

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO  
CONVOCATORIA 2011-2012**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN GÉNERO  
Y DESARROLLO**

**LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIALES DE GÉNERO DESDE  
UNA PERSPECTIVA AFROECUATORIANA**

**JASMINE DANETTE WILKINS**

**DICIEMBRE 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO  
CONVOCATORIA 2011-2012**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN GÉNERO  
Y DESARROLLO**

**LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIALES DE GÉNERO DESDE  
UNA PERSPECTIVA AFROECUATORIANA**

**JASMINE DANETTE WILKINS**

**ASESORA DE TESINA: LISSET COBA  
LECTORA: KATTYA HERNÁNDEZ BASANTE**

**DICIEMBRE 2013**

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco mucho a:

A mi asesora de tesina, Lisset Coba, por sus valiosos consejos y comentarios en el proceso de elaboración,

A mis padres, Mayra y Stephen Wilkins, porque gracias a ellos hoy puedo ver alcanzada mi meta, ya que siempre estuvieron impulsándome en los momentos más difíciles de mi vida,

A mi hermano menor, Christopher, por retarme siempre a ser una persona más comprensiva y paciente,

A mi hermano mayor, Aaron, por haberme influido e inspirado tanto en sus 28 años de vida con su hermoso talento e inigualable inteligencia, sigo sacando inspiración de los recuerdos.

También quisiera agradecer a:

A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Ecuador, con agradecimiento especial a Dr. Susana Wappenstein,

A las profesoras y los profesores que apoyan, promueven e implementan la etnoeducación crítica a fin de construir una sociedad más justa e incluyente.

## ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN .....	4
CAPÍTULO I .....	5
LA ETNOEDUCACIÓN AFROECUATORIANA COMO PLATAFORMA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES .....	5
Los imaginarios y representaciones sociales sobre las y los afroecuatorianos .....	7
El cuestionamiento afroecuatoriano hacia los imaginarios y representaciones sociales .....	11
El imaginario alternativo de la nación en <i>Nuestra historia</i> (2005).....	15
CAPÍTULO II .....	21
EL IMAGINARIO SOCIAL DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE .....	21
La relación texto didáctico, afrodiáspora y maternidad .....	21
La mujer africana como la madre de la humanidad .....	21
Los hombres afromundiales como los verdaderos héroes de la diáspora .....	26
Conclusión .....	29
CAPÍTULO III .....	31
LAS HEROÍNAS Y HÉROES AFRODESCENDIENTES DE LA HISTORIA ECUATORIANA.....	31
La narración de la historia nacional desde una perspectiva afroecuatoriana .....	31
Las representaciones sociales de mujeres y hombres afro en el pasado .....	32
Las representaciones sociales de mujeres y hombres afro en el presente.....	35
Conclusión .....	38
CAPÍTULO IV .....	40
REFLEXIONES FINALES .....	40
BIBLIOGRAFÍA .....	43
ANEXOS .....	48

## RESUMEN

En este trabajo se aborda la problemática de la representación y visibilidad de la diversidad cultural en el Ecuador. Históricamente, los grupos étnicos dominantes, blancos y blanco-mestizos, han homogeneizado y blanqueado la nación en el imaginario nacional. Tras largas luchas indígenas y afrodescendientes, la Constitución de 1998 reconoce por primera vez el carácter pluriétnico y multicultural del país y, así, oficializa la transformación del imaginario nacional. No obstante, los grupos étnicos dominantes siguen construyendo la diversidad cultural ecuatoriana de manera jerárquica y racializada. Los proyectos etnoeducativos que surgen desde los pueblos indígenas y afrodescendientes comprenden el aprendizaje-enseñanza de lo propio para luego enseñar a los otros como estrategia para democratizar la construcción del nuevo imaginario nacional. Sin embargo, los mismos proyectos educativos no están por encima de las críticas. Ellos también pueden generar estereotipos, prejuicios y discriminación de diversa índole dado el énfasis especial en las reivindicaciones culturales. En el desarrollo del presente trabajo se indaga sobre los imaginarios y representaciones sociales de género generados en el texto didáctico para la etnoeducación afroecuatoriana *Nuestra historia* (2005) a fin de poner de manifiesto la manera en que lo femenino y lo masculino son contruidos de manera diferenciada.

## **CAPÍTULO I**

### **LA ETNOEDUCACIÓN AFROECUATORIANA COMO PLATAFORMA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES**

Las relaciones de género comprenden los roles, comportamientos y responsabilidades construidas socialmente y asignadas diferencialmente a los sujetos femeninos y masculinos. Al ser construcciones sociales, ellas pueden ser instrumentalizadas por grupos dominantes y dominados de diversa índole y magnitud para mantener o cambiar el orden social y las instituciones que lo acompañan de acuerdo con sus propios intereses.<sup>1</sup> Entonces las relaciones de género varían de una cultura a otra, de una sociedad a otra y de una época a otra para responder a las transformaciones socioculturales.

Los imaginarios nacionales están atravesados por las relaciones de género en la medida que construyen valores y significados para sujetos femeninos y masculinos en una determinada sociedad.<sup>2</sup> Las miradas sobre ellos requieren de un análisis de género a fin de poner de relieve el complejo entramado de relaciones de género, dentro de las cuales se entrelazan las divisiones sociales de clase, raza/etnia, sexualidad y religión, entre otras. De aquí se sigue que los imaginarios alternativos de la nación también requieren de un análisis de género en la medida que ellos construyen y reconstruyen valores y significados asignados a los géneros.

El objetivo principal del presente trabajo es analizar el imaginario alternativo de la nación construida desde una perspectiva afroecuatoriana arraigada en la etnoeducación a fin de evaluar si los imaginarios y representaciones sociales de género van construyendo lo femenino y lo masculino de forma diferenciada. En este trabajo se argumentará, en primer lugar, que el imaginario alternativo representa un discurso de la diáspora africana que es entendido e inculcado conforme al contexto nacional, regional y local, y que en ello la visión de lo femenino y lo masculino así como las relaciones interétnicas son fundamentales, si bien no se hace referencia explícita al respecto. En segundo lugar, se argumentará que lo femenino y lo masculino son construidos de forma diferenciada, de manera que lo femenino está ligado a lo social y lo masculino a lo político.

Los ejes centrales de la nación, la condición étnico-racial, la ancestralidad, la diáspora y el género se articulan en el imaginario alternativo en cuestión. Con el fin de

---

<sup>1</sup> Radcliffe y Westwood, 1996; Verdery, 1996; Waylen, 1998; Walby, 1996; Yuval-Davis, 2004, 2001

<sup>2</sup> Radcliffe y Westwood, 1996; Walby, 1996; Yuval-Davis, 2004, 2001

iluminar dichas articulaciones, el presente trabajo intenta responder las siguientes preguntas de investigación: ¿cómo se construye el imaginario alternativo de la nación y cómo se narra la nación desde una perspectiva afroecuatoriana?, ¿cuáles son los elementos claves en el imaginario alternativo de la nación desde una perspectiva afroecuatoriana?, ¿cuáles son los imaginarios y representaciones sociales acerca de los sujetos femeninos y masculinos afrodescendientes?

Este trabajo investigativo se basa en el análisis narrativo del texto didáctico *Nuestra historia* (2005) publicado por la Comisión de Etnoeducación de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC). La metodología utilizada es de corte cualitativo con un enfoque interpretativo que se concreta en la estrategia metodológica del análisis de textos. Además, se apoya en la evidencia empírica obtenida del trabajo de campo durante el cual se entrevistó a dos integrantes de la Comisión de Etnoeducación y se realizó observación participante en clases de etnoeducación afroecuatoriana para niños, niñas y adolescentes.<sup>3</sup>

El presente trabajo consta de cuatro capítulos. En el capítulo I se presentan antecedentes culturales e históricos y se hacen reflexiones teóricas que permiten entender la construcción del imaginario alternativo de la nación. En el capítulo II se indagan los imaginarios y representaciones sociales de género comunicadas en las imágenes y el texto escrito para dilucidar las perspectivas globales y locales del texto de análisis. Más adelante, en el capítulo III, se investiga la perspectiva nacional a partir de la narración de la historia nacional a fin de apreciar la manera en que se visibiliza la incidencia histórica de mujeres y hombres afroecuatorianos. Finalmente, el capítulo IV presenta las conclusiones derivadas del análisis de los imaginarios y representaciones sociales de género construidas desde una perspectiva etnoeducativa afroandina.

En las páginas de inicio de *Nuestra historia* (2005) los autores reconocen que es un “trabajo didáctico pedagógico no terminado” (FECONIC, 2005: 4) y solicitan críticas constructivas, observaciones y sugerencias destinadas a mejorar y fortalecer los contenidos de libros de texto y materiales didácticos a ser desarrollados más adelante. El presente trabajo apunta a informar y orientar la toma de conciencia de género en la

---

<sup>3</sup> Entrevistas: Barbarita Lara (Colegio “19 de Noviembre”, La Concepción, Provincia de Carchi) e Iván Pabón (Colegio Técnico “Valle del Chota”, Carpuela, Provincia de Imbabura); Observación Participante: Colegio Técnico “Valle del Chota”; Carpuela, Provincia de Imbabura; 24 octubre 2012

etnoeducación afroecuatoriana. Además, la investigación sobre imaginarios y representaciones sociales generadas por pueblos afrodescendientes enriquece la comprensión crítica de la diversidad cultural en Ecuador. Por comprensión crítica se refiere a la que transparenta las complejas relaciones de poder que se desarrollan tanto entre los diferentes grupos étnicos y culturales como dentro de ellos. Aquí se espera aportar un grano de arena a la incipiente discusión en torno a los imaginarios y representaciones sociales sobre lo afroecuatoriano desde lo afroecuatoriano.<sup>4</sup>

### **Los imaginarios y representaciones sociales sobre las y los afroecuatorianos.**

El imaginario nacional se constituye en torno a las representaciones sociales asociadas a la identidad nacional. En el Ecuador, el imaginario nacional se caracteriza por las representaciones impuestas por los grupos blancos y blanco-mestizos, los grupos étnicos dominantes. En la pirámide social ecuatoriana ellos se mantienen en la cúspide mientras los grupos indígenas y afroecuatorianos, los “Otros”, están ubicados en diferentes posiciones en la base (De la Torre, 2002; Wade, 2000). También, de los “Otros” señalados son los grupos afroecuatorianos que están posicionados como el “último Otro” (Rahier, 1999). La pirámide social ecuatoriana se remonta a la sociedad de castas de la época colonial y republicana, en la cual los grupos étnicos dominantes organizaban la sociedad a partir de un sistema jerárquico de clasificación racial basado en la supremacía blanca (Soler y Pardo, 2007; Wade, 2000; Van Dijk, 2007). El etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal se complementaban y reforzaban mutuamente para formar y distribuir identidades sociales (Quijano, 2001, 2000; Walsh, 2004). Es así como los grupos indígenas y africanos/afrodescendientes eran percibidos y tratados sistemáticamente como diferentes e inferiores. Quijano (2001, 2000) acuña el término *colonialidad del poder* para referirse a la persistencia en la actualidad de la organización social jerárquica en que se valoriza lo blanco y el significado cultural de ser blanco y se desvaloriza, en diverso grado, lo demás. Siguiendo la misma línea, Walsh recalca que: “La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino también colonial y epistémica” (2004: 335).

Entonces el imaginario nacional ecuatoriano se nutre de las representaciones que

---

<sup>4</sup> Ver Guerrón, 2000; Handelsman, 2001; Hernández, 2010, 2009; León, 2003, 2009; Pabón, 2007.

los grupos blancos y blanco-mestizos producen y reproducen de sí mismos y de los “Otros” (e.g., grupos indígenas y afroecuatorianos) a fin de legitimar y reforzar la pirámide social ecuatoriana y su posición privilegiada. Apoyándose en la ideología racista heredada de la época colonial y republicana, el ser “blanco” es considerado como condición positiva y el ser “indio” o “negro” como condición negativa. Los blancos y blanco-mestizos son imaginados y representados como lo superior, lo moderno, lo urbano, lo civilizado, lo ilustrado, lo productivo, lo aseado y lo nacional; en cambio, los indígenas y afroecuatorianos son imaginados y representados como lo inferior, lo tradicional, lo rural, lo salvaje, lo ignorante, lo perezoso, lo sucio y lo exótico.<sup>5</sup> Dichos imaginarios y representaciones sociales son nada más que oposiciones binarias, demostrativas de la colonialidad del poder, que siguen los principios generales del discurso racista en que se enfatiza lo positivo del “Nosotros” y lo negativo del “Ellos” y se desenfatiza lo positivo del “Ellos” y lo negativo del “Nosotros” (Van Dijk, 2007: 28). Además, ellos sirven para establecer las reglas y condiciones de pertenencia nacional, puesto que los grupos étnicos dominantes se pintan “como el prototipo de la ciudadanía ecuatoriana y como la esencia misma de la ecuatorianidad”, homogeneizando y blanqueando la identidad nacional (Granda, 2003: 18).

El imaginario nacional blanco y excluyente se produce y reproduce mediante el discurso racista que se transmite a través las instituciones sociales como la política (e.g., discursos políticos), los medios de comunicación (e.g., noticias) y la escuela (e.g., libros de texto) cuyas dirigentes son blancos y blanco-mestizos en su mayoría (Van Dijk, 2007). A continuación se presentan los imaginarios y representaciones sociales subyacentes en el discurso racista que los grupos étnicos dominantes construyen sobre las y los afroecuatorianos en los medios de comunicación y la escuela.

Los medios masivos de comunicación juegan un papel crucial en la transmisión y perpetuación de los estereotipos y prejuicios subyacentes en el discurso racista. En los medios impresos y visuales los hombres afro están asociados desproporcionadamente con la criminalidad (e.g., asesinato, robo, secuestro) y violencia sexual (e.g., violación), puesto que “la única ocasión en que se menciona la identificación racial es cuando los

---

<sup>5</sup> De la Torre, 2002; De la Torre y Hollenstein, 2010; Díaz, 2003; Granda, 2003; Handelsman, 2001; Hernández, 2010, 2009; León, 2003; Radcliffe y Westwood, 1996; Rahier, 2003, 2000, 1999, 1998; Viveros, 2008

criminales son negros y las víctimas no negras” (Rahier, 1998: 423, traducción De la Torre, 2002: 40).<sup>6</sup> Aquí la dimensión de género se manifiesta de manera palpable dado que “las imágenes negativas de los afro-ecuatorianos tienden a ser de hombres más que de mujeres” (Rahier, 1999: 102). Los hombres afro también sobresalen en las noticias sobre el deporte (e.g., fútbol), en las cuales se emplean adjetivos como “negro” o “moreno” que racializan al deportista (Rahier, 1999). La colonialidad del poder se sostiene en las representaciones mediáticas de los hombres afro que redundan en la criminalidad, la violencia, la sexualidad y la fiscalidad en el sentido que “naturaliza las consecuencias de la esclavitud” (De la Torre, 2002: 49). En cambio, en las representaciones mediáticas de las mujeres afro abundan las imágenes de ellas en condiciones de pobreza, marginalidad y violencia y como objeto sexual. De la Torre y Hollenstein llaman la atención sobre las fotografías en los periódicos con mayor circulación (e.g., *El Comercio*, *El Universo*) que las representan “como personas desposeídas y necesitadas de la caridad y la bondad de los blancos, como personas que no pueden progresar por sus propios medios” o “como víctimas de la violencia machista interétnica” (2010: 23). Cuando una mujer afro sale triunfadora en el concurso de belleza Miss Ecuador por primera vez en los años 90, la describen físicamente apelando a términos racializados: “Una espigada y cimbreante muchacha de raza negra fue la triunfadora en un certamen galante nacional” (*El Comercio*, 21 noviembre 1995; citado en Hernández, 2010: 75). En la publicidad se utiliza la figura estereotipada de una mujer afro para vender diversos productos (e.g., llantas, bebidas alcohólicas) colocando a veces un “cuerpo voluptuoso sin rostro ni humanidad” (De la Torre y Hollenstein, 2010: 32-3). Por último, la racialización de la geografía ecuatoriana establece una marcada diferencia entre la presencia afroecuatoriana en áreas urbanas y áreas rurales: la presencia afroecuatoriana está asociada con la criminalidad, la violencia, la pobreza y la marginalidad y con el folklorismo, el salvajismo y el primitivismo, respectivamente.

“La escuela, después de la familia, es el lugar donde se socializa al niño, se enseñan nuevos y antiguos conocimientos y se comunican ideologías y discursos; sin embargo, la escuela no siempre ha estado relacionada con prácticas democráticas e igualitarias” (Soler y Pardo, 2007: 194). Así ha sido el caso en el Ecuador, donde los

---

<sup>6</sup> De la Torre, 2002; De la Torre y Hollenstein, 2010; Rahier, 1999, 1998

textos escolares oficiales están penetrados por el discurso racista. Granda (2003) y Viveros (2008) abordan los imaginarios y representaciones sociales sobre la población afroecuatoriana en los textos escolares oficiales elaborados en base a la “Reforma Curricular para la Educación Básica” de 1996 y concluyen que la población afroecuatoriana tiene una visibilidad marginal.

La investigación de Granda (2003) se basa en los textos escolares de Ciencias Sociales de la Editorial Santillana y la Editorial Libresa. Él apunta que las y los afroecuatorianos son construidos como “víctimas pasivas de la discriminación” que no tienen iniciativa ni agencia, ya que están proyectados en fotografías –sobre todo mujeres, niños y niñas– realizando actividades ligadas a la marginalidad: “buscando basura, bañándose en un río, lavando la ropa en un río” (Ibíd.: 40-1). Las fotografías también los proyectan viviendo o trabajando en lugares periféricos como un “depósito de basura” (Ibíd.: 40). Por lo tanto, las fotografías refuerzan la asociación de la población afroecuatoriana con la marginalidad y la pobreza como algo innato y natural. Para Granda, es importante analizar tanto la presencia como la ausencia. La ausencia de las y los afroecuatorianos en los apartados que tratan sobre “la democracia”, “la convivencia y los valores” y “el Estado” les quita el protagonismo como actores sociales de importancia nacional (Ibíd.: 40). Además, Granda anota que se emplea la etiqueta “negros” para referirse a las y los afroecuatorianos, un término cargado de connotaciones negativas, y se les quita la contemporaneidad con ilustraciones que los muestran realizando actividades folklóricas (e.g., música, canto, baile) y cotidianas (e.g., compra y venta en un mercado) en zonas rurales y lejanas (Ibíd.: 50). Aquí la construcción del “negro” como rural pone de relieve la racialización de la geografía ecuatoriana.

En la investigación de Viveros (2008) se revisan cuatro textos escolares de tercero y séptimo años publicados por dos editoriales: Prolipa y Santillana. Viveros anota que ellos construyen los hombres afro como deportistas, músicos y bailarines y las mujeres afro como bailarinas con el énfasis excesivo en el deporte (e.g., fútbol), el baile y la música (e.g., marimba) y así refuerzan los estereotipos sobre su aptitud física, su alegría innata, su sensualidad en el baile (Ibíd.: 103, 106). También, se colocan imágenes de hombres afroecuatorianos dándoles drogas a mujeres mestizas, las cuales perpetúan el estereotipo del “negro” criminal y desviado (Ibíd.: 100). Según Viveros, la falta de

imágenes de sujetos afro desempeñándose en el trabajo de cuello blanco afianza el estereotipo del “negro” incapaz, perezoso y vago. Lo que sí hay son unas cuantas imágenes en que: hombres afro trabajan en la agricultura o en la pesca; una mujer afro trabaja de cajera en un almacén; y niños afro trabajan en la pesca o como vendedores callejeros (Ibíd.: 84-5, 91, 92-3, 108). Viveros también percibe la racialización de la geografía ecuatoriana de manera contundente, puesto que las y los afroecuatorianos están ubicados en la costa y, sobre todo, en la provincia de Esmeraldas (Ibíd.: 106). En representación de la provincia de Esmeraldas se superimpone la imagen de una mujer afro y un hombre afro bailando marimba en el mapa del Ecuador (Ibíd.: 90).

### **El cuestionamiento afroecuatoriano hacia los imaginarios y representaciones sociales.**

A partir de la década de los noventa, dentro de una coyuntura global que favorece la autoidentificación y autodeterminación por parte de los grupos étnicos históricamente invisibilizados, subestimados y despreciados,<sup>7</sup> los grupos indígenas y afroecuatorianos, tras décadas de lucha, ejercen una mayor presión sobre el Estado ecuatoriano y ganan terreno en la agenda pública, presentando propuestas concretas que abordan la necesidad de una visibilidad con participación. Por ende, el Estado ecuatoriano se pronuncia por el reconocimiento y respeto a la diversidad étnica y cultural y responde con una serie de reformas gubernamentales destinadas a integrar el enfoque de interculturalidad<sup>8</sup> y de igualdad en las instituciones públicas. La “Reforma Curricular para la Educación Básica” de 1996 implementada desde el Ministerio de Educación tiene por objetivo integrar la interculturalidad como eje transversal en el currículo escolar y los libros de texto a fin de generar espacios educativos que sean entornos de intercambio en que se fomenta el diálogo reflexivo sobre la diversidad étnica y cultural.<sup>9</sup> La Constitución Política de 1998 reconoce por primera vez los derechos colectivos y el carácter pluricultural y multiétnico

---

<sup>7</sup> “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...” (De la Torre, 2002).

<sup>8</sup> La interculturalidad, definida como el proceso de diálogo e interacción entre diversos grupos en el cual ningún grupo está por encima del otro, apunta a “reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir” (Walsh, 2006: 35).

<sup>9</sup> Andrés, 2008; Granda, 2003; Vélez, 2002; Viveros, 2008

del Ecuador. Por fin, el imaginario nacional que homogeneiza y blanquea la nación se encuentra en jaque. Sin embargo, hay brecha entre el papel y la realidad.

En este contexto se enmarca el texto didáctico *Nuestra historia* que nace del proceso etnoeducativo que surge desde las comunidades afroecuatorianas para cuestionar los imaginarios y representaciones sociales. En los años 90 un grupo de intelectuales afro encabezado por el historiador afro-esmeraldeño Juan García<sup>10</sup> lanza la propuesta de la etnoeducación<sup>11</sup> como “un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume” (García, s/f: 14; citado en Pabón, 2007: 96). Según García, este proceso consta de dos fases: ‘casa adentro’ y ‘casa fuera’ (Pabón, 2007; Walsh, 2004). La primera fase, el trabajar ‘casa adentro’, comprende el aprendizaje-enseñanza de lo propio en espacios autónomos como comunidades rurales y barrios urbanos con población afro numéricamente mayoritaria; la segunda fase, el trabajar ‘casa fuera’, comprende enseñar a los otros sobre lo propio en espacios compartidos en la sociedad mayor (Pabón, 2007: 96-7). En la propuesta etnoeducativa se entrelazan el cuestionamiento, la resistencia, la reconstrucción y la liberación, ya que ella apunta a: cuestionar la identidad esencialista, invariable y unidimensional impuesta por los grupos blancos y blanco-mestizos; resistir la negación y desvaloración de la identidad afroecuatoriana tanto en el sistema educativo nacional como en la sociedad mayor; reconstruir la identidad afroecuatoriana a partir del conocimiento y valoración de la cultura propia y sus raíces africanas; y liberar al pueblo afroecuatoriano de la colonialidad del poder que ha obstaculizado o limitado el propio desarrollo cultural, epistémico, social, económico y político.

En el transcurso de los años noventa, las comunidades afro establecen procesos etnoeducativos en distintas partes del país de acuerdo con sus necesidades educativas específicas y tomando en cuenta sus contextos y poblaciones particulares. En la provincia de Esmeraldas, ubicada en la región costera noroccidental, y las provincias de Imbabura y Carchi, situadas en la región andina norte, la etnoeducación se arraiga de manera firme a

---

<sup>10</sup> Juan García, considerado el referente más representativo del pueblo afroecuatoriano, es denominado el “obrero del proceso” (FECONIC, 2005: 3; Pabón, 2007: 105).

<sup>11</sup> “En Ecuador, la etnoeducación es un término retomado por los procesos organizativos de las poblaciones afroecuatorianas, buscando su distinción de los procesos indígenas (nombrados como educación intercultural bilingüe) y, a su vez, su relación con la afro-etnoeducación colombiana” (Walsh y Santacruz, 2006; citado en Parlanti, 2007: 29).

partir de la distinción de ser territorios ancestrales. El pueblo afroecuatoriano afirma que la historia suya empieza en los denominados territorios ancestrales con la llegada de mujeres y hombres africanos destinados a la esclavitud que lograron liberarse en diferentes momentos históricos.<sup>12</sup> A mi juicio la fuerte acogida de la etnoeducación en dichos asentamientos se debe tanto a la población mayoritaria de descendencia africana como al énfasis que las comunidades afro han puesto en la “relación conocimiento-identidad-territorio” (Walsh, 2004: 337), la que construye los territorios ancestrales como base de garantía de supervivencia étnica y cultural.

Aquí interesa profundizar en el proceso etnoeducativo encaminado en las comunidades afro del Valle del Chota-Mira-Salinas de donde nace el texto didáctico *Nuestra historia*. En 1999 el proceso etnoeducativo inicia con la realización sistemática de talleres orientados, en primer momento, a la sensibilización a docentes, padres de familia y líderes comunitarios sobre la propuesta etnoeducativa, en segundo momento, a la recolección de información sobre la identidad, historia y lucha del pueblo afroecuatoriano y, en tercer momento, a la elaboración colectiva de módulos educativos (FECONIC, 2005; Pabón, 2007; Zambrano, 2010). En el mismo año la Comisión de Etnoeducación se conforma bajo los auspicios de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC) con el fin de coordinar y fortalecer el proceso etnoeducativo en el Valle del Chota-Mira-Salinas.<sup>13</sup> En 2005, tras varios años de trabajo colectivo, la Comisión de Etnoeducación logra publicar *Nuestra historia*, orientado al décimo año de educación básica, para uso en los programas etnoeducativos implementados en: Colegio “19 de Noviembre” de La Concepción, provincia del Carchi, y Colegio Técnico “Valle del Chota” en Carpuela, provincia de Imbabura.<sup>14</sup>

El texto didáctico *Nuestra historia* (2005) está compuesto por tres módulos: Módulo 1-Nuestros orígenes; Módulo 2-La diáspora y Módulo 3-La negación. El módulo se subdivide en cuatro unidades. Cada unidad gira en torno a un tema específico o a varios temas interconectados entre sí. Se integran contenidos que apuntan a: enseñar

---

<sup>12</sup> I. Pabón, 18 junio 2012, entrevista; M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; FECONIC, 2005

<sup>13</sup> I. Pabón, 18 junio 2012, entrevista; M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; Medina y Castro, 2006; Pabón, 2007; *La Hora*, 03 octubre 2005

<sup>14</sup> FECONIC, 2005; I. Pabón, 18 junio 2012, entrevista; M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; Pabón, 2007; Parlanti, 2007; Zambrano, 2010

sobre la herencia cultural africana en las Américas; relatar la historia de los afrodescendientes en el Ecuador; visibilizar los múltiples aportes –históricos, económicos, políticos, sociales, culturales, entre otros– de ellos a la construcción del país; sensibilizar sobre el racismo y la discriminación racial; y reconocer heroínas y héroes afrodescendientes de la historia nacional. A lo largo del texto se señala a los grupos blancos y blanco-mestizos como perpetradores de las formas de racismo y discriminación racial que han perjudicado el desarrollo de los pueblos afro en la sociedad ecuatoriana.

En aquella época la Comisión de Etnoeducación está formada por tres mujeres y dos hombres: Jorge Espinosa, Barbarita Lara, Olga Maldonado, Alicia Muñoz e Iván Pabón (FECONIC, 2005: 2; *La Hora*, 2005). Las y los integrantes denominan el texto didáctico “una construcción desde nuestra visión y experiencia como profesores negros que trabajamos en las instituciones educativas asentadas en nuestras comunidades y desde la perspectiva de estar construyendo un proceso etnoeducativo y social” (FECONIC, 2005: 4). Con esto en mente, se hace una breve contextualización histórica, económica y socio-cultural del Valle del Chota-Mira-Salinas a fin de situar los imaginarios y representaciones sociales de género generados en *Nuestra historia*.

Al sur de la provincia del Carchi y al norte de la provincia de Imbabura, la población de descendencia africana se asienta en el Valle del Chota, la cuenca del Río Mira y el Valle de Salinas, zonas rurales en donde se encuentran más de 38 comunidades (Medina y Castro, 2006: 15). El Valle del Chota-Mira-Salinas siempre ha sido un lugar de convergencia de elementos humanos, culturales y económicos dado que los habitantes se han dedicado a la producción y comercialización agrícola desde la época prehispánica (Guerrón, 2000). En la época colonial, los colonizadores españoles y la orden jesuita se apropian de la tierra cultivable y consolidan el sistema hacendatario mantenido por la mano de obra forzada indígena y la mano de obra esclava africana/afrodescendiente. La progresiva disminución de la población indígena, sea por la enfermedad o la huida selva adentro, convierte a las y los esclavos en principal fuerza de trabajo (Guerrón, 2000; Medina y Castro, 2006). En el sistema hacendatario la actividad productiva mano de obra intensiva gira en torno a los textiles de algodón y los derivados de la caña de azúcar (Guerrón, 2000; Pabón, 2007). A lo largo de la época colonial, las y los esclavos resisten el trabajo forzado utilizando diversas estrategias (e.g., fingiendo enfermedades,

organizando rebeliones). Tras la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX, los antiguos propietarios de esclavos reemplazan la esclavitud absoluta con la esclavitud por deudas y así mantienen a las y los ex esclavos como mano de obra explotada. En el siglo XX las y los afrodescendientes empiezan a abandonar el sistema de hacienda como resultado de: la desintegración progresiva del mismo sistema, la emergencia de mecanismos alternativos de supervivencia (e.g., obras de construcción) y la expansión del sistema productivo campesino (Guerrón, 2000). La Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, resultado de largas luchas indígenas y afrodescendientes, produce cambios significativos, puesto que disuelve el sistema hacendatario, democratiza la tenencia de la tierra, alienta la organización de cooperativas agrícolas y conduce a la sobreexplotación del suelo (Guerrón, 2000; Pabón, 2007). En los años 70 la instalación de ingenios azucareros, energía eléctrica y la carretera Panamericana Norte altera aún más la organización económica y social dado que conllevan la incorporación al mercado nacional, la mayor participación afro en el comercio agrícola regional y la migración urbana (Ibíd.). En la actualidad la mayoría de la población afro del Valle del Chota-Mira-Salinas sigue ligada a la agricultura de una u otra manera, aunque hay pobladores que se desempeñan como abogados, camioneros, docentes, enfermeros, oficinistas, policías, entre otras profesiones; sin embargo, el vínculo fuerte con la agricultura se va perdiendo cada vez más debido a la rentabilidad decreciente y la concentración de tierras cultivables en manos de unos pocos (Guerrón, 2000; Medina y Castro, 2006). La creciente migración urbana se presenta como síntoma de la falta de oportunidad de trabajo en las zonas rurales y sigue cambiando la organización económica y social con el abandono temporal o permanente.<sup>15</sup>

### **El imaginario alternativo de la nación en *Nuestra historia* (2005).**

El imaginario alternativo de la nación desde una perspectiva afroecuatoriana arraigada en la etnoeducación existe para cuestionar el imaginario nacional que antes homogeneizaba y blanqueaba la nación y ahora visibiliza la diversidad cultural ecuatoriana de una manera racializada y jerárquica. Aquí se hace una aproximación teórica a la nación, la condición

---

<sup>15</sup> M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; Medina y Castro, 2006

étnico-racial, la diáspora, la ancestralidad y el género para comprender la construcción del imaginario alternativo en cuestión.

Me apoyo en Anderson (2000) y Bhabha (2000) quienes conciben la nación como una *comunidad imaginada* y una *narración*, respectivamente, para empezar a desentrañar el imaginario alternativo. El concepto de comunidad imaginada (Anderson, 2000) es particularmente útil en la medida que concibe la nación como una comunidad social, política e históricamente construida que es imaginada por las personas que se consideran parte de ella. En *Nuestra historia* la nación es imaginada como un lugar de persecución sistemática, represión, discriminación y exclusión a partir de la realidad vivencial del sujeto afrodescendiente que ha sido posicionado como el “último Otro” (Rahier, 1999) en la sociedad ecuatoriana. Esta realidad vivencial ha sido condicionada por fenómenos sociales, políticos e históricos que son las causas por las que el pueblo afroecuatoriano en su conjunto experimenta niveles desproporcionados de pobreza y exclusión social y enfrenta discriminación racial hasta en las interacciones más banales del día a día.<sup>16</sup>

Bhabha concibe la nación como una narración que es “una forma de elaboración cultural” en la cual los discursos nacionalistas construyen “un campo de significados y símbolos asociados con la vida nacional” (2000: 214). Es por eso que los sistemas culturales significativos e identitarios de la nación son representativos de los grupos étnicos dominantes. Los mismos discursos nacionalistas también construyen los actores sociales asociados con la vida nacional. En el texto de análisis la narración de la nación coloca al sujeto afrodescendiente en el espacio cultural nacional para democratizar el campo de significados y símbolos asociados con la vida nacional y reconstruir el sujeto afrodescendiente como actor social en la vida nacional. En lo que concierne al campo de significados y símbolos, se rescatan los múltiples aportes y trabajos que han sido invisibilizados y desvalorizados a lo largo de la historia. Como es “una forma de elaboración cultural” procedente de la realidad afroandina, se menciona, por ejemplo, la participación laboral en la construcción de ferrocarriles y los ingenios azucareros.

Es significativo que el imaginario alternativo de la nación va más allá de los límites nacionales para abarcar la ancestralidad africana y la diáspora africana. Bhabha percibe la construcción de perspectivas transnacionales en el movimiento “desde la

---

<sup>16</sup> De la Torre, 2002; De la Torre y Hollenstein, 2010; Medina y Castro, 2006

unidad problemática de la nación a la articulación de diferencia cultural” (2000: 216). En el texto de análisis la articulación de diferencia cultural es muy evidente en el grado que se aferra a la condición étnico-racial, la ancestralidad y la diáspora para construir el pueblo afroecuatoriano como un grupo étnico culturalmente diferenciado. El mismo título, “Nuestra historia”, connota la articulación de diferencia cultural. En esta coyuntura me remito a Bhabha para pensar “el proceso de articulación de elementos” en el espacio de la nación, si bien los mismos elementos rebasan los límites nacionales (2000: 214). En el imaginario alternativo de la nación, la condición étnico-racial, la ancestralidad, la diáspora y el género se articulan dentro del espacio de la nación.

La construcción del pueblo afroecuatoriano como un grupo étnico culturalmente diferenciado se basa en la condición étnico-racial, la que puede ser instrumentalizada para diferenciación humana o diferenciación cultural. En el Ecuador, la condición étnico-racial de la población afrodescendiente ha condicionado fuertemente la realidad vivencial a lo largo de la historia. En la pirámide social ecuatoriana que persiste como herencia de la sociedad de castas de la época colonial y republicana, la descendencia africana, la cual se pretende establecer a partir de rasgos fenotípicos físicos como el color de la piel, coloca al individuo en una posición inferior, tanto social como conceptualmente (Wade, 2000). La condición étnico-racial sirve como mecanismo de diferenciación humana en el sistema jerárquico de clasificación racial. Sin embargo, la condición étnico-racial sirve como mecanismo de diferenciación cultural en la medida que se establece la relación con la ancestralidad africana y, por tanto, la diáspora africana. Las herencias culturales africanas (e.g., tradición oral, peinados) que se conservan en las comunidades afroecuatorianas, a pesar del duro proceso de deculturación compulsiva, permiten diferenciarse culturalmente a partir las cosmovisiones, conocimientos, tradiciones y prácticas de origen africano. La pertenencia a la afrodiáspora permite establecerse como formación afrodiaspórica que comparte afinidades culturales simbólicas y experiencias similares de racismo y discriminación (Hall, 1993; Lao-Montes, 2007; Patterson y Kelley, 2000).

Para el redescubrimiento identitario y cultural de comunidades afrodiaspóricas, es importante establecer relaciones con la ancestralidad y la diáspora, sobre todo cuando son marginadas y buscan ser reconocidas (Hall, 1993). Sin embargo, el énfasis excesivo

puesto en la ancestralidad y la diáspora hace que se pierda de vista algo fundamental: el mestizaje cultural. De acuerdo con Hall (1993), la identidad es una “producción” continua, nunca finalizada ni cerrada, y la generación de identidades étnicas y raciales es un proceso de hibridización cultural. En la cultura afroandina se evidencia: “un fuerte mestizaje cultural, producto de un proceso histórico en el que la deculturación forzada, los procesos adaptivos y la interacción con gentes de cultura diferente pusieron su impronta” (Medina y Castro, 2006: 158). Por tanto, las comunidades afro del Valle del Chota-Mira-Salinas han sido configuradas de manera dinámica a partir de la herencia indígena, española y africana en diverso grado. En la bomba, el género dancístico musical más representativo de las comunidades afroandinas, se utilizan instrumentos musicales como la guitarra, introducida por conquistadores y misionarios españoles, el bimenbranófono, instrumento de percusión de origen africano, y las maracas, instrumento de percusión de origen indígena (Díaz, 2003: 28-9). El lenguaje oral está marcado por diferencias dialectales como entonación, pronunciación y palabras o expresiones aisladas que connotan relaciones interétnicas con distintos grupos indígenas (e.g., sistema hacendatario) (Pabón, 2007: 39-40). Las relaciones interétnicas también saltan a la vista en la vestimenta y los adornos dado que algunas mujeres mayores todavía llevan las gualcas en el cuello y las chalinas de colores (Ibíd.). Y, por supuesto, la imposición cultural por parte de los grupos étnicos dominantes (blancos, blanco-mestizos, etc.) a través del tiempo ha formado las comunidades afroandinas a través de una miríada de formas.

Collins (2009) ofrece una herramienta teórica para pensar las comunidades humanas que se imaginan simultáneamente dentro de y más allá de los límites nacionales. Ella propone la diáspora como marco teórico alternativo que no se rige por normas de autenticidad en cuanto a las personas de descendencia africana. Su utilidad fundamental reside en que se puede contextualizar las formaciones afrodiaspóricas a partir de las similitudes vivenciales y las diferencias situacionales. Siguiendo la misma línea, Patterson y Kelley (2000) y Lao-Montes (2007) conciben la diáspora como unidad de análisis. Patterson y Kelley proponen que la diáspora puede interpretarse como *proceso y condición*.

Como proceso se está reelaborando constantemente mediante el movimiento, la migración, y re-imaginada por medio del

pensamiento, la producción cultural y el debate político. Sin embargo, como condición está directamente ligada al proceso por el cual es construido y reconstruido...la diáspora africana existe en el contexto de las jerarquías globales de raza y de género (Patterson y Kelley, 2000: 20; traducción de Lao-Montes, 2007: 51).

Luego Lao-Montes agrega una tercera dimensión: el *proyecto*. “El proyecto de la diáspora africana como práctica de liberación y construcción de comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternización de los pueblos afrodiaspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación” (Lao-Montes, 2007: 51). A mi juicio la diáspora africana se aferra al concepto de comunidad imaginada, aunque rebasa los límites territoriales, dado que se construye y reconstruye como proceso, condición y proyecto con dinamismo y particularidades a través del tiempo y es imaginada diferencialmente por una plétora de actores sociales que se consideran parte de ella y nunca se conocerán.

Yuval-Davis apunta que “los cuerpos y la sexualidad generizados [sic] representan papeles centrales como territorios, marcadores y reproductores de las narrativas de las naciones y otras colectividades” (2004: 65). El género tiene lugar central en la articulación de elementos en el imaginario alternativo, puesto que en ello se refutan los imaginarios y representaciones impuestas por los grupos étnicos dominantes. Es así como la etnoeducación sirve como plataforma para la construcción de nuevos imaginarios y representaciones que se distinguen del imaginario nacional. Además, la adquisición y transmisión cultural implícita en la etnoeducación permite generar, difundir y transmitir patrones de género derivados de los modos en que se jerarquizan y asignan las funciones y responsabilidades distintas a mujeres y hombres en las comunidades afroandinas. De la misma manera que “los sujetos masculinos y femeninos son ofrecidos distintos medios e imágenes para imaginarse como parte de la comunidad nacional” (Radcliffe y Westwood, 1996: 158; traducción mía),<sup>17</sup> también son ofrecidos distintos medios e imágenes para imaginarse como parte de la comunidad afroecuatoriana.

A mi juicio el texto es un producto cultural con contenidos simbólicos que proviene de la memoria afectivo-cultural de las comunidades afroandinas como

---

<sup>17</sup> Cita original: “male and female subjects are offered distinct means and images through which to imagine themselves as part of the national community” (Radcliffe y Westwood, 1996: 158).

formación afrodiaspórica con particularidades nacionales, regionales y locales. Dado que es producto cultural con contenidos simbólicos, los imaginarios y representaciones sociales de género permiten entender el significado que tiene el ser mujer y el ser hombre en el Valle del Chota-Mira-Salinas. De acuerdo con Yuval-Davis, la cultura es un recurso dinámico disputado que “puede ser usado de manera diferente en diferentes proyectos y por gente que está posicionada de distinta manera en la colectividad” (2004: 44). Por tanto, en el imaginario alternativo las relaciones de género se construyen de acuerdo con los intereses de la Comisión de Etnoeducación de la FECONIC.

Por último, Scott recuerda que “el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana” (1996: 292). Así, nos invita a indagar sobre “la naturaleza recíproca de género y sociedad” (Ibíd.: 292). La siguiente reflexión sobre los imaginarios y representaciones sociales de género generadas en el texto de análisis permite considerar las formas particulares y contextualmente específicas en que las comunidades afroecuatorianas del Valle del Chota-Mira-Salinas construyen el género y el género las construye simultáneamente.

## CAPÍTULO II

### EL IMAGINARIO SOCIAL DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE

#### **La relación texto didáctico, afrodiáspora y maternidad de la humanidad.**

...debería impedirse que en nuestras comunidades se impongan por la fuerza las historias, la cultura, y los mensajes excluyentes y racistas de la sociedad dominante. Los que formamos el pueblo negro del Ecuador necesitamos, ahora, más que nunca, reforzar nuestras propios sentimientos de pertenencia a los orígenes y las raíces culturales africanas... [sic] (FECONIC, 2005: 38).

En el texto la ancestralidad y la diáspora son resaltados como elementos fundamentales en el imaginario alternativo de la nación, ya que sirven para enseñar hechos y conceptos considerados claves (e.g., esclavitud negra) en la historia del pueblo afrodescendiente en el Ecuador. Sin embargo, considero que el género y las relaciones interétnicas también se destacan como elementos fundamentales, aunque no señalados directamente, porque el territorial ancestral del Valle del Chota-Mira-Salinas “se elabora en torno a un sincretismo entre la historia ecuatoriana de la hacienda, la historia africana de la esclavitud y las relaciones sociales del grupo negro con otras denominaciones étnicas” (Guerrón, 2000: 125).

Las próximas secciones se basan en el análisis de los imaginarios y representaciones sociales de género a partir de imágenes y texto escrito que se despliegan en las páginas de *Nuestra historia*. Se argumenta que los sujetos femeninos y masculinos están contruidos de forma diferenciada, puesto que lo femenino se orienta hacia lo social y lo masculino hacia lo político. Esta argumentación se apoya en las coincidencias y dislocaciones entre las imágenes y el texto escrito que revelan aspectos culturales de las comunidades afroandinas.

#### **La mujer africana como la madre de la humanidad.**

La revisión de los imaginarios y representaciones sociales de género en cuanto a los sujetos femeninos empieza por la portada del texto didáctico. En la portada (Anexo 1) sale la figura gigantografiada de una mujer adulta afrodescendiente vestida de blanco de pies a cabeza y adornada con varios collares grandes, la que ocupa un tercio del espacio disponible. Ella no es cualquier mujer adulta, sino una mujer mayor, una anciana. La

vestimenta de ella la sitúa en la región andina norte del Ecuador. En la parte inferior de la portada aparece la fotografía de una vivienda hecha de barro, madera y otros materiales naturales. La vivienda es típica de las comunidades afroandinas antes de la Reforma Agraria de 1964 (León, 2003; Pabón, 2007).<sup>18</sup> A la izquierda de la vivienda una mujer adulta afroecuatoriana anda cargando a un bebé y agarrando la mano a un niño o una niña. En el fondo está la ropa limpia colgada en el tendedero bloqueando la vista de las montañas erosionadas atrás.

Antes de que comience la lectura del texto escrito, se empieza a construir un imaginario generizado del pueblo afroandino a partir de las figuras ya descritas. El uso simbólico de la figura femenina en la portada hace que ella se vincule directamente con la identidad e historia afroecuatorianas a ser desarrolladas en el mismo texto. Nash escribe que: “La adscripción identitaria comunitaria a través de la figura femenina más allá del individuo, ha convertido con frecuencia a las mujeres en símbolo de toda una comunidad...o en una representación cultural que invoca al conjunto” (2004: 236). El énfasis puesto en ella en la portada parece reforzar y reproducir estereotipos de las mujeres como guardianas de la cultura y de la identidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el texto de análisis proviene de las comunidades afroandinas para apreciar plenamente el significado simbólico. Aquí se hace recordar que la figura femenina es de una mujer mayor, una anciana. En dichas comunidades las personas mayores son reconocidas como poseedoras de conocimientos y saberes ancestrales (León, 2003; Pabón, 2007). En tal sentido, el uso simbólico de la anciana afroecuatoriana en la portada intenta rescatar el proceso de apropiación del conocimiento propio que valora la tradición oral de la población anciana que trasmite la herencia cultural. De esta manera, la anciana pasa de ser guardiana pasiva a ser transmisora activa de la cultura afro.

En la portada el otro elemento gráfico, subordinado a la figura gigantografiada de la anciana, también parece reforzar y reproducir estereotipos de las mujeres a partir de las relaciones de género tradicionales. La mujer adulta afro anda cargando a un bebé y agarrando la mano a un niño o una niña con rumbo a una vivienda hecha de materiales

---

<sup>18</sup> León detalla que “sus casas que eran construidas con carrizos (bejucos) amarrados y cubiertos con lodo y con los techos de paja de la caña seca y con unas grandes piedras alrededor de la casa, recogidas del río para apuntalar las paredes” (2003: 70).

naturales, cuyo esquema y multifuncionalidad se vinculan con la ancestralidad africana.<sup>19</sup> La representación visual aquí se vincula con la maternidad y la veneración a la maternidad para reforzar una visión de las mujeres como reproductoras biológicas del pueblo o comunidad afrodescendiente. Las implicaciones sociales del rol maternal, el cual se liga con las capacidades reproductivas de las mujeres, son que el trabajo de las mujeres debe ser domesticado (Sacks, 1979). Por tanto, se va construyendo un determinado orden social dentro del cual las diferencias biológicas entre mujeres y hombres condicionan los respectivos roles sociales.

Se corrobora lo anteriormente expuesto con la exposición de Guerrón (2000) sobre la estructuración de las relaciones de género en el Valle del Chota. En El Chota la sociedad matricéntrica está respaldada por el sistema de parentesco: “la creación de redes de cooperación entre hogares permite delegar el cuidado de los hijos ya sea a una pariente o amiga, o a hijas mayores” (Ibíd.: 76). Aquí es importante señalar que el arreglo de cuidado infantil no sólo se originó en las sociedades de África occidental, sino también se consolidó en la economía política de la esclavitud (Collins, 2009). Por tanto, el espacio doméstico (la vivienda) y el funcionamiento de ello (el sistema de parentesco) se remontan a culturas africanas, hoy lejanas e imaginarias. El sistema de parentesco asegura que el cuidado de niños y niñas siempre estará en manos de las mujeres de la comunidad a partir de roles esencialmente femeninos –el rol maternal, el rol de ama de casa.

El mismo sistema que relega a las mujeres afroandinas al espacio doméstico también sirve para crear y ampliar espacios para que ellas puedan desempeñarse en actividades económicas, sociales y políticas por fuera del hogar (Collins, 2009; Guerrón, 2000). Gracias al sistema de parentesco flexible, la mayor población femenina se dedica a la comercialización agrícola y, así, adquiere una independencia empresarial y económica (Guerrón, 2000; León, 2003). Es así como el arreglo de cuidado infantil “fomenta la autonomía y fortaleza de la esfera femenina” y posibilita la contribución monetaria al hogar (Guerrón, 2000: 77). En las comunidades afroandinas la actividad comercial es altamente reconocida por la capacidad del control económico que le confiere a una

---

<sup>19</sup> Para una descripción detallada de la vivienda rural y el vínculo con la cultura africana, ver Pabón, 2007: 26-7.

población que históricamente se ha visto obligada a trabajar para otros sin derecho a una remuneración justa, sea bajo el sistema esclavista o el sistema hacendatario (Guerrón, 2000). Es más, el hecho de que mujeres ejerzan la actividad comercial no conduce a la desvalorización de dicha actividad. Al contrario, se aprecian altamente la contribución monetaria y el desempeño comercial de las mujeres afroandinas dada la situación marginal de la población afro.

El primer módulo ‘Nuestros orígenes’<sup>20</sup> trata sobre el continente africano y la herencia cultural africana. Las frases ‘La Gran Familia Africana’ y ‘Mi Antigua Casa’ establecen un fuerte vínculo afectivo con el continente lejano (FECONIC, 2005: 15). Además, se fundamentan en el mensaje universal del discurso afrocéntrico. “En los discursos afrocéntricos de la africanía, el continente tiende a imaginarse como la patria original que provee las raíces de la unidad de todos los pueblos africanos” (Lao-Montes, 2007: 52). El texto de análisis asume la misma postura a partir de las frases ‘África, la Gran Madre de la Humanidad’ y ‘África, la Otra Madre Patria’ (FECONIC, 2005: 9, 35). Sin embargo, a diferencia de las primeras frases señaladas, estas últimas establecen un vínculo afectivo madre-hijo entre el continente africano y la diáspora africana. Además, la feminización de África como la madre patria sigue la misma pauta que los discursos nacionalistas en la historia oficial nacional que construyen España como la madre patria (Lao-Montes, 2007).<sup>21</sup>

Para la Comisión de Etnoeducación de la FECONIC, el reconocimiento oficial, universal e histórico de España como la madre patria resulta una “clara imposición de una cultura sobre otra”, puesto que desconoce la herencia cultural africana de los pueblos afrodescendientes (FECONIC, 2005: 37). “Por todo lo expuesto, los Afro-Ecuatorianos [sic] creemos que para nosotros África debería ser reconocida por el Estado Ecuatoriano [sic] como la otra ‘Madre Patria’” (FECONIC, 2005: 38). Del anterior enunciado se deduce que: no se pretende reemplazar por completo a España como la madre patria; más

---

<sup>20</sup> El primer módulo está compuesto por cuatro unidades: Unidad 1-*África, la gran madre de la humanidad*; Unidad 2-*África, la otra madre patria*; Unidad 3-*Somos negros, somos afros y ecuatorianos* y Unidad 4-*Nuestros muy nobles y reales nombres de origen* (FECONIC, 2005: 5).

<sup>21</sup> “Como en los discursos nacionalistas, en esta narrativa masculina de la diáspora africana, las mujeres tienden a ser representadas como guardianas afectivas y culturales de la raza, mientras que África tiende a ser feminizada como la madre patria que debe ser protegida y rescatada” (Lao-Montes, 2007: 56).

bien, se pretende colocar a África y España en un mismo plano en reconocimiento de distintas herencias culturales.

En la misma página que el anterior enunciado se destacan dos imágenes con protagonistas femeninas. En la primera imagen (Anexo 2, esquina superior izquierda) están dos mujeres adultas afroecuatorianas ocupándose con la compra-venta de mercancías, las que incluyen productos hogareños como tazones y platos soperos. Hay unos niños varones, parados y agachados alrededor de ellas, observando el intercambio comercial. La segunda imagen (Anexo 2) es la misma que sale en la portada, aunque ahora ocupa la mitad de la página, y muestra a una mujer adulta afro cuidando a niños. Ambas imágenes resaltan las mujeres desempeñando roles sociales adquiridos como integrantes del colectivo afroandino. Además, ellas yuxtaponen la autosuficiencia y la maternidad que, según Collins (2009), han ido de la mano para la mayoría de las mujeres en sociedades afrodiaspóricas.

La colocación del enunciado político y las dos imágenes en la misma página se presta a diferentes interpretaciones. Aquí se sugiere que el enunciado apunta a reconocer África como la madre patria, reflejando el mensaje universal del discurso afrocéntrico, mientras que las imágenes manifiestan unas prácticas diaspóricas comunes aterrizadas en el contexto local, subrayando la particularidad de un discurso de la diáspora africana. Las mujeres se convierten en protectoras no sólo de la afroecuatorianidad andina, sino también de la africanidad en sí, ya que las imágenes robustecen “los roles de las mujeres como centinelas de fronteras simbólicas y como personificaciones de la colectividad” (Yuval-Davis, 2004: 44).

En el segundo módulo ‘La Diáspora’<sup>22</sup> se enfoca el contenido sobre el proceso de dispersión que generó la diáspora africana. Aquí se resaltan las diversas contribuciones de los pueblos afrodiaspóricos en las Américas en la agricultura, la minería, la industria, el campo militar y la cultura (Ibíd.: 97-101). Bajo el acápite ‘En la Cultura’ (Anexo 3) se coloca la imagen de una mujer anciana afro vestida de blanco luciendo una banda que lee “Miss Río”, la que establece conexión geográfica con el Valle del Chota-Mira-Salinas. Ella lleva una botella sobre su cabeza con perfecto equilibrio en demostración del baile

---

<sup>22</sup> El segundo módulo está compuesto por cuatro unidades: Unidad 1-*La diáspora*; Unidad 2- *Llegada del negro al Ecuador*; Unidad 3-*La esclavitud y su abolición* y Unidad 4-*Nuestra gran contribución a esta América* (FECONIC, 2005: 6).

folclórico la bomba.

La danza es un espacio fundamental de la mujer choteña. El hombre participa también en el baile de la bomba, pero lo hace siempre con alguna mujer. Por el contrario, la mujer no requiere un hombre para bailar, puesto que puede hacerlo individualmente. Para la comunidad choteña es fundamental que sus mujeres desarrollen habilidades dancísticas. Es un orgullo que la mujer de El Chota sea admirada por su destreza en el baile de la bomba (Guerrón, 2000: 83).

Es evidente que la comunidad reconoce y admira la habilidad y el arte de las mujeres en cuanto a la expresión dancística; sin embargo, ella reconoce y admira en mayor grado el desempeño dancístico de las mujeres ancianas. “Por lo general, son las mujeres ancianas quienes tienen un mayor conocimiento de los distintos ritmos, canciones y variaciones del baile” (Guerrón, 2000: 82). Por tanto, la imagen señalada arriba concede reconocimiento especial a la anciana afroandina galardonada como “Miss Río”. Este reconocimiento especial hace que ella se convierta en el rostro del baile folclórico que, para muchos, define la expresividad cultural del pueblo afroandino. Sin embargo, hay algo que llama la atención en el texto escrito que acompaña la imagen. En el texto escrito se pone énfasis especial en los “ritmos africanos” que conducen el movimiento “sensual y sexual” que “no es indígena ni español” (FECONIC, 2005: 100). Por un lado, desconoce completamente la bomba como una fusión de la herencia cultural española, indígena y africana y, por ende, se niega el mestizaje cultural que ha forjado la cultura propia en las comunidades afroandinas. Por otro lado, sexualiza a la población afroecuatoriana de modo que refuerza los estereotipos y prejuicios raciales impuestos por los grupos étnicos dominantes.

### **Los hombres afromundiales como los verdaderos héroes de la diáspora.**

Los imaginarios sociales de género en cuanto a los sujetos masculinos se diferencian mucho de lo antes expuesto. En el primer módulo ‘Nuestros orígenes’ se destacan líderes africanos para enseñar algo de la historia africana: Kwame Nkrumah (Ghana); Emperador Menelik II (Etiopía); Oliver Tambo (Sudáfrica) y Nelson Mandela (Sudáfrica) (FECONIC, 2005: 21-2). Los cuatro personajes masculinos tienen en común el hecho de haber contribuido a las luchas antiesclavitud, anticolonial y/o de liberación. La ausencia de personajes femeninos en la anterior lista construye una representación parcial del

continente africano en el cual lo masculino predomina en los movimientos liberatorios.<sup>23</sup> En dicha representación los sujetos hombres son los únicos protagonistas heroicos.

Para Lao-Montes no es de extrañar la ausencia femenina, ya que la “africanía se define por nociones de tradición y autenticidad que tienden a corresponder a discursos patriarcales de género y sexualidad” (2007: 52). Pese a que hay vertientes distintas de los discursos patriarcales, ellos en su conjunto tienden a: invisibilizar las imágenes y representaciones de las mujeres, colocar a las mujeres como objetos al servicio de los hombres y/o representar a las mujeres como dependientes de los hombres. La invisibilización de lideresas africanas abarca implícita y explícitamente lo antes expuesto. Y más, la construcción de los hombres africanos como protagonistas heroicos fortalece la feminización de África como la madre patria que debe ser protegida y rescatada por seres masculinos.

El segundo módulo ‘La diáspora’ se abre con la imagen de un hombre afrodescendiente (Anexo 4), vestido de traje típico y tradicional de la sierra ecuatoriana, emprendiendo un viaje por el paisaje montañoso de la Cordillera de los Andes. En el fondo se aprecia la vasta extensión de la sierra ecuatoriana cuyo paisaje parece vacío, silencioso e inhóspito. El simbolismo de la imagen no se pierde de vista, puesto que la figura masculina da pista de quienes serán los protagonistas de la diáspora africana. En el texto de análisis se define la afrodiáspora como “la dispersión de gente de África, y de cultura, a través del mundo” (FECONIC, 2005: 66). Es evidente que cualquier formación diaspórica empieza con el acto de viajar, sea de manera voluntaria o involuntaria. En la imagen señalada arriba se observa que el hombre afroecuatoriano está por emprender un viaje en un paisaje difícil en el cual tendrá que demostrar sus habilidades y conocimientos para llegar sano y salvo al lugar de destino, anticipado o no. Esta imagen resalta la representación del sujeto hombre como aventurero valiente e intrépido.

En la misma imagen hay elemento interesante que es el intercambio interétnico, el que sale a la luz a partir de la vestimenta. Pese a que el Valle del Chota-Mira-Salinas ha sido un lugar de convivencia interétnica, sobre todo durante el sistema de hacendatario, las relaciones interétnicas con grupos indígenas son poco visibilizadas en el texto. Sin

---

<sup>23</sup> Para información sobre la participación de mujeres africanas en movimientos liberatorios, ver Nash, 2004.

embargo, la imagen devela lo que no se dice. Esta vestimenta es de pertenencia indígena como indicada por el sombrero que lleva puesto en la cabeza. De acuerdo con Pequeño, “la ropa se convierte en una marca que expresa identidades –de género y étnica–, las que son leídas por el conjunto de la sociedad (2007: 44). El uso de dicha vestimenta por el hombre afroandino prueba que hay o ha habido intercambio interétnico con grupos indígenas de la sierra norte, afirmando que el Valle del Chota-Mira-Salinas es una formación afrodiaspórica que se construye desde América andina y desde Ecuador serrano.

Luego en el segundo módulo se resaltan las diversas contribuciones de los pueblos afrodiaspóricos en las Américas. En el acápite ‘En la Agricultura’ (Anexo 5) aparece la imagen de un hombre afro labrando la tierra con herramientas manuales a solas (FECONIC, 2005: 98). Dos páginas después se coloca otra imagen vinculada a la agricultura (Anexo 6). En ella un hombre afro lleva sobre sus hombros un manojo de plátano verde (FECONIC, 2005: 101). Aquí se utiliza la figura masculina para representar la agricultura. Dicha representación construye la imagen del sujeto hombre como productor y proveedor de alimentos. Los alimentos sostienen la vida humana y el modo de producción de alimentos es la agricultura. Por tanto, los sujetos masculinos se convierten en garantes de la supervivencia colectiva con su desempeño en el sector agrícola. Esta representación tiene connotaciones paternas que refuerzan el papel tradicional del hombre como trabajador y proveedor: “El hombre en El Chota se encarga de la agricultura, el trabajo al partir, y aporta a la economía doméstica familiar con sus ingresos” (Guerrón, 2000: 84). Además, hay incongruencia entre la imagen y la realidad.

Para aquellos que no poseen tierras, la solución está en el trabajo al partir. El trabajo al partir es una práctica que se da entre los grupos negros...durante el sistema tradicional hacendatario; y continúa después de éste, a partir de 1940, con un nuevo sistema de producción. Implica la entrega de tierras por parte de una persona y el cultivo de la misma por parte de otras, por lo general parientes o vecinos. La producción resultante se la divide en partes iguales (Guerrón, 2000: 70).

Es cierto que los hombres desempeñan un papel importante en la agricultura en las comunidades afroandinas; sin embargo, el trabajo al partir involucra a todos los miembros comunitarios, tanto masculinos como femeninos, y el aporte de las mujeres es fundamental (Guerrón, 2000; León, 2003; Pabón, 2007). La mujer “colabora en las tareas

de siembra, cosecha y empacada de los productos agrícolas”, pese a que “su tarea primordial es la de comercializar estos productos en las ferias y mercados de Ibarra, Otavalo y Quito” (Guerrón, 2000: 75).

El tercer y último módulo ‘La negación’ responde a la invisibilización de personajes históricos afrodescendientes en los textos escolares oficiales.<sup>24</sup> Para llenar el vacío se da ejemplos de ‘Líderes Negros de América’: Benknos Bioho (Colombia); Lemba (República Dominicana); Malcolm X (Estados Unidos de América); Martin Luther King, Jr. (Estados Unidos de América); Nat Turner (Estados Unidos de América); Rey Bayano (Panamá); Rey Miguel (Venezuela); Yanga (México) y Zumbi (Brasil) (FECONIC, 2005: 130-40). Ellos se destacan por su participación en las luchas antiesclavitud y/o los movimientos sociopolíticos (e.g. Movimiento por los Derechos Civiles en EE.UU.).

El anterior listado da buena cobertura a nivel hemisférico de personajes históricos a través del tiempo con incidencia en el bienestar de asentamientos afrodiaspóricos. Sin embargo, la invisibilización de las mujeres afrodescendientes pone en evidencia el sesgo masculino. “Cuando la experiencia diaspórica es vista en términos de desplazamiento en vez de acomodo, viaje en vez de residencia y desarticulación en vez de rearticulación, entonces son las experiencias de los hombres que tenderán a predominar” (Clifford, 1994: 313, traducción mía).<sup>25</sup> El discurso de la diáspora africana en el texto didáctico concibe las experiencias diaspóricas en términos de desplazamiento, viaje y desarticulación enunciándose desde un lugar de desarraigo a pesar del arraigo en el contexto local. Por tanto, el protagonismo heroico es atribuido a los sujetos masculinos en el continente africano y en el mundo afrodiaspórico.

### **Conclusión.**

En este capítulo se han presentado y analizado los imaginarios y representaciones sociales de género respecto a los sujetos femeninos y masculinos a fin de evaluar el

---

<sup>24</sup> Las siguientes unidades constituyen el tercer módulo: Unidad 1-*Negación de nuestra verdadera historia*, Unidad 2-*Procesos y agentes de negación*, Unidad 3-*Construyendo nuestra verdadera historia* y Unidad 4-*Una deuda que vale quinientos años* (FECONIC, 2005: 6).

<sup>25</sup> Cita original: “When diasporic experience is viewed in terms of displacement rather than placement, traveling rather than dwelling, and disarticulation rather than rearticulation, then the experiences of men will tend to predominate” (Clifford, 1994: 313).

significado relacional del cuerpo humano en cuanto hombre y mujer en las comunidades afroandinas. Además, se han tomado en cuenta la ancestralidad, la diáspora y las relaciones interétnicas en la articulación de elementos. Tras el análisis, se desvela un discurso de la diáspora africana sexuado y generizado con pretensiones patriarcales que liga al sujeto femenino con lo social y al sujeto masculino con lo político de manera desproporcionada. En dicho discurso los sujetos femeninos son imaginados como reproductoras biológicas y culturales de lo afro, ocupando roles de género femeninos tradicionales como madres y amas de casa, a pesar de los diversos roles, sociales y de otra índole, que las mujeres afroandinas asumen al interior de la sociedad. Pese a que sus aportaciones culturales son reconocidas y admiradas a nivel comunitario, las representaciones parciales de ellas oscurecen su amplia gama de aportes. Por otra parte, los sujetos masculinos son imaginados como defensores y protectores de lo afro con énfasis especial puesto en su protagonismo heroico en las luchas antiesclavitud, anticolonial y de liberación tanto en el continente africano como en el mundo afrodiaspórico. De esta manera, son construidos como seres políticamente activos que resisten a las autoridades coloniales para defender heroicamente a los pueblos africanos y afrodescendientes. En el contexto ecuatoriano, los hombres afroandinos son construidos como productores y proveedores para la comunidad pese a que sus contrapartes femeninas contribuyen bastante a la agricultura, la columna vertebral de la economía local. A diferencia de la realidad en las comunidades afroserranas, se limita el accionar femenino y se exagera el accionar masculino.

### CAPÍTULO III

## LAS HEROÍNAS Y HÉROES AFRODESCENDIENTES DE LA HISTORIA ECUATORIANA

### **La narración de la historia nacional desde una perspectiva afroecuatoriana.**

En el continente americano, los procesos de nacionalización de la memoria, la lengua y la identidad provienen de una narrativa nacionalista en la cual se asume que las élites euroamericanas masculinas de raza blanca representan la nación, mientras que los otros raciales subalternos (negros, indígenas, ‘orientales’) son marginados o virtualmente borrados de los imaginarios nacionales (Lao-Montes, 2007: 67).

El tercer y último módulo ‘La negación’ tiene por objetivo sensibilizar “sobre la negación que viene sufriendo el pueblo afro ecuatoriano en el contexto histórico, social, político y económico dentro del estado ecuatoriano” (FECONIC, 2005: 106). “De los héroes y heroínas afroecuatorianos no se menciona nada,” recalca Viveros en su investigación sobre los textos escolares oficiales (2008: 105). Este módulo gira en torno a la narración histórica desde una perspectiva afroecuatoriana a partir de la presentación de referentes afrodescendientes que se destacan por sus contribuciones a la libertad y la construcción del país.<sup>26</sup> El hecho de que las y los afroecuatorianos seleccionados representan a comunidades afro de la costa y la sierra manifiesta la presencia afroecuatoriana en todo el territorio nacional.

A pesar de las críticas al Estado-nación ecuatoriano, se nota la intención de participar del panteón nacional de los próceres. Por eso, es importante apuntar que no se busca romper con ello, sino ampliarlo para incluir a los personajes afroecuatorianos históricos. Además, es evidente que en la historia oficial del Ecuador los personajes masculinos blanco-mestizos predominan en dicho panteón. Sin embargo, la narración histórica desde una perspectiva afroecuatoriana destaca personajes afroecuatorianos tanto de género masculino como femenino. La inclusión de ambos géneros significa una transformación del panteón nacional ahora que se amplía para reconocer a mujeres

---

<sup>26</sup> *Nuestra historia* (2005) no es una historia exhaustiva de los pueblos afrodescendientes en el Ecuador. Más bien, el texto didáctico aborda la articulación de la nación ecuatoriana, la comunidad afroecuatoriana y la diáspora africana para subrayar las afinidades culturales entre los pueblos afrodescendientes del mundo, cuyas demandas socio-políticas parten de experiencias compartidas de discriminación étnico-racial. Además, el público objetivo para el texto didáctico está compuesto por profesores y estudiantes que enfrentan limitaciones de tiempo en las clases de etnoeducación afroecuatoriana.

afrodescendientes en este espacio históricamente masculino.

En las próximas secciones se abordan las representaciones sociales de mujeres y hombres afrodescendientes en la historia del tiempo pasado y del tiempo presente a fin de evaluar el grado de transformación respecto al género. Se argumenta, en primer lugar, que la incorporación de las mujeres afrodescendientes en la narración histórica se queda corta dado el reconocimiento diferencial en el tiempo pasado en comparación con el tiempo presente, y, en segundo lugar, que los hombres afrodescendientes son construidos como seres más activos en la política al ser representados como pasado, presente y futuro.

### **Las representaciones sociales de mujeres y hombres afro en el pasado.**

En el texto de análisis los siguientes personajes sobresalen como ‘Referentes Negros Nacionales’ (Anexo 7) de tiempos pasados: Alonso de Illescas, Martina Carrillo, Ambrosio Mondongo, Francisco Carrillo, Polonia Francisca Méndez y María Chiquinquirá Díaz (FECONIC, 2005: 122-24). Cada uno de los seis personajes cuenta un acápite y una ilustración. De los seis personajes señalados se destacan tres mujeres afroecuatorianas –Martina Carrillo, Polonia Francisca Méndez y María Chiquinquirá Díaz. El hecho de que las mujeres afroecuatorianas representan la mitad de los referentes negros nacionales seleccionados pareciera buena señal de la toma de conciencia de género puesta en práctica, ya que se reconocen los aportes y contribuciones de ellas a la construcción del país. Sin embargo, la continua revisión pone al descubierto las limitaciones al respecto.

Aquí se detalla la información sobresaliente en cuanto a los tres sujetos masculinos antes mencionados. Cada uno de ellos fue esclavo durante la época colonial. Alonso de Illescas, nacido en África, fue llevado a América Latina en el año 1553 en un barco que salió de Panamá con rumbo a Perú. Él llegó a pisar tierra ecuatoriana tras anclarse en uno de los arrecifes en la costa occidental de Sudamérica donde está situada la provincia de Esmeraldas. Illescas sobresale por llegar a ser nombrado Gobernador de Esmeraldas por el rey de España en aquella época. Sin embargo, él rechazó la etiqueta y el puesto como acto de solidaridad con la población afrodescendiente que aún no gozaba de la libertad (FECONIC, 2005: 122). Ambrosio Mondongo, hombre esclavo en las haciendas de la provincia de Imbabura, logró huirse de sus amos en busca de la libertad

(Ibíd.: 123). Luego Mondongo concientizó a otros esclavos afrodescendientes para plantear la libertad y arrojar de sí los males de la esclavitud. Dicho esfuerzo llevó a la resistencia de 60 esclavos de la hacienda de La Concepción contra el maltrato por el amo y señaló el comienzo de la rebelión esclavista en el Valle del Chota (Ibíd.: 123). Francisco Carrillo, originario de la Concepción en la provincia del Carchi, fue participante de las protestas realizadas por la población afrodescendiente en la cuenca del río Mira en el año 1778 (Ibíd.: 123). Carrillo consiguió la libertad de su familia tras 13 años de “luchas, enfrenamientos y denuncias” (Ibíd.: 123).

Igual que los tres sujetos hombres, los tres sujetos mujeres –Carrillo, Méndez y Chiquinquirá Díaz– fueron esclavas que vivieron en la época colonial. Martina Carrillo fue esclava perteneciente a la hacienda de La Concepción en la provincia del Carchi (FECONIC, 2005: 122). Ella se hizo integrante de un grupo de esclavos que formó una comisión para presentar quejas de maltrato ante las autoridades coloniales (Ibíd.: 122). Polonia Francisca Méndez es la esposa de Francisco Carrillo arriba mencionado (Ibíd.: 123). A ella no le corresponde un acápite separado porque está juntada con su esposo. De hecho, el acápite que les corresponde a ambos, Carrillo y Méndez, sólo ofrece información sobre las acciones del cónyuge masculino. Se refiere a Méndez sólo para resaltar que Carrillo “siempre contó con el apoyo de su mujer Francisco Méndez” (Ibíd.: 123). María Chiquinquirá Díaz fue mantenida como esclava por una familia terrateniente en cercanías de la ciudad porteña de Guayaquil (Ibíd.: 124). A pesar de haberse casada con un hombre libre de cierta prosperidad, ella y su hija mantuvieron su estatus de esclavo de acuerdo con las leyes de las colonias esclavistas hasta que Chiquinquirá Díaz logró liberarse a su hija y a sí misma de toda servidumbre. Este logro se debe a “la utilización de los mismos instrumentos legales y jurídicos del sistema para defender sus derechos, su libertad y la de su hija” (León, 2009: 120).

Durante los tiempos de la esclavitud colonial, estas tres mujeres afroecuatorianas vivieron dos tipos de otredad, la de Ser negro y la de Ser mujer (León, 2009). “La condición de mujer esclava, por tanto estará sujeta a una subordinación múltiple, por un lado su estatus jurídico de esclava implicaba su sometimiento a sus amos y por otro lado su estatus de género la condena a estar sometida a un sistema patriarcal tanto desde la estructura colonial como de su estructura familiar” (Ibíd.: 121). Esta doble subordinación

demuestra que cualquier toma de conciencia estará atravesada por dos identidades. Por ende, la manumisión conlleva la doble liberación de ellas, como afrodescendiente y como mujer.

Cabe señalar que las tres mujeres afrodescendientes señaladas son los únicos personajes históricos femeninos destacados en toda la narración histórica.<sup>27</sup> El hecho de que los únicos personajes históricos femeninos son de la época colonial hace que las mujeres en su conjunto permanezcan congeladas en los tiempos coloniales que antedatan la formación de la República del Ecuador. Además, sólo dos sobresalen por su desempeño activo en las resistencias contra el sistema esclavista colonial. En el caso de Polonia Francisco Méndez, no se menciona a ella como actora política con rol directo en las luchas, enfrentamientos y denuncias, sino como fuente de apoyo para su esposo Francisco Carrillo, convirtiéndola en simple acompañante en su condición de esposa y madre.

En ‘Líderes Negros del Ecuador’ se destacan los siguientes individuos: Antón, Alonso de Illescas, Martina Carrillo, Cristóbal de la Trinidad, Ambrosio Mondongo, Francisco Carrillo, Polonia Francisca Méndez y Fulgencio Congo (FECONIC, 2005: 141-49). Aquí se vuelven a incorporar dos figuras femeninas, Martina Carrillo y Polonia Francisca Méndez; curiosamente, no se vuelve a incluir a María Chiquinquirá Díaz, la que apareció anteriormente bajo ‘Referentes Negros Nacionales’, por razones desconocidas. Nuevamente, Polonia Francisca Méndez comparte un acápite ilustrativo con su esposo Francisco Carrillo, en el que se destacan exclusivamente las acciones del último. De esta manera, le sigue quitando el protagonismo como actora política. Como resultado, una sola mujer, Martina Carrillo, se destaca como actora política de igual a igual con el sujeto hombre y digna de su propio acápite.

Para seguir, se observa la incorporación de nuevos personajes históricos masculinos no presentados antes en la narración histórica. Ellos son: Antón, Cristóbal de la Trinidad y Fulgencio Congo (FECONIC, 2005: 141-9). Antón llegó al Ecuador con el primer grupo de esclavos afrodescendientes que desembarcó tras un naufragio en la provincia de Esmeraldas (Ibíd.: 141). Juntos ellos huyeron selva adentro donde formaron

---

<sup>27</sup> En el acápite sobre María Chiquinquirá Díaz se mencionan los nombres de otros sujetos mujeres –María Antonia y María del Carmen. Sin embargo, sólo especifica que ellas son madre e hija respectivamente de la anterior (FECONIC, 2005: 123-4).

una comunidad de ex-esclavos africanos en territorio indígena. Antón se convirtió en caudillo potente por haber demostrado su valentía y autoridad en los enfrentamientos con los indígenas. Cristóbal de la Trinidad, denominado “El Viejo Rebelde de Carpuela”, “siempre motivó e incentivó a los demás esclavos a reclamar, protestar y revelarse” (Ibíd.: 145-6). Trinidad se chocó frecuentemente con las autoridades por siempre poner queja en cuanto al trabajo “física y moralmente imposible de cumplir”, especialmente para trabajadores ancianos y heridos; él mismo padeció de una enfermedad de la vejiga (Ibíd.: 145). El caso encaminado por Trinidad llegó hasta la Real Audiencia donde le concedió la manumisión tras años de lucha colectiva. Fulgencio Congo, “un líder de esclavos”, alentó las rebeliones, insubordinaciones e insurrecciones de esclavos en busca de mejor tratamiento en las haciendas (Ibíd.: 149). Gracias a los esfuerzos de Congo se abrió juicio sobre el bienestar de los esclavos que condujo a una encuesta al respecto.<sup>28</sup>

Aunque extremadamente limitada la presencia de personajes históricos femeninos en comparación con sus homólogos masculinos, se reconoce parcialmente el agenciamiento femenino en el proceso de concientización cuyo objetivo fue la libertad de las personas negras esclavas. No obstante, el reconocimiento queda circunscrito por la poca información sobre el accionar femenino. Al contrario, los personajes masculinos sobresalen por su valentía, autoridad y compromiso. En el texto los personajes masculinos se destacan como líderes de grupos de esclavos africanos y afrodescendientes cuya indignación les lleva a reclamar sus derechos mediante diversas estrategias y tácticas –invasiones, rebeliones, sublevaciones, entre otras. La amplia y detallada información sobre el accionar masculino hace conocer más sobre las experiencias y contribuciones de referentes masculinos en comparación con contrapartes femeninas.

### **Las representaciones sociales de mujeres y hombres afro en el presente.**

En ‘Referentes Negros de Nuestra Época’ (Anexo 8) se menciona a: Jaime Hurtado González, Juan García Salazar, Nelson Estupiñán Bass, Salomón Chalá Lara y José Antonio Méndez (FECONIC, 2005: 124-5). Todos ellos son hombres letrados que recibieron educación formal hasta el nivel universitario menos José Antonio Méndez, un hombre afroecuatoriano autodidacta por las circunstancias de la vida que le privó de

---

<sup>28</sup> “No se sabe cómo terminó el juicio...” (FECONIC, 2005: 149).

educación formal (Ibíd.: 125). Hay necesidad de ubicarse como letrados dado que el sujeto afrodescendiente ha sido tachado de bruto e inferior en la sociedad ecuatoriana. Además, se ubican como letrados porque la etnoeducación ha sido una de las reivindicaciones principales del pueblo afroecuatoriano (CODAE, 2011; Medina y Castro, 2006; Pabón, 2007).

También, los líderes varones tienen en común el hecho de haberse sacrificado y desempeñado en sus respectivos ambientes (agricultura, educación, periodismo, política, etc.) por el bien del pueblo afroecuatoriano. Aquí la imagen del hombre afroecuatoriano representa la autoridad, la sabiduría y la experiencia. Adicionalmente, la manera en que se detalla su entrega al pueblo afroecuatoriano refuerza una imagen paternal. Refiriéndose a Salomón Chalá Lara, se dice lo siguiente: “Fue maestro de primaria, formador de una larga lista de generaciones de quien se dice que *no fue solo un profesor sino un padre* que, con su carisma, dirigió a su pueblo al que sirvió orientando a solucionar toda clase de problemas sociales” (Ibíd.: 125; itálicas mías).

Aquí es importante señalar que no se nombra a ninguna mujer afroecuatoriana en ‘Referentes Negros de Nuestra Época’. La ausencia femenina se fundamenta en la estructuración de las relaciones de género en las comunidades afroandinas de la región norte en que “[e]l hombre es mediador entre la familia y la comunidad, así como entre la comunidad y la sociedad mayor” (Guerrón, 2000: 84). Por tanto, la ausencia femenina se debe a que son los hombres los representantes públicos de las comunidades afroandinas. La esfera femenina es autónoma y fuerte al interior del pueblo o comunidad; sin embargo, la esfera masculina se proyecta hacia los demás a nivel local, regional y nacional.

Las comunidades afroandinas, como es sabido, no existen sin influencia de mediaciones externas. Esta estructuración generizada también está influida por la sociedad ecuatoriana mayor y la diáspora africana global. Respecto a la primera influencia externa, Guerrón reconoce:

...la incidencia de la sociedad ecuatoriana en los patrones conductuales de la gente de El Chota. Ya que la sociedad mayor es machista y discriminatoria en relación al sexo; ya que el hombre es considerado el jefe del hogar y el representante de la familia y de los grupos humanos ante la sociedad en su conjunto, este sistema de organización se reproduce en los ámbitos sociales del grupo afro-ecuatoriano, a través de las instituciones

sociales, la escuela, la familia y demás (Guerrón, 2000: 120).

Si la sociedad mayor es machista y discriminatoria, se deduce que el Estado también es machista y discriminatorio en diversos grados (Brown, 1995: 173). No es de olvidar que el Estado como “un conjunto diferenciado de instituciones, agencias y discursos” también tiene un rol fundamental en la construcción de relaciones de género (Waylen, 1998: 7, traducción mía).<sup>29</sup> Por un lado, la asignación de los hombres afro como representantes públicos refleja la necesidad de interactuar satisfactoriamente con el Estado ecuatoriano para llevar adelante el movimiento social afroecuatoriano. A fin de cuentas, el hombre afro, inclusive desde su posición marginal, “tiene la ventaja de que la sociedad ecuatoriana le confiere más atención. En el campo político, la representatividad le es conferida *de facto*” (Guerrón, 2000: 94). Por otro lado, se debe alentar la participación de mujeres afro en el movimiento social a fin de cambiar las relaciones de subordinación no sólo del hombre a la mujer, sino también de la sociedad en general.

En cuanto a la segunda influencia, la diáspora africana global, la ausencia femenina da pista de la persistencia del *imaginario global masculino* en los estudios afrodiaspóricos. Stephens denomina imaginario global masculino el en que “se concebía la diáspora africana como un proyecto transnacional en búsqueda de soberanía e identidad histórica y, por consiguiente, en parte como una batalla entre masculinidades occidentales y afrodiaspóricas” (Stephens, 2005; citado en Lao-Montes, 2007: 56). Por supuesto, el imaginario global masculino incluye también nociones de feminidad; sin embargo, los sujetos femeninos no figuran entre los participantes de las batalla entre masculinidades blanco-mestizas y afrodescendientes.

Además, la ausencia femenina en ‘Referentes Negros de Nuestra Época’ deviene la descontemporaneización de las mujeres afro, cometiendo el mismo error que los textos escolares oficiales, y tiene implicaciones para el reconocimiento de ellas como individuos con incidencia sociopolítica en la sociedad ecuatoriana actual. Todos los hombres afro señalados más arriba han formado parte del liderazgo del movimiento social afroecuatoriano en un momento dado.<sup>30</sup> Por tanto, la ausencia femenina no sólo refuerza la imagen del hombre afro que representa la autoridad, la sabiduría, la experiencia y la

---

<sup>29</sup> Cita original: “a differentiated set of institutions, agencies and discourses” (Waylen, 1998: 7).

<sup>30</sup> I. Pabón, 18 junio 2012, entrevista; Medina y Castro, 2006

paternidad, sino también muestra limitadas las posibilidades para que las mujeres afroecuatorianas participen en el liderazgo del movimiento social afroecuatoriano. En última instancia, lo que se enseña es que son los varones que son capaces de encabezar el movimiento social afroecuatoriano.

Por el contrario, las mujeres afro han sido y son partícipes activas del movimiento social afroecuatoriano. Esta enseñanza errada se olvida, como ejemplo, de las mujeres afroecuatorianas que fundaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) en el año 1999 para avanzar el empoderamiento de las mujeres negras en el país.<sup>31</sup> Y más, CONAMUNE se conforma a partir del Primer Congreso de Mujeres realizado en el Valle del Chota.<sup>32</sup> Entonces, las mujeres afroandinas tomaron la delantera en el proceso de toma de conciencia de las mujeres afroecuatorianas al ser anfitrionas de dicho congreso. Además, la ausencia femenina desconoce el pensamiento político de/desde las mujeres afroecuatorianas que se ha formado a través del tiempo, puesto que ellas producen prácticas y demandas políticas a la vez que producen conocimientos (León, 2009). Estos conocimientos surgen de la experiencia vivencial como mujeres afroecuatorianas en distintos contextos locales. Por tanto, León insiste en la necesidad de una “polifonía de voces sobre la realidad de las mujeres afroecuatorianas” para romper “ciertos esencialismos que se construyen al pensar que sólo las mujeres deben pensar los problemas de las mujeres o de cualquier grupo o sector, sea de género, clase, sexual, etc.” (2009: 123).

### **Conclusión.**

En este capítulo se han analizado las representaciones sociales de mujeres y hombres afrodescendientes en la narración histórica desde una perspectiva afroecuatoriana. Estas representaciones sociales intentan ampliar los horizontes del panteón nacional en la historia oficial ecuatoriana, en el que se reconoce casi exclusivamente a los hombres blancos y blanco-mestizos como héroes y fundadores. En la narración histórica se logra una transformación tajante del panteón nacional con la incorporación de mujeres y hombres afroecuatorianos, puesto que se suman dos tipos de otredad, la de Ser negro y la de Ser mujer (León, 2009). Sin embargo, la narración histórica es sesgada hacia lo

---

<sup>31</sup> M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; León, 2009; Medina y Castro, 2006

<sup>32</sup> M. Lara, 21 abril 2012, entrevista; León, 2009

masculino dado que se da mayor protagonismo y visibilidad a los hombres afroecuatorianos tanto en el tiempo pasado como en el tiempo presente.

En la narración histórica del pasado se resaltan sólo tres mujeres afrodescendientes –Martina Carrillo, Polonia Francisco Méndez y María Chiquinquirá Díaz– mientras se destacan seis hombres afrodescendientes. De las tres mujeres señaladas sólo dos de ellas son presentadas como actoras sociales de igual a igual con el hombre por desempeño propio en las resistencias esclavistas. Sin embargo, en la narración histórica del presente no se menciona a ninguna mujer afrodescendiente como agente de transformación, quitándole protagonismo en la actualidad. Dicha ausencia femenina hace que las mujeres afro permanezcan congeladas en los tiempos coloniales que antedatan la República del Ecuador. Esta narración histórica implica erróneamente que las mujeres afro no se han desempeñado como actoras políticas desde los tiempos coloniales y, por tanto, no han tenido repercusión ni incidencia en la construcción del Estado-nación.

El predominio masculino en la narración histórica sugiere la influencia externa de la sociedad ecuatoriana configurada por una estructura machista y discriminatoria y la persistencia del imaginario global masculino en las formaciones afrodiaspóricas. El primero prima la participación masculina en las intervenciones políticas en la esfera pública oficial mientras el segundo genera una batalla ideológica entre masculinidades diversas que no involucra directamente a las mujeres como participantes, pese a que construye nociones de feminidad. Sin embargo, la influencia externa condiciona hasta cierto punto. En realidad, tanto los hombres afro como las mujeres afro se desempeñan en la política. Por lo tanto, la historia del presente que sólo reconoce a los hombres afro como ‘Referentes Negros de Nuestra Época’ invisibiliza el accionar femenino por el sesgo masculino a la hora de elaborar la narración histórica.

## **CAPÍTULO IV REFLEXIONES FINALES**

El anterior análisis ha permitido esclarecer la articulación de la nación, la condición étnico-racial, la diáspora, la ancestralidad y el género en el imaginario alternativo de la nación construido desde una perspectiva etnoeducativa afroecuatoriana. Este análisis ha dado a conocer los imaginarios y representaciones sociales sobre los sujetos femeninos y masculinos afrodescendientes comunicados en el texto didáctico *Nuestra historia* (2005) como construcciones sociales situadas en las comunidades afroandinas del territorio ancestral del Valle del Chota-Mira-Salinas en las provincias de Imbabura y Carchi. Además, ha reconocido en parte la incidencia de las relaciones interétnicas con grupos indígenas y blanco-mestizos. El análisis se realizó a partir de la revisión de imágenes y texto escrito para tomar en cuenta las coincidencias y dislocaciones que revelan aspectos étnicos y culturales de las comunidades afroandinas.

Las mujeres afroecuatorianas son orientadas hacia lo social a partir de los imaginarios y representaciones sociales que las construyen como reproductoras biológicas y culturales de lo afro. Ellas son representadas ocupando roles de género femeninos tradicionales como madres y amas de casa, a pesar de los diversos roles que ellas asumen al interior de la sociedad. El énfasis puesto en la maternidad parte de la imagen de África como la ‘madre patria’ y su reencarnación en el cuerpo de una anciana afroserrana. El énfasis puesto en la cultura también está respaldado por dicha imagen, puesto que la figura femenina se liga fuertemente con la ancestralidad africana, la que se pretende rescatar como la verdadera herencia cultural del pueblo afroecuatoriano. Estas construcciones les encargan a las mujeres la supervivencia cultural además de la supervivencia física del pueblo afroecuatoriano. Además, en la narración histórica la descontemporaneización de ellas robustece el rol social, ya que son imaginadas como pasado y por extensión guardianas del pasado. Aunque la construcción de ellas como reproductoras biológicas y culturales también hace que representen la pervivencia, abriendo posibilidad a un futuro para el pueblo afroecuatoriano, la supervivencia física y cultural son roles sociales ejecutados, sobre todo, a nivel local y regional.

Los imaginarios y representaciones sociales construidas sobre los hombres afroecuatorianos los destacan como seres políticos involucrados activamente en las

luchas que libran las comunidades afrodescendientes de la colonialidad del poder. En el texto sobresalen las representaciones de ellos como héroes intrépidos, valientes y audaces en las luchas antiesclavitud, anticolonial y de liberación tanto en el continente africano como en el mundo afrodiaspórico. La asociación marcada y extendida de la figura masculina con la diáspora africana también perpetúa la imagen de ellos como los defensores y protectores de lo afro por fuera del continente africano. Aquí la construcción de ellos como héroes afromundiales fortalece la feminización de África como la madre patria que debe ser protegida y rescatada. Más aún, se termina construyendo relaciones simbólicas en torno al género: mujer-ancestralidad-local/regional y hombre-diáspora-global/nacional. Estas relaciones simbólicas son corroboradas por la narración de la historia nacional en que los hombres son representados como pasado, presente y futuro a partir de las luchas que encabezan en defensa del pueblo afroecuatoriano, imponiéndose en la sociedad mayor con estructura machista y discriminatoria.

No hay duda de que los proyectos etnoeducativos son vehículos importantes de la reivindicación de la identidad social, étnica, cultural e histórica y la concientización a la sociedad mayor sobre la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, la incorporación del enfoque de género es clave para que ellos no produzcan y reproduzcan relaciones desiguales de género a partir de representaciones tópicas o estereotípicas. La centralidad del género, articulado con la nación, la condición étnico-racial, la ancestralidad y la diáspora es palpable en la medida que “los sujetos masculinos y femeninos son ofrecidos distintos medios e imágenes para imaginarse” como parte del pueblo afroecuatoriano (Radcliffe y Westwood, 1996: 158; traducción mía).<sup>33</sup> Dichos medios e imágenes constituyen materiales culturales que forman y distribuyen los sujetos femeninos y masculinos una vez aceptados como partes constituyentes del género que les es atribuido en la configuración de la identidad local (Yuval-Davis, 2004). Es importante que los contenidos de libros de texto y materiales didácticos para la etnoeducación afroecuatoriana amplíen los materiales culturales disponibles no sólo para reflejar el accionar femenino y masculino en su totalidad tal cual es, sino también

---

<sup>33</sup> Cita original: “male and female subjects are offered distinct means and images through which to imagine themselves” (Radcliffe y Westwood, 1996: 158).

para cuestionar las relaciones desiguales de género tal cual son. De esta manera, se hace un esfuerzo concertado para construir equidad étnica y de género a la vez.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Andrés, Lydia (2008). *Imaginarios en formación: aprendiendo a pensar al Otro en un colegio de élite de Quito*. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Ediciones Abya Yala.
- Bhabha, Homi K. (2000). "Narrando la nación". En Alvaro Fernández Bravo (comp.), *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial. 211-219.
- Brown, Wendy (1995). "Finding the Man in the State". *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 166-196.
- Collins, Patricia (2009). *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Clifford, James (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future. (Aug., 1994). 302-338.
- De la Torre, Carlos (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- De la Torre, Carlos y Patric Hollenstein (2010). *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana. período considerado: 1996-2009*. Proyecto Regional "Población afrodescendiente de América Latina". Ciudad de Panamá, Panamá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Díaz, Ruth (2003). *Diagnóstico de identidad cultural afroecuatoriana*. Quito: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Guerrón, Carla (2000). *El color de la panela*. Quito: Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriana.
- Granda, Sebastián (2003). "Textos escolares e interculturalidad en el Ecuador". *Serie Magíster*, Volumen 40. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- Hall, Stuart (1993). "Cultural Identity and Diaspora". En Jim Pines (ed.), *Framework*, No. 36. Londres. 222-237. Disponible en [http://www.unipa.it/~michele.cometa/hall\\_cultural\\_identity.pdf](http://www.unipa.it/~michele.cometa/hall_cultural_identity.pdf) (visitado 01 mayo 2012).
- Handelsman, Michael (2001). *Lo afro y la plurinacionalidad: el caso ecuatoriano*

- visto desde la literatura*. Quito: Ediciones Abya-Yala. Capítulo 5: 85-100; Capítulo 6: 101-114; Capítulo 7: 115-146.
- Hernández, Katty (2010). “Población afroecuatoriana: historia de exclusión y luchas de resistencia”. *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Ediciones Abya Yala. 43-66.
- Hernández, Katty (2009). *Entre discursos y metáforas: representaciones sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Estudios de Género. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Lao-Montes, Agustín (2007). “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora Africana”. *Tabula Rasa*, No. 7, julio-diciembre 2007. Bogotá – Colombia. 47-79.
- León, Edizon (2009). “Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas”. *Historia de Mujeres e Historia de Género en el Ecuador*. Quito: IPANC. 119-147.
- León, Edizon (2003). *(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual*. Tesis. Maestría de Estudios de la Cultura con Mención en Comunicación. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Medina, Henry y Mary Castro (2006). *Afroecuatorianos: un movimiento social emergente*. Quito: Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriana.
- Nash, Mary (2004). “Trayectorias anticoloniales, postcoloniales y antirracistas. El rechazo de la subalternidad”. En *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial. Capítulo 5: 231-295.
- Pabón, Iván (2007). *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la cuenca*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Parlanti, Jessica (2007). *La experiencia etnoeducativa en el colegio 19 de noviembre en la comunidad La Concepción: una subversión estratégica y una entrega total*. Tesis. Maestría en Estudios Latinoamericanos con Mención en Estudios Indígenas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Patterson, Tiffany Ruby y Robin D.G. Kelley (2000). “Unfinished migrations: reflections on the African diaspora and the making of the modern world”. *African Studies Review* 43, Vol. 43, No. 1, Special Issue on the Diaspora (Apr., 2000). 11-45.
- Pequeño, Andrea (2007). “Mapas, racialización y feminización del territorio

- ecuatoriano”. *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Abya-Yala y UNFPA. Capítulo 2: 29-65.
- Quijano, Aníbal (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Walter Dignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 117-131.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Landier (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 201-246.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood (1996). *Remaking the nation: place, identity and politics in Latin America*. Londres: Routledge. 1-50; 134-172.
- Rahier, Jean (2003). “Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness: Some Narratives of Female Sexuality in Quito”. En Norman E. Whitten Jr. (ed.), *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformation and Social Dynamics*. Iowa City, EE.UU.: University of Iowa Press. 296-324.
- Rahier, Jean (2000). “La sociedad ecuatoriana sí es excluyente” En Milagros Aguirre (comp.), *Controversias Ecuador hoy: cien miradas*. Quito: FLACSO Sede Ecuador. 248-250.
- Rahier, Jean (1999). “Representaciones de gente negra en la revista Vistazo, 1957-1991”. *Íconos* No. 7, abril 1999. Quito: FLACSO Sede Ecuador. 96-105.
- Rahier, Jean (1998). “Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996”. *American Anthropologist* 100(2), junio 1998. 421-430.
- Sacks, Karen (1979). “Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada”. En Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama. 247-266.
- Scott, Joan (1996). “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. 265-302.
- Soler, Sandra y Neyla Pardo (2007). “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión”. En Teun A. Van Dijk (comp.), *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa. 181-226.
- Van Dijk, Teun A. (2007). “Racismo y discurso en América Latina: una introducción”.

- En Teun A. Van Dijk (comp.), *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa. 21-34.
- Vélez, Catalina (2002). *La interculturalidad en las Reformas Curriculares para la Educación Básica de Ecuador, Perú y Bolivia: consideraciones críticas*. Tesis. Maestría en Estudios Latinoamericanos con Mención en Estudios de la Cultura. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Verdery, Katherine (1996). "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?" En Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. New York: Verso, New Left Review. 226-234.
- Viveros, Gabriela (2008). *Las representaciones de los afroecuatorianos en el currículum y en los textos escolares*. Tesis. Maestría en Educación con Mención en Educación Intercultural. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Unidad de Estudios de Posgrado.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walby, Sylvia (1996). "Women and Nation". En Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. New York: Verso, New Left Review. 235-254.
- Walsh, Catherine (2006). "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Quito: Academica de la Latinidad. 27-43.
- Walsh, Catherine (2004). "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad". En Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente en Colombia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca. 331-346.
- Waylen, Georgina (1998). "Gender, feminism and the state: An overview." En Vicky Randall y Georgina Waylen (eds.), *Gender, Politics and the State*. New York: Routledge. 1-17.
- Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. 13-46.
- Yuval-Davis, Nira (2001). "Nationalism, feminism and gender relations". En Montserrat Guibernau y John Hutchinson (eds.), *Understanding nationalism*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press, Blackwell Publishers Ltd. 120-141.
- Zambrano, María (2010). *La formación racial y resignificación de la justicia social*

*en el Valle del Chota*. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Ciencia Política. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.

### Otras fuentes

Constitución Política de la República del Ecuador 1998 (2009). “República de Ecuador, Constituciones de 1998”. *Georgetown University*. Political Database of the Americas, Center for Latin American Studies, Edmund A. Walsh School of Foreign Service. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador98.html> (visitado 01 mayo 2012).

Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) (2011). *Anteproyecto de Ley Orgánica de Derechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano*. Quito: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC) (2005). *Nuestra historia: documento didáctico pedagógico de etnoeducación afroecuatoriana*. Quito: Comisión de Etnoeducación; Ministerio de Educación.

*La Hora* (2005, 03 de octubre). “Una educación para formar seres”. Disponible en [http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000357192/-1/Una\\_educaci3n\\_para\\_formar\\_serres.html#.UUTF8xweIVc](http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000357192/-1/Una_educaci3n_para_formar_serres.html#.UUTF8xweIVc) (visitado 16 marzo 2013).

### Nómina de entrevistados/as

<b>Nombre</b>	<b>Comunidad</b>	<b>Fecha</b>
María Barbarita Lara Calderón	La Concepción	21 de abril de 2012
Iván Pabón	Carpuela	18 de junio de 2012

## ANEXOS

**ANEXO 1**

# Nuestra Historia

Documento  
didáctico pedagógico:  
una herramienta  
para la etnoeducación  
afroecuatoriana

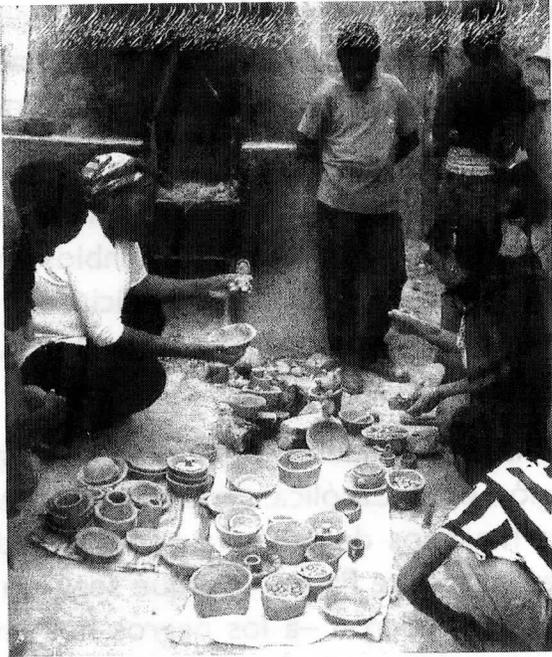
---

Comisión de Etnoeducación  
FECONIC  
2005





**Por todo lo expuesto, los Afro-Ecuatorianos creemos que para nosotros África debería ser reconocida por el Estado Ecuatoriano como la otra "Madre Patria".**



Además debería impedirse que en nuestras comunidades se impongan por la fuerza las historias, la cultura, y los mensajes excluyentes y racistas de la sociedad dominante. Los que formamos el pueblo negro del Ecuador necesitamos, ahora, más que nunca, reforzar nuestros propios sentimientos de pertenencia a los orígenes y las raíces culturales africanas; nosotros insistimos porque sabemos que es deber del Estado reconocer los espacios sociales y políticos que sean necesarios para mantener nuestra cultura y reafirmar nuestra identidad



## En la Industria

---

Uno de los aportes más importantes a la economía de América y del mundo, gracias a la mano de obra de los afro descendientes, fue la acumulación de los capitales iniciales que desencadenaron la revolución industrial de las ciudades Europeas. En nuestro país, la participación más masiva de los negros fue en la construcción del ferrocarril y en algunas industrias más, tales como en los ingenios azucareros.

## En el campo Militar

---

Desde el punto de vista de la sociedad de hoy, vivimos en un mundo altamente revolucionado en cuanto a la tecnología. Es muy difícil imaginar que antes los trabajadores tenían que hacer los instrumentos de trabajo y de caza con sus propias manos. Eso hicieron los africanos, así como, también, las armas que se utilizaron para las guerras de las independencias.

La historia oficial de nuestro país no reconoce que, en el ejército de Simón Bolívar, también participaron cientos de afro-descendientes; así como en la Revolución Alfarista (Alfaro y los Negros, Prof. José Arteaga P. "El Negro en la Historia).

## En la Cultura

---



Son muchos los elementos de cultura que los afro descendientes hemos aportado a las Américas, empezando con la música, algo que nunca lograron arrancarnos –como el idioma, la religión, etc.–, porque lo llevamos en la sangre. Los ritmos de las Américas tienen un sonido africano: la Rumba y el Son en Cuba, la Zamba –llamada Batucada– en Brasil, el Tango en Argentina, la Zamacueca en Chile, la Cumbia en Colombia, etc. Y en nuestro país, la Marimba (también en Guatemala y otras regiones de Centroamérica), y la Bomba (también en Puerto Rico), son ritmos africanos, incluso el movimiento –sensual y sexual– no es indígena ni español.

El tango, aunque nos parezca difícil de creer, es africano. La doctora Sheila Walker (catedrática de Antropología y Directora del Centro para Estudios Africanos y Afro-Americanos en la Universidad de Texas, Austin), al ser consultada sobre la cultura, nos cuenta que hay un libro maravilloso, traducido al español: *Los afro argentinos del siglo XIX*, que cita el hecho que en el principio de ese siglo, cuando la sociedad se estaba construyendo, había una mayoría de africanos en Buenos Aires. Los dos puertos de llegada de africanos en el sur Atlántico fueron Montevideo y Buenos Aires. También hay un

Módulo 2

LA DIÁSPORA

“No olvidemos nunca, que fueron las sociedades esclavistas las que en su propio beneficio, destruyeron nuestras organizaciones sociales, culturales y políticas”

*Primer Taller de Concertación del Valle del Chota*



ECUADOR 44969  
a  
s  
”

## INTRODUCCION

Uno de los capítulos menos conocidos de la historia de América es el relacionado con la enorme contribución que significó el trabajo de millones de hombres y mujeres procedentes de las costas africanas.

Por eso insistimos en que la presencia de la Nación Cultural Africana en América no se debe medir solamente en términos de sus múltiples aportes "culturales" para las Américas, sino también debe medirse a partir de las distintas formas de aportes materiales y de contribuciones económicas que dimos, pues, finalmente, no fue para aportar cultura por lo que nos trajeron, sino para trabajar de sol a sol por más de cuatrocientos años y sin ninguna remuneración. De allí que la sociedad dominante de América ha adquirido una deuda con los afro descendientes, una deuda legalmente adquirida que, poco a poco, la van reconociendo; sin embargo, creemos que esto deben hacerlo como parte de las nuevas propuestas sociales de cambio que este continente americano necesita urgentemente para encontrar la paz y el equilibrio social.

## CONTRIBUCIONES

### En la Agricultura



Creo que nadie puede negar que, por ciento de años, la fuerza de trabajo de los afro descendientes fue el pilar mayor y el gran sostén de las nacientes economías americanas. Proporcionó toda la mano de obra agrícola para hacer producir vastas áreas de la región algodonera y tabacalera de los Estados Unidos, así como, también, extensas áreas de América del Sur; y en nuestro Ecuador, en las numerosas y grandes haciendas, especialmente, para los cultivos de caña de azúcar y algodón. Sheila Walker nos cuenta que en los Estados Unidos hay un nuevo libro que se llama Arroz Negro que hace referencia a la cultura del arroz, sobre todo en los estados de Carolina del Sur y Georgia, lugares en donde el arroz enriqueció a muchas personas no negras en el siglo XIX, a pesar de que la gente conocedora del cultivo y procesamiento del arroz vino del África. Es decir, no solo se exportó mano de obra, sino también talento y conocimiento tradicional.

artículo de un periódico de Buenos Aires, en 1832, que informa sobre los africanos que bailan tango y tambor, y tango es una palabra *bantú* de África Central que significa fiesta, baile.

## Reflexiones

Como ya hemos visto, en los anteriores temas, la contribución de nuestros ancestros en el engrandecimiento y enriquecimiento de los países de América, entre ellos el Ecuador, ha sido gracias al trabajo sacrificado de nuestros antepasados.

Es decir, hermanos negros, hermanas negras, que mientras los negros esclavos trabajaban en las plantaciones de azúcar, algodón y en las minerías, y a la vez morían en las grandes batallas por la independencia de España, los esclavizadores se enriquecían, mandaban a sus hijos a estudiar en las mejores escuelas, colegios y universidades del país y del extranjero; y es así que los esclavos, quienes realmente producían, no sabían leer ni escribir, ni siquiera se les daba una ración justa de alimentos; producto de esto es el atraso social, político y económico de nuestro pueblo negro.



marzo de 1999, Annan legitimó el ataque aunque éste había sido decidido sin contar con el beneplácito del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. El 10 de junio, el día en que la OTAN suspendió los bombardeos sobre el territorio yugoslavo, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, con la única abstención de China, aprobó una resolución aceptada por la RFY que legitimaba la inmediata operación militar controlada por la OTAN para desplegar fuerzas internacionales sobre Kosovo, así como la creación en esa provincia de una administración civil bajo dependencia de la ONU, cuyo máximo responsable fue nombrado por Annan.

En abril de 2000 presentó ante la Asamblea General un informe sobre la necesaria adaptación de la ONU a los nuevos retos internacionales (considerado el más ambicioso proyecto de actualización de los ideales de la organización desde que ésta fuera fundada en 1945), y en junio de 2001 resultó reelegido para un nuevo mandato.

## Referentes negros nacionales



### Alonso De Illescas

Nacido en Cabo Verde África, (actual Senegal); a los 10 años fue capturado y llevado a España en condición de esclavo, donde adoptó el nombre de su amo, a la edad de 20 años fue traído a América en 1553 en un barco que salió de Panamá con dirección a Lima, se ancló en un arrecife de Esmeraldas, en donde huyó selva adentro con varios esclavos conducidos por Antón. Por orden del Rey de España llegó a ser nombrado Gobernador de Esmeraldas, dignidad que no aceptó y prefirió la libertad y autonomía de su tierra y su gente. El honorable Congreso del Ecuador, en reconocimiento a su heroísmo, lo reconoce como Capitán y lo declara "Héroe Nacional Negro".



### Martina Carrillo

Esclava perteneciente a la hacienda de La Concepción de la Cuenca del Río Mira; rebelde que formó parte de la Comisión que, huyendo de sus amos, presentaron quejas de maltrato y pedían ayuda para los esclavos negros de la región ante el Presidente Diguja en enero de 1778.



## Ambrosio Mondongo

Negro recio esclavo de las haciendas Salinas, San José y Puchimbuela en Imbabura; rebelde que huyó de sus amos en la clandestinidad. Logró crear conciencia en otros negros sobre el significado de la dignidad y la libertad; su acción llevó a que un número de 60 esclavos de la hacienda La Concepción siguieran su ejemplo y se liberaran de los maltratos en esta hacienda de propiedad de Don Juan Chiriboga, y lleguen así al Valle del Chota donde comienza la rebelión de negros.

## Francisco Carrillo y Polonia Francisca Mendez

Nativos de La Concepción. Francisco fue el hijo de Martina Carrillo, mujer luchadora por los derechos de los negros; participó en una de las primeras protestas documentadas de los negros de la Cuenca del Río Mira, 1778. Francisco que siempre contó con el apoyo de su mujer Francisca Méndez y de sus hijos, cansado del maltrato y del trajín de las haciendas, rebelándose a sus amos en medio de luchas, enfrentamientos y denuncias por el lapso 13 años, logró la libertad de su familia y regresó a la Concepción donde se lo tomó como un ejemplo a seguir, por su lucha, perseverancia e integración familiar.



## María Chiquinquirá Díaz Reclamo de Libertad Siglo XVIII

En el Fondo de Esclavos del Archivo Nacional de Historia de Quito se descubre la historia de tres generaciones de esclavos. La primera es una negra bozal, María Antonia, perteneciente a una gran familia terrateniente del partido de Baba, cercano a Guayaquil.

La segunda es María Chiquinquirá (hija de María Antonia), zamba esclava que vive en Guayaquil y, por último, María del Carmen (hi-



ja de María Chiquinquirá y nieta de María Antonia), una muchacha adolescente, de padre libre, y que aprendió a leer y escribir.

María Chiquinquirá era esclava en la casa de don Alonso Cepeda de Aguilar, mismo que al morir, asigna como parte de la herencia de doña Estefanía Cepeda a María Chiquinquirá que se unió así a la comitiva de criados que se trasladaron a Guayaquil a la casa de doña Estefanía.

María Chiquinquirá se casó con don José Espinoza, de oficio sastre y que gozaba de cierta prosperidad. En la libertad con que vivía se olvidaba de su condición de esclava, y a pesar de que su hija, María del Carmen, no realizaba trabajo físico alguno, más

que acompañar y leer en voz alta para la hermana de Estefanía que era ciega, María Chiquinquirá no se resignaba a admitir la servidumbre de su hija, por lo que se presentó ante el escribano Medina y le explicó su situación: le pidió entre llantos que le ayudara. El escribano Medina le dio sin rodeos el precio de su libertad y la de su hija. María Chiquinquirá regateo un poco y llegó a un acuerdo conveniente. El escribano le había prometido que en menos de un mes podía andar libre por las calles y su hija también.

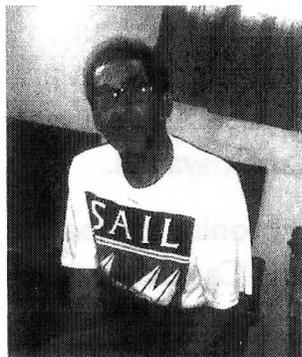
De esta manera, María Chiquinquirá se constituye en un ejemplo y modelo de lucha por la libertad de su hija y la suya propia.

## Referentes Negros de Nuestra Época



### Jaime Hurtado González 1937-1999

Político de nuestra época, nativo de Esmeraldas; inició los primeros estudios cuando ya era adolescente, más tarde obtuvo el Doctorado en Leyes. Por su alto apego a las clases trabajadoras y marginadas, y su elocuencia al hablar llegó a ocupar un cuarto lugar en las elecciones Presidenciales de 1984. En dos oportunidades fue diputado del H. Congreso Nacional. Antes de terminar su segundo período, por atacar a las clases oligárquicas corruptas del país, fue cobardemente asesinado en 1999.



### Juan García Salazar

Antropólogo e historiador esmeraldeño, descendiente de padres mestizos y negros; desde muy joven empieza a recavar información del pueblo afroecuatoriano. Por su entrega a su pueblo, dedicación a la investigación, está considerado como un referente y uno de los más notables pensadores revolucionarios de las transformaciones sociales afroecuatorianas. Actualmente reside en Esmeraldas.

## Nelson Estupiñán Bass 1912-2002

Historiador esmeraldeño nacido en Súa en 1912, maestro de escuela y profesor de colegio; reconocido por su sólida personalidad, en sus viajes por China, la antigua URSS, Estados Unidos, Colombia, Chile y Martinica. Articulista del diario El Comercio, novelista y poeta; tiene varias obras literarias de la poesía popular, en las cuales, su orientación y referente es la negritud. Entre las obras más destacadas están: "Cuando los Guayacanes florecían", "El Canto Negro por la Luz".



## Salomón Chalá Lara

Maestro educador. Uno de los hombres más grandes del pueblo negro de la Cuenca Chota Mira, nació el 8 de agosto de 1916 en el caserío Dos Acequias junto a la hacienda Mascarilla de la parroquia Mira provincia del Carchi. Se educó en una época difícil: racista, marginadora, explotadora. Esa misma sociedad le privó de su vocación inicial: el sacerdocio católico, de la que nunca se apartó en su profesión de educador que la ejerció la mayor parte de su vida. Fue maestro de primaria, formador de una larga lista de generaciones de quien se dice que no fue solo un profesor sino un padre que, con su carisma, dirigió a su pueblo al que sirvió orientando a solucionar toda clase de problemas sociales. Participó en el primer y segundo Congreso de las Américas, en Calí-Colombia y Panamá respectivamente con ponencias sobre "Realidad del pueblo afroecuatoriano", en general, y de los afrochoteños, en particular. Su sueño sagrado, (de acuerdo a su hijo José Chalá) fue que su pueblo se eduque y sobretodo que

conozca sus inalienables derechos ciudadanos. La mayoría de profesionales y dirigentes de hogares choteños le recuerdan como uno de los líderes del proceso social del pueblo negro.

## José Antonio Méndez 1919-1984

Nació en Chota. Producto de una época marginada y opresora, por tal motivo, se lo privó el derecho de aprender a leer y escribir; sin embargo, a pesar de ser un jornalero de hacienda, su talento lo llevó a convertirse en el más grande orador de la época, reconocido por muchos estados latinoamericanos. Lideró y practicó el cooperativismo, de cuya obra más importante es haber conseguido que la hacienda de San Vicente de Pusir, en su mayor parte, se entregue a su pueblo y forme la comunidad independiente y trabajadora de Tumbatú, liberada de los terratenientes explotadores.

