e indígenas creen identidades y visiones de la negritud o de la indianidad que recojan sus experiencias urbanas y que en base a estas se articulen las luchas por la democratización racial de los espacios urbanos.

Debido a la fuerza de los estereotipos que construyeron a los negros como fuertes, violentos y poco respetuosos de las instituciones de la civilización blanca, estereotipos creados para racionalizar su esclavitud, éstos siguen siendo vistos como criminales invasores de las ciudades que tienen que ser reprimidos y vigilados por los agentes del orden. La lucha en contra de la violencia institucional de la policía y de la impunidad de los mal llamados agentes del orden es una prioridad de las organizaciones afroecuatorianas y de sus aliados que luchan por la vigencia de los derechos humanos de todos los ecuatorianos.

En esta nueva coyuntura global, en que muchas organizaciones e instituciones internacionales valoran el multiculturalismo, algunas co-

comunidades de indígenas y de afroecuatorianos, que habitan en zonas racializadas como no desarrolladas y marginales, están negociando exitosamente con el Estado y con organismos internacionales fondos para el etnodesarrollo y/o para el desarrollo sustentable de estas áreas fronterizas. Como se anotó en el capítulo II, estas luchas si bien protegen a las comunidades del despojo de sus tierras y recursos naturales y probablemente resultarán en la movilidad social de un reducido número de líderes, no necesariamente erradicarán la desigualdad estructural y hay el peligro de que estas áreas rurales se conviertan en espacios desde donde los negros y los indígenas administren su pobreza.

Si bien la racialización de los negros y de los indígenas se ha basado en estereotipos que los construyen como una fuerza de trabajo manual barata, que habita en el campo y que no tiene facultades intelectuales para destacar en los estudios, las políticas estatales no los han construido de la misma manera. Siguiendo a Peter Wade (1997) es importante analizar cómo el estado construyó las categorías indio y negro y cuál es el impacto de estas políticas estatales en la posibilidad de que los diferentes grupos construyan identidades, organizaciones y movimientos sociales basados en categorías raciales y étnicas.

La construcción estatal de las categorías indio y negro

El término indio fue una categoría administrativa usada en los censos y una identidad institucionalizada de origen colonial (Wade 1997: 28). El Estado colonial y luego el Estado republicano crearon una serie de instituciones para gobernar a los indios (la república de indios), para censarlos y para recaudar el tributo indígena que representó alrededor del 30 por ciento del presupuesto Estatal republicano hasta su abolición en 1857 (Guerrero 2000: 17). A diferencia de las políticas del Estado colonial y neocolonial que claramente identificaron a un sector de la población como indígena y como tributarios, los negros no fueron objeto de políticas específicas por su raza y por lo tanto fueron invisibles al Estado. Tal vez por su peso demográfico más reducido, según el censo de 1840 por ejemplo había un 52 por ciento de indios y apenas un 4 por ciento de mulatos libres, un 1 por ciento de mulatos

esclavos, un 1 por ciento de negros libres y un 1 por ciento de esclavos negros, el Estado no creó aparatos burocráticos y políticas estatales que los identificaban como negros. Más bien fueron clasificados como libres o como esclavos teniendo en cuenta que habían negros y no negros en ambas categorías (Guerrero 2000: 28).

El sistema de dominación étnico basado en la diferenciación entre blancos que podían ser ciudadanos, siempre y cuando sean hombres que posean propiedades, y sujetos tributarios indios termina en 1857 cuando es abolido el tributo indígena. Los hacendados buscan suprimir el tributo porque era una carga honerosa que ellos debían pagar y porque no necesitaban de este mecanismo para retener a su fuerza de trabajo. Además, la categorización de los indígenas como una población especial que necesitaba un trato particular y la tutela estatal iban en contra de los principios liberales de la igualdad de todos los ciudadanos. Según Andrés Guerrero “con la abolición del tributo se suprime el estatuto, el código clasificador (jurídico) y el aparato burocrático de intermediarios que permitía al Estado reconocer e identificar a los indígenas contribuyentes... La nueva estrategia desplaza el gobierno de poblaciones hacia la esfera particular” (Guerrero 2000: 40). Este sistema de dominación particular de los indígenas a través del sistema de hacienda, argumenta Guerrero, perdura hasta los años 70 en que se transforman las haciendas con las reformas agrarias, y hasta los noventa en que los levantamientos indígenas paralizan el país y por primera vez una intelectualidad indígena debate problemas nacionales en la esfera pública terminando con el ventriloquismo.

Andrés Guerrero sostiene que el Estado no tuvo presencia en las áreas rurales y que la dominación a los indígenas no fue jurídico-política sino basada en las estrategias privadas del sentido común, en las haciendas y en los pueblos rurales, Kim Clark (1998) demuestra un incremento del rol del Estado a partir de la revolución liberal en las áreas rurales y como los indios usaron los discursos liberales de la “desgraciada raza indígena” o de la “infeliz raza”, junto a demandas por la igualdad ciudadana en sus pedidos al Estado. A diferencia de lo que sostiene Guerrero, parecería que se dio una mayor presencia del Estado

tanto como aparato burocrático centralizado como de un sistema discursivo e ideológico que privilegiaba ciertos lenguajes e identificaciones como la de ciudadanos, en la manera en la cual los habitantes de la nación demandaban la atención estatal. Los indígenas, además, han estado presentes en las políticas y en los discursos del Estado ecuatoriano. Por ejemplo, recuérdese que en 1943 el Estado creó el Instituto Indigenista del Ecuador, que varios indigenistas, como anoté en el capítulo II, ocuparon importantes puestos públicos en las décadas de los 30 y 40, y que durante las décadas del 50 y 60 la Misión Andina implementó varias políticas para los indígenas siendo el “más ambicioso proyecto implementado en el área andina desde los parámetros de las políticas indigenistas clásicas, trascendiendo incluso a estas últimas” (Bretón 2000: 16).

Los afroecuatorianos, a diferencia de los indígenas, no fueron objeto de políticas estatales específicas que los identifiquen y señalen como tales hasta los años noventa. Tampoco ocuparon el mismo papel que los indios en las reflexiones de los intelectuales sobre el desarrollo y la nación, “excepto en los legados levantiscos que se encuentran en la sangre costeña” (Whitten 1981: 17). Pero la relativa ausencia de los negros no significa el que estén totalmente ausentes de las preocupaciones de los intelectuales. Los negros fueron vistos por las élites como un problema social que necesitaba ser atendido a través de su integración a la nación, que iba ser lenta y trabajosa. Las diferentes políticas estatales hacia los negros, que los invisibilizaron como grupo y a los indígenas que los visibilizaron y los identificaron como tales, explican en parte, las capacidades organizativas de éstos pues el Estado tiene un gran poder de crear categorías y estas identificaciones son la base desde la cual los grupos subalternos se organizan y construyen identidades alternativas (Marx 1998; Tilly 1998).

La relativa invisibilidad de los afroecuatorianos para el Estado cambia en las últimas décadas. Debido al influjo de las políticas multiculturales promovidas por la Organización Internacional del Trabajo, el Banco Mundial y la Organización de Estados Americanos, entre otras, el Estado ecuatoriano vuelve visibles a los negros. El PRODEPI-

NE los incluye en las políticas de etnodesarrollo financiadas por el Banco Mundial y el Estado promueve la creación de una organización nacional que aglutine y represente a todas las organizaciones afroecuatorianas. Estos nuevos espacios institucionales han ayudado a que algunos intelectuales y líderes de organizaciones de negros ocupen cargos estatales o semi-estatales. Estos líderes e intelectuales afroecuatorianos que trabajan para el estado se han convertido en representantes de los negros ante el Estado y del Estado para los negros.⁵³

En esta coyuntura que valora el multiculturalismo, la iglesia católica ha jugado un papel fundamental en la revalorización de identidades negras y en los primeros pasos organizativos de los afroquiteños. Como se analizó en el capítulo III, los misioneros combonianos han organizado una serie de instituciones, publicaciones y grupos que constituyen un contrapúblico donde se han generado identidades alternativas negras y propuestas para luchar en contra del racismo y otras formas de opresión y desigualdad. El trabajo de los combonianos ha tenido un gran impacto democratizador pues han impulsado la organización de grupos y organizaciones de negros, han valorado la autoestima de muchos negros, han promovido una intelectualidad y la movilidad social de algunos líderes e intelectuales. Pero debido a algunas de sus conceptualizaciones sobre raza y cultura, los sacerdotes combonianos y los negros formados por ellos todavía buscan forjar una cultura negra basada, en parte, en algunos estereotipos creados por los blancos. Por ejemplo, asumen que la verdadera negritud es rural, que los negros son inherentemente alegres y que existen verdaderas identidades negras basada en una cultura compartida por todos los negros.

Respuestas al racismo

Una de las dificultades de quienes estudian el racismo es explicar los mecanismos concretos a través de los cuales éste se reproduce sin re-

53 Es una pregunta abierta si esta incorporación parcial al estado de algunos líderes cooptará, normalizará y regulará las demandas de los grupos negros.

currir a juicios morales que cataloguen a los blancos como “malos” y a los no-blancos como “víctimas inocentes” de los prejuicios de los discriminadores (Wacquant 1997). El trabajo de Feagin, Vera y Batur *White Racism* ofrece una entrada muy interesante para estudiar cómo se reproduce la desigualdad estructural racial que integra los niveles de análisis institucional y de la vida cotidiana. Proponen que el racismo funciona como una serie de rituales en los que se utilizan una serie de símbolos y acciones que son recurrentes y que se basan en una serie de mitos. Estos rituales tienen tres tipos de actores, la víctima o el objeto de la agresión racial, los oficiantes y un público. Los rituales racistas se dan en espacios públicos e instituciones que marcan y delimitan a quienes están excluidos e incluidos de las mismas.

Al analizarse al racismo como una serie de rituales que se dan en espacios públicos y en instituciones nominalmente incluyentes y en las que participan tres tipos de personajes se puede explicar cómo se reproduce la dominación racial en el día a día. Cuando la policía acosa a los negros y les agrede generalmente lo hace en lugares públicos a la vista de una serie de espectadores. De manera similar, cuando los profesores hacen comentarios sobre las características culturales de los indios y de los negros están transmitiendo su mensaje a un público de estudiantes y padres de familia y en instituciones donde se enseña y se reproduce el racismo. Debido a que los rituales racistas son actos públicos o casi públicos, para que sean exitosos requieren de la cooperación de la persona que es objeto de estos rituales o del público de espectadores que presencia el ritual. Debido a que en muchas situaciones es muy difícil para la víctima protestar, su aparente aceptación pasiva permite que el ritual sea exitoso. En otros casos, las víctimas reaccionan y no permiten que estos rituales sean exitosos. Las respuestas de las víctimas varían dependiendo de la situación en que se da el encuentro racista, de sus recursos económicos y culturales, etc.. Algunas respuestas al racismo logran momentáneamente parar las agresiones, como cuando por ejemplo los hombres negros usan su fuerza y/o el miedo que despierta su cuerpo para mantener su dignidad. Estas respuestas que recurren a la violencia, en el largo plazo, refuerzan los estereotipos de los blancos

sobre los negros, aunque en el corto plazo liberen a éstos de las afrentas del poder de los blancos. Otras respuestas de las víctimas basadas en el uso del humor o el cuestionamiento a los chistes o comentarios racistas, tal vez tengan un impacto más duradero porque a diferencia de la violencia que se esperaba y provocaba se encontró el humor y la inteligencia. Pero, en todo caso, la víctima cuando protesta individualmente siempre puede ser desactivada. Si protesta demasiado es percibida como enojona, brava, paranoica, hiper-sensible o histérica.

Para que los rituales racistas sean exitosos, los espectadores y el público de estos actos debe colaborar con su participación activa en los mismos o con su indiferencia. Si el público cuestiona a los oficiantes estos rituales no son exitosos. Es por esto que Feagin, Vera y Batur (2001) anotan que es fundamental que todos los ciudadanos dejen de ser cómplices y observadores pasivos de estos rituales y se transformen en activistas antirracistas.

En ausencia de ciudadanía que regulen las relaciones entre los ciudadanos y el Estado y las relaciones entre los ciudadanos, las respuestas de los indígenas y de los negros al racismo han favorecido las prácticas paternalistas y corporatistas. Las primeras buscan el acomodo de un individuo o familia dentro de estructuras de poder que los marginalizan y además dificulta ver la dominación como un problema estructural. Las prácticas corporatistas se basan en la forma en la cual el Estado negoció la incorporación y los recursos para varios grupos y categorías sociales. Las prácticas corporatistas de inclusión al Estado, se basan en la demarcación de las diferencias de los grupos que buscan tener acceso a los recursos del Estado, y de la incorporación y cooptación de los líderes de diferentes grupos subalternos que actúan simultáneamente como representantes del Estado y como líderes de sus respectivos grupos.

Al analizar las prácticas paternalistas de muchos negros e indígenas y las prácticas corporativas de sus organizaciones me distancio de los planteamientos que únicamente destacan sus aspectos novedosos y de ruptura. Según la influyente interpretación de Andrés Guerrero, por

ejemplo, la irrupción del movimiento indígena representa “un punto de quiebre en la historia.” (2000: 50), me parece que si bien está en lo cierto, cuando afirma que terminan algunas formas de la representación ventrilocua, esto no significa que los indígenas utilicen un lenguaje y un discurso totalmente diferente que el resto de los ecuatorianos. Los líderes del movimiento indígena y afroecuatoriano tienden a emplear las mismas formas discursivas que otros políticos y líderes de organizaciones sociales cuando negocian con el Estado y presentan sus demandas en la esfera pública. Al igual que el resto de ecuatorianos éstas se articulan a través del populismo, del corporatismo y del paternalismo, más que en la búsqueda de nuevas formas de ciudadanía. Esto no significa que las luchas por la ciudadanía estén ausentes. Como se anotó en el capítulo II algunas organizaciones negras están embarcadas en procesos de generar ciudadanías cuando cuestionan la impunidad policial y los atropellos de esta institución o de las empresas de publicidad que utilizan los estereotipos de la hipersexualidad de las mujeres negras para promocionar sus productos.

Ciudadanías

Siguiendo la excelente reconstrucción de la noción de ciudadanía de T.H. Marshall elaborada por Bryan Turner (1992: 35-40), ser ciudadano significa tener una serie de derechos civiles, políticos y sociales. Los derechos civiles comprenden la libertad de expresión, el derecho a un juicio libre y justo y el acceso en condiciones igualitarias al sistema legal. Estos derechos civiles individuales se institucionalizan a través de un sistema legal formal en las cortes de justicia. Los derechos políticos que comprenden el voto secreto y la expansión del electorado a personas previamente excluidas por criterios de propiedad o adscriptivas como el género y la raza, se institucionalizaron en los parlamentos. Los derechos sociales dan una serie de protecciones a los ciudadanos en condiciones de emergencia, desempleo y carencia económica. Estos derechos se institucionalizaron con la seguridad social y el estado benefactor.

Empezando por los derechos jurídico-formales del voto se constata que en Ecuador hay una tendencia a la progresiva inclusión de ma-

yores sectores de la población. Si bien hasta los cambios constitucionales que permiten el voto a los analfabetos en 1979, sólo una minoría de la población puede votar y únicamente alrededor de un 17 por ciento lo hace entre 1948 y 1968 (Maiguashca y North 1991: 132), la Constitución de 1979 expande al electorado de forma dramática en un 23,3 por ciento y en las provincias con una fuerte presencia campesina e indígena en un 45 por ciento (Quintero y Silva 1991: 265-266). Además paulatinamente las elecciones son libres y sin fraude. Desafortunadamente las últimas dos elecciones en el Ecuador -1996 y 1998- no han sido decisivas pues la voluntad de los electores no ha sido respetada y los presidentes Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad fueron destituidos por golpes de estado semi-constitucionales que han preservado la fachada democrática, más no la institucionalidad de la democracia en el país.

Los limitados derechos sociales han sido otorgados a través de políticas estatales corporatistas a varios grupos organizados que se han presentado como la encarnación del pueblo ecuatoriano. A más de lo limitado, estos derechos sociales se han ido erosionando con las políticas de ajuste estructural de las últimas dos décadas, en momentos en que los indígenas y los afroecuatorianos han demandado su participación en los pactos corporatistas del Estado.

Los derechos civiles se basan en la igualdad jurídico legal de todos los ciudadanos y en que el marco legal estatal de un trato igualitario a todos. En el Ecuador no hay esta igualdad ante la ley. Más bien las leyes funcionan para reprimir y excluir a los pobres y cuando los poderosos no sienten la necesidad de obedecerlas siempre pueden escapar de éstas. Además la palabra y los derechos de los poderosos cuentan más que la de los pobres y de las personas que pertenecen a grupos racializados como inferiores.

Esta breve exposición ilustra las limitaciones e insuficiencias de la ciudadanía en Ecuador. Si bien los derechos políticos se han expandido a todos los ciudadanos, en la actualidad no se puede hablar que éstos garanticen que el resultado de las elecciones sea decisivo. Las fuerzas armadas, los grupos empresariales y, en menor medida, el movi-

miento indígena se han convertido en árbitros que deciden si la voluntad electoral debe respetarse o no cuando no están de acuerdo con las acciones de los presidentes. Los limitados derechos sociales han sido reducidos y con un índice de pobreza del 70 por ciento de la población, es muy difícil pensar en que hayan posibilidades de igualdad ciudadana. Por último, y sobre todo, los derechos civiles no regulan la vida cotidiana de los ciudadanos entre sí y de éstos con el Estado.

En Ecuador, al igual que en otras sociedades multiraciales y multiétnicas, cambios constitucionales recientes han reconocido los derechos colectivos y culturales de los grupos étnicos y raciales que han sido excluidos de oportunidades económicas para su ascenso social y que han sido obligados a abandonar sus prácticas culturales para pertenecer a la nación. Las políticas de reconocimiento de la cultura de éstos grupos humanos se supone ayudarán a la movilidad social y a la formación de sectores de clase media indígena y afroecuatorianos. Éstos serán los intermediarios entre sus comunidades y el estado y los organismos internacionales. Esta incorporación parcial de algunos indígenas y afroecuatorianos, contribuiría a erosionar las imágenes racistas sobre el indio y el negro como trabajador-manual. La presencia de líderes indígenas y negros que negocian con el estado y los organismos internacionales en la esfera pública demuestran que las imágenes racistas de la falta de inteligencia y la pasividad e indolencia de éstos son obsoletas e incorrectas. Sin embargo, en ausencia de políticas distributivas que erradiquen las desigualdades estructurales no queda claro si todos los miembros de éstos grupos podrán beneficiarse de estas aperturas del sistema.

Los movimientos indígena y afroecuatoriano han tenido un impacto democratizador fundamental en Ecuador. Éstos han cuestionado los discursos y las prácticas de la supremacía blanca y han democratizado la esfera pública en la que sus líderes participan, el sistema político en el que sus votos y opiniones cuentan y las relaciones cotidianas que han relajado las interrelaciones de castas de origen colonial que los marginalizó del acceso a espacios públicos construidos como de uso exclusivo para blancos o mestizos. Pero esta democratización parcial de la sociedad no ha terminado con las prácticas, instituciones e ideologías

racistas basadas en la supremacía de los blancos. El reto para quienes buscamos construir una sociedad más justa en la que se eliminen las imágenes, las representaciones y las prácticas racistas es contribuir con nuestros actos cotidianos y con nuestras intervenciones políticas, académicas y culturales a esta democratización racial de una sociedad forjada a través del racismo.

Para lograr este objetivo es prioritario el luchar por la vigencia de la ciudadanía en Ecuador. Estas demandas buscarán la democratización de la esfera política, la vigencia de derechos sociales y la creación de un estado de derecho para que el sistema legal brinde igualdad, protección y regularidad a las relaciones entre los ciudadanos y entre éstos y el Estado. Siguiendo los últimos trabajos de Guillermo O'Donnell (1999; 2001), me parece que es fundamental luchar por la vigencia de un Estado de derecho. Las demandas en contra de la impunidad y los privilegios de casta de los poderosos, las luchas en contra de los abusos policiales, de la ineficiencia y corrupción de los magistrados, y las luchas por un trato igualitario y justo de todos los ciudadanos en las agencias estatales son parte de esta agenda que a la vez que ayude a la erradicación de prácticas discriminatorias permite la generación de alianzas entre activistas antirracistas y todos quienes luchan a favor de los derechos humanos.

Si bien las organizaciones afroecuatorianas han tematizado y cuestionado el racismo institucional de la policía, de los medios masivos de comunicación social, del sistema educativo, del mercado de trabajo, etc., de la relación de los hechos y reflexiones expuestas, se infiere la necesidad de que propongan leyes en contra de la discriminación racial y a favor de la implementación de políticas de discriminación positiva. Como se discutió en el capítulo II éstas serán un mecanismo que permitirá que los afroecuatorianos accedan a la educación superior y que sean contratados por el Estado y las empresas privadas para posiciones administrativas y no únicamente como mensajeros, porteros o personal de limpieza. La lucha por estas políticas, además, ayudará a incrementar las alianzas mencionadas y con otros posibles beneficiarios como los indígenas y las mujeres.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, Xavier y Herrera, Gioconda
2001 *Masculinidades en Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Barsky, Osvaldo
1981 *La Reforma Agraria Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Berryman, Phillip
1980 "What happened at Puebla?" en *Churches and Politics in Latin America* editado por Daniel H. Levine. Beverly Hills y Londres: Sage Publications, pp. 55-87
- Bonilla-Silva, Eduardo
1996 "Rethinking Racism: Towards a Structural Interpretation." *American Sociological Review* Vol 62, junio Pp. 465-480.
2001 *White Supremacy and Racism in the Post Civil-Rights Era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Bossano, Luis
1930 *Apuntes Acerca del Regionalismo en el Ecuador*.
- Bretón, Víctor Manuel
2000 "El 'desarrollo comunitario' como modelo de intervención en el medio rural." Quito: CAAP Diálogos.
- Brouder, Jean-Paul
1999 "Comments on Chevigny." En *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* editado por Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pp. 71-87.
- Brubaker, Roger y Cooper, Frederick
2000 "Beyond 'identity.'" *Theory and Society* 29. Pp. 1-47.
- Brysk, Alison
2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

- Burgos, Hugo
 1977 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Burdick, John
 1998 *Blessed Anastácia. Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.
- Bustamante, Fernando
 2000 "¿Y después de la insurrección qué?" *Ecuador Debate* N° 49, abril, Pp. 43-56.
- Butler, Judith
 1995 "Contingent Foundations." En *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Editado por Lynda Nicholson. New York: Routledge. Pp. 35-59.
- Casagrande, Joseph
 1981 "Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten Jr., Urbana: University of Illinois Press. Pp. 260-277.
- Cervone, Emma
 1999 "Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica." En *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Rivera. Quito: FLACSO. Pp. 137-159.
- Clark, Kim
 1994 "Indians, The State and Law: Public Works and the Struggle to Control Labor in Liberal Ecuador." *Journal of Historical Sociology* Vol. 7 (1). Pp. 49-73.
 1998 "Race, 'Culture,' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950." *Journal of Historical Sociology* Vol. 11 (2). Pp. 185-211.
 1999 "La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920-1940)." En *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Rivera. Quito: FLACSO. Pp. 111-127.
- Cliche, Paul y Garcia, Fernando
 s/f *Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas*. Quito: EB/PRODEC
- Chalá, Catherine
 1996 Informe de la Práctica de Promoción Popular Urbano Marginal.
 2000 *Agenda Política de Mujeres Negras del Ecuador*. Quito: UNIFEM, CONAMU, Coordinadora Política Nacional de Mujeres Negras.

- Chevigny, Paul
 1999 "Defining the Role of the Police in Latin America." En *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* editado por Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pp. 49-71.
- Chiriboga Zambrano, Galo y Darlic Marde Sic, Vjekoslav
 1999 *Plan Operativo de los Derechos Humanos. Una Propuesta Participativa*. Quito: ILDIS.
- Cohen, Jean
 1985 "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements." *Social Research* Vol. 52 N° 4. Pp. 663-717.
- Collredo-Mansfeld, Rudi
 1999 *The Native Leisure Class. Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Conaghan, Catherine
 1988 *Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Consejo de Palenques
 1999 Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la Provincia de Esmeraldas.
 2000 Derechos Colectivos de los Pueblos Afroecuatorianos.
- Costales Samaniego, Alfredo y Thiesen, André
 1970 Misión Andina del Ecuador. Oficina de Investigaciones Sociales Area de Pimampiro. Documento de Trabajo.
- Crain, Mary
 1996 "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Self Fashioning in the Urban Marketplace." En *Machos Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, editado por Merit Melhuus y Kristi Anne Stolen. London: Verso. Pp. 134-159.
- Cuero, Sofia
 2000 "Mujer negra, etnia y cultura." En *Agenda Política de Mujeres Negras del Ecuador* editado por Catherine Chalá. Quito: UNIFEM, CONAMU, Coordinadora Política Nacional de Mujeres Negras. Pp. 16-22.

Dandler, Jorge

- 1999 "Indigenous People's and the Rule of Law in Latin America: Do They Have a Chance." En *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* editado por Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pp. 116-152.

De la Fuente, Alejandro

- 2001 *A nation for all. Race, Inequality, and Power in Twentieth Century Cuba*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

De la Torre, Carlos

- 1996 *El Racismo en Ecuador: Experiencias de los Indios de Clase Media*. Quito: CAAP.
- 2000 *Populist Seduction in Latin America*. Athens: Ohio University Press.

Essed, Philomena

- 1991 *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, Newbury Park: Sage Publications.

Estupiñán Bass, Nelson

- 1961 "El Hombre negro del Ecuador." *Letras del Ecuador* Año XVI, N° 121, marzo-abril. Pp.11-15.
- 1981 "Aristas Negras." *Cultura* Vol IV, N 10, mayo-agosto. Pp. 51-80.

Doneda, Alberto

- 2000 *Los Primeros 45 Años de los Misioneros Combonianos en Ecuador y Colombia*. Quito: Editorial Sin Fronteras.

Feagin, Joe

- 1991 "The Continuing Significance of Race: Antiracist Discrimination in Public Places." *American Sociological Review*, Vol. 56. Pp. 101-116.
- 2001 *Racist America*. New York: Routledge.

Feagin, Joe y Sikes, Melvin

- 1994 *Living with Racism. The Black Middle-Class Experience*. Boston: Beacon Press.

Feagin, Joe, Vera, Hernán y Batur, Pinar

- 2001 *White Racism*. Second Edition, New York: Routledge.

Fernández-Rasines, Paloma

- 2001 *Afrodascendencia en el Ecuador. Raza y Género desde los tiempos de la Colonia*. Quito: Abya-Yala.

- Fontaine, Pierre-Michel
 1980 "Research in the Political Economy of Afro-Latin America." *Latin American Research Review* Vol. 15 Nº 1. Pp. 111-141
- Fraser, Nancy
 1997 *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge.
 1999 "Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente." *Ecuador Debate* 46, abril. Pp. 139-174.
- Fry, Peter
 1999 "Color and the rule of law in Brasil." En *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* editado por Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pp. 186-211.
- García Ortiz, Humberto
 1935 *Breve Exposición de los resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la Provincia de Imbabura*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
 1956 *Las Rutas del Futuro*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gamson, Joshua
 1995 "Must Identity Movements Self Destruct? A Queer Dilemma." *Social Problems* Vol. 42 Nº 3. Pp. 390-407.
- Gitlin, Todd
 1995 *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars*. New York: Henry Holt and Company.
- Guerrero, Andrés
 1997 "Ciudadanía, Frontera Étnica y Binaridad Compulsiva. Notas de Relectura de una Investigación Antropológica." En *Migración e Identidad Étnica*, Carola Lentz. Quito: Abya-Yala.
 2000 "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura." En *Étnicidades*, editado por Andrés Guerrero. Quito: FLACSO. Pp. 9-61.
 2001 "Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?" *Ecuador Debate* N 53. Pp 197-226.
- Halpern, Adam y Twine, France Winddance
 2000 "Antiracist activism in Ecuador: Black-Indian community alliances." *Race & Class* Vol. 42, Nº 2, octubre-diciembre. Pp. 19-33.

Handelsman, Michael

- 2001 *Lo Afro y la Plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura.* Quito: Abya -Yala.

Hobsbawn, Eric

- 2000 "La izquierda y la política de identidad." *New Left Review* 0. Pp114-126.

hooks, bell

- 1992 *Black Looks. Race and Representation.* Boston: South End Press.
1995 *Killing Rage. Ending Racism.* New York: Henry Holt and Company.

Jackman, Mary

- 1994 *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations.* Berkeley: University of California Press.

Jones, Kathleen

- 1998 "Citizenship in a Woman-Friendly Polity." En *The Citizenship Debates*, editado por Gershon Shafir. Minneapolis: Univesrity of Minnesota Press. Pp. 221-251.

Kigman, Eduardo

- 2001 "La ciudad como reinención: el levantamiento indígena de enero de 2000 y la toma de Quito." *Íconos* 10, abril. Pp. 68-77.

Klumpp, Kathleen

- 1998 "Black Traders of North Highland Ecuador." En *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres. Bloomington: Indiana University Press. Pp. 357-376.

Larrea, Carlos et.all.

- 1996 *La Geografía de la Pobreza en el Ecuador.* Quito: Secretaría Técnica del Frente Social.

León, Jorge

- 1991 "Las Organizaciones Indígenas: Igualdad y Diferencia." En *Indios*, editado por Diego Cornejo. Quito: ILDIS. Pp. 373-419.
1994 *De Campesinos a Ciudadanos Diferentes.* Quito: CEDIME-Abya-Yala.
1997 "Entre la propuesta y el corporatismo." *Íconos* N° 2, mayo-julio. Pp. 29-40.

- Levien, Daniel y Mainwaring, Scott
 2001 "Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences." En *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, editado por Susan Eckstein. Berkeley: University of California Press. Pp. 203-241.
- Lucero, José Antonio
 2001 "Crisis and Contention in Ecuador." *Journal of Democracy* 12 (2). Pp 59-73.
- James Malloy
 1977 *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Lancaster, Roger
 1992 *Life is Hard*. Berkeley: University of California Press.
- Miaguashca, Juan y North Liisa
 1991 "Orígenes y Significados del Velasquismo: luchas de clases y participación política en el Ecuador Contemporáneo (1939-1952)." En *La Cuestión Regional y el Poder*, editado por Rafael Quintero. Quito: Corporación Editora Nacional. Pp. 89-161.
- Marable, Manning
 1995 *Beyond Black and White. Transforming African American Politics*. London: Verso.
- Marx, Anthony
 1998 *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Carlos
 1951 "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte." En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marínez-Novo, Carmen
 2000 "Agricultura de Exportación y etnicidad en la frontera México-Estados Unidos." *Ecuador Debate* 51. Pp. 179-206.
- Melhuus, Merit y Stolen, Kristi Anne editoras
 1996 *Machos Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London: Verso

- Merton, Robert
 1976 "Discrimination and the American Creed." En Robert Merton, *Sociological Ambivalence and other essays*. New York: The Free Press. Pp. 189-216.
- Montúfar, César
 2000 *La Reconstrucción Neoliberal. Febres Cordero o la estatización del Neoliberalismo en el Ecuador 1984-1988*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.
- Nobles, Melissa
 2000 *Shades of Citizenship. Race and the Census in Modern Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- O'Donnell, Guillermo
 1999 "Poliarchies and the (Un)Rule of law in Latin America: A Partial Conclusion." En *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* editado por Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pp. 303-339.
 2001 "Reflections on Contemporary South American Democracies. *Journal of Latin American Studies* 33. Pp 599-609.
- Parsons, Talcott
 1966 "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem." En *The Negro American* editado por Talcot Parsons y Kenneth B. Clark. Cambridge: The Riverside Press. Pp. 709-754.
- Patterson, Orlando
 1998 *Rituals of Blood. Consequences of Slavery in Two American Centuries*. New York: Basic Civitas.
- Peñaherrera de Costales, Piedad y Costales Samaniego, Alfredo
 1959 *Coangue o Historia Cultural y Social de los Negros del Chota y Salinas*. Quito: Llaeta Órgano de Publicación Semestral del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía Año IV Volumen VII.
- Ponce, Javier
 2000 *Y la madrugada los sorprendió en el poder*. Quito: Planeta.
- Portes, Alejandro
 2002 "Sociology in the Hemisphere: Convergences and a New Conceptual Agenda." *LASA Forum* Vol. XXXIII (1). Pp. 6-7.

Preston, D.A.

- 1972 "Negros, Mestizos e Indios en un Medio Andino," *Revista Geográfica* N° 7. Pp. 89-115.

Quintero, Rafael y Silva, Erika

- 1991 *Ecuador: Una Nación en Ciernes* Vol. III. Quito: FLACSO.

Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie

- 1996 *Remaking the Nation*. London: Routledge.

Rahier, Jean Muteba

- 1998 "Blackness, the 'Racial' Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995
1996 *American Anthropologist* 100 (2). Pp. 421-430.
1999 "Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991." En *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Rivera. Quito: FLACSO. Pp.73-111.
2001 "Poéticas y políticas de los cuerpos negros y blancos: señoras, mujeres, blanqueamiento y miss esmeraldas 1997-1998, Ecuador." En *Diversidad y Sinónimo de Discriminación*, editado por la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos. Quito: INREDH. Pp. 219-240.

Savoia, Rafael

- s/f. La Evangelización de los afroamericanos.

Schubert, Grace

- 1981 "To Be Black is Offensive: Racist Attitudes in San Lorenzo." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Editado por Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press. Pp 563-585.

Scott, James

- 1990 *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Skidmore, Thomas

- 1993 "Bi-racial U.S.A. vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid." *Journal of Latin American Studies* Vol. 25 (2). Pp. 373-386.

Stepan, Alfred

- 1978 *The State and Society. Peru in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Stutzman, Ronald

- 1974 *Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra*. Tesis Doctoral Washington University, Ann Arbor: University Microfilms.

- 1979 "Gente Morena de Ibarra y la Sierra Septentrional." *Sarance* N° 7, Otavalo, octubre. Pp. 96-109.
- 1981 "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Eclusion. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Editado por Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press. Pp 45-94.

Tadeo, Renán

- 1998 "Movimiento Negro en Quito." En *El Negro en la Historia del Ecuador*. Editado por Rafael Savoia, mccj y Javier Gómezjurado. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano y Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Pp. 67-76.

Tadeo, Sofia

- 2000 "Mujer Negra, Pobreza y Empleo." En *Agenda Política de Mujeres Negras del Ecuador* editado por Catherine Chalá. Quito: UNIFEM, CONAMU, Coordinadora Política Nacional de Mujeres Negras. Pp. 40-46.

Tilly, Charles

- 1998 *Durable Inequalities*, Berkeley: University of California Press.

Turner, Bryan

- 1992 "Outline of a Theory of Citizenship." En *Dimensions of Radical Democracy*, editado por Chantal Mouffe. London: Verso. Pp. 33-63.

Van Nieuwkoop, Martien y Uquillas, Jorge

- 2000 "Defining Ethnodevelopment in Operational Terms: Lessons from the Ecuador Indigenous and Afro-Ecuadorian Peoples Project." LCR Sustainable Development Working Paper N° 6. [Http://wbln0018.worldbank.org](http://wbln0018.worldbank.org)

Twine, France Winddance

- 1998 *Racism in A Racial Democracy. The Mantaining of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Wacquant, Loïc

- 1997 "For an Analytic of racial Discrimination." *Political Power and Social Theory* Vol. 11. Pp. 221-234.
- 1999 "America as Social Dystopia. The politics of urban disintegration, or the French uses of the 'American Model.'" *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Editado por Pierre Bourdieu. Stanford: Stanford University Press. Pp. 130-140.

Wade, Peter

- 1993 *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*.

- Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- 1998 "The Cultural Politics of Blackness in Colombia." En *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres. Bloomington: Indiana University Press. Pp.311-335.
- 2001 "Racial Identity and Nationalism: a Theoretical View from Latin America." *Ethnic and Racial Studies* 24 (5). Pp. 845-865.
- Weismantel, Mary
- 1997 "White cannibals: fantasies of racial violence in the Andes." *Identities*, Vol. 4, N 1. Pp. 9-45.
- Winant, Howard
- 2001 *The World is a Ghetto. Race and Democracy since World War II*. New York: Basic Books.
- 1994 *Racial Conditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Winn, Peter
- 1986 *Weavers of Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Whitten, Norman
- 1965 *Class, Kinship, and Power in an Ecuadorian Town: The Negroes of San Lorenzo*. Stanford: Stanford University Press.
- 1974 *Black Frontiersmen Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights Illinois.
- 1981 "Introduction." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Editado por Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press. Pp. 1-41.
- Whitten Norman y Quiroga, Diego
- 1998 "'To Rescue National Dignity' Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador." En *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres. Bloomington: Indiana University Press. Pp. 75-99.
- Whitten, Norman y Torres, Arlene
- 1998 "General Introduction. To Forge the Future in the Fires of the Past. An Interpretative Essay on Racism, Domination, Resistance, and Liberation." En *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres. Bloomington: Indiana University Press. Pp 3-33.

Wolf, T.

1879 *Viajes Científicos por el Ecuador. Memoria sobre la Geografía y Geología de la Provincia de Esmeraldas.* Guayaquil: Imprenta del Comercio.

Young, Iris Marion

1998 "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship." En *The Citizenship Debates*, editado por Gershon Shafir. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 263-291.

Zamosc, León

1994 "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands." *Latin American Research Review*. Vol. 29, Nº 3. Pp. 37-69.