

Dossier Actualidades: Lo Afro en América Andina

Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento

Por

Catherine Walsh

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, QUITO, ECUADOR

B I O G R A F Í A

Catherine Walsh es profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simon Bolivar, Sede Ecuador, donde también dirige el Taller Intercultural y la Cátedra de Estudios de la Diáspora Afro-Andina. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* (Quito, UASB/Abya Yala, 2005); “Interculturality and the Coloniality of Power. An ‘Other’ Thinking and Positioning from the Colonial Difference,” (en *Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking*, R. Grosfoguel, J.D. Saldívar, and N. Maldonado-Torres, eds.). Duke University Press, en prensa); “Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies ‘Others’”, *Cultural Studies*, 2007, en prensa; “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality” (en *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, Marina Banchetti and Clevis Headley (eds.) London: Cambridge Scholars Press, en prensa); y “The (Re)Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge,” *Nepantla* 3.1, 2002.

Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Vol. 12, No. 1, pp. 200–212. ISSN 1935-4932, online ISSN 1925-4940.
© 2007 by the American Anthropological Association. All rights reserved. Please direct all requests for permissions to photocopy or reproduce article content through the University of California Press’s Rights and Permissions website, <http://www.ucpressjournals.com/reprintinfo/asp>. DOI: 10.1525/jlaca.2007.12.1.200

Una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. [Todo] eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se ha nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo.¹

José Chala, dirigente afroecuatoriano

Hablar de lo afro en América Andina parece ser una anomalía. Una anomalía que, a pesar de las recientes movilizaciones identitarias, los reclamos jurídicos y las luchas de visibilidad, sigue en los imaginarios de la región y de las naciones que forman parte de ella. Una anomalía que encuentra su verdad en las prácticas de racismo, exclusión y discriminación que permanecen vivas dentro de las esferas sociales y políticas, como también de las educativas y académicas.

De hecho, hay poco reconocimiento que ésta región, típicamente imaginada como indígena y mestiza, es también poblada por un gran número de descendientes africanos. Los pueblos de origen africano constituyen alrededor de 15 millones², geográficamente situados en las costas del pacífico y del caribe, en las ciudades de la sierra y en los valles inter-andinos, incluyendo los *yungas* de Bolivia donde solo hace muy poco tiempo fueron contados en los censos nacionales como indígenas; actualmente se constan en la recolección de datos simplemente como “otros” (ver Angola a continuación). Imaginar pueblos afros a 2.800 metros como es el caso de ciudades como Quito o Bogotá, o más alto aún en el caso de La Paz, es poner cabeza abajo la noción todavía presente en América Latina, de que los negros son solo gente de la costa. También es evidenciar la subalternización territorial y la racialización espacial construidas en la misma noción de lo “Andino”.

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecido afuera de las construcciones e imaginarios tanto de “lo andino” como de “la nación”; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas, como también a las culturas indígenas. Recordado aquí es el “sentimiento de no existencia” sobre el cual habló Frantz Fanon (1961), un sentimiento que a la vez apunta la relación enredada que sigue construyéndose entre raza, saber y ser en esta región del mundo.

No obstante, y como hacen claros los artículos de este número de “Actualidades”, el problema no es simplemente la exclusión de los afrodescendientes dentro de la construcción de “lo andino”, sino y más significativa, el impacto que esta exclusión ha tenido con relación a la subjetividad, la identidad y el pensamiento y, por ende,



en el mantenimiento de lo que varios autores se han referido como la colonialidad del poder, del saber y del ser³ que aún se mantiene vigente.

Exclusión y (re)existencia

Aquí destacamos dos influencias socio-históricas particularmente importantes para entender la exclusión de lo afro-andino como práctica y política institucional y estructural. La primera es la influencia de la Iglesia y de la religión, instituciones que no sólo han negado sino que también han destruido los legados espirituales de los afro-andinos, legados que hubieran podido contribuir a una cohesión y reconstrucción social y cultural. En contraste con el caribe donde permanecen presentes y visibles en los saberes y prácticas religiosas elementos africanos, tales elementos son mucho menos evidentes en la región andina, más que todo en las áreas donde las plantaciones, haciendas y la misma esclavitud estuvieron bajo el control de los jesuitas, incluyendo el Valle del Chota en Ecuador y la región de Popayán en Colombia. También fueron los jesuitas los que llevaron a esclavos negros a Bolivia. De hecho, la eficiencia colonial de la Iglesia se conserva como determinante importante en los procesos de articulación de identidad, subjetividad, cultura y conocimiento (ver Sanchez a continuación).

Una segunda influencia, enredada con la primera, tiene que ver con los proyectos políticos de “nación” (y, en sí, con el proyecto político regional andino), proyectos fundados en el mestizaje—blanco e indígena—y como parte de él, en la necesaria unidad del ser, unidad que no sólo fundía la diferencia, sino que requería su abolición y negación como condición de la modernidad y del progreso nacional y regional. Claro es que en estos proyectos el negro tiene poco o nada de visibilización; cuando su presencia se menciona, es literalmente y figurativamente a la sombra del indígena, algo que también se observa, y como comentaremos más adelante, en la actual política y constitucionalismo multiculturalista.

Es obvio que la problemática relación entre mestizaje y nación requiere una mayor discusión de lo que el espacio de este artículo permite. Sin embargo, lo que sí podemos resaltar aquí es la estrategia, aún perpetuada, de posicionar al indígena por sobre el negro, estableciendo de esta manera un sistema racializado y jerárquico de clasificación social (la colonialidad del poder) en el cual los afros son los “últimos otros”.

Ejemplos claros de esta clasificación y “otrificación” se encuentran en el pensamiento fundacional que ha orientado a la construcción y conceptualización de la región como también a las naciones a su interior. En eso, se destaca, entre otros, José Carlos Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos y andinos más importantes y progresistas del siglo XX. A pesar de su notable defensa en torno al indígena-campesino, con relación a los negros Mariátegui propagó la idea de una jerarquía racial, epistémica y colonial, dando razón a la exclusión social,

cultural, política y económica de los negros, como también a su exclusión dentro de la construcción (teórica, discursiva) de la modernidad.

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa [en comparación con la del indígena]. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie (Mariategui 1995:246)

El pensamiento de Mariategui (conjuntamente con otros pensadores de la región) pone en evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a las espaldas de los pueblos afros. El enaltecimiento de lo inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, y, desde temprano en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), dio un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un “andinismo”—es decir, una región o área andina] sin negros” (De Friedemann, 1992:138).

Esta invisibilidad y sobre-posicionamiento de lo indígena también se encuentran en las recientes reformas constitucionales, las primeras que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de sus respectivos países, otorgando en algunos casos derechos especiales al respecto. Los casos más visibles son los de Colombia y Venezuela donde a pesar de que la población de descendencia africana es mucho más grande que la indígena, los indígenas tienen más reconocimiento político, jurídico y cultural estatal (ver García y Arboleda a continuación). Este mayor reconocimiento también se extiende a la esfera de las instituciones multilaterales e internacionales.

En Venezuela, por ejemplo, las reformas constitucionales recientes del gobierno de Chávez reconocen los pueblos indígenas y sus derechos pero no da reconocimiento a los afrovenezolanos. Similarmente, la reforma constitucional colombiana de 1991 incorporó una serie de derechos indígenas; no fue hasta dos años más tarde que los afrocolombianos lograron con la Ley 70 establecer sus derechos en la constitución, derechos que han tenido menor aplicación en comparación con los de los pueblos indígenas.

En el Ecuador, las grandes movilizaciones indígenas de los años 90 contribuyeron a su reconocimiento como importantes actores sociales y políticos. Dentro de los procesos organizativos del movimiento en este tiempo, las alianzas con otros movimientos y grupos, incluyendo los afros, fueron vistas como estrategia central. No obstante, la alianza indígena-afro sufrió una ruptura en 1998, resultado

en gran parte de las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos de los dos grupos. A partir de esta fecha, empezó a aparecer fundamentalismos y una nueva hegemonía indígena, contribuyendo más aún a la marginalización y subalternización de los afrodescendientes (ver Walsh 2002).

En este contexto y realidad regional, los afros sufren un tipo de doble subalternización—la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza, pero también una subalternización ejercida por los pueblos y movimientos indígenas. Los hechos de que, históricamente, el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas ha sido a la cuenta de los afrodescendientes y que el establecimiento de la esclavitud de africanos tenía como motivo central salvar a los indígenas de la exterminación, apuntan hacia una historia que siempre ha posicionado a los indígenas por encima de los negros en la escala de clasificación social. Es una historia que para los afros siempre ha significado la lucha constante con el racismo y la racialización para la re-existencia, ésta entendida como los “procesos de adaptación a un medio hostil y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de ‘cosas’ y/o mercancías” (Albán 2007: 2), en contra de esta doble subalternización, las raíces de las cuales se encuentran en el orden racial—la colonialidad del poder—que el proyecto político de la “nación” ha establecido.

De hecho, no deberemos olvidar que incluso después de la manumisión de la esclavitud, el estatus de los negros se mantuvo bajo un sometimiento que, en el caso del Ecuador, por ejemplo, y dentro de las haciendas, se continuó hasta la reforma agraria de 1964. Esta continuación de la condición de sometimiento—presente en diferentes formas en toda la región—reflejaba la visión de las elites y, en sí, de “la nación”, una visión en la cual la “liberación” de los negros marcó nada más que un traslado “del lugar de esclavizado al lugar de subcivilizados, al lugar en que el color de la piel se asoció a atraso, a semisalvajismo, a una situación que sólo podría ser redimida a través de la intensa mezcla con el elemento civilizador” (Mosquera, Pardo y Hoffman 2002:16).

Esta negación de la existencia y lucha por la re-existencia forman lugares centrales en el contexto vivido de preocupación tanto del pasado como del presente de los descendientes africanos, constitutivo de lo que Nelson Maldonado-Torres (2004) acertadamente llama la “colonialidad del ser”. La colonialidad del ser se entrelaza con la colonialidad del poder y su uso de raza como clasificación social, política y económica, dando esta clasificación un estatus ontológico en el cual los negros como grupo no quedan sólo inferiorizados sino que negados (por medio de la esclavización y más allá de ella) como gente, una negación que plantea problemas reales en torno a “libertad” y “liberación”. Tal realidad está expresada por el intelectual-activista afroesmeraldeño Juan García cuando el dice: “Siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, que mi tierra es de nadie, lo que me hace pensar que no soy persona”⁴.

Claro es que desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afrodescendientes de la región andina han resistido y desafiado este orden, construyendo maneras de re-existir, de re-vivir y re-sentir la diferencia y la nación de otro modo. Al contraste de los indígenas cuyas luchas recientes encuentran su enfoque principal en la transformación de las estructuras e instituciones estatales y sociales (una forma de de-colonialidad de lo de afuera), las luchas afro-andinas tienden partir más de asuntos enraizados en la existencia misma que con la transformación política y social (aunque eso también se mantiene como meta).

Para los afrodescendientes de la región, el proceso es más bien desde adentro: la afirmación, el fortalecimiento y re-existencia (y por ende la de-colonialidad) “casa adentro” como paso necesario y anterior a lo de afuera. Como afirma Juan García, es “despertar el sentido de pertenencia de ser negro . . . y retomar el poder vital necesario para ponernos en términos iguales”⁵. El hecho de que esta afirmación y fortalecimiento incluyen la recuperación y reconstrucción de memoria y conocimiento colectivos (ver García 2003 y León 2003), incluyendo el “pensamiento cimarrón” (Walsh y León, en prensa)⁶, revela la operación de una apuesta epistémica que también esta ligada, aunque en forma diferente, a procesos de transformación social y política. El sitio principal para este trabajo, incluyendo para las maneras “otras” de re-existir, y de re-vivir y re-sentir la diferencia y la nación, se encuentra en los esfuerzos comunitarios de desarrollar una educación propia o afro-orientada, lo que se conoce como etnoeducación.

La etnoeducación como propuesta y apuesta política

En los años recientes, los esfuerzos hacia la etnoeducación como propuesta y apuesta política han venido tomando forma en toda la región andina. No obstante, estos procesos han tenido su mayor desarrollo hasta el momento en Colombia y Ecuador. Como discute Santiago Arboleda en su artículo a continuación, los procesos de afro etnoeducación en Colombia tienen dos momentos distintos: los que parten de la oficialidad estatal y los que encuentran su base en los procesos organizativos y comunitarios. En el Ecuador, no existe un reconocimiento oficial⁷; más bien, la etnoeducación es algo que se ha venido desarrollando a nivel local como manera de enfrentar los legados coloniales, la exclusión y subalternización que sigue orientando el sistema educativo nacional⁸. Marca un cambio de visión sobre la educación que apunta hacia el desarrollo y posicionamiento de formas otras de ser y pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos que podrían accionar sobre sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar el conocimiento no sólo en los textos escritos, sino también en la memoria colectiva

de las comunidades y en las enseñanzas de los ancianos. Este último punto tiene una importancia central ya que permite reincorporar el rol de los mayores como maestros, un rol que se ha venido perdiendo tanto al frente de la supuesta autoridad de las escuelas como al frente de las incursiones de la modernidad globalizada en las comunidades, que pone la televisión y la vida individualizada sobre las tradiciones, las memorias y la colectividad.

Desde la perspectiva de Juan García quien ha venido liderando los procesos etnoeducativos del país, la etnoeducación representa:

La construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que hemos dado y aportado para la construcción de cada una de las naciones donde nos tocó vivir. Este es el primer desafío de los que estamos trabajando en el proceso de etnoeducar. Etnoeducar es tener mucho valor, valor para enseñar sobre lo que por muchos años se nos enseñó que no tenía valor . . . Los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos . . . La lucha es volver a esta forma de conocimiento, a esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento (García citado en Walsh 2004:342).

Por eso mismo y como argumenta Barbarita Lara, lideresa y rectora del Colegio 19 de Noviembre de La Concepción en la Cuenca de Chota/Mira, “los primeros fundamentos [de la etnoeducación] deben ser epistémicos—conocimientos y saberes propios que tengan la base en los saberes de las comunidades—los que nos mantienen aquí como seres humanos para confrontar las desigualdades”⁹. Por lo tanto, se dicen que la etnoeducación es una forma de liberación, una manera de enfrentar la colonialidad del poder, del ser y también del saber; “un esfuerzo de los pueblos excluidos para visualizar, construir y aplicar un proyecto donde las aspiraciones y los criterios culturales de ese pueblo, son el fundamento”¹⁰. En sí y como hace claro García, “etnoeducar es autodeterminación, equivale a lograr conocimientos y puesta en vigencia de valores, según las necesidades de la comunidad y del pueblo que la articula como saber colectivo”¹¹.

Claro es que en la manera que está conceptualizada, la propuesta y apuesta de la etnoeducación no debe limitarse a las escuelas y colegios sino que también tomar en cuenta el espacio de la universidad, un espacio en el cual el afro ha tenido poco o nada de presencia, tanto por los problemas del acceso (reflejado en el porcentaje bajo de asistencia), como por su perspectiva epistémica hegemónica que es eurocéntrica y monocultural. Es esta perspectiva que ha venido negando y descontando que las comunidades negras también son productores de conocimiento.

Partiendo de esta necesidad de abrir la universidad a otras perspectivas y formas de pensamiento, hemos venido construyendo desde 2001, espacios dentro de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, dirigidos al diálogo, al estudio y a la reflexión en torno al pensamiento crítico desde y con relación a lo afro. Es en este contexto que la construcción de una relación entre los procesos etnoeducativos y la universidad surge, inicialmente no por programas o cursos sino por pedido a líderes y organizaciones de las comunidades, al establecer un espacio para el diálogo entre grupos afros en un terreno “neutral” a las organizaciones, enfocado en temas cruciales en este tiempo, incluyendo identidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación¹² Luego se establece relaciones directas con algunas organizaciones y comunidades donde la petición de coordinar talleres etnoeducativos y abrir espacios de diálogo y debate han sido frecuentes.

Para poder entender mejor esta relación, es necesario mencionar unos precedentes sobre el Fondo Documental Afro-Andino, espacio que va a ser un puente entre la academia y las comunidades con sus procesos. El Fondo Documental Afro-Andino (de aquí en adelante llamado Fondo Afro) es una iniciativa y convenio entre la Universidad Andina Simón Bolívar y la organización de Procesos de Comunidades Negras del Ecuador (PCN), en colaboración con otras organizaciones afroecuatorianas, que se propone mediante la documentación e investigación, difundir la vida e historias de los pueblos afros, sus saberes y sus conocimientos, modos de vida, cosmovisiones y legados culturales, trabajando una visibilidad de los pueblos de la diáspora afro en la región andina. El nacimiento del Fondo Afro en el 2002 fue posible gracias a la entrega en comodato, por parte de PCN de un archivo fotográfico de más de 8.000 fotos y una colección de más de 3.000 horas de grabación que contienen testimonios de pobladores afroecuatorianos, material que durante treinta y cinco años fue realizado y recopilado por un equipo de trabajo liderado por el historiador afroesmeraldeño Juan García en varias comunidades del país.

En cierta forma esta relación con las comunidades le permite replantear o por lo menos repensar desde la universidad el accionar en función a las necesidades de los procesos de las comunidades. Y es en este accionar, es decir en la relación establecida con las comunidades, que se empieza a poner en debate y discusión la necesidad de intervenir “desde adentro” en la universidad, así enfrentando la condición histórica de “no existencia” (Fanon 1961) de lo afro, su cultura, historia y conocimientos, en los diferentes programas académicos. Mientras que la coyuntura del espacio del Fondo Afro abrió unos intersticios para esta intervención, sirviendo inicialmente como puente entre académicos e intelectuales y activistas de los movimientos afros, no logró penetrar lo académico por su propia “exterioridad” a ello.

Esta intervención “desde adentro” no pretende establecer o promover una política de inclusión—entendida ésta como la “incorporación” de “otras prácticas” dentro de lo establecido (una suerte de multiculturalismo dentro de la academia en

el cual la estructura hegemónica y colonial se mantiene intacta). Más bien considera necesario visibilizar y posicionar un pensamiento crítico desde y con relación a la producción intelectual afro. Un pensamiento que pone en diálogo y al mismo tiempo cuestiona los contenidos y perspectivas académica-intelectuales establecidas, es decir, que construya relaciones y condiciones dialógicas abiertas y horizontales entre lo propio y lo ajeno, entre los procesos “casa adentro” y “casa afuera”. Es eso que también apunta a lo que entendemos por interculturalidad en este ámbito, es decir la construcción dentro de la universidad y entre personas afros y no afros de la región, de proyectos intelectuales que a la vez son políticos y éticos y que apuntan a la visión de una sociedad distinta.

Es a partir de esta perspectiva que fue pensado el desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar de un programa de mención a nivel de maestría en *Estudios de la Diáspora Afro-Andina*.¹³ Su propósito, en parte, ha sido desestabilizar la noción y el discurso hegemónico de lo andino que encuentra sus bases en lo mestizo y lo indígena, poniendo así en debate y discusión una perspectiva que hace ver la presencia, contribuciones, y diferencias de los afrodescendientes. Si bien este programa académico surgió inspirado de la relación con los procesos etnoeducativos llevados por las organizaciones, creemos que no se redujo a ello a diferencia de los programas académicos de Colombia que en la actualidad, sólo tienen este enfoque. A partir de una consideración de las identidades, historias y territorios de los pueblos afros, la mención ha puesto en discusión los procesos y prácticas de racialización y exclusión iniciados con la esclavitud y el proyecto colonial y mantenido hasta nuestros días. Tomando la diáspora como marco y perspectiva, promueve una consideración crítica sobre lo afro y sus nuevas conceptualizaciones tanto en las Américas como en la región andina, para comprender las nuevas ideologías de pertenencia, los procesos de resistencia, las prácticas de representación y las producciones y disputas del conocimiento (Walsh 2004).

Este programa ha sido pensado desde la tarea de *etnoeducar* pero también como un esfuerzo de construcción de la interculturalidad lo que le da un carácter distinto. No se trata de promocionar estudios sobre lo afro, como una antropología temática o una suerte de “estudios étnicos”, tampoco es nombrar otro “lugar” de estudio (la región andina con su historia y su memoria). Más bien es un esfuerzo por consolidar nuevos lugares de pensamiento, formas propias de conocer, percibir y mirar donde la historia, la memoria, el dolor y las alegrías puedan generar un colectivo pensar y un pensar colectivo que entre en diálogo con otras lógicas, perspectivas y construcciones de conocimiento. En esta perspectiva, se considera esta mención como proceso mismo de etnoeducación a nivel superior, marcando así otra diferencia con la experiencia etnoeducativa colombiana.

Hasta el momento, la experiencia de la Universidad Andina Simón Bolívar es la única en el Ecuador enfocada en lo afro a nivel de educación superior. También es

la única en la región que posiciona el pensamiento desde y con relación a lo afro más allá de la formación de maestros. No obstante y basada en la experiencia inicial de la mención y conversaciones con líderes de las organizaciones, hemos visto la obligación de acercarnos aún más a las necesidades reales de los líderes y docentes de las comunidades. Con esto en mente y entendiendo las dificultades que presenta un régimen de estudio académico de tiempo completo, iniciaremos en 2007 una Cátedra de Etnoeducación e Interculturalidad con un enfoque que podría relacionar el desarrollo de conocimientos en torno a lo afro, reflexiones críticas sobre la realidad actual, con elementos ligados a la práctica. Empero el desafío real, es pensar en cómo vivenciar una propuesta educativa que vaya más allá de lo étnico-racial. Es decir, posicionar la etnoeducación no solamente como un aprendizaje de lo negro sobre lo negro (sin dejar la necesidad e importancia de eso), sino también como parte de un proyecto intercultural—como un espacio de circulación de conocimientos afros y no-afros, con un aprendizaje vivencial entre diferentes pero en condiciones que enfrentan la inferiorización con miras hacia la transformación social.

De hecho, es la esperanza de esta transformación social, de un mundo andino distinto, que anima las luchas actuales de los afrodescendientes de la región, luchas que parten de la necesidad y derecho de no sólo existir sino también de vivir bien¹⁴ como seres humanos y como pueblos ancestrales. En este sentido, vale la pena recordar y dar agencia a las palabras de dos intelectuales-activistas afroamericanos cuyas vidas ejemplificaron estas luchas. Uno es el afrocolombiano y ekobio mayor Manuel Zapata Olivella quien argumentó hace algunos años que: “Las cadenas ya no están en los pies, sino en las mentes”, y el otro es W.E.B. Du Bois quien dijo que: “La ignorancia no es solo de letras sino de la propia vida”. Son estas cadenas y esta ignorancia que persisten en la región andina; por eso mismo, al enfrentarlas y construir sociedades justas no es responsabilidad únicamente de los afros sino de todos. Sólo así podemos realmente hablar de lo afro en lo andino más allá de una simple manifestación del reconocimiento de corte multicultural, apuntando más bien a proyectos interculturales dirigidos a la de-colonialidad del poder, del saber y del ser, proyectos por y de la vida.

Los artículos a continuación

Las contribuciones presentadas a continuación escritas por activistas-intelectuales afrodescendientes examinan con más atención y profundidad las actuales luchas de existencia de los afrodescendientes en la región andina dentro de las esferas sociales, políticas e intelectuales. Su intención es ir más allá de reportar o informar sobre eventos contemporáneos, sino más bien de destacar realidades de existencia

y subjetividades vividas que, por un lado, cuestionan y enfrentan la presencia negada de lo afro y de gente afrodescendiente en los ámbitos de la política, la sociedad y la academia y, por el otro lado, muestran una agencia y compromiso que apuntan y abren posibilidades sociopolíticas, epistemológicas y ontológicas.

Notas

¹En Walsh y García 2002:319.

²A pesar de que datos exactos para la región no existen, podemos hacer estimados basados en la información estadística de cada país. Por ejemplo, según DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas) en Colombia, la población afro es equivalente a 26 por ciento de la población total de 40 millones de habitantes.

³Aunque el concepto de la colonialidad del poder fue originalmente acuñado por el peruano Aníbal Quijano (ver Quijano 2000), su desarrollo y discusión ha venido tomado forma también en las numerosas publicaciones de intelectuales ligados con lo que ahora se refiere como el proyecto de modernidad/colonialidad/decolonialidad. Ver, por ejemplo, Escobar 2003; Maldonado-Torres 2004; Mignolo 2001; Walsh 2005.

⁴Comentarios en el Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio 2001.

⁵Comentarios en el Taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 22 de febrero 2001.

⁶Nuestro uso de “cimarrón” aquí no tiene su enfoque en el sentido fugitivo del término sino en su sentido vivido de existencia, es decir en la recuperación y reconstrucción de existencia, libertad y liberación en el presente pero en conversación con los ancestros. Significa un pensamiento política y culturalmente subversivo que confronta la no-existencia, así trabajando hacia la “decolonialidad”.

⁷No obstante, su oficialización por parte del estado si ha sido tema de reciente debate. Mientras que algunos dirigentes argumentan que tal oficialización es necesaria para llevar adelante un programa de etnoeducación, otros argumentan que ésta destruiría su razón de ser política. Dentro del proyecto de ley presentado al Congreso, se argumenta por la creación de: (1) la comisión Pedagógica Nacional de Asuntos Afroecuatorianos que se encargará de formular y ejecutar las políticas de etnoeducación para el pueblo afroecuatoriano; (2) la Subsecretaría de Cultura Afroecuatoriana, la cual tendrá a su cargo la formulación y ejecución de política de promoción, difusión de la cultura y tradiciones de los pueblos negros o afroecuatorianos; y (3) el instituto Técnico Superior de Investigación de la Historia y Cultura Afroecuatoriana y de la Casa de Cultura Afroecuatoriana. También propone que el Estado obligará la inclusión de una materia sobre el aporte económico, cultural y político del pueblo afroecuatoriano en el pensún de estudio en los niveles primarios y secundarios. Para una discusión más amplia sobre este asunto, véase Walsh y León 2006.

⁸Según el censo nacional de 2001, los afroecuatorianos representan 5 por ciento de la población nacional. Mientras que la escolaridad promedio para los blancos es 9,2, para los afroecuatorianos es a penas 6,1. Los afroecuatorianos tienen tasas muy superiores en analfabetismo, y cifras muy bajas en comparación con el resto de la población en término del acceso a la educación a todos niveles pero especialmente con relación a la asistencia universitaria (4,7% en comparación con 11,2% de la población en general y 16,5% para los blancos) (Walsh y León 2006).

⁹En Walsh y León 2006.

¹⁰Juan García (s.f.)

¹¹En Walsh y León 2006

¹²Ver Walsh y García 2001 para una descripción de estos procesos iniciales. Este texto también se encuentra en la biblioteca virtual de CLACSO (<http://www.clacso.org>)

¹³La Universidad Andina Simón Bolívar fue creada por el Parlamento Andino como organismo académico de integración de la Comunidad Andina de Naciones. En sí, sus alumnos son provenientes de los cinco países de la región andina, permitiendo crear un ámbito de diálogo regional no usual en los espacios universitarios. Este programa de mención fue parte en 2004–2005 del proyecto de las Cátedras de Integración del Convenio Andrés Bello.

¹⁴El uso aquí de “vivir bien” parte del sentido que le da Evo Morales, actual presidente de Bolivia: “vivir bien es pensar no sólo en términos de ingreso per-cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra madre tierra” (<http://peoplesdialogue.org/es/node/171/print>). En este sentido, el “vivir bien” también apunta estos proyectos de re-existencia que hemos mencionado anteriormente.

Referencias Citadas

Albán, Adolfo

en preparación Tiempos de zango y de guampín: transformaciones alimentarias, productivas, y resistencias socio-culturales a partir del calendario gastronómico en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo xx, Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar.

De Friedemann, Nina

1992 Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad. *En* Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. Guillermo Bonfil Batalla, comp. Pp. 134–146. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Escobar, Arturo

2003 Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin America Modernity/Coloniality Research Program. Paper presented at the Third International Congress of Latinoamericanists in Europe, Amsterdam, July 3–6.

Fanon, Frantz.

1961 [1988] Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica.

León, Edizon

2003 (Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual. Tesis de Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Maldonado-Torres, Nelson

2004 The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality. *City* 8(1):29–56.

Mariategui, José Carlos

1995 El problema de las razas en la América Latina. *En* Textos básicos. José Carlos Mariategui, ed. Pp. 210–257. México: Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter

2001 Local Histories, Global Designs. Princeton: Princeton University Press.

- Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffman
 2002 Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes. *En Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman, eds. Pp.13–42. Bogotá: Universidad Nacional y ICANH.
- Quijano, Aníbal
 2000 Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla. Views from South* 1(3):533–580.
- Walsh, Catherine, ed.
 2005 Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.
- Walsh, Catherine
 2002 The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge. *Nepantla: Views from South* 3(1):61–98.
 2004 Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. *En Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, eds. Pp. 331–346. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad.
- Walsh, Catherine y García, Juan
 2002 El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso. *En Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato, coord. Pp. 317–326. Buenos Aires: CLACSO.
- Walsh, Catherine y León, Edizon
 2006 Procesos afro-etnoeducativos colombianos y ecuatorianos e interculturalidad: Alianzas y estrategias entre comunidades y universidades. Hacia una integración distinta. *En Cátedras de integración Convenio Andrés Bello*. Convenio Andrés Bello, ed. Pp. 211–256. Bogotá: CAB.
 En prensa Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality. *In Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. Marina Banchetti y Clevis Headley, eds. London: Cambridge Scholars Press.