

MIGRACIÓN, ORGANIZACIÓN E IDENTIDADES AFROSERRANAS¹

Kattya Hernández Basante

Licenciada en Antropología, candidata a Mágister en CCSS con especialización en Estudios de Género, por FLACSO – Ecuador. Consultora Independiente. khernandezec@yahoo.com

0. Antecedentes

La reflexión que presento a continuación se basa en un estudio sobre los procesos de construcción de las sexualidades afroserranas y su incidencia en la *configuración de sus identidades* y en las relaciones *de género y étnico-culturales*, en un contexto urbano, mayoritariamente mestizo. Este trabajo investigativo, de corte cualitativo, lo realicé entre 1998 y 1999 en un barrio popular del noroccidente de Quito, con la participación de familias afroserranas procedentes de la sierra norte del Ecuador, en específico de los Valles del Chota y Mira².

Tomando como referencia el mencionado estudio de caso, esta ponencia tiene por objetivo analizar *la importancia de las agrupaciones afro culturales en los procesos de cohesión social, de generación de redes y lazos identitarios y de re-identificación étnico-cultural a nivel individual y colectivo entre la población negra asentada y/o nacida en Quito.*

Para el efecto, el documento ha sido organizado en cuatro acápites: El primer referido, de manera general, a los procesos organizativos afroecuatorianos en el contexto nacional. El segundo, se detiene en los procesos de migración y asentamiento de la población afroserrana en la ciudad de Quito, y sus implicaciones en la vida de estas personas. El tercero aborda el tema de las agrupaciones afro culturales y su potencialidad como espacios de afirmación de su negritud. El cuarto acápite, con el cual finaliza esta reflexión, recoge una serie de conclusiones generales. Se consigna la bibliografía al final del mismo.

¹ A lo largo de esta ponencia utilizo, de manera indistinta, los términos *afroserrano*, *afrodescendiente* o *población negra* pues éstas son las maneras como se autoidentifican las y los miembros del grupo social que participó en el proceso investigativo que realicé entre 1998 y 1999 y en el que se basa este documento.

² Trabajo publicado en el 2005. Hernández Basante, Kattya: Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género. Ed. Abya-Yala y CEPLAES. Quito, 2005.

1. Los procesos organizativos Afroecuatorianos

A pesar de que hasta hoy en el Ecuador no se ha logrado conciliar cifras oficiales sobre la población afrodescendiente, si nos remitimos a los datos del último censo de población y vivienda (2001), evidenciamos que las y los afroecuatorianos (autoidentificados como negros y mulatos) no superan el 5% del total de la población ecuatoriana, constituida en su gran mayoría por metizos-as (73.1%)³.

Es una población que está presente en las 21 provincias del Ecuador, aunque Esmeraldas, Guayas, Carchi, El Oro, Sucumbíos e Imbabura resaltan como aquellas provincias con mayor concentración de población afro. Es de anotar, sin embargo, que los cantones de Guayaquil y Quito se han constituido, como veremos posteriormente, en dos de los principales lugares de destino de la población afrodescendiente que migró del campo entre los años 1970 y 1980, luego de importantes procesos económicos y políticos acaecidos desde finales de la década de 1960 y que tuvieron fuertes implicaciones en la población rural/campesina del país.

Como ha quedado anotado, Ecuador es un país diverso, entre otros aspectos, en su composición étnico – cultural. Una diversidad que desgraciadamente se ha constituido en el justificativo para consolidar, desde los grupos de poder, una sociedad altamente jerarquizada y discriminatoria tanto por consideraciones de clase, cuanto por razones de género y étnico-culturales, por mencionar algunas. Es así que los pueblos indígenas y afroecuatorianos han enfrentado históricamente un largo proceso de exclusión y discriminación social; siendo la población afrodescendiente la eterna olvidada y, como bien señala Rahier (1999:77), constituida “...*ideológicamente, a través de sus representaciones, como los últimos otros*”.

³ Según dicho censo, la población ecuatoriana mayor a 15 años se autoidentificó mayoritariamente como mestiza (73.1%), seguida de aquellas que se autodefinieron como blanca (10.8%), indígena (6.1%) y afrodescendiente (5%). (Cifras tomadas de García, 2006)

No es coincidencia, entonces, que hasta hoy en día, no obstante la declaratoria del Estado Ecuatoriano como pluricultural y multiétnico,⁴ los pueblos afroecuatorianos sigan siendo excluidos de las políticas públicas; cuenten aún con escasas posibilidades de participación en el sistema político formal⁵, y sigan viviendo en condiciones de pobreza y, en muchos casos, de extrema pobreza. No es coincidencia tampoco que en los ámbitos académicos los estudios, reflexiones y preocupación por la realidad y cultura de estos pueblos, siga siendo marginal. O que solo contadas instancias nacionales o internacionales apoyen activamente las iniciativas de recuperación/revalorización cultural, de desarrollo y socio-organizativas de los pueblos afroecuatorianos que apuntan a fortalecer sus procesos socio-políticos y consolidar su lucha.

Consideramos que lo señalado anteriormente, de alguna manera, ha incidido para que en el Ecuador aún no se haya consolidado un movimiento afro, con sus propias dinámicas y particularidades, a diferencia de lo que ha sucedido con los pueblos indígenas⁶. No obstante, es innegable que los procesos organizativos de la población afrodescendiente se remontan a épocas históricas, y que a través del tiempo se han ido fortaleciendo, a pesar de que no alcanzan aún un rol protagónico en la arena política de la sociedad ecuatoriana.

Así, si nos remitimos al registro histórico, podemos encontrar que ya desde el siglo XVI - época de la esclavitud- la población negra, asentada en lo que años más tarde sería la República del Ecuador, desplegó distintas formas de resistencia que sin duda denotaban significativos niveles de acción colectiva en procura de su libertad. Al respecto, Tamayo (1996:2) hace mención de la fuga, de la revuelta, de la insurrección armada y hasta del suicidio como las principales maneras de resistencia de las y los negros en aquel entonces. En esta dinámica está también la conformación de los palenques y comarcas que

⁴ En la Constitución de la República del Ecuador, reformada en el años 1998, se reconoce al Ecuador como un Estado Pluricultural y Multiétnico (Título I. De los principios fundamentales; Art. 1. Forma de Estado y Gobierno).

⁵ Según lo reporta García (2006), sólo 5 diputados negros han llegado al Congreso Nacional hasta la fecha, y en las elecciones del 2000, de los 216 municipios del país, solo cinco contaron con alcaldesas afrodescendientes.

⁶ Los pueblos indígenas han logrado construir un importante tejido social tanto en el ámbito local, regional y nacional, y constituirse en uno de los principales movimientos sociales del Ecuador y quizás en el movimiento indígena más representativo de América Latina.

constituyeron "... antiguas formas de organización social y territorial que pusieron en práctica los primeros grupos de negros que se internaron en las zonas montañosas de la actual provincia de Esmeraldas" (Naciones Unidas, 2005: 11) y que en la actualidad forman parte de las principales reivindicaciones de los pueblos afroecuatorianos (particularmente de las y los afroesmeraldeños).

En lo que respecta al Ecuador contemporáneo, cabe resaltar que los pueblos afroecuatorianos inician un proceso político-organizativo más sostenido desde finales de la década de 1970, época en que surgen algunas organizaciones representativas de la lucha por la tierra y la reforma agraria, como es el caso de la Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota, FETRAVACH (1976). En la década de 1980 este proceso organizativo se va consolidando con la aparición, por ejemplo, del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, MAEC (1981), gracias al impulso de ciertos sectores de la Iglesia progresista, según lo refiere Tamayo (1996); y con la conformación del Centro de Estudios Afroecuatorianos en Guayaquil (1981) y en Quito (1985), instancias orientadas al rescate cultural, histórico y de la identidad del pueblo negro; y, en el caso de los Centros mencionados, también a la investigación y a la difusión de su problemática. A finales de los años 1980, surge la iniciativa de conformar una coordinadora nacional de grupos negros ecuatorianos, que los aglutine y los represente; pero lamentablemente no logró consolidarse, según lo refiere Oscar Chalá "... *por su poca organicidad, falta de objetivos y metas concretas*" (Testimonio de Chalá, en Tamayo, 1996:7)

La dinámica organizativa referida creó, sin duda, las bases para que en la década de 1990 surjan en el país un sinnúmero de organizaciones afro del más diverso tipo; proceso que se concentró en las provincias de Esmeraldas, Guayas, El Oro, Carchi, Imbabura y Pichincha (García, 2006). Cabe resaltar, sin embargo, que la mayor "densidad" organizativa afroecuatoriana se concentra en las denominadas organizaciones de base o de primer grado (OBs). A manera de ejemplo y tomando como referencia a las provincias de Carchi, Imbabura y Pichincha (ubicadas en la sierra centro norte del país) vemos que las OBs asentadas en dichos territorios sobrepasan de ochenta. Sus principales objetivos y campos de acción están estrechamente vinculados a temas de desarrollo comunitario, de la mujer,

de la niñez y la adolescencia; al rescate y promoción de la cultura del pueblo negro; al arte y artesanía, a la educación, a la producción y al deporte (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, 2003).

La situación difiere de manera significativa en cuanto a las organizaciones de segundo o de tercer grado, así como en relación a aquellas instancias organizativas afroecuatorianas a nivel nacional. Éstas son escasas y con una capacidad de representación política que aún no ha logrado fortalecerse en la escena pública. Así, en el Ecuador las organizaciones afro de segundo o tercer grado más representativas son: La Federación de Grupos y Organizaciones Negras de Pichincha, FOGNEP; la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, FECONIC; la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas, UONNE; y la Comarca Afroecuatoriana del Norte de Esmeraldas, CANE. Por su parte, entre aquellas de alcance nacional están la Confederación Nacional Afroecuatoriana que agrupa en su seno a federaciones regionales, y, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, CONAMUNE, creada en 1999 y que aglutina a nueve coordinadoras provinciales y cada una de éstas a diversas organizaciones de primer y segundo grado. En términos muy generales, éstas organizaciones tienen como sus principales áreas de acción lo étnico-cultural, lo productivo, lo de género y lo popular urbano; en el caso particular de la CANE, a éstos objetivos se suma el de la lucha y reivindicación del derecho territorial ancestral y la lucha por el reconocimiento legal de la Comarca territorial afroecuatoriana (García, 2006).

A pesar de la debilidad señalada, estas iniciativas y procesos organizativos de los pueblos afroecuatorianos han ido cobrando fuerza en su caminar, a la vez que se han hecho más visibles (en un contexto que siempre los ha negado) por los importantes espacios de debate y reflexión que se han abierto en torno a la realidad de los pueblos negros. Entre ellos cabe resaltar los cinco encuentros binacionales entre Ecuador y Perú, los eventos nacionales y el Foro de las Américas por la diversidad y la pluralidad (Quito, 2001) que se realizaron en el contexto del proceso preparatorio a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia (Durban, Sudáfrica,

2001), y en los cuales las organizaciones afroecuatorianas fueron las principales protagonistas.

Sin embargo, a pesar de cierto fortalecimiento y avance de las organizaciones negras, desencadenado desde finales de los 1980, hasta la fecha no se ha constituido en el Ecuador un Movimiento unificado. No obstante, hay que resaltar que los pueblos afroecuatorianos han dado importantes pasos en esta dirección en tanto en cuanto existe un tejido social de base con altas potencialidades para detonar procesos de cohesión social, de revalorización cultural, pero sobre todo, de toma de conciencia de su negritud. En este tema nos centraremos de aquí en adelante, tomando para ello como referencia el caso del Grupo Afrocultural⁷ “*Nelson Mandela*” del barrio Atucucho, un barrio popular del noroccidente de Quito.

2. La población afroserrana migrante en Quito

Procesos económicos y políticos acaecidos desde finales de la década de 1960, que tuvieron fuertes implicaciones socioeconómicas en la población rural/campesina del país, generaron una importante oleada migratoria hacia las grandes ciudades, en particular hacia Guayaquil y Quito, entre 1970 e inicios de 1980. La población afroserrana de los Valles del Chota y Mira (provincias de Imbabura y Carchi) tuvo que enfrentar esta situación, desplazándose de manera prioritaria hacia la ciudad de Quito.

La microregión del Valle del Chota - Mira, denominada antiguamente con el nombre de *Coangue*, es una zona agrícola muy antigua, habitada inicialmente por población indígena y que posteriormente pasa a constituirse en un importante área de asentamiento de población negra ex esclava y vinculada a las grandes haciendas cañeras. Fue una población introducida por los jesuitas como mano de obra esclava desde inicios del XVI para trabajar en las grandes plantaciones cañeras⁸. El aprovechamiento de mano de obra esclava

⁷ El grupo está conformado por mujeres y hombres de distintas edades, procedentes de los Valles del Chota y Mira, en la sierra norte del Ecuador, y sus descendientes, muchos de ellos nacidos en Quito.

⁸ El sistema hacendatario se instauró en 1680, luego de lo cual se intensificó la producción de caña de azúcar impulsada por la orden de los Jesuitas. Esta que controlaba prácticamente todas las tierras productivas de la

continuó en la zona por dos siglos más a pesar de que en 1767 se expulsa del país a la orden de los Jesuitas, de que se efectiviza la expropiación y fragmentación de sus grandes complejos cañeros, y de que se vendieron estas propiedades a familias particulares, quienes se convirtieron en los nuevos terratenientes locales. Así, el sistema esclavista se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, cuando José María Urbina decreta la supresión de la esclavitud como institución legal (1851); su abolición, sin embargo, se efectiviza en la práctica años más tarde (Rodríguez, 1994).

Con la abolición de la esclavitud, en la microregión del Valle del Chota y Mira, se transita de relaciones esclavistas de producción a relaciones serviles de producción (Rodríguez, 1994). Ello no significó, empero, que la población negra haya conquistado su libertad; al contrario, esto implicó una nueva forma de sometimiento mediante nuevas estrategias de explotación, como fue la llamada “política del endeudamiento”, para mantener el control sobre las familias *huasipungueras*, principal fuerza de trabajo del sistema hacendatario pos-esclavista. Sólo desde 1950, luego de importantes transformaciones locales en la estructura de la tenencia de la tierra (1930 – 1940), la población negra ex esclava y ex huasipunguera pasa a constituirse en *campesinos autónomos* pequeños propietarios, que conviven con medianos y grandes propietarios dedicados al cultivo de la caña de azúcar. Este proceso se consolidó a raíz de la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria (1964) que, junto con posteriores políticas de desarrollo rural⁹, crearon ciertas condiciones favorables para el acceso a la tierra por parte de muchas familias negras, varios de los que se consolidaron como agricultores por cuenta propia, dedicados al cultivo de productos de ciclo corto.

Empero estas transformaciones agrarias, el problema del acceso a la tierra no se resolvió en la zona; varias familias afroserranas no tuvieron acceso a este recurso, pasando a depender exclusivamente de la venta de su fuerza de trabajo como peones libres en las haciendas cañeras o como obreros en un ingenio azucarero de la zona para garantizar su reproducción

zona y que durante el XVIII se constituyó en uno de los principales actores del tráfico de esclavos (Jurado, 1992 citado en Rodríguez, 1994:44)

⁹ Por ejemplo la segunda Ley de Reforma Agraria (promulgada en los años 1970), cuyo objetivo central fue la distribución de la tierra (igual que la Ley de 1964), el crecimiento de la producción y productividad del sector agropecuario. Es el período en que, en la zona que nos ocupa, se invirtió en la construcción de grandes canales de riego orientados a intensificar los cultivos de ciclo corto y frutas buscando aumentar la productividad y así integrar a las familias campesinas al mercado interno.

familiar. Con la crisis del ingenio azucarero y la consiguiente caída de la hacienda cañera esta población y otras familias minifundistas se vieron en la necesidad de emigrar – temporal o permanentemente- hacia las grandes ciudades del país, entre ellas Quito.

Este fue el caso de las familias que hoy conforman el Grupo Afrocultural *Nelson Mandela* y cuyas raíces están en los sectores de Cabuyal, Estación Carchi, La Concepción, Carpuela y Santa Anita¹⁰, en la cuenca del Río Mira, y, Chalguyacu (Cuenca del río Chota), en la provincia de Imbabura. A breves rasgos, la edad promedio de migración de estas mujeres y hombres fue de 21.5 y 19.5 años respectivamente, cuando la mayoría de ellos/as ya había conformado su propia familia y tenía descendencia. En tal sentido, muchos de los y las actuales jóvenes miembros del Grupo Nelson Mandela, llegaron a Quito a temprana edad, y otros tantos nacieron en ella, con lo cual la “ciudad” se constituyó en su principal contexto de socialización, de aprendizaje y de construcción de su identidad.

Como bien señala Guerrero (1997:61), la decisión de migrar depende no sólo de “la necesidad”, sino también y en gran medida de una cadena de relaciones sociales basadas en el parentesco o amistad, a través de las cuales se conforman redes de apoyo para las “nuevas familias migrantes”. Así, para el caso de las personas de nuestro grupo de interés, fueron sus parientes, amigos o conocidos ya asentados en Quito quienes jugaron un rol central en escoger el destino a donde se “*va a salir*”, en buscar trabajo, recursos iniciales, y, en conseguir vivienda transitoria; con lo cual se crea no sólo toda una estrategia familiar de migración, sino también una estrategia de “inserción” en la dinámica citadina. Estas redes son fundamentales sobre todo en la fase de “llegada” y “asentamiento”, momentos en los que la población migrante aún mantiene fuertes lazos con su lugar de origen y no ha tomado la decisión de radicarse definitivamente en la ciudad, bajo la lógica de “*primero probar suerte*” y “*ver cómo nos va aquí*”. Sólo después de unos años estas familias empiezan a establecerse en algún lugar, en donde consolidarán su residencia, su hogar y su vida en general, con la esperanza de “*encontrar mejores días*” en este nuevo entorno.

¹⁰ Los asentamientos poblacionales de La Concepción y Santa Ana, por ejemplo, son asentamientos antiguos que se remontan a la época de la conformación de las grandes haciendas cañeras controladas por la orden Jesuitica. Surgen a raíz de los procesos de fragmentación de tierras que se experimenta en la zona desde inicios del siglo XX y que se consolida con el advenimiento de la reforma agraria.

Las familias afroserranas que aquí nos ocupan, luego de varios años de su llegada a Quito, encontraron finalmente la oportunidad de asentarse en Atucucho, un barrio popular de Quito que se conforma como resultado de una invasión a una hacienda de la zona. Una de las principales características de este barrio es su diversidad étnica; en él convive población mestiza de escasos recursos económicos, con población indígena y negra migrante que comparten con los primeros la situación de pobreza. Es un micro-contexto en el que las relaciones inter-étnicas se presentan solapadamente conflictivas, pues a su interior se reproducen las relaciones jerárquicas y discriminatorias que rige en la sociedad ecuatoriana, a pesar de que indígenas, negros y estos mestizos empobrecidos han sido y siguen siendo explotados y discriminados por la sociedad dominante; los dos primeros, por razones de clase y etnia; el último por razones de clase. De allí la necesidad de entender estos procesos de exclusión y discriminación social de manera integral, articulando raza y clase (Boff, 2001), pero también articulando a esta comprensión los sistemas de género, generacional y otros tantos, que rigen en nuestra sociedad y que consolidan el sistema jerarquizante que impera en el país y que ha situado a la población blanco-mestiza acomodada como el deber ser y como la vara a partir de la cual se mide la vida de los otros.

Líneas más arriba decíamos que la población afroecuatoriana que migró a Quito, y otras ciudades del país, lo hizo en busca de “*mejores días*”. Es un “sueño” que por lo general no se ha cumplido; al contrario, a decir de muchas mujeres y hombres del grupo que nos ocupa, su difícil situación de vida tiende a repetirse y, en varios aspectos incluso a agudizarse. En este nuevo contexto, la población afroserrana migrante, en su mayoría, va a engrosar los cinturones de pobreza de Quito, se encuentra nuevamente con limitadas posibilidades de acceso a servicios de salud y de educación; con restringidas oportunidades de inserción laboral no sólo porque al ser “... *negros no nos quieren coger*”, sino porque cuando consiguen empleo suele ser en aquellos trabajos más fuertes, peor remunerados y poco valorados socialmente; igualmente, y con dificultades para conseguir vivienda – cuando de arrendar se trata- se vuelve toda una pesadilla ya que deben enfrentar permanentes negativas.

A estas difíciles condiciones estructurales que mujeres y hombres negros deben enfrentarse día a día en un contexto urbano mayoritariamente mestizo y que tiende a excluirlos y discriminarlos, hay que sumar la **condición étnica** de esta población. Como bien señala Barth (1969), la “condición étnica” no sólo hace referencia a un sistema de adscripción y de sentido de pertenencia a un grupo socio-cultural determinado (lo cual nos remite al ámbito de la conciencia étnica de ser parte de una colectividad), sino que además la “condición étnica” (al igual que la de género y otras más) está marcada por procesos históricos, sociales, económicos y políticos, definidos por **relaciones de poder y de dominación** de un sector social –en este caso el blanco mestizo- respecto de los catalogados como “los otros” (Negros/as e Indígenas, en el caso de la sociedad ecuatoriana). Esos “otros” que, como resultado de tales relaciones de poder, ocupan la posición¹¹ más baja dentro de la jerarquía social del país; en el caso de la mujer negra –por su condición de género y su condición étnica- esta realidad se agrava aún más, viviendo una triple discriminación: por ser pobre, por ser mujer y por ser negra.

De esta manera, la población afroserrana asentada en Quito, al igual que la población afroecuatoriana en general, vive una permanente discriminación, exclusión y negación socio-cultural, tanto como individuo cuanto como colectivo. La sociedad blanco-mestiza ha construido históricamente estereotipos y etiquetajes sociales negativos respecto de todo lo referente a la Cultura Negra; son vistos como vagos/as, bulliciosos/as, licenciosos/as, ladrones/as... y muchos calificativos peyorativos más. Esta visión estigmatizada respecto de la población afroecuatoriana proviene y se refuerza, en nuestro país, tanto desde la institucionalidad así como desde la microesfera social pese a que en el discurso cotidiano se niega de manera sistemática el racismo. “*Yo no soy racista, pero...*” se escucha decir; más si observamos y escuchamos con detenimiento es fácil percatarse de los diversos mecanismos de discriminación y estigmatización que se siguen creando y recreando en el Ecuador del siglo XXI: chistes, canciones dichos, notas de prensa, propagandas racistas, miradas y actitudes de desconfianza...

¹¹ Entiéndase por “posición social” como la ubicación (social, económica, política) que ocupan en la jerarquía social unos colectivos sociales en relación a otros, tema que nos remite directamente a las relaciones de poder; a diferencia de la “situación social” que hace referencia a las condiciones materiales (acceso a salud, educación, vivienda, etc.) en que viven diversos sectores poblacionales (Young y Moser, 1995)

Tales estereotipos y etiquetajes, que formaron parte de un sistema clasificatorio y normativo basado en preceptos judeo-cristianos, y que sirvieron, como dice Whitten (1999), para situar a unos y otros colectivos socio-culturales en categorías diferenciadas y jerarquizadas (los blancos como el referente del deber ser), se han mantenido en el tiempo impactando todos los aspectos de la vida y de la experiencia cotidiana de las y los negros, al punto que muchas veces esos etiquetajes han sido asumidos, vividos y reproducidos **incluso** por las/los mismos afrodescendientes como estrategia, por lo general individual, de aceptación/integración a la dinámica de los grupos blanco-mestizos. Para ejemplificar lo dicho, reproducimos el testimonio de una joven afrodescendiente que pertenece al Grupo Nelson Mandela, al referirse a sus amistades:

“...cuando recién subí a la invasión (Atucucho), no me gustaba andar con la gente negra, porque me daba miedo, como decían que eran unos ladrones, pandilleros... pero mándenme a que yo salga con los blancos me encantaba, me llevaba más con amigas blancas porque los negros me daban miedo... todo el mundo me decía que yo soy una creída... por ejemplo algún negro me decía hola yo le pegaba una torcida (de boca) porque no me gustaba que ni siquiera me regresen a ver...” (Concha, entrevista personal, 1998)

Como se aprecia en este testimonio, esta joven –al igual que muchos/as de sus pares- se vieron en la necesidad de “... emblanquecer su modo de ser y de pensar; tuvieron que negarse a sí mismos, como cultura... a fuerza de ser inferiorizados y negados acabaron perdiendo su autoestima” (Boff, 2001:3). Esta tendencia a negar su negritud está más acentuada en la población joven afrodescendiente, que, como se dijo antes, llegó a la ciudad a muy temprana edad o nació en ella; esto se explica en tanto su identidad, entendida como algo que se construye, está íntimamente ligada a la dinámica de la ciudad y condicionada por nuevos factores. Tal realidad vuelve más conflictivo el proceso de autoidentificación con sus raíces y su cultura, y más difícil mantener la conciencia de su negritud.

Así pues, en estos contextos urbanos, las y los negros vuelven a enfrentar "... problemas de pobreza y discriminación, desarraigo y pérdida de identidad. En respuesta (no siempre conciente) a esta situación, han surgido las primeras organizaciones negras en las ciudades" (Tamayo, 1996:6), la mayoría de ellas orientadas al rescate cultural. Este ha sido el caso, por ejemplo, del Grupo Afrocultural Nelson Mandela tal como lo veremos a continuación.

3. Las agrupaciones Afroculturales como espacios de reencuentro y afirmación de su negritud: el caso del grupo Nelson Mandela

El grupo Afrocultural Nelson Mandela se formó "*de hecho*" en 1994¹² (gracias al impulso y motivación de un antiguo párroco italiano), con la finalidad de recuperar "*las tradiciones de la gente negra*" y está actualmente conformado por población afroserrana adulta, joven e infantil, vinculada entre sí por fuertes lazos de parentesco, por lo que el grupo, a más de constituirse en un espacio cultural, se ha convertido también en un vehículo de socialización y de reproducción de dichas relaciones de parentesco ampliado muy propio de los Valles del Chota y Mira, lugar de origen de esta población. Desde su conformación, el grupo ha participado en varios eventos y festivales culturales en la ciudad de Quito, lo que, a criterio de sus propios integrantes, les ha abierto un sinnúmero de puertas y oportunidades. Entre ellas destacan la posibilidad de haberse relacionado con ciertas instituciones públicas, con otras organizaciones barriales, con otros grupos afroculturales existentes en la ciudad de Quito¹³, dedicados fundamentalmente a la actividad cultural y "rescate" de su identidad.

Estos vínculos, así como el espacio del propio grupo Nelson Mandela, han sido aprovechados de distintas maneras por sus integrantes, tanto si son jóvenes como adultos, hombres o mujeres.

¹² Hasta la fecha en que se levantó la información de campo, aún no estaba reconocido como una organización jurídica.

¹³ A decir de algunos/as informantes, en Quito existen alrededor de 36 grupos afro-culturales. Algunos ejemplos de grupos afros presentes en los barrios del noroccidente de Quito son: Grupo "Africa Mía", ubicado en el barrio Santa Anita; grupo "Canela" que funciona en Carapungo. Existen otros grupos ubicados en Pisulí, La Roldós, entre los que se encuentran al norte de la ciudad.

De esta manera, por ejemplo, el “Nelson Mandela” es un espacio que se ha constituido para las mujeres jóvenes que lo conforman en una oportunidad para ampliar sus posibilidades de movilización (salir de sus hogares durante la semana y en horas no siempre permitidas), de recreación (por lo general ellas asumen todas las responsabilidades del hogar, cuando sus madres se ausentan para el trabajo) y de socialización con jóvenes de otros lugares de Quito. Así, para estas jóvenes el grupo se constituye entonces en un vehículo que les permite alcanzar otros objetivos más allá de los artístico-culturales, que son los formalmente explicitados en su conformación.

En el caso de sus pares varones, el grupo es valorado también como un espacio de recreación y de establecimiento de relaciones con otros/as jóvenes de Quito, pero sobre todo y tal como ellos dicen, *“al salir a bailar a otras partes la gente nos conoce, nos aplaude...”*. En otras palabras, son las contadas situaciones en que se sienten reconocidos y admirados, en un contexto que cotidianamente los excluye y discrimina.

Lo propio sucede con la población adulta; para ésta, estar vinculada al Nelson Mandela y haber establecido –a través de su arte- relaciones con otras agrupaciones barriales, afro, e instituciones públicas y privadas, les significa tener la oportunidad de acceder a ciertos servicios y beneficios que inciden en el mejoramiento de sus condiciones de vida, y a los cuales por lo general no tienen acceso pese a ser “ciudadanos/as” ecuatorianos/as. Como bien dice un dicho popular del Ecuador: *“aquí sólo quien tiene padrino se bautiza”*; y estas relaciones con instituciones públicas y ciertos contactos con personas acomodadas de Quito, les ha permitido, por mencionar unos ejemplos, conseguir el empedrado de ciertas calles del sector en donde viven; lograr a veces algún empleo para un familiar, o conseguir un terreno en comodato para la sede del grupo¹⁴.

¹⁴ Aún no construida por conflictos entre la población mestiza y afroserrana del barrio. La primera se opone a que el grupo construya su “casa comunal” argumentando que con ello “se pasarán solo de fiesta”, “el barrio se va a hacer más inseguro”, etc., etc., etc. Argumentos que solo confirman lo dicho a lo largo de este documento, a saber cómo persisten y se reproducen los estereotipos sociales en contra de las y los negros como mecanismo de exclusión de la población afroecuatoriana.

Es interesante apreciar como esta agrupación cultural adquiere diferentes significados dependiendo de los intereses y situaciones que enfrenta cada uno de sus integrantes, por razones étnicas y de género. Es significativo también ver como el grupo a pesar de tener objetivos formales orientados al *rescate cultural*, los trasciende, los rebasa y se constituye en un espacio de socialización, de reproducción de estrategias de sobrevivencia, de inserción y de reconocimiento en otros ámbitos, en una carta de presentación y de prestigio dentro de una sociedad jerarquizada y racista, y, también en un medio para acceder a beneficios y servicios que de otra manera no lo podrían hacer.

En tal sentido, las agrupaciones afroculturales asentadas en Quito, como la que aquí nos ocupa, se han convertido quizás en la forma “organizativa” más importante de la población negra en este ámbito urbano, en tanto vehículo para, por un lado, establecer lazos y redes de relacionamiento que permitan la cohesión social y la reproducción y recreación étnico-cultural, y por el otro, para acceder a ciertos servicios que por derecho les corresponde, pero que siempre les ha sido negados. Pese a que estas organizaciones aún no han definido una agenda común en defensa de sus derechos y de sus reivindicaciones sociales, políticas, económicas y culturales, si han logrado aglutinarse en una federación denominada *Federación de grupos negros asentados en Quito*. Este es un espacio todavía poco consolidado, pero a nuestro criterio, con muchas posibilidades pues hoy por hoy se ha convertido en un referente para las y los negros, en un espacio que los asocia y los convoca a cohesionarse y a generar redes y lazos identitarios mayores entre sí vis à vis de los “no negros”, sobre todo respecto de la sociedad blanco-mestiza principal productora y reproductora de la cultura dominante.

En esta misma lógica, las agrupaciones afroculturales así como la federación, se han convertido en importantes referentes de valoración de lo “propio” dentro de un contexto descalificador y homogeneizador como es Quito. Según nos explicaron durante el proceso investigativo, en estos espacios “*de negros*” éstos/as hablan “*como negros*”, es decir acentúan y “cierran” más sus formas particulares de hablar, ya sea choteña o esmeraldeña.

Elemento muy importante de autoidentificación y de inclusión/aceptación étnica; y, de diferenciación con relación “al otro no negro”. En acápites anteriores señalamos que esta población migrante, como estrategia de integración en la dinámica de la urbe, tiende al *blanqueamiento*; es decir, a cambiar su forma de pensar y de actuar. Este blanqueamiento se hace más evidente, por ejemplo en su manera de vestir muy asimilada a la “moda urbana”, o en la forma diferente de hablar que adoptan. Como nos explicaban algunos/as jóvenes del grupo Nelson Mandela, “... *el negro blanqueado es el que se pone a hablar diferente, ya se pone a cerrar (léase: terminar) las palabras... no dicen “ca” que nosotros decimos cuando hablamos...*”.

Estos cambios –aparentemente de forma- a la larga no son sino una manifestación de esos procesos de negación de su cultura; por ello nuestra insistencia en la importancia que adquieren las agrupaciones y organizaciones afroculturales dentro de los contextos urbanos, pues a través de su rescate cultural, están incidiendo también en un proceso de recuperación y reidentificación con su negritud. El testimonio que reproducimos a continuación es un ejemplo de lo dicho:

“... ahora si me dicen negro, yo les digo muchas gracias porque negro mismo soy... antes a mi tampoco me gustaba que me digan así... que me digan negro... pero desde que estoy en el grupo ya no es así... (Darío, ficha 24 horas, 1998).

Estos esfuerzos generales de organización y de cohesión social entre la población negra que habita en la capital, son, además, un referente para las y los jóvenes afrodescendientes y una posibilidad para establecer y mantener ciertos lazos con sus comunidades de origen. En este sentido, el grupo “Nelson Mandela” se convierte en un espacio de reproducción de la cultura afrochoteña y, para los/las jóvenes, en una oportunidad para establecer vínculos identitarios con sus raíces. La Bomba, principal género musical del Valle del Chota-Mira, es el ritmo que se baila en el grupo, es el ritmo que los identifica y es el ritmo que ha sido apropiado por los y las jóvenes como “suyo”: *El baile más propio nuestro es la Bomba, porque la bomba es de donde nosotros venimos. No se la historia de la bomba pero si*

quisiera saber...” nos manifestó Homero, un joven integrante del Nelson Mandela (entrevista personal, 1998).

Parafraseando a Pujadas (1993), la “Bomba” se constituye para esta población en un lazo simbólico-afectivo con sus comunidades de origen, en un elemento integrador, cohesionador entre la “*negritud*” del valle y aquella de la ciudad, o, dicho de otra manera, entre grupos poblacionales que comparten sus raíces, más no los contextos de socialización, aprendizaje y, por consiguiente, de construcción de sus identidades.

A más de este *rol cohesionador y de reproducción cultural* que juega el “Nelson Mandela”, este grupo adquiere importancia para sus integrantes en tanto parece estar generando un proceso de “re-identificación” étnica a nivel individual y colectivo; así lo expone el vicepresidente del grupo cuando relata su experiencia personal: “... *desde que estoy en el grupo si he cambiado, antes si yo iba a una fiesta y habían muchos negritos, yo no me quedaba, me iba nomás, es que antes pensaba diferente... Ahora ya he cambiado para bien ..., es que es bueno reconocerse, aceptarse y valorarse como uno es...* (Darío, Conversación informal, 1998).

Estos procesos de reidentificación y de reencuentro con su negritud abren el camino hacia el cuestionamiento de los estereotipos sociales y de la sociedad dominante que histórica y sistemáticamente los ha negado. En otras palabras, este tipo de agrupaciones, en un contexto urbano, parece posibilitar entre sus miembros el despertar de una conciencia de pertenencia étnica muchas veces negada o rechazada, la asunción de una pertenencia a una colectividad diferente a lo “blanco-mestizo”, de re-identificación étnico-cultural por parte de sus individuos, en tanto se constituye en un espacio de *afirmación* de lo “afro” en este “juego” de relación intersocial con los “otros no negros”. Así, este proceso adquiere una dimensión étnico-política, en tanto en cuanto las relaciones sociales y la construcción de las identidades están atravesadas por relaciones de poder por razones de clase, de género, etáreas, étnico-culturales, entre otras.

Como señala Pujadas (1993), los procesos de construcción de las identidades étnicas están fundamentados en la memoria histórica del grupo, sin embargo, este mismo pasado (léase memoria histórica) se constituye en el cimiento principal para el etiquetaje social o estigmatizaciones colectivas que se hacen de los diferentes grupos. Un etiquetaje que actúa sobre el comportamiento de los individuos afectando a su propia identidad individual, restringiendo la libertad de opción de dichos individuos y preconditionando su propia interacción con los “otros”.

Por ello, y teniendo en cuenta que el término *negro* no tiene un referente único y simple, sino que su significado varía según el contexto” (Wade, 2000:21) y según los sectores de donde provengan los *discursos*, este proceso de reidentificación como negro/a por parte de las y los afrodescendientes tiene, como dijéramos antes, un potencial político. Implica, a nuestro juicio, la posibilidad de la toma de conciencia étnica, a la vez que en una forma de cuestionar esa carga ideológica, política, económica y cultural negativa sobre la Cultura Negra; en definitiva, se convierte en una forma de “... invocar (cuestionar y confrontar) ... una larga historia de enfrentamientos coloniales, esclavitud, discriminación, y resistencia...” (Wade, *ibid*:29). Lo que nos permite sostener que las identidades étnicas a más de ser categorizaciones dialécticas, históricas, contextuales y situacionales¹⁵, son multívocas y encierran en sí relaciones de poder.

4. Conclusiones

La conformación de grupos afroculturales, en el contexto urbano, ha sido un mecanismo desplegado por los grupos negros para rescatar su cultura y abrir espacios de cohesión social y fortalecimiento de las redes de relacionamiento que mantienen con sus pares. Estas agrupaciones, a la vez que han servido para “hacerse presentes” y visibilizarse en una sociedad que permanentemente los ha negado, han aportado también a que la población

¹⁵ Son categorizaciones dialécticas en tanto implican, por una parte, un proceso de autodefinición, autoidentificación y autoadscripción, y, por otra, una categorización o adscripción que el “otro” hace “mí”. Y, son contextuales y situacionales pues son construcciones que responden a contextos específicos y a situaciones determinadas.

afromigrante, quien muchas veces sufre una pérdida de identidad, encuentre las condiciones y oportunidades de reidentificación étnico – cultural y de afirmación de su negritud. Así, estas agrupaciones se convierten en un germen para fortalecer la conciencia étnico-política de los pueblos afroecuatorianos; un germen que debería ser aprovechado para consolidar sus procesos organizativos. Ello demanda, inevitablemente, entender sus racionalidades y sus formas propias de acción colectiva; y, demanda también fortalecer las redes que han establecido con otras organizaciones de afrodescendientes, a la vez que tender puentes con otras agrupaciones populares no negras que comparten con las primeras la exclusión social y económica, a la vez que la discriminación y la violencia.

Los procesos organizativos afroecuatorianos desencadenados desde los años 1990 han significado –para los pueblos negros- un importante avance en la constitución de espacios que los aglutine y los convoque a la acción colectiva en defensa de su causa. No obstante de ello, uno de los principales límites que enfrenta el movimiento afroecuatoriano es la atomización y dispersión que hoy por hoy lo caracteriza. En tal sentido, uno de sus principales retos es desarrollar estrategias y mecanismos que les permita consolidarse como un movimiento social unificado a la vez que respete la diversidad y particularidad de los pueblos afroecuatorianos. Todos los esfuerzos que puedan desplegarse en la consecución de una articulación interna son primordiales.

Aunque el Ecuador ha suscrito la mayoría de acuerdos internacionales referidas al respeto de los derechos humanos, a la eliminación de todas las formas de discriminación, violencia y racismo, etc.; y aunque en la constitución de la república se consagra como un país pluricultural y multiétnico y se declara el respeto a diversidad, entre otros aspectos, en la práctica la sociedad ecuatoriana sigue siendo altamente racista y discriminatoria. En el Ecuador del siglo XXI, la discriminación racial se enquistada cada vez más, aparejada a la agudización de la exclusión social, desigualdades y crecimiento de la pobreza; esto nos confronta y nos convoca –como individuos, como ciudadanos plurales, como instituciones y como Estado en general, a trascender del nivel declarativo de la no discriminación a la

práctica cotidiana del respeto a la diversidad, si nuestro compromiso es aportar a la construcción de verdaderas sociedades plurales, diversas y democráticas.

Permítanme terminar esta ponencia citando a Leonardo Boff (2001), quien dice:

“Si no soy negro por raza, puedo ser negro por opción política, quiere decir, que sin ser negro puedo asumir la causa de libertad de los negros, defender el derecho de sus luchas, reforzar, como se pueda, su organización y sentirme aliado en la construcción de un tipo de sociedad que vuelva cada vez más imposible la discriminación racial y la opresión social y que vea como riqueza la diferencia y la acoja como complemento”

Bibliografía

Barth, Fedrerik, 1969, *Ethnic groups and boundaries*. Boston, Little Brown Company.

Boff, Leonardo, 2001, “Conciencia Negra y proceso de liberación”. Artículo circulado digitalmente por el Servicio informativo Alai-amlatina.

CONAMUNE, 2003, *Mujeres Afroecuatorianas. Guía de organizaciones afroecuatorianas y de mujeres negras profesionales, técnicas y lideresas*, Quito, CONAMUME, MOMUNE YEMANYA, Banco Mundial Oficina Ecuador.

García, Fernando, 2006, “La proyección Multicultural del Ecuador”. Ponencia presentada en el Seminario Cultura y Política Exterior. Plan Nacional de Política Exterior PLANEX. MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIOES, REPÚBLICA DEL ECUADOR. Quito, 30 de marzo de 2006.

Guerrero, Fernando, 1997, *Movilidad territorial y ocupación en el valle del Chota y Salinas*, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, FNUAP, CONADE.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – Ecuador, 2001, Censo de Población y Vivienda 2001. Quito, INEC.

Naciones Unidas, 2005, *Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001*, Santiago de Chile, CEPAL – BID.

Pujadas, Juan José, 1993, *Etnicidad: Identidad Cultural de los Pueblos*, España, Ediciones Eudema.

Tamayo Eduardo, 1996, *Movimientos Sociales: La Riqueza de la Diversidad*, Quito, ALAI.

Rahier, Jean, 1999, “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957 – 1991” en Cervone y Rivera (editores), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito, FLACSO-Ecuador, pp. 73-109.

Rodríguez, Lourdes, 1994, *Tenencia de la tierra en los Valles del Chota y de Salinas*. Cuadernos de investigación N. 4, Quito, Fondo Ecuatoriano Populorum Progreso.

Wade, Peter, 2000, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya – Yala.

Whitten, Norman Jr., 1999, “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las “razas” y las transformaciones del racismo” en Cervone y Rivera (editores), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Ecuador, pp. 45-70.