

LO GLOBAL EN LO LOCAL: AFRO ECUATORIANOS, FUTBOL Y LITERATURA

Global in the local: afro ecuadorians, football and literature

*Diana M Ruggiero**

RESUMEN

Este ensayo presenta un examen crítico de la globalización y la identidad afroascendiente a través de un análisis de las poblaciones afroecuatorianas costeras y montañosas de Esmeraldas y el valle del Chota-Mira. Aunque homogeneizada en el imaginario popular como un solo grupo racial / étnico, las dos regiones son, de hecho, histórica y culturalmente distintas. Teniendo esto en cuenta, también considero cómo su similitud (en cuanto a su relación con la naturaleza y, específicamente, el río, como se alude en la novela de Adalberto Ortiz Juyungo), informa entendimientos afroecuatorianos de globalización. Esto tiene implicaciones en cómo podemos entender y enfocarnos en la globalización, así como la cuestión de la identidad en la era global y los afroascendientes.

Palabras Clave: La globalización, los afroecuatorianos, Adalberto Ortiz, Raza y Racismo, la Naturaleza.

ABSTRACT

This essay presents a critical examination of globalization and Afro-descendant identity through an analysis of the coastal and highland Afro-Ecuadorian populations of Esmeraldas and the Chota-Mira Valley. Although homogenized in the popular imagination as a single racial / ethnic group, the two regions are, in fact, historically and culturally different. Bearing this in mind, I consider how their similarity (in terms of their relationship with nature and, specifically, the river, as alluded to in the novel Juyungo by Adalberto Ortiz) informs Afro-Ecuadorian understandings of globalization. This has implications for how we understand and address globalization and the question of identity in the global era and in the African Diaspora.

Key Words: Globalization, the Afro-ecuadorians, Asalberto Ortiz, Race and Racism, Nature.

* Profesora asistente en la Universidad de Memphis, Estados Unidos.
Correo electrónico: dmrgero@memphis.edu
Recepción: 04/03/2014. Aceptación: 30/06/2014.

1. Introducción

Este trabajo es parte de un contexto mucho mayor, pretende por lo tanto colaborar con las fuentes ya existentes sobre las comunidades afrodescendientes en América Latina. Se trata de los grupos afrodescendientes en el Ecuador, que son a la vez que similares distintos entre sí en historia y cultura, y cómo estos grupos se insertan en lo que conocemos hoy como “globalización”. Existen dos grupos afrodescendientes en el Ecuador, uno se relaciona con la provincia de Esmeralda, la costa. El otro con las provincias de Imbabura y Carchi, entonces con la sierra. Si bien la globalización se puede pensar como un acto de comunicación entre tierras, la diáspora africana es parte de esta “globalización” imaginada que permitió en intercambio de culturas a veces en contra de la voluntad de los que intervenían en dicha globalización.

Para acercarme a los afroesmeraldeños utilicé la literatura, en especial la novela de Adalberto Ortiz: *Juyungo*. Y para hablar de los afrochoteños me acerco desde un documental que he filmado y editado durante mi estancia en esta zona durante la beca Fulbright en el año 2007. También el fútbol como práctica deportiva que globaliza lo local, y acerca a los afroecuatorianos al contexto de la globalización. El equipo nacional de fútbol ecuatoriano en el mundial de fútbol del 2006 era 80% afrodescendiente mientras que la población afro en el Ecuador es de menos del 8%.

Quiero partir de la siguiente definición de globalización que mejor explica el acercamiento al concepto. Según Néstor García Canclini (1999: 13) la globalización:

no es un objeto de estudio claramente delimitado, ni un paradigma científico ni económico, político ni cultural, que pueda postularse como modelo único de desarrollo. Debemos aceptar que existen múltiples narrativas sobre lo que significa globalizarse, pero en tanto su rasgo central es intensificar las interconexiones entre sociedades.

Canclini llama a la globalización “objeto cultural no identificado” y de esta premisa parto

para poder entender a los afrodescendientes del Ecuador.

2. La identidad en la era de la globalización

Pensar y analizar la identidad es un desafío por el simple hecho que la globalización tiende a la homogeneización. Según lo señala:

La globalización... favorece la expansión de industrias culturales con capacidad a la vez de homogeneizar y atender en forma articulada las diversidades sectoriales y regionales. El horizonte social se reduce, para explicarlo quizá sea útil salir de la frecuente oposición entre lo global y lo local. Quizá la disyuntiva principal no sea defender la identidad o globalizarnos. El proceso actual no conduce a la revisión de cuestiones identitarias aisladas, sino a encarar con más realismo la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad. (Canclini 1999: 56).

Canclini ofrece la idea de estudiar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad. Para esto es necesario también entender las historias particulares de ciertos grupos étnicos y cómo estas particularidades se insertan en la historia y realidades globales. Es decir a veces es necesario la revisión de cuestiones identitarias que a simple vista pueden parecer “aisladas” pero que pertenecen a un contexto mucho mayor. Tal es el caso de los afrochoteños y afroesmeraldeños. A pesar de que los afros ecuatorianos comparten una historia común en el comercio transatlántico de esclavos, los afrochoteños y afroesmeraldeños son culturalmente distintos. Esto tiene que ver con sus respectivos orígenes y trayectorias históricas. Mientras los afroesmeraldeños reclaman sus orígenes entre los negros cimarrones que buscaron refugio en la región costera, a mediados del siglo XVI, los afrochoteños son descendientes de esclavos africanos traídos como mano de obra en las plantaciones de caña de azúcar en la sierra de la región del Valle del Chota durante los siglos XVII y XVIII. Los negros abandonados, encabezados por Alonso de Illescas, sobrevivieron y florecieron en el desierto impenetrable y la costa peligrosa de

la región con la ayuda de la población indígena local. Tanto éxito tuvieron que se las arreglaron para mantener lo que eran, en esencia, una república autónoma zambo libre en medio de la Audiencia de Quito durante gran parte del período colonial. De hecho, incluso hasta bien entrado el siglo XX, la provincia de Esmeraldas se mantuvo prácticamente aislada y autónoma dentro del Estado-nación de Ecuador. Al mismo tiempo, la población afrodescendiente del valle del Chota - Mira trabajó en explotación extrema mucho más allá del final de la época colonial y la abolición de la esclavitud.

Las condiciones de cimarronaje, así como de la esclavitud colonial en tándem con las diferencias regionales entre la costa y la sierra, por tanto, permitió el desarrollo de los patrones sociales, culturales y económicos diferentes, aunque se distinguen similitudes entre los afroesmeraldeños y afrochoteños hasta nuestros días. Estas diferencias incluyen la música, la cosmología, la gastronomía, dialectos y expresiones, material de cultura y formas de ser. Los afroesmeraldeños, por ejemplo, son hoy identificados con los instrumentos musicales, ritmos y canciones asociadas con la marimba. Los afrochoteños, por otro lado, están fuertemente identificados con el tambor y el género de la música y la danza conocida como la bomba, así como con la banda mocha (un conjunto de instrumentos naturales). Del mismo modo, mientras que afroesmeraldeños dependen del océano y los bosques de los alrededores para su economía, los afrochoteños siguen atados a la tierra trabajado por sus antepasados o en puestos de trabajo orientadas a servicios, tales como el trabajo doméstico, cuidado de niños, y los servicios armados (por ejemplo, seguridad, militar, y el trabajo de la policía) para su supervivencia. A pesar de estas diferencias, ambos afrochoteños y afroesmeraldeños, continúan siendo homogeneizadas en el imaginario popular.

Tomando en cuenta las historias particulares de los afrodescendientes en el Ecuador, se les puede acercar desde diferentes ángulos. Para este estudio en particular he utilizado cuatro disciplinas: la antropología

social, la sociología, los estudios culturales y la etnografía. En cada disciplina hay una terminología apropiada y términos diferentes. Esto sin nombrar los numerosos debates de si la disciplina es válida, si de donde vino, adonde va, a que apunta, porque usar este o aquel término, su validez, quien dijo qué primero. Lo cierto es que las culturas y las formas de vida no desaparecieron: solo se transformaron. A pesar de las incesantes discusiones (que llamo “discusiones” porque además de discusiones se crean discursos) algunos términos se cruzan y nos permiten de alguna manera unir y “viajar” entre disciplinas.

Hay varios términos que explican el proceso por el cual pasan las personas y culturas para ser lo que son hoy en día. La hibridez es uno de ellos: un debate sin cesar. Sin embargo creo que Néstor García Canclini, aunque ya se haya usado este término antes aun en otras disciplinas, llena un espacio que necesitaba llenarse: habla de los procesos de hibridación, no de la hibridez misma. Una idea muy buena especialmente para tratar el tema de los afrodescendientes en América Latina ¿Cómo son estos procesos de hibridación? ¿Por qué son desiguales y como se produjeron? ¿Qué identidades surgen de estos procesos de hibridez y que significan hoy en día en su contexto local y global?

Lo cierto es que los estudiosos del tema tratan de aclarar términos, diccionarios de malentendidos entre el norte y el sur, cuestiones epistemológicas, diferencias en los acercamientos estadounidenses y latinoamericano, ¿Cómo podemos usar cada disciplina en conjunto para hablar de y entender mejor a los afroecuatorianos? ¿Por qué es importante conocer un grupo en particular y no como un todo? “Los afrodescendientes en el Ecuador pertenecen a una gran comunidad, no hay que diferenciarlos” decía el presidente del museo etnográfico de Quito. Esta idea esta de la mano con la de Canclini, sin embargo es importante rescatar las particularidades como lo he dicho antes. Por ejemplo los Esmeraldeños tienen como instrumento principal la marimba y los afrochoteños la bomba.

Por otro lado, la literatura es un instrumento que nos puede acercar al entendimiento de las culturas. Tal es el caso de la novela *Juyungo* de Adalberto Ortiz que trata la identidad de los afroesmeraldeños. La novela tiene un personaje principal, Ascensión Lastre, que es un negro que crece muy pobre en la provincia de Esmeraldas pero que va “ascendiendo” desde su pobreza a una clase mayor al aprender a leer y escribir. Lastre se relaciona con la naturaleza y el río es una metáfora de su vida: va recorriendo todo, pasea por la tierra y lleva consigo todo lo que hay en su camino. Lo interesante es que ambos grupo étnicos, los choteños y los esmeraldeños tienen la misma cosmovisión y se relacionan con el agua. El río en particular, esta parte de la naturaleza, les permite viajar, encontrarse, disfrutar, lavar sus trastos, excusas para mudarse, pero siempre la conexión con la naturaleza está presente. Por extensión, la metáfora del río experimentado y comprendido por los afroecuatorianos es como Lastre puede ayudarnos a comprender mejor la globalización y su relación con la identidad afroecuatoriana.

La globalización entendida desde el punto de vista tecnocrático poco tiene en cuenta los aspectos de la naturaleza como elementos de conexión, pero ¿qué pasa cuando la tecnología no llega a ciertas áreas? La tecnología es solo un aspecto de la globalización. Para los afroecuatorianos, el proceso de globalización comenzó mucho antes de la electricidad y la tecnología de los medios de comunicación llegaron a la región. De hecho, su llegada fue señalada por los barcos esclavistas que flotaban encima de las olas del océano y que continuaron en el nuevo mundo con las corrientes de los estuarios y ríos que nutren continuamente informados supervivencia y su desarrollo social, económico y cultural a través de los siglos. Como Ortiz deja claro en *Juyungo*, el río es entendido por los afroecuatorianos a ser a la vez algo para celebrar y temido. Trae vida, así como la destrucción, representa el flujo del tiempo en su conexión con su fuente de origen y el punto de destino, así como el proceso a menudo contradictorio de la hibridación en su acumulación de estos elementos arrastrados

a lo largo de su trayectoria. En un sentido literalmente, la naturaleza, en este caso el río es el elemento que conecta a grupos étnicos diversos como los cayapas y los afroesmeraldeños, los choteños con los quiteños. El río es un elemento unificante tanto como pudiese se Facebook u otra red social. En este sentido, puede decirse que los afroecuatorianos han tenido durante mucho tiempo una forma de conceptualizar y teorizar los procesos que hoy llamamos globalización.

3. Aproximaciones al entendimiento de la identidad: Transculturación y Atlántico Negro

Fernando Ortiz, uno de los pioneros latinoamericanos que comienza con un neologismo: Transculturación en 1940 en su libro *Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar*. Cansado del término aculturación propone un cambio en el que los ciudadanos deben adaptarse/incluirse en una nación que se venía usando especialmente en la academia norteamericana hasta el momento. Es uno de los primeros que propone un cambio en la manera que vemos las cosas, y esboza la idea del subalterno en su discurso. Bronislaw Malinowski explica en la introducción del libro de Ortiz (1940: 125):

...aculturación...contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que ‘aculturarse’ (to acculturate); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes que gozan del ‘beneficio’ de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental.

Malinowski incorpora en sus escritos el neologismo de Ortiz y lo apoya un 100%. Luego Fernando Coronil, en la introducción que hace del libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* para la universidad de Durham (1995: 15) dice que “the concept of ‘transculturation’ is used to apprehend at once the destructive and constructive moments in histories affected by colonialism and imperialism”. Es decir, para

Ortiz la transculturación es un proceso de cambios constantes, que implica la mezcla y producción de nuevas culturas, y no la “perdida” de la cultura original. Es una lucha contra el imperialismo como lo indica Coronil. Al término aculturación le falta el elemento de transformación. Este término implica la pérdida de la cultura original para “adaptarse” a una nueva: la transculturación no es eso para Ortiz. Antes de ser una pérdida es una sumatoria, es el producto del encuentro entre una cultura existente y una cultura migratoria que transforma a las dos y crea una cultura nueva, que a su vez está sujeta a la transculturación. Es decir es un proceso que no deja de suceder, es un cambio constante mucho más complejo que simplemente perder una cultura y meterse en otra. Lo que tiene de pertinente para esta trabajo es que Ortiz se atrevió a usar una palabra nueva para entender la cultura de su pueblo y no seguir usando las que se encontraban en su campo. Es decir, ubica al subalterno es una posición donde no es solamente el “otro” pero es una parte del todo que se transforma continuamente.

Por otro lado, tenemos la teorización de la diáspora africana de Paul Gilroy. Gilroy, al igual que Ortiz, expone una mirada nueva hacia los procesos de la esclavitud afrodescendientes. Gilroy propone el alejamiento de los esencialismos y nos dice que veamos a la diáspora como un hecho unificante, que abarca a todos los grupos étnicos afrodescendientes y no estemos atados a la nación, a lo particular, a lo fundamental. Esto no es diferente a la propuesta estadounidense de las etiquetas minoritarias, que elaboro más adelante. Por otro lado, nos dice que veamos a este proceso en los ojos de la modernidad, pero ¿de qué modernidad nos habla? Sería mucho mejor aclarar los términos cuando hablamos de un tema sin descalificar a nadie. No podemos negar que los afrochoteños formen parte de esta gran diáspora africana oceánica, y que no estén aislados del resto del mundo pero los procesos particulares por los que llegan a ser ellos mismos son muy diferentes que los del mundo colonial anglosajón. Gilroy usa la metáfora del atlántico negro como podría haber dicho el pacífico: si lo

tomamos muy literal podemos caer en errores de semántica y quedarnos sin el análisis en sí.

García Canclini propone el estudio de los procesos de hibridación y no la hibridez en sí misma, lo que nos permite ampliar la visión de Gilroy y complementarla ¿podemos entonces ignorar lo proceso nacionales y hacer los Choteños parte de la diáspora sin pensar en la nación Ecuatoriana? Y más allá, podemos hablar de la modernidad de la misma forma que habla Gilroy? ¿Estamos hablando de la misma modernidad? ¿Qué pasa si no la hubo siquiera en Latinoamérica como propone Canclini?

Rita Laura Segato (2007: 100) afirma que la idea de un África común como la propone Paul Gilroy con su idea de un *Black Atlantic*, es atractiva y estratégica...pero engañosa e ineficiente cuando se trata de interpelar con ella a personas aún insertan en sus nichos locales. En todo caso, nos sirve para hablar de contenido, difusión y forma de los bienes de cultura como explica Segato o para hablar del color de la piel, rasgos raciales en común, pero falla a la hora de crear un área en común para todos los afrodescendientes.

De la misma manera que Gilroy critica los esencialismos nacionales está haciendo lo mismo universalizando a los afrodescendientes. De todas formas de su estudio sacamos algo importante: el no aislamiento minoritario, la pertenencia a un grupo étnico diaspórico, la oportunidad de hacer reclamos universales, que una NGO venga tenderles una mano. Y más específicamente: que una institución como la Fulbright tenga interés en conocer más de un grupo local para hacer un documental e insertarlo en el contexto global sin perder de vista sus diferencias. El problema de ver a los afrochoteños como parte de una etiqueta global, en el caso de Gilroy la metáfora del atlántico negro, crea el mismo problema que existe con la etiqueta “Latino”: por un lado dan una presencia e identidad, pero por el otro homogeneizan a un grupo diverso, que esta formado por diferentes etnicas, culturas, costumbres y orígenes nacionales.

4. Multiculturalidad y enfoque etnográfico

La “multiculturalidad” es un termino anglosajón que en los Estados Unidos se usa para designar la coexistencia de grupos étnicos. En el caso de América Latina es muy diferente, porque las naciones se forman de otra forma, y existe la palabra “mestizo” que en inglés se traduce como *miscegenation*, *half-caste*, *half breed* o *mixed blood* pero todas estas traducciones no corresponden con el uso en Latinoamérica que no necesariamente tiene una connotación negativa, sino una mezcla racial producto de un proceso colonial inminente. En todo caso describe a las etnias hoy en día de Latinoamérica, si fueran “*half breed*” entonces todos careceríamos de identidad, de “pureza”.

Canlini entienda la diferencia fundamental entre Estados Unidos y Latinoamérica en cuanto a la diferencia en cuanto los grupos minoritarios “los procesos de integración nacional no ahorraron fundamentalismos nacionalistas y etnicistas, que aun promueven autoafirmaciones excluyentes- absolutizan un solo patrimonio cultural, que ilusoriamente se cree puro- para resistir el mestizaje, pero de todas formas en Estados Unidos se habla del multiculturalismo mientras que en Latinoamérica se habla de la interculturalidad.

Por otro lado, la idea de pensar en una diáspora africana o de pertenecer a un grupo mayoritario hace que se puedan hacer reclamos a nivel mundial. A su vez permite que los intelectuales choteños puedan participar a nivel nacional e internacional, en decisiones gubernamentales y también en organizaciones como Las Naciones Unidas. José Chalá Cruz, antrólogo y director de la CODAE, es uno de los ejemplos de participación: no solo trabaja a nivel local con el gobierno ecuatoriano para combatir el racismo sino que representa a lo afroecuatorianos fuera del país. La CODAE es la corporación de desarrollo afroecuatoriano con sede en Quito y representa a los afroecuatorianos a nivel nacional:

At the national level, Afro-Ecuadorans fall under the protection of the Ley de Derechos Colectivos de los Pueblos Negros of Afroecuatorianos (Ley 46, Registro Oficial 275), dated May 22, 2006...the law represents the input of Afro-Ecuadoran activists from the Chota region and the coastal provinces, many of whom are acknowledged in the published version of the law” (Lipski 2008: 5).

Los afrochoteños están representados a nivel local por la FECONIC (Federación de Comunidades Negras de Imbabura y Carchi) y por CIFANE (Centro de Investigaciones Familia Negra).

El presidente actual de FECONIC es el economista Renán Tadeo que organiza numerosas actividades y proyectos para el desarrollo de las comunidades afrochoteñas. Renán cuenta con el apoyo de ONG que apoyan al pueblo afroecuatoriano, principalmente para el desarrollo de cultivos. También organiza concursos educacionales en donde la competencia es de los maestros, los cuales deben incorporar en su currículo la historia y cultura de los afrochoteños. Existen sicólogos que ayudan a las familias a atender las necesidades de desarrollo de sus hijos, desde la educación hasta los ambientes psicológicos saludables y favorables para un desarrollo sano. Jose Chalá Cruz participó en el lanzamiento del Informe de los objetivos de desarrollo del milenio del pueblo Afroecuatoriano, Estado de Situación 2007, como representante de la CODAE y en nombre de los afrodescendientes ante el gobierno ecuatoriano. En su discurso vemos una situación “global” más que “local” por lo que podemos decir que Chalá se acopla a la idea de la diáspora como un todo unificante que les da a los afrodescendientes una idea de comunidad global. En su discurso Chalá (2006: 1) dice que:

En este nuevo milenio los 150 millones de afrodescendientes en las Américas significamos mucho. Nuestra lucha histórica heredada de los ancestros está dando sus resultados. De ellos aprendimos la importancia de revitalizar nuestra cultura, la libertad, la valentía ante el oprobio y la búsqueda insaciable de nuestros derechos ciudadanos.

Continúa diciendo que su lucha contra la esclavitud, el racismo y la discriminación es un tema real y sigue presente. El mayor desafío es la pobreza pero que se puede destruyendo el racismo estructural, para poder elegir los derechos sociales, económicos y culturales y también tener un papel político en la historia.

Por un lado, vemos el discurso de los ancestros, que de alguna manera viene a jugar el rol del pasado, del anclarse a lo que se “hereda”, que ayuda formatear el discurso político de los afrodescendientes “volver a los orígenes” o “enlace con África”. Por otro lado, tenemos la situación actual de pobreza, consecuencia del proceso por el cual los afro se “hibridizan” y se convierten en un grupo con una alteridad particular. Chalá sigue la idea de la diáspora como un ente abarcador de la experiencia africana, y expone un problema actual que es la pobreza, es decir, plantea una cuestión real y otra más abstracta que es la participación en la historia y muy necesarias para la desmitificación de la no participación de afros en la misma y para crear una historia más cercana a la realidad (si eso es posible) de la nación.

A su vez el trabajo de etnoeducación es importante para educar no solo a los habitantes del Chota pero en todas las escuelas del Ecuador. El trabajo de Iván Pabón, maestro local del Valle del Chota *Nuestra historia: documento didáctico pedagógico de etnoeducación afroecuatoriana*¹ sirve para enseñar a los afrochoteños cuáles son sus raíces y como forman parte de la historia nacional y local, cuáles son sus héroes como Alonso de Illescas. Según Ivan Pabón

la etnoeducación es... hoy para los afrochoteños, un proyecto político y epistémico. Es historia, cultura (Entendiéndose que la cultura es: música, danza, poesía, coplas, versos, gastronomía, medicina tradicional, vestimenta peinados típicos, fiestas, religiosidad, dialectos propios, territorialidad, identidad), es economía (Como procesos y formas de producir la tierra), es política, es interculturalidad, es vivienda. Todo esto es hoy para nosotros la Etnoeducación; un tema de prioridad e importancia nacional para los afroecuatorianos. Que estamos seguros nos permitirá de alguna manera confrontar las asimetrías sociales e insertarnos en el “desarrollo” desde nuestra propia visión. (2006: 3)

En este caso vemos cuán importante es rescatar las cualidades “locales” de los afrodescendientes, si bien insertos en una diáspora homogeneizante, cada grupo tiene sus características particulares que caben destacarse para no perder la autonomía ni la propia palabra o visión, “una alternativa contra hegemónica a la educación occidentalista y excluyente” (Pabón 2006: 3).

Podemos decir entonces que Gilroy tiene una visión más global, homogenizante como la de Chalá que quiere pensar en una diáspora africana oceánica unida por experiencia esclavista: ambos discursos cumplen una función y atiende a agendas académicas y políticas. En el caso de Pabón, se suma un poco al discurso de Segato: no podemos dejar de lado los procesos nacionales, pero si no sumamos a la idea “global” de ciudadanía: trazamos un nuevo mapa conceptual: nos pensamos de nuevo. Por un lado, la mayor cantidad de información disponible sobre los afroecuatorianos es útil para comprender su “historia” y no solo aprender que no formaban parte del desarrollo nacional, pero por otro lado ampliar la mirada y contar más allá de la formación de la nación y tener en cuenta los procesos de hibridez que llevan a la identidad actual de los afrochoteños: ¿Por qué son así? ¿Por qué la bomba los distingue? ¿Por qué hablan español? ¿Por qué son pobres y de que pobreza estamos hablando, estructural o cultural? Porque si hablamos de patrimonio cultural son ricos. ¿Por qué no formar parte de los museos nacionales del Ecuador? ¿Todos los representantes públicos de los afrochoteños tienen intereses personales o de las comunidades? ¿Son los intelectuales afrodescendientes personas serias y dedicadas, profesionales?

En todo caso, los afrochoteños encajan justo en los estudios subalternos, porque pertenecen a un grupo marginado, diferenciado que no participa en la visión total de la historia, un grupo invisibilizado que no pertenece a la identidad nacional sino como otro. Como dice el manifiesto inaugural de los estudios subalternos latinoamericanos:

Además de conceptualizar la *nación* como un espacio dual (élites metropolitanas / élites criollas; élites criollas / grupos subalternos), el estudio de la subalternidad en América Latina incluye otras dicotomías estructurales. Al ser un espacio de contraposición y colisión, la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo). (Castro Gómez 1998: 1)

Los afrochoteños son sujetos “migrantes” porque su identidad no está establecida si no parece estar en constante movimiento, renovando un discurso identitario para poder “existir” dentro de una nación desigual. En todo caso es como “significante flotante” su identidad, como lo usaría Stuart Hall, donde este significante se llena de lo que aportan los políticos, el pueblo y hasta los mismos afrochoteños, que algunas veces atiende a los ancestros, otras a la gran diáspora oceánica y otras a los jugadores de fútbol. Mariana Conde (2004: 1) explica muy bien lo que representa el fútbol como lugar identitario:

Christian Bromberger entiende al fútbol como juego profundo...en él se dramatizan los valores del mundo contemporáneo y se construyen identidades colectivas. De ahí que sea un espacio privilegiado para observar los rituales cotidianos, las relaciones entre los géneros, los comportamientos de las masas, y las formas de identidad urbana...se trata de un espacio rico donde indagar las culturas (particularmente, nacionales y masculinas, pero no únicamente) y las identidades.

Es decir que al afroecuatoriano solo se le tiene en cuenta cuando juega al fútbol y es un héroe, sabiendo que la mayoría de los jugadores vienen de Esmeraldas y el Valle del Chota. Y así es como comienza mi curiosidad por los afrochoteños ¿Cómo puede ser que el equipo nacional de fútbol, que representa a la nación Ecuatoriana, este formada principalmente por afrodescendientes y ellos no tengan un lugar en la identidad nacional? O más bien, no tengan una identidad positiva. Lo mismo se escucha es “vago como un negro” que “trabajo como un negro” que es una especie de contradicción.

El estereotipo de los afrodescendientes abarca desde la vagues hasta la falta de higiene, robo, falta de confianza, y por supuesto la comparación de los serranos con los costeños que el Ecuador es muy fuerte: no es lo mismo ser negro de la costa que negro de la sierra, “el negro de la costa es más vivo, más astuto”. El estereotipo indica que el negro serrano “está más domesticado, es más dócil”. Jean Muteba Rahier explica de forma muy directa y clara lo que sucedió durante la copa mundial de fútbol del 2006. He aquí el abstract de su artículo:

As evidenced by the series of commentaries that followed the good performance of the (almost entirely black) Ecuadorian football team at the 2006 Mundial (FIFA World Cup), the place of blackness within/without Ecuadorian national identity continues to be ambiguous, despite the multicultural turn formally officialized with the adoption of the 1998 Constitution. A close analysis of the commentaries published in the press and on the internet reveals the strategies adopted by some, among the white and white-mestizo Ecuadorian elites, to downplay the impact of the black players' success, with the objective to limit the unsettling of social norms and to counter the threat to hegemonic concepts and practices of “national identity” that this success could have led to. (2008: 148)

Es decir, se quiere mantener al Negro como un “ícono” futbolístico sin mayor utilidad que la de jugar a ese deporte, manteniendo su identidad como solo buena para jugar deportes. Se escuchaba durante el mundial del 2006, durante mi estadía en Ecuador “al menos nos sirven para el fútbol estos negritos, porque si son vagos son vagos”.

Por último no podemos dejar de pensar a los afroecuatorianos en términos de la “interculturalidad” propuesta por la nueva constitución, que se propone incorporarlos reconociendo las diferencias. La doctora Catherine Walsh explica la situación de la siguiente manera:

Al pensar y usar la interculturalidad epistémicamente, los movimientos indígena y afro están desafiando y reinventando interpretaciones que, en su uso dominante, carecen de dimensión política y pretenden ocultar la colonialidad de poder. Es un esfuerzo por deconstruir y

reconstruir críticamente el significado del término presentándolo como espacio, negociación, relación y pensamiento fronterizo. En este espacio fronterizo de relación y negociación se construyen y emergen nuevos conocimientos sentidos, prácticas y acciones que desafían el poder-saber dominante y empiezan a filtrarse en él. Por eso, podemos hablar de un accionar epistémico, es decir, de un interculturalizar epistemológico que construye nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política. Se refiere a estos procesos y actividades del pensar que, como sus pensadores, se mueven entre lo local y lo global, entre el pasado (reinventado) y el presente, y como movimiento étnico, social y político de oposición, entre varias especialidades y frentes. (2007: 25)

Es decir, todavía hay un largo trecho que recorrer para que la interculturalidad utópica interpele fehacientemente a los afroecuatorianos y no meramente los subalternice más. Ahora mismo la interculturalidad en un “floating signifier” que a veces tiene el sonido de una conversación y a veces el de una discusión. En todo caso es una metáfora pero no un concepto sólido. Los afrodescendientes en el Ecuador, al igual que en todo el mundo, deben seguir luchando por la inclusión en sus naciones, grupos, identidades y ciudadanías sin ser el otro pero parte del todo. Luchar por los privilegios sin ser el color de la piel el único factor de significado.

5. Conclusión

En el libro *Chota Profundo*, José Chalá Cruz hace un pedido al campo de la antropología:

Así mismo por intermedio de este libro, hacemos un llamado urgente a la descolonización de la antropología como ciencia y de los antropólogos en sus prácticas. Debemos prestar más atención a las dimensiones humana y política de los procesos del pueblo afro ecuatoriano...la antropología tiene la sagrada tarea de apoyar a la construcción de verdaderas sociedades interculturales, en donde se cristalice la democratización del poder. Donde todos y todas convivamos fundamentados en el amor, el respeto de los derechos de los ‘otros’ y de ‘nosotros’. (2006: 21)

De la misma manera, también podemos pedir lo mismo a la disciplina de la literatura, a estudiosos como Walter Mignolo lo han hecho. Esto significa ser crítico de las teorías, definiciones y herramientas que se utilizan para analizar y discutir las poblaciones y los procesos como los afroecuatorianos y la globalización. Como se argumenta en este ensayo, es importante definir la globalización para entender el acercamiento a la misma aunque a veces no tenga una definición. Es necesario darle un significado que sea útil para las aproximaciones que queremos y entendemos y para entender grupos étnicos locales que se insertan en lo global. La riqueza cultural de los afro ecuatorianos no se puede medir en términos científicos ni económicos sino desde la cultura, los aportes a la historia y la diversidad étnica.

Bibliografía

- Gómez, Santiago Castro *et al.* 1998. *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Mexico: Miguel Ángel Porrúa.
- Chalá Cruz, José. 2006. *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra.
- Conde, Mariana. 2004. *Lecturas descentradas: pensando la nación en los márgenes. O cómo el fútbol hace ‘hinchas’ nacionales (y luego los deshace)*. Tesis de maestría. UNSAM.
- Coronil, Fernando. 1995. Introduction to the Duke University Press Edition. En: *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Fernando Ortiz. Durham: Duke University Press: ix-lvi.
- García Canclini, Néstor. 1999. Globalizarnos o defender la identidad: ¿Cómo salir de esta opción. En: *Nueva Sociedad* CLXIII: 56-70.

- _____. 1999. *La globalización imaginada*.
- Geertz, Clifford et al. 1992. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lipski, John M. 2008. Afro-Choteño speech: towards the (re) creation of a 'Black Spanish'. *Negritud* II (1): 99-120.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. Introducción a Fernando Ortiz. En: *Contrapunteo cubano del tabaco y el Azúcar*. Fernando Ortiz. La Habana: Universidad Central de las Villas.
- Ortiz, Adalberto. 1982. *Juyungo*. Navarra: Gráficas Estella.
- Pabón, Iván. 2005. *Nuestra historia: Documento didáctico pedagógico de etnoeducación afroecuatoriana*. Quito: FECONIC (Federación de Comunidades Negras de Imbabura y Carchi).
- Rahier, Jean Muteba. 2008. Soccer and the (Tri-) Color of the Ecuadorian Nation: Visual and Ideological (Dis-) Continuities of Black Otherness from Monocultural Mestizaje to Multiculturalism. *Visual Anthropology Review*, XXIV (2): 148-182.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Walsh, Catherine. 2008. *Interculturalidad y plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

