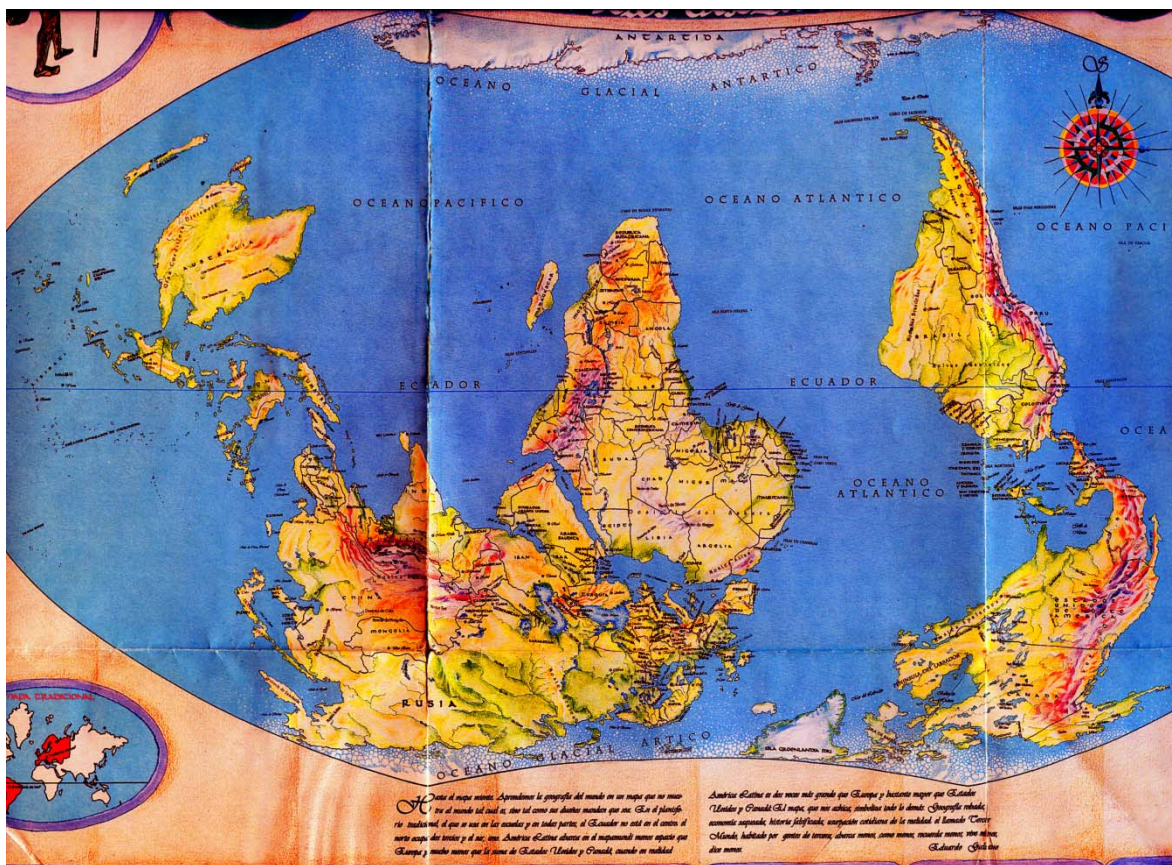


LA IDEA DE RAZA DE FRANTZ FANON Y SU INFLUENCIA EN EL ESTUDIO DE LA AFRODESCENDENCIA LATINOAMERICANA



Colonialidad del saber (Lander, 2000)

Tesis que presenta

Claudia García Peñaloza

Para obtener el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos

Investigación apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2008-2010) y el Programa de Fomento a la Graduación para alumnos de posgrado de la U.N.A.M.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TUTORA

DRA. LUZ MARÍA MARTÍNEZ MONTIEL
COORDINADORA DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN
“AFROAMÉRICA. LA TERCERA RAÍZ”, PROGRAMA
UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL UNAM.

SINODALES

DRA. MÁRGARA MILLÁN
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DR. TESIU ROSAS XELHUANTZI
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DRA. JOHANNA VON GRAFENSTEIN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS
MORA

DR. JESÚS SERNA MORENO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Ser colonizado es más que ser subyugado físicamente, es serlo culturalmente.
Ser colonizado es también perder un lenguaje y absorber otro.
Hablar un idioma significa sobre todo asumir una cultura.
Frantz Fanon*

AGRADECIMIENTOS

Con mucho respeto y admiración; a los hermanos afrocolombianos y afroecuatorianos que han sido desplazados de manera forzada de sus territorios, de su historia, de su derecho a vivir.

A MI FAMILIA

Juan Agustín, Hilda, Juan y mis abuelos

POR ANDAR A MI LADO EL CAMINO DEL SABER

POR LA PALABRA

POR EL HACER

A LOS GRANDES MAESTROS COMPROMETIDOS CON EL SABER

Dra. Luz María Martínez Montiel por compartir con su palabra su sabiduría, su fuerza, su lucha, su experiencia de mujer aguerrida, gracias.

Dr. Carlos Lenkersdorf, Dra. Gudrun Lenkersdorf, por enseñarme a escuchar, por su dedicación y camino del "nosotros" que me ha enseñado tanto.

Maestro Juan García, por ser el guardián de la tradición que me ha brindado la oportunidad de conocer y escuchar su palabra.

Dr. Jesús Serna Moreno, por los caminos andados del Sur y todo su apoyo

Dra. Margarita Millán, por sus compartir en el descubrir, por su solidario acompañamiento.

Dra. Johanna Von por su hermosa compañía y enseñanza durante mi estancia en la Maestría.

Dr. Tesiu Rosas Xelhuantzi, por ser un gran compañero de lucha y compartir su experiencia y su saber.

Dra. Catherine Walsh, por nutrir mi estancia en Ecuador y por el compañerismo que me mostró.

Al Colectivo Mackandal por su nutritivo saber, su valiosa amistad y por ser camaradas.

Gracias:

Al debate y la experiencia tejida en Quito en la Universidad Andina Simón Bolívar, en el seminario de Estudios Culturales Latinoamericanos a dirección de la Dra. Catherine Walsh. Pues, las aportaciones teóricas que se dieron durante dicho debate propiciaron el diálogo con el pensamiento de Frantz Fanon y su influencia en el estudio de la Afrodescendencia en el caso de Ecuador y otras historias compartidas. El diálogo se nutrió con el valioso intercambio que se sostuvo con compañeros intelectuales como el Maestro Juan García, guardián de la tradición y la memoria de los pueblos afroecuatorianos.

A las aportaciones teóricas del maestro Santiago Arboleda Quiñones, intelectual afrocolombiano, me dio la oportunidad de conocer en Colombia a las comunidades Afrocolombianas. Además tuve la valiosa invitación del Maestro Ramón Perea, coordinador de la Casa de Integración Afrocolombiana y a la comunidad Afrochocoana en Quibdó. Al Maestro Sergio Mosquera y la casa MUNTU – BANTU. Compañeros y amigos, de la AFROUDEA y CARABANTU. Al apoyo que nos brindó Fredy facilitando los materiales del Fondo Documental Afro Andino. La experiencia vivida en las comunidades Afroecuatorianas con el conocimiento transmitido por el maestro Juan García. A los hermanos y hermanas que me colaboraron en Valle del Chota, Esmeraldas y Guayaquil. Al Maestro Pablo Minda Batallas por compartir la palabra. A Ramón Gosfoguel por nutrir mi estancia en Ecuador.

A la estrella roja de Ernesto que durante el camino, siempre me cuestionó. A todos los familiares, compañeros de lucha, maestros, amigos, camaradas que no nombro pero que mi corazón les tiene muy presente, les agradezco por haberme encontrado en su camino.

Contenido

Índice de mapas.....	4
Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
<i>Primera Parte. Lugar de enunciación</i>	
1. DECOLONIZAR EL PENSAMIENTO.....	11
2. RACIALIZACIÓN HISTÓRICA.....	16
<i>Segunda Parte. Algunos aspectos de la descolonización según Frantz Fanon</i>	
3. PERTINENCIA DE LA PROPUESTA DE FRANTZ FANON.....	28
<i>Tercera Parte. Importancia de la territorialidad histórica desde las comunidades afrodescendientes</i>	
4. DESENGANCHANDO LA HISTORIA COLONIAL DE LAS.....	38
POBLACIONES AFROECUATORIANAS	
5. DESDE LA EXPERIENCIA AFROECUATORIANA.....	55
<i>(in) Conclusiones.....</i>	85
<i>Fuentes de información</i>	
<i>escritas.....</i>	93
<i>Anexos.....</i>	98

ÍNDICE DE MAPAS

- Mapa 1. La ruta de pueblos descendientes de Africanos en “Nuestra América”
Siglo XVI.....49
- Mapa 2. La ruta de pueblos descendientes de Africanos en “Nuestra América”
Siglo XVII.....50
- Mapa 3. La ruta de pueblos descendientes de Africanos en “Nuestra América”
Siglo XVIII.....51
- Mapa 4. La ruta de pueblos descendientes de Africanos en “Nuestra América”
Siglo XX.....52
- Mapa 5. Pueblos Afrodescendientes. Las Esmeraldas, Ecuador.....73

INTRODUCCIÓN

La polémica que se ha generado al respecto de los estudios sobre la población africana en el Continente Americano es una consecuencia del *lugar de enunciación*. Algunos estudios se han detenido en el aspecto “cultural” sobre todo en las “aportaciones” que la población africana dejó en el Continente Americano durante la colonia. Para otros la historia de la “Ruta del Esclavo” es uno más de los momentos que indican el camino en dichos estudios. Todos los planteamientos han sido importantes para el desarrollo del debate respecto con los estudios *sobre* la población Africana en América, las aportaciones, fueron de vital importancia para “visibilizar” a la población Africana en el Continente Americano.

El siguiente trabajo no se centrará en la historia colonial de la “trata transatlántica” en el territorio ecuatoriano, lo que tararé de plantear, es el proceso de las poblaciones afroecuatorianas de una historia no producida por quienes viven la tiranía de la escritura como una forma de desterrar los vestigios de las grandes injusticias, tal como sucedió con la trata transatlántica que quienes encerrados y atrapados en *el tratamiento retórico del autor*, el cual ha sustituido la importancia de los actores por medio de los saberes disciplinares que no salen al encuentro de los mundos de las personas que actúan desde los bordes. Y que en caso de salir al encuentro, se hace con la intención de darle un tratamiento como *objeto de estudio*, donde la teoría actúa en la construcción de un orden explicativo sobre la realidad.

El lugar de enunciación del cual quiero partir para compartir inicia como cualquier historia, pero trata de no ser un meta-relato más donde se habla en, de, sobre los actores, trata de ser una narración donde se involucra *una militancia étnica, la cual propicia la emergencia como principal referente*. En dicha labor Frantz Fanon nos da la posibilidad de generar una escritura con-sentida por el hecho de ser otro, habitado y habitante de los condenados de la tierra; es una emergencia convertida en escritura a partir del construir con y desde esos que son llamados otros. Esta posibilidad se convierte en un sentir desafiante de las instancias regulativas de la producción del conocimiento occidental,

institucionalizado en el canon científico, el cual insiste en una *autoridad autorizada*, apoyada en las cosas dichas por los autores.

Por otro lado quiero mostrar que las estrategias de la investigación no se asocian con lo que sucede al interior de las poblaciones africanas en el Continente Americano. Tampoco se trata de hacer generalizaciones respecto al tema. A pesar de la vida histórica colonial compartida de las comunidades afrodescendientes, existen diferencias en las regiones de asentamiento en el Continente Americano. La estrategia metodológica que se utilizará es hacer en primera instancia una revisión teórica sobre la propuesta de Frantz Fanon, que nos permita elaborar una crítica cultural postcolonial. Con todo, de ello deviene una dificultad. Pues, vemos que, los estudios críticos sobre las representaciones etnográficas, se le puede achacar el mismo defecto que identificamos en otros tipos de estudios sobre el conocimiento: se conciben dentro de la noción de representación y no logran oponerse a ella.

De ello se sigue que el «blanco» más apropiado para el estudio postcolonial es la práctica de la representación misma. Con objeto de enfrentarnos a la forma en que la representación impregna a la antropología, nuestro enfoque debería ser reflexivo (no instrumental), pues necesitamos formas de investigar el uso que nosotros mismos hacemos de la representación. Por tanto, nuestra etnografía debe ser una etnografía reflexiva de la representación, en vez de ser tan sólo una etnografía instrumental. El intento por desarrollar esa etnografía reflexiva deja un interrogante abierto y un problema: primero, ¿cómo manejarnos de manera permanentemente consciente con nuestra propia dependencia de la representación? Si bien definimos el principio de inversión objeto-sujeto para tratar de enfrentarnos a este desafío a la representación, no estaría del todo resuelto, queda abierto a la reflexión.

El trabajo que aquí presento, está relacionado con esta interrogante, por ello la influencia de Frantz Fanon en el estudio de la población africana en América ha sido un referente, importante. Pues la propuesta de Fanon por establecer un vínculo pedagógico en la construcción de un lugar de enunciación desde la militancia y la academia, nos ha

permitido pensar en la territorialización histórica, como propuesta a elaborar y reflexionar, a partir de dos momentos clave; el primero fue ubicar el proceso de racialización histórica, que será desarrollado en el segundo capítulo, respecto con la población africana en los estudios de la Afrodescendencia; segundo, mostrar la pertinencia de las aportaciones de Fanon en el proceso de descolonización de las poblaciones africanas y sus descendientes. Y por último se tratará de construir un diálogo con algunas contribuciones de Fanon y la experiencia de las poblaciones afrodescendientes en Ecuador.

En cuanto a las aportaciones que hace Frantz Fanon respecto al tema de la Afrodescendencia, es sin lugar a dudas una de las más importantes para la propuesta pedagógica que en algunas comunidades afrodescendientes de Ecuador se articula y se le conoce como; conocimiento insurgente, tema que se planteará en la tercera parte de la tesis. Pues, el estudio de la población Afro en el Continente Americano, abordada desde el esclavócrata en la aplicación de políticas públicas, no ha permitido hacer lecturas adecuadas sobre la población afro en el Continente. Por otro lado ha vaciado de contenido, político, cultural, ideológico, a dicha población. Sin embargo no se puede hacer tabla rasa en el estudio *de*, pero si es necesario hacer lectura *desde* otras ópticas. Desde la racialidad histórica al Afro se le ha desfigurado, el actor político, al pensamiento. Se ha reducido el estudio y las aportaciones de la investigación académica en detallar a la esclavitud, y contar “negros”, además de las denominaciones irresponsables, estableciendo formas de nombrar al otro.

También desde la racialidad histórica se ha cometido la omisión de la importancia de las luchas y procesos de la población Africana en América Latina. Luchas que son constitutivas de la vida histórica de nuestro Continente, vemos pues, que otra de las necesidades es de mirar la configuración histórica de los pueblos Africanos en el continente Americano con el objetivo de converger, de manera solidaria, con las experiencias históricas libertarias de los pueblos afrodescendientes para lograr la emancipación conjunta de nuestros pueblos hermanos. En ese sentido la experiencia compartida con los compañeros afroecuatorianos, en zonas de desplazamiento forzado

nos ha permitido en el presente trabajo mostrar la propuesta que las poblaciones afrodescendientes tienen para luchar contra la racialización histórica. Las poblaciones afroecuatorianas tienen una propuesta llamada “casa dentro” que consiste en un trabajo de fortalecimiento de la identidad, a partir del reconocimiento de los saberes y la enseñanza, una propuesta de etnopedagogía que consiste en vincular los saberes de la comunidad con un proyecto que va encaminado a la **territorialidad histórica**. Dicha territorialidad va más allá del reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes. La propuesta afroecuatoriana tiene el propósito de vincular la relación de la comunidad con la tierra, la defensa del territorio desde dicha condición histórica; el respeto y la justicia social. Pues la racialización histórica ha provocado una aculturación de las comunidades afroecuatorianas, y ante esta emergencia la etnopedagogía ha permitido mirar desde la memoria colectiva el significado de la tierra y su relación con ella.

***El colono hace la historia y sabe que la hace.
La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja.***
(Fanon, 2007 [1963]: 45).

PRIMERA PARTE. LUGAR DE ENUNCIACIÓN

CAPITULO 1. DECOLONIZAR EL PENSAMIENTO

En el presente capítulo mostraré la importancia de contextualizar un concepto y de hacer un análisis del lugar de enunciación. La colonialidad será mi referente para la elaboración de dicho análisis y debate que en América Latina se da respecto con la propuesta de *descolonización* desde sus distintas interpretaciones. Retomaré para dicho debate las nuevas propuestas de descolonización del saber. Pues dicha experiencia ha sido tomada para algunos estudios sobre y desde la población Africana en América Latina.

El debate poscolonial es un ejercicio teórico que se plantea dentro del contexto de una ideología globalizadora, como prioridad mundial, la necesidad de establecer una mayor dependencia económica y un proceso de reestructuración mundial de la industria, en la que las grandes empresas transnacionales juegan el papel protagónico. La urgencia de globalizar ha creado un escenario competitivo muy complejo, poblado de proyectos imaginarios, de aspiraciones por niveles de vida inalcanzables.

Una de las problemáticas a las que se enfrentan los estudios latinoamericanos respecto al tema de la población afrodescendiente es abordarlo desde lo regional a partir de lo global, es decir, retoman para el análisis de la población afrodescendiente latinoamericana la producción científica dominante de la racialidad histórica. Aunque la historia colonial es constitutiva de la vida histórica de las comunidades afro y la comparten, son también diversas unas de otras. Desde este análisis, se piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a partir de la construcción colonial y de su propia experiencia, colocando su especificidad histórica cultural como patrón de referencia superior y universal. Aime Césaire dice lo siguiente:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo "universal". Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, 2006: 84).

Estos llamados "saberes universales" se convierten en patrones para analizar a los diversos pueblos, permanecen como presupuestos implícitos aún en autores que supuestamente intentan comprender la especificidad histórica-cultural del continente Americano. Y se desplazan con estrategias epistémicas "trampas" como, las generalizaciones, o la esencialización. En la historiografía el esclavócrata se refiere mucho al estudio de la población Africana en un periodo que si bien es cierto nos da un conocimiento sobre la cantidad de población africana que llegó durante el periodo colonial, no es suficiente para el estudio de la población africana en el Continente.

Así pues, podemos ver que algunas consideraciones críticas del saber latinoamericanista con relación a los pueblos africanos y sus descendientes se derivan de un poder heredado del aparato estatal dominante, que a su vez intenta integrar un conocimiento universal que abarque todas las identidades en una. "El latinoamericanismo" funciona como un aparato de homogeneización, se promueve con el discurso de la "diferencia", y sin embargo las diferencias latinoamericanistas son homogeneizadas en lo global pues aunque compartimos una historia colonial en el Continente Americano, son distintas. Pues esa diferencia se debe a las condiciones naturales y procesos históricos de producción, que son constitutivas de la población.

La producción de conocimiento tiene gran responsabilidad de éstas consideraciones pues quien hace alusión al latinoamericanismo en los Estados Unidos forma parte de los llamados "Area Studies", los cuales nacen después de la segunda guerra mundial como apoyo científico a la política exterior de los Estados Unidos, impiden a los países del Tercer Mundo consolidarse en el proyecto de

"modernidad". Esta herencia colonial se centro en el saber de las universidades, científicamente avalado por el lugar de enunciación.

El latinoamericanismo se vio reforzado con el recrudecimiento de la guerra fría y el intento de impedir la propagación del comunismo en el sur del continente. Los saberes disciplinarios de la modernidad no son los únicos con una lógica homogeneizante, a partir de la cual se habría configurado el latinoamericanismo, decir eso sería un reduccionismo. Al respecto Enrique Dussel (1998) y Walter Mignolo (2004), sostienen que la modernidad no es un proceso regional, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende o impone, hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente mundial.

Se formuló (Dussel, 1998) sobre la base de una consciente geopolítica del conocimiento. Para Dussel el espacio geopolítico debía tomarse en serio, no hablaba de las estructuras de dominación y opresión económicas y sociales, sino también y fundamentalmente de las intelectuales. Así pues, esta propuesta de construcción de conocimiento no sólo se centro en la liberación de los pueblos en opresión social y económica, sino también como un proyecto intelectual de liberación de la filosofía.

El concepto de colonialidad que tomaremos como punto de referencia es aquél que ha sido trabajado por Aníbal Quijano (2000), Edgardo Lander (2000), Fernando Coronil (1996) y Walter Mignolo (2004). El debate que se ha originado en torno a este concepto ha alcanzado un consenso entre diversos autores como los citados. Sin embargo para Frantz Fanon dice que, “el mundo colonial es un mundo cortado en dos” (Fanon, 2007 [1963]: 32). Los colonizados son excluidos de los espacios europeos, no sólo en términos físicos y territoriales y no sólo en términos de derecho y privilegios, sino incluso desde el punto de vista del pensamiento y los valores.

En ese sentido, la finalidad del colonialismo es homogeneizar las diferencias sociales reales creando una oposición que lleva a la diversidad a un extremo absoluto, y luego la subsume en la construcción de la civilización europea. Mientras que, para Mignolo: "el Imperio es posmoderno en el sentido en que la modernidad se transforma acompañada por la transformación de la colonialidad" (Mignolo, 2004: 123). Mignolo se interesa por articular una idea de colonialidad con relación a las diferentes caras de dicha experiencia en la historia en la conformación del mundo moderno.

Argumenta el concepto de colonialidad diciendo que el lado oscuro del imperio es la colonia, mientras que para la modernidad es la colonialidad. Este repensar epistémico no podrá ya llevarse siguiendo la historia lineal del conocimiento en Occidente. Lo cual nos propone replantearnos la discusión de los teóricos alternos al debate que *desde* Occidente se esta llevando acabo. Lo que se esta intentando hacer es construir una idea no eurocéntrica del conocimiento, retomando el debate que se genera dentro del ámbito de la llamada diferencia epistémica, tomando los elementos de los diferentes debates en torno a la construcción de conocimiento.

Aníbal Quijano plantea repensar a Marx desde la colonialidad y hace una aportación para repensar el conocimiento *desde* la perspectiva colonial, en vez de hacerlo *desde* el debate de la modernidad o la corriente posmoderna. Es importante ubicar desde dónde se sabe, porque será desde donde se enuncie el conocimiento que tendrá consecuencias en la realidad social. La finalidad de conocer el debate relacionado con la construcción del conocimiento, el lugar de enunciación y los diversos saberes, es dar un panorama geográfico del conocimiento, y a partir de ahí resaltar la importancia del lugar de enunciación.

Por otro lado el concepto de colonialidad propuesto por Lander (2000) nos hace pensar al conocimiento como hegemónico y que recurre al instante a un referente geopolítico. Es decir, enmarca el problema en un espacio temporal que alude inmediatamente a las consecuencias de la geopolítica del conocimiento durante la

formación de nuevas potencias mundiales en la Europa del siglo XX. Por un lado, la colonización intelectual y por otro, el económico político. Durante la Guerra Fría, se dieron negociaciones entre los bloques, se asumía que la descolonización implicaba independizarse de los legados del colonialismo europeo. Por otro lado, los Estados Unidos tuvieron un papel importante al apoyar movimientos de liberación nacional a la par que se pensaba ya en un proyecto de re-colonialización, mientras que la Unión Soviética no se miraba como otro tipo de imperialismo, y menos se pensaba en una descolonización de los países que estaban bajo su control.

Este panorama nos conduce a plantear al conocimiento como colonizado en un plano geográfico. En el caso de América Latina, nos refiere al análisis histórico de la conformación de los países hegemónicos con relación a los llamados países periféricos, es decir, ubica al conocimiento en un espacio/tiempo en el que repensar el imperialismo significaría incorporar al análisis el periodo de mediados del siglo XIX hasta mediados del XX. Esto implicaría replantear las contradicciones de la colonialidad del poder desde el siglo XVI hasta finales del XX, y principios del XXI cuando adquieren forma de colonialidad global. Todo esto implica que estamos pensando en una historia que no se nos presenta lineal sino que se refiere a una historia con distintas realidades (Bolivia, África, México), que por lo contrario a la historia del Imperio (véase Hardt y Negri, 2002) nos plantea diseños globales.

El debate presentado en éste primer capítulo se elaboró con la intención de ubicar el *lugar de enunciación* del pensamiento colonial en el estudio de la Afrodescendencia en el Continente Americano, pues nos parece pertinente plantear la propuesta de descolonizar al pensamiento latinoamericano respecto con el tema de las poblaciones afrodescendientes. La racialización histórica de las sociedades coloniales esclavistas blanquean e invisibilizan a la población africana en América y la importancia del cimarronaje, las rebeliones que se enfrentaban al régimen colonial esclavista del siglo XVI en América son colocadas en “punto ciego”.

CAPITULO 2. RACIALIZACIÓN HISTÓRICA

Durante el presente capítulo trazaré el eje de la racialidad histórica a partir de la idea de “raza” pues, contiene una historia compleja en América Latina desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales pasados y presentes, todos enmarcados en el sistema mundo moderno – colonial. La idea de raza y las prácticas de racialización han dado sustento a la historia colonial de la población africana en el Continente Americano. Compartimos el argumento de Aníbal Quijano que “raza” es una idea, un constructo ideológico mental moderno e instrumento de dominación social, que se inicio hace más de 500 años y se mantiene virtualmente intocada hasta el presente. “Raza” no tiene nada que ver con estructuras biológicas, aunque muchos –desde los llamados “conquistadores” hasta sus descendientes presentes – pretenden argumentar lo contrario; más bien, tiene todo que ver con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial colonial/moderno, eurocentrado. Argumento que comparte Frantz Fanon (Fanon, 2007 [1963]). Quijano nos dice que:

La idea de “raza” nace con América y con la distinción entre los europeos como superiores y los originarios, aquí y adelante referidos como “indios”. “Desde entonces las viejas ideas de superioridad-inferioridad implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la “naturaleza”, (...) de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo”, hasta lo más “civilizado” (Quijano, 2000: 42).

La historia de la colonialidad es la historia de quienes tienen el poder sobre los otros espacios y fabrican diseños globales. En el escenario del mundo moderno, el discurso dominante de modernización en la geopolítica del saber, justifica la colonialidad, y subordina a los otros saberes, dominantes/dominados. Por ello es necesario replantearse la historia del conocimiento, no como una historia lineal, sino en términos de espacio, es decir, con relación a las condiciones socio-históricas de cada región y realidad, en este caso de América Latina. Para Mignolo:

La globalización invoca una serie de fenómenos que están en disputa. Lo que está en disputa no es el fenómeno sino su naturaleza y sus consecuencias. Mientras que en un extremo se celebran los beneficios de la globalización para lidiar la pobreza, en el otro se expone de relieve el incremento de la marginación y de la pobreza, condición necesaria de las formas actuales de globalización [...] Por un lado se observa que la globalización implica la pérdida del poder del Estado, por otro se observa que mientras algunos Estados pierden fuerza, otros amplían su poder en complicidad con las corporaciones y con la fuerza del mercado (Mignolo, 2004: 115).

La modernidad bajo esta perspectiva obedecería a la racionalidad, a la ciencia, y la tecnología practicada por el pensamiento eurocéntrico, no sólo como noción geográfica sino por la visión y la concepción europea que ha sido identificada con el desarrollo occidental, mundialmente impuesta y admitida como la única racionalidad legítima. Las instituciones hegemónicas son universales a la población del mundo como modelos "intersubjetivos", como el Estado-nación, la familia burguesa, la cultura, o la construcción de conocimiento.

La colonialidad para Mignolo (2004) se refiere a la imagen que se tiene hoy de la civilización occidental, como el que sujeta a la colonialidad del poder. Para Dussel (1998) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior, es decir, el bárbaro se opone al proceso civilizador, la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos y bárbaros, los obliga a un desarrollo unilineal, la praxis moderna debe ejercer en el último de los casos la violencia, y se presenta como la guerra justa colonial. Es importante retomar la expresión de *dominación* para ubicar al conocimiento geopolíticamente y ver cómo nos interpela la expresión civilizatoria que se consolida en las relaciones de producción capitalista y el modo liberal de la vida, en la que la sociedad industrial liberal sería la expresión más importante del proceso histórico que define a la sociedad moderna contemporánea.

Edgardo Lander nos dice que:

Las categorías, conceptos y perspectivas como economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc., se convierten no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino

igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta (Lander, 2000: 26).

En este sentido, el debate de la colonialidad moderna surge a raíz del concepto liberal, ello significa que no representa sólo un modelo económico sino una forma de vida. Es necesario precisar la diferencia entre el concepto de colonialidad y colonialismo. El colonialismo no se refiere a la dominación política-económica de los pueblos sobre otros. Es decir, estos dos conceptos interpelan al *colonialismo del saber* (Lander, 2000) puesto que la colonialidad de la estructura social no habría sido posible sin el colonialismo impuesto en el mundo del siglo XVI. Para profundizar un poco más en el *colonialismo del saber* analizaremos lo que Habermas (1989) ha llamado el "proyecto de modernidad", mostrando la formación de estados nacionales y la consolidación del colonialismo. Reflexionemos un poco sobre el papel de una teoría crítica de la sociedad en tiempos de globalización. La racionalidad como instrumento de dominación de la naturaleza, y el debate sobre el papel de la razón científico-técnica ha sido de gran importancia en la historia del pensamiento.

En esta racionalidad la idea de raza y el sistema de clasificación, la primera raza era nombrada como "indios", los "negros", si llamados por su "color" de hecho la asociación entre color y raza solo empieza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como "blancos" contrapuesta a los dominados "negros". Es desde ahí que las otras identidades "indios", "mestizos" empiezan ser asociadas también con el color de la piel haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas; ser, saber, razón, humanidad. El sistema al que se refiere Quijano como colonialidad del poder, opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal. La relación entre raza, colonialismo y capitalismo, relación que

Manuel Zapata Olivella destacó como:

Una nueva relación económica racial: el desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza, y cultura en América se reducirán a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial (Zapata, 1989: 14).

Esta relación es la que explica la colonialidad con la modernidad. La modernidad no es la que empieza con la Iluminación en los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza en los siglos XIV al XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación que es ahistórica con expresiones históricas concretas del mundo y la emergencia del mercado mundial. Por ello es más que un periodo o proceso histórico intra-europeo; es parte de una estructura colonial compleja de poder político, social, económico y epistémico. Y es en esta estructura que raza y clase se enganchan como “conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora, algo que el marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aun no había comenzado a comprender” (Zapata, 1990: 98).

Esta complicidad entre la colonialidad/modernidad y la formación de las sociedades “nacionales” criollo mestizas. El Estado – nación moderno y su propia racialización construida a partir de la supuesta superioridad de los blancos y la exclusión de las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores. Hasta ahora se le nombra “el problema indígena”, el auténtico incordio político y teórico que “maniata el movimiento histórico de América Latina: el desencuentro entre nación, identidad y democracia” (Quijano, 2008: 32). La cuestión o el problema indígena o el “indígena como problema” ha sido una constante en la pretendida consolidación de los Estados de la región, -particularmente en la región andina- y sus proyectos fallidos de nación. Para las poblaciones africanas en América Latina, la condición de ser negro y asociarlo con una historicidad basada en la condición de esclavo, que le otorgo la historia colonial en América. Hace de las poblaciones ancestrales africanas en el Continente un punto ciego para las consideraciones del

reconocimiento de la población en los debates sobre el Estado. Las estrategias políticas y simbólicas de control sobre el tema, desde la folklorización, y la asimilación por medio de la educación y el conocimiento que se produce respecto a la población africana son muestras de la pervivencia de un sistema "racial" y racializado de identificación y dominación.

Otro aspecto considerado en el debate es la territorialización del conocimiento. En ese sentido Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (1998), nos hacen el planteamiento de la desterritorialización en el plano de la geopolítica del saber. Este aspecto nos indica una manifestación de la herencia colonial, característica de la modernidad. La relación binaria centro- periferia es un fundamento en el proyecto de colonización del saber, y el pensamiento posmoderno que se está reproduciendo continuamente en las ciencias sociales y humanas.

Un ejemplo de ello es el concepto de "Oriente" término que denota la invención europea, Oriente no es sólo un lugar de origen de las lenguas y la Cultura europeas. También es, según Edward Said (2002 [1978]), una imagen europea indispensable del otro, que hace posible que Europa se defina a sí misma. Además como constructo de la narrativa ideológica europea, el orientalismo hizo posible que Occidente dominara, colonizara y reestructurara Oriente. O el de "Latinoamérica", que no dejan de ser un constructo eurocéntrico. El segundo hace del continente Americano un proyecto homogéneo, y no permite ver la existencia de la diversidad de los pueblos que constituyen el continente. Aunque la llamada corriente de latinoamericanistas críticos contribuyó a generar otras propuestas de pensamiento crítico, desde la Teoría de la Dependencia, en "América Latina" su lugar de enunciación fue la experiencia eurocéntrica que ubica al debate intelectual en un mapa geopolítico subordinado al ámbito de la *territorialidad colonial* y finalmente en un mapa del conocimiento fabricado *desde* el eurocentrismo. La invención de Latinoamérica en términos de conocimiento es igual de ficticia como la propia invención de lo "latino". Es importante hacer una reflexión acerca de la

idea colonial que se tenía respecto con lo "latino". Sergio Bagú nos da algunas ideas acerca de las implicaciones ético-políticas de llamarnos Latino América:

Después de la Segunda Guerra hubo una polémica sobre eso, una propuesta fue la de Indoamérica que venía de estudiosos de Perú y Colombia, ninguna propuesta resultaba satisfactoria. América Latina tenía una resonancia racial y europeísta, y mucha gente la rechazaba por esas circunstancias, con razones bastante aceptables. Alguien decía que si a esa altura de nuestra historia nos poníamos a contabilizar cuánta gente de sangre latina vivía en América Latina, nos íbamos a llevar muchas sorpresas, iba a resultar una pequeña minoría, y de esa minoría íbamos a extraer el adjetivo para todo el continente. El hecho fue que predominó la denominación de América Latina (Bagú y Díaz Polanco, 2003: 29).

La importancia de estos trabajos es visualizar e incluir al debate el lugar de enunciación, *desde dónde* se hace la crítica. El lugar de enunciación para la construcción de conocimiento respecto con el tema de las poblaciones afrodescendientes en América Latina. Pues la racialización histórica está ligada con el lugar desde donde se enuncie dicho conocimiento. Anibal Quijano, hace alusión a los patrones de poder, y a las exigencias de sus lógicas de desarrollo y de movimiento histórico, el sostiene que la colonialidad del poder implica necesariamente, la dependencia histórico – estructural. Para Quijano la población de origen africano, muestra en la configuración del poder las prácticas de la racialización:

La población de origen africano, también procedente de heterogéneas experiencias e identidades históricas (congos, bacongos, yorubas, ashantis, etc.) fue sometida a una situación equivalente a una común identidad colonial, igualmente negativa: “negros”. Así con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones (“india” y “negra”) fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el entorno (Quijano, 1999: 104).

Al respecto tenía razón Zapata Olivella, al resaltar la importancia de nuestra exploración, pues según él tiene como objetivo concreto; descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afro europeo. Y Frantz Fanon al decir que: “la

descolonización que se propone cambiar el orden del mundo es (...) un programa de desorden absoluto – (...) un proceso histórico (...) aportado por nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad” (Fanon, 2007 [1963]: 30-31).

La configuración geopolítica de los últimos años ha contribuido para revisar y replantear las disposiciones de las políticas educativas en la producción de conocimiento. El referente de la validez de la ciencia en Latinoamérica es el debate posmoderno de Occidente. Las exigencias de la dinámica dominante para con el saber, han delimitado el lugar de enunciación y han hecho de los otros saberes subalternos al pensamiento dominante.

El debate sobre *desde dónde se sabe* se centra sobre todo en la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, esta discusión se centra en la *Colonialidad del poder* (véase Quijano, 2000). En ese sentido es importante considerar a la "racionalidad" como un elemento importante en la construcción de conocimiento eurocéntrico, la producción intelectual tiene una perspectiva de conocimiento que comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVIII. Así pues, la producción científica social, se fundamenta en una "racionalidad" que subordina a otro conocimiento que no se encuentre dentro de las características hegemónicas del eurocentrismo.

El proyecto de la descolonización tiene como referente la noción de un conocimiento geográficamente determinado por la dominación de un conocimiento eurocéntrico sobre el conocimiento que no lo es, es decir todos aquellos saberes que están fuera del saber hegemónico, esto se deriva de reconocer la importancia del lugar de enunciación, y diferenciar la crítica posmoderna del debate poscolonial, sin embargo damos cuenta, que de este debate lo importante es rescatar la importancia del lugar de enunciación *desde* dónde se construye conocimiento, y resaltar la diversidad y los saberes alternos, que no son los "otros" saberes, sino saberes que se incluyen a la diversidad de demás saberes. Porque precisamente de lo contrario el reconocimiento del "otro" da lugar a el "otro" absoluto.

Durante el debate se han resaltado algunas propuestas sobre saberes no eurocéntricos y se han recuperado trabajos como el del proyecto descolonizador, en la búsqueda de formulaciones teóricas o perspectivas del conocer no eurocéntrico en ese contexto, hay una larga y valiosa tradición en América Latina. Silvia Rivera Cusicanqui (1990), elaboró un interesante trabajo en los Andes, llamado Tradición oral del conocimiento. El planteamiento de Patzi (2004) sobre el sistema comunal como una propuesta alternativa al sistema liberal, en ese trabajo expone a la colonialidad de la estructura social y plantea la independencia de los Estados en América Latina. Importante es mencionar la propuesta de Carlos Lenkersdorf (2002) relacionada con el *nosotros* tojolabal, que nos permite considerar a las lenguas como distintivas de otra lógica, Lenkersdorf nos muestra que las diferencias entre las lenguas van mucho más allá de la fonología, morfología y sintaxis, nos demuestra que las lenguas implican distintas visiones del mundo. No es el propósito del presente trabajo profundizar en ellas, dichas propuestas, pero consideramos importante mencionarlas, para mostrar posibles quiebres en el análisis histórico y el proceso de conocimiento.

El trabajo de Teorías sin disciplina de Santiago Castro Gómez (1998) nos permite adentrarnos al tema de la colonialidad del saber, pues articula un debate con los intelectuales de América Latina que están interesados por construir conocimiento y debatir sobre el lugar de enunciación. Y por otro lado nos proporciona herramientas para investigar más acerca de tan provocativo tema. Y por otro lado la aportación de Franz Fanon nos permitirá durante el proceso de colonización de Argelia, comprobar los límites del psicoanálisis universal. En su obra *Los condenados de la tierra* (Fanon, 2007 [1963]).

Tendríamos que hacer un esfuerzo de exégesis de categorías y conceptos a la luz de una práctica investigativa *desde* el lugar de enunciación. En ese sentido, se tendría que contemplar que; es la práctica concreta de investigación la que tiene que plantear los problemas que orienten las reflexiones más abstractas y estas a su vez tiendan a retroalimentar y enriquecer las posibilidades de esa práctica de

investigación. En ello radica la importancia de este trabajo, en hacer una exploración por el lugar de enunciación y mostrar que en esta racialización histórica en la práctica investigativa nos hace falta hacer una exploración del lugar de enunciación desde donde se ha construido la historia durante la colonización. Mirando las distintas experiencias que históricamente han sido compartidas relacionado con las poblaciones africanas en el Continente Americano, Africano y el Caribe. Y a partir de los resultados de la exploración, incluir otros debates del lugar de enunciación del saber latinoamericano. Una de las experiencias importantes y pertinentes para el presente trabajo ha sido, la propuesta de Frantz Fanon relacionado con lo que significaría la descolonización:

La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico, es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, tráfucida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido (Fanon, 2007 [1963]: 31).

Un ejemplo de la racialización en la configuración histórica del Continente es la llamada “política cultural” en Latinoamérica de la negritud, pues las nociones de raza y nación se entrelazan históricamente en la región y de la categoría de “negro” que ha ido surgiendo a través del tiempo. A diferencia del Caribe, pues ahí la negritud tiene una larga historia, que data quizás del año en que la población africana se rebeló en Haití y estableció una república negra 1804.

El significado de la negritud y de la mezcla entre negros y blancos ha sido asunto político importante en islas como Jamaica desde el siglo XIX. Durante gran parte de la era colonial, la negritud se definía básicamente desde las instituciones de la esclavitud y los procesos de mezcla entre los africanos, los europeos, y en Latinoamérica, los indígenas. La negritud era una categoría fuertemente asociada a la esclavitud y a una posición social baja.

La lectura que podemos hacer respecto a la información que se plantea como la población africana en América Latina, durante el siglo XIX, son una constante del lugar de enunciación de la racialización histórica, pues durante este siglo, el colonialismo continuó hasta bien entrado el siglo XX para gran parte del Caribe no

hispano, pero las repúblicas latinoamericanas que se independizaron en el siglo XIX emprendieron la consolidación como naciones en un mundo dominado por el nacionalismo y el liberalismo euroamericano, y éste era el contexto para la racialización histórica de la población africana. El liberalismo tenía bien claro, el progreso, la ciencia, la libertad y desde estos principios se legitimó así la abolición de la esclavitud en la región (sin embargo las élites de Cuba y Brasil mantuvieron la institución hasta las últimas décadas del siglo XIX). El nacionalismo estaba ligado al liberalismo a través del interés por el progreso de la nación. Los nacionalismos latinoamericanos eran variados pero todos ellos prestaban gran atención a la idea de raza.

La racialización histórica de las poblaciones africanas en el Continente a dejado un legado contemporáneo en muchas sociedades latinoamericanas y caribeñas contemporáneas con una población africana importante, este legado de la racialización histórica, ha dado lugar a órdenes raciales en los que; los estudios “sobre” la población africana son alusivas a la esclavitud en América. La posibilidad del pensamiento des-colonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire, de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas; como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de independencias descolonizadoras en sus momentos históricos, en América y en Asia-África significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en los procesos de des-colonizar el saber y el ser.

La racialización histórica interpretó las independencias descolonizadoras en la lógica “revolucionaria” de la modernidad según el modelo de la revolución en Inglaterra, o la revolución Francesa, y la revolución bolchevique en Rusia. La racialización histórica a tenido consecuencias hasta hace muy poco el Estado no ha contado con ninguna política dirigida a las poblaciones africanas en el Continente Americano, a pesar de tener a menudo políticas dirigidas a las poblaciones indígenas. Es importante resaltar, que la racialización histórica de las poblaciones

de origen africano en América haya tenido consecuencias durante la formación de los estados nacionales.

En el Caribe no hispano, esta última característica ha sido menos evidente, en parte porque las clases obreras a menudo eran en su mayoría población de origen africano. En 1865, como resultado de las duras condiciones económicas en Jamaica, hubo una rebelión en Morant Bay, la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial también impulsó la consolidación de la “negritud” como categoría política. Es importante señalar la diferencia que hay entre la racialización histórica de la población africana en el Continente Americano y el movimiento de negritud en el Caribe. Lo importante aquí es darle énfasis al *lugar de enunciación*, pues es ahí donde la colonialidad del poder y la dependencia histórico – estructural implican juntas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva del conocimiento. El *desde* donde será enunciada una categoría tendrá sus implicaciones políticas en la construcción de conocimiento. Pues, no será lo mismo la “negritud” como una bandera de lucha, desde los pueblos de origen africano en Jamaica, que desde las “organizaciones políticas” dirigidas por políticas dominantes u oportunistas.

Es importante dejar claro, que aunque compartimos una historia colonial, es distinto el proceso que se ha dado en cada región. Dado que las condiciones socio-históricas, culturales, que constituyen a la configuración de las regiones son distintas, es pertinente hacer una lectura geohistórica y geopolítica en el estudio de las poblaciones de descendencia africana, es decir, ubicar el “lugar de enunciación”. Justo para no cometer el error de la racialización histórica. En el caso del Continente Americano la fase colonialista nos muestra claramente las relaciones de raza y clase establecidas por la Conquista, al respecto nos podrá ayudar a entender la importancia de ubicar en un contexto socio-histórico el proceso de la población africana en el Continente Manuel Zapata Olivella:

La fase colonialista del capitalismo, pues, se caracterizó por la explotación de las fuerzas creadoras, de las riquezas y tecnologías tradicionales acumuladas

por los pueblos indígenas de América, África y Asia, mediante el perfeccionamiento de la navegación, el uso de la pólvora y la revolución industrial. A consecuencia de este monopolio se creó una nueva relación económica racial: el desarrollo tecnológico para los pueblos opresores y el atraso para los pueblos sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza y cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial (Olivella, 1989: 14).

Así pues, la “esclavitud” será un elemento constitutivo de la fase colonialista del capitalismo, el cual propiciará una racialización histórica de la población africana en el Continente Americano. Y se le considerará un elemento de análisis de poder colonial. Ante esta problemática en el análisis histórico sobre la población Africana. Frantz Fanon diría. “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos” (Fanon, 2007: 32). El colono, dice Fanon:

Hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización (Fanon, 2007: 45).

Es por ello que hemos considerado la importancia de la propuesta de Fanon, para la elaboración del siguiente apartado, pues además de ser un referente, para el análisis de la colonialidad en los presentes debates relacionados con la descolonización, también consideramos que la propuesta pedagógica ha influido de manera importante para el estudio y debate de los procesos histórico-culturales del pueblo afro. Pues los pueblos africanos han sido parte de una totalidad, donde lo afro comparte una historia con otras colectividades –de igual valía histórica– como son las poblaciones indígenas y los contingentes humanos venidos de Asia y Europa, pues son constitutivas de la vida histórica de los continentes. Por ello nos resulta necesario mirar la configuración histórica del pensamiento de África, con el objeto de converger, las experiencias históricas libertarias de las dos regiones geo – históricas, África – América.

**SEGUNDA PARTE. ALGUNOS ASPECTOS DE LA
DESCOLONIZACIÓN SEGÚN FRANTZ FANON**

CAPÍTULO 3. CONTRIBUCIONES DEL PENSAMIENTO DE FRANTZ FANON

*Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto,
es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por
supuesto la dignidad.*

(Fanon, 2007 [1963]: 38).

En el presente apartado resaltaré algunas consideraciones teóricas que el afro-martiniqués Frantz Fanon propone para la descolonización. Fanon fue un revolucionario en la guerra anticolonial de Argelia, psicoanalítico por formación y pensador crítico por compromiso y convicción, Fanon dedicó gran parte de su vida corta (1925-1961) a la tarea de vislumbrar y enfrentar la compleja relación entre racismo, deshumanización y colonización. La misma preocupación tenía el pedagogo Paulo Freire quien leía y citaba Fanon, aludiendo –sin mayor análisis o profundización- la importancia de su perspectiva para una praxis pedagógica crítica. De hecho, son los últimos trabajos de Freire como la Pedagogía de la esperanza y La pedagogía de la indignación donde la influencia de Fanon se ve reflejada en Freire, particularmente relacionados con el tema de racismo y racialización.

Aunque no es el interés del presente trabajo profundizar en los trabajos de Freire, es importante mostrar la influencia de Fanon en pensadores que han contribuido en la construcción histórica en un proceso de descolonización sobre todo, porque las aportaciones, han generado una discusión respecto con la necesidad de ubicar la racialización en el conocimiento y la historia. Más bien, me centraré en mostrar lo que ofrece el pensamiento de Fanon, no simplemente para repensar y reconstruir la

historia crítica –sin duda en mengua en América Latina desde los 80s- sino para profundizar y reorientar el trabajo de la historia y la construcción de conocimiento como labor del investigador. Tal consideración apunta el problema estructural de la colonialidad que aun sigue vigente en América Latina. Me refiero a los patrones de poder enraizados en la racialización histórica, el conocimiento eurocéntrico, que siguen orientando las instituciones sociales, los esquemas mentales y la vida cotidiana.

Enfrentar, desafiar y derribar esta colonialidad es, sin duda, un trabajo esencial para el campo, el accionar de la descolonización de la historia racializada y el conocimiento; desesclavizar las mentes como decía Malcolm X, quitar las cadenas mentales como decía el afrocolombiano Manuel Zapata Olivella y desaprender lo aprendido para volver a aprender como argumenta el abuelo del movimiento afroecuatoriano Juan García, que con acciones pedagógicas que transgreden, interrumpen e invierten y cuestionan a la racialidad histórica, los conceptos, prácticas y estructuras impuestos y heredados.

La influencia de Fanon en el devenir de la población africana y sus descendientes va más allá de una pedagogía, o de una enseñanza y transmisión de saberes. Pues se entiende como un proceso y práctica política sociopolítica y transformativa asentada en las realidades, subjetividades, historias, luchas y realidades contingentes.

Fanon experimentó y teorizó los desafíos de los órdenes raciales en Martinica, Francia y Argelia. Aime Césaire, fue una influencia importante para Fanon, para Césaire, las tradiciones históricas africanas fueron y siguen siendo recursos ideológicos para la resistencia cultural y política durante una larga noche de opresión colonial. La lectura de Césaire del pasado permite encontrar un ethos común a toda la población africana con la cual una identidad anticolonial y anticapitalista puede ser constituida.

Fanon reconoce la importancia de la historia en las luchas de liberación; “la entrada al pasado es la condición y la fuente de la libertad” (Fanon, 1967: 43) la conclusión de Fanon de que, en las luchas de liberación, la tendencia de “racializar las demandas...lleva a los intelectuales africanos a un callejón sin salida” (Fanon, 2007 [1963]: 152). Al final de cuentas, Fanon vio cada lucha como necesariamente específica y con características propias; los problemas Richard Wright y Langston Hughes en los Estados Unidos no eran los problemas de Jomo Kenyatta en Kenia. Para Fanon, la ceguera de la negritud a estas diferencias locales fue una de sus grandes debilidades. Fanon estaba comprometido con la causa de reconstruir un mundo poscolonial, un proyecto complejo que se llevaría a cabo necesariamente en niveles nacionales e internacionales. El colonialismo fue uno de los males mayores (sino el mayor) del mundo moderno; la preocupación para Fanon en el camino de la descolonización tiene poco que ver con los colonizadores europeos sino con las “trampas” del nacionalismo africano poscolonial. La burguesía africana, para Fanon, presentó la posibilidad de cambiar un opresor blanco por uno negro, pues para Fanon, algunos negros pueden ser más blancos que los blancos. Fanon en ese sentido expresa su preocupación por la fuerza del nacionalismo postcolonial:

En vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de un pueblo, en vez de ser el producto más tangible de la movilización popular, la consciencia nacional [en África] no es nada más que una cáscara frágil y vacía. Las grietas en ella explican la facilidad con la cual países independientes jóvenes oscilan entre nación y etnia, entre Estado a tribu –una regresión que es sumamente dañina y destructiva al desarrollo de la consciencia y unidad nacional (Fanon, 2007 [1963]: 97).

Fanon estaba consciente del poder que aún tenía el colonialismo en convertir líderes indígenas en cómplices, Fanon propone un futuro que no dependería de las autoridades tradicionales precoloniales, por que según Fanon, la descolonización viene en muchas formas, la razón vacila y se abstiene de declarar qué es realmente la descolonización y qué no lo es. La aportación de Fanon nos invita a repensar órdenes raciales y las condiciones históricas que las producen. Epistemológicamente el constructivismo fanoniano es un factor, que no permite el

esencialismo en el proceso histórico de la población africana en el Caribe y América Latina.

Hablar de la aportación Fanoniana para el estudio de la población africana y sus descendientes es también considerar la propuesta del lugar de enunciación pues ello nos permite cuestionar a la estructura de la racialización histórica y la configuración social – racial – colonial. Fanon ofrece mucho a este cuestionamiento. Una de las contribuciones es la relación íntima que estableció entre humanización y descolonización, dando una especificidad al contexto de opresión y dominación y “el arsenal de complejos desarrollados por el ambiente colonial” que involucra y promueve la deshumanización como condición colonial. “La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe la legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso por el cual se libera” (Fanon, 2007 [1963]: 31). Es en este contexto mismo que Fanon hace el llamamiento a una “pedagogía para construir una nueva humanidad cuestionadora”.

Para Fanon, la descolonización es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a *ser*. Solo ocurre la descolonización cuando todos –individualmente y colectivamente- participan en su derribar. Por eso el intelectual revolucionario, igual al activista y maestro, tienen la responsabilidad activa de ayudar y participar en el “despertar” de la educación política, ‘inventando almas’ (Césaire, 2006: 106). Tales procesos para Fanon, requieren la responsabilidad accionada de la gente, para así poder alentar la transformación de la estructura de la sociedad, para pasar de la conciencia nacional a la conciencia política social.

Es a partir de estos procesos de (des)aprendizaje, invención, intervención y acción que podemos mirar en la perspectiva y propuesta pedagógica de Fanon. Nelson Maldonado-Torres la llama “posición pedagógica socrática” (Maldonado, 2005: 160). En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon da centralidad al concepto de

“sociogenia” o “sociogénesis” como una ciencia para la humanidad. Ésta se entiende como una pedagogía y praxis de auto-conciencia, auto-determinación y auto-liberación negra, enraizada en impulsar la comprensión del problema de la opresión ontológica-existencial-racial y la deshumanización, y en incitar la acción hacia la transformación, hacia un nuevo humanismo radical.

Fanon tanto en *Piel negra, máscaras blancas* como en *los Condenados de la tierra*, deja claro que la descolonización y humanización no se pueden lograr solo desde lo negro pues requiere también penetrar en la conciencia dominante del blanco, en “la supremacía” de sus valores y en los patrones de poder que mantienen la colonización y racialización como prácticas y problemas centrales de la modernidad y la civilización moderna. Así pues, la contribución de Fanon no se queda con el imperativo de un nuevo humanismo radical del sujeto negro. También abre campo para una práctica pedagógica que hace analizar, cuestionar, desenmascarar y denunciar la racialización y colonización y su imbricación dentro de un modelo del poder ligado al capitalismo.

La intención aquí es entablar un diálogo crítico entre su postura racial-político-epistémico-ontológica, y su llamamiento a una “pedagogía para construir una nueva humanidad cuestionadora”. Con el afán de resaltar las contribuciones de Fanon, que nos parecen acertadas para la pertinencia de la *territorialidad histórica*.

Otro de los pensadores que contribuyeron con la experiencia en África, particularmente en Cabo Verde y Guinea Bissau, fue Paulo Freire quién pensó en el poder que se ejerce tanto desde la raza y racialización, como desde la colonización. Este cambio se evidencia en uno de los últimos libros que escribió: *La pedagogía de la esperanza*, en el cual repiensa *La pedagogía del oprimido*. En el texto de la esperanza habla más de la rebeldía, como praxis política-pedagógica de existencia, re-existencia, de vida ejemplificada en los *quilombos* (palenques) entendidos como: Momento ejemplar de aquel aprendizaje de rebeldía, de

reinención de la vida, de asunción de la existencia y de la historia por parte de esclavas y esclavos que, de la “obediencia” necesaria, partieron en búsqueda de la invención de la libertad (Freire, 1993: 103).

El afrocaribeño Frantz Fanon, pasando de hablar *sobre* el oprimido y la *conciencia de la clase oprimida* a la conciencia del *hombre oprimido*, de la humanización a, también, la *deshumanización*, y a la relación opresora. Freire (1993), también habla del problema del proyecto neoliberal, como también del “color de la ideología”.

Una de las contribuciones de Frantz Fanon incorpora elementos respecto con la pedagogía y enlaza lo político, lo epistémico y la existencia racializada dentro del marco de la descolonización, la (des)humanización, y la revolución social. La influencia de Fanon es mucho más conocida en el ámbito del psicoanálisis y la ontología existencial del sujeto racializado, pero la contribución pedagógica de Fanon, expresa un sentido práctico en las luchas de la descolonización, liberación y humanización en términos tanto individuales como colectivos. Así pues, la propuesta de Fanon para la descolonización nos proporciona elementos para pensar en una territorialidad histórica. La preocupación por la humanización lleva al reconocimiento de la deshumanización, no solo como una posibilidad ontológica sino como una realidad histórica. Y mientras el hombre percibe el exento de su deshumanización, empieza a preguntarse si la humanización es una posibilidad viable. Dentro de la historia, en contextos concretos y objetivos, tanto la humanización como la deshumanización son posibilidades para el hombre. Es por ello que la territorialidad histórica es importante.

La deshumanización entendida aquí como el resultado de un orden injusto que genera la violencia de los opresores, lo que, en cambio, deshumaniza los oprimidos. El hombre llega a tener conciencia de esta condición y reconoce la necesidad de luchar por la restauración de su humanidad, ello requiere de un acto de conciencia, aprendizaje y praxis humanista y liberatoria hacia la emancipación

(Freire, 1970: 27). La creación de estructuras socio-educativas que equipan los “oprimidos” con las herramientas necesarias para des-velar las raíces de su opresión y deshumanización, identificar sus estructuras, y actuar sobre ellas, también son componentes céntricos. Una de las estructuras violentas de la racialidad histórica es la que el investigador ejerce al no reconocer las contribuciones de los saberes ancestrales y su relación con la tierra. La historia escrita por la colonia como la “esclavitud” hace de la población africana en el Continente Americano condenados de la tierra.

Para Fanon, el proceso de humanización requiere ser consciente de la posibilidad de existencia y actuar responsablemente y sobre -y siempre en contra- de las estructuras y condiciones sociales que pretenden negar su posibilidad. La humanización y liberación individual requiere la humanización y liberación social, lo que implica la conexión entre lo subjetivo y lo objetivo; es decir, entre lo interiorizado de la deshumanización y el reconocimiento de las estructuras y condiciones sociales que hacen esta deshumanización. La deshumanización y humanización son proyectos enraizados en una realidad y contexto históricos concretos, para Fanon el problema también radica en el proyecto incompleto de la descolonización. La deshumanización, según Fanon, es componente central de la colonización; la humanización, por ende, requiere la descolonización, según Fanon:

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico; es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido (Fanon, 2007 [1963]: 30).

Para Fanon, es el colonialismo y “el arsenal de complejos desarrollados por el ambiente colonial” (Fanon, 1967: 30) que involucra y promueve la deshumanización, dando así una especificidad al contexto de opresión y dominación que es la condición colonial.

En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado o su primera confrontación que se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación, más precisamente la explotación del colonizado por el colono. Según Fanon el colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila (Fanon, 2007 [1963]).

La desvalorización de la historia anterior a la colonización a la que se refiere Fanon, adquiere una significación dialéctica. Y es en este contexto que la negación de la humanidad no es solo ontológica, sino también un asunto de (no) existencia histórico-racial. “Ontología –cuando es finalmente admitida por dejar la existencia en el camino- no nos permite comprender el ser del negro” (Fanon, 2007 [1963]: 110). Visto desde esta perspectiva, la deshumanización, en el caso de la población africana y sus descendientes, requiere una comprensión de territorialidad histórica. Por eso, la aclamación de Fanon: “no soy el esclavo de la Esclavitud que deshumanizó mis ancestros”. Una Esclavitud construida sobre las espaldas, sudor y cadáveres de la población africana para el progreso europeo. En un mundo anti-negro regido por la trabazón del blanqueamiento de la historia y por la colonialidad del poder. La deshumanización, el racismo y la racialización histórica están indudablemente entretejidos. Y esta especificidad estructural central para entender la realidad pasado y presente latinoamericana.

Aquí la humanización está entendida como construcción de una nueva humanidad, como componente central del proceso de descolonización y descolonizarse. La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe la legitimidad de

ninguna potencia sobrenatural: la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso por el cual se libera (Fanon, 2007 [1963]: 31)

Para Fanon, la descolonización es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender ser hombres y mujeres. La descolonización solo ocurre cuando todos individualmente y colectivamente participan en su derribar, ante el cual el intelectual revolucionario –como también el activista y maestro- tiene la responsabilidad de acompañar activamente, contribuir y participar en el proceso de territorialidad histórica; “No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado” (Fanon, 2007 [1963]: 207).

Fanon, consideraba que, el cambio o transformación social –incluyendo la restauración de la humanidad- tiene que ser llevado por los colonizados mismos. Aquí asume centralidad el concepto de “sociogenia”. Con la sociogenia Fanon pretende hacer explícita la conexión entre lo subjetivo y objetivo, entre, por un lado, los complejos de inferioridad de los pueblos negros y colonizados y, por otro, la estructura particularmente opresiva de la sociedad colonial.

En su texto *Piel negra, mascarar blancas*, Fanon considera la necesidad de educar a los seres humanos para ser *accionales*, es decir para actuar. Cuando Fanon nos hace recordar que lo importante no es educar [negros] sino enseñarle a no ser esclavo a los arquetipos foráneos. Fanon influye como maestro en la formación subjetiva y reflexiva en la praxis de la liberación. De esta manera la sociogenia se puede entender como una auto-determinación y auto-liberación, que podría apoyar la idea de la territorialidad histórica pues, dicha formación política-ética distanciarían a la racialidad histórica colonial y apuntaría a un actuar hacia la libertad, la transformación y la creación de estructuras sociales y condiciones de existencia distintas. Conjuntados estos componentes construyen una territorialidad histórica que se reflejaría en una praxis de liberación del Esclavócrata.

En el mundo latinoamericano de hoy regido por el neoliberalismo, la fragmentación social y un nuevo discurso académico-político que pretende desacreditar como “fundamentalistas” las luchas de equidad racial y de descolonización. El pensamiento de Fanon es, sin duda, cada vez más vigente, y pensar en la territorialidad histórica pertinente. Ese es el desafío.

La influencia de Frantz Fanon para considerar al trabajo político-pedagógico y pedagógico-político en el contexto actual latinoamericano es, tal vez, más complejo hoy, tanto por el reconocimiento y la inclusión de los “oprimidos” y “condenados”. En las instituciones y discursos públicos, académicos, oficiales y transnacionalizados, la impresión que da el tema de la territorialidad histórica está disuelta, como en las luchas de los movimientos indígenas y afrodescendientes, el tema de las poblaciones de diversas lenguas y tradiciones, en un “indigenismo multicultural” y el de las poblaciones afrodescendientes en un “análisis esclavócrata”. Estos discursos avanzan en la construcción de conocimiento y construcción de sociedades, Estados y humanidad ante racismos solapados y estrategias opositadas -cada vez más sofisticadas- de continua manipulación y cooptación.

De ahí la importancia de pensar en la territorialidad histórica pues, permite a los descendientes africanos reconocer el problema colonial, y decidir y actuar sobre y en contra de él, la transformación de las relaciones y condiciones sociales también requiere de una apuesta por la territorialidad histórica en otros sectores con el afán de facilitar, también, su descolonización por medio de una acción política-ética compartida, asumida y aliada. Me refiero a los espacios académicos.

TERCERA PARTE
IMPORTANCIA DE LA TERRITORIALIDAD HISTÓRICA DESDE LAS
COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES

Los medios ilustrados se extasían frente a esa verdad bien lograda, pero tenemos derecho a preguntarnos si esa verdad es real, si realmente no es superada, negada, impugnada por la epopeya a través de la cual el pueblo se abre camino de la historia.

(Fanon, 2007 [1963]: 206).

CAPITULO 4. DESENGANCHANDO LA HISTORIA COLONIAL DE LA POBLACIÓN AFROECUATORIANA

El interés de la tercera parte de éste trabajo es pues, por un lado, contribuir a la comprensión de esta compleja coyuntura actual, considerando las contribuciones de Frantz Fanon y las experiencias socio – históricas de la población afroecuatoriana en el proceso de la *territorialidad histórica* ante políticas de operación multicultural neoliberal y una interculturalidad funcional como dispositivos de poder que permanecen en las estructuras sociales establecidas y su matriz colonial, la que analizaremos aquí a partir de la perspectiva de la “colonialidad” a través de la racialidad histórica.

Por otro lado, se pretende resaltar la experiencia del lugar de enunciación de las luchas de las poblaciones afrodescendientes en el caso de Ecuador ante la racialidad histórica. Es muy interesante el proyecto de territorialidad histórica que desde el lugar de enunciación de las propias poblaciones se están planteando. En el camino de la acción política y ética compartida hay propuestas de complicidad y alianza, que activan un humanismo de conciencia y compromiso de carácter descolonizador; esas que son constitutivas de lo que llama Catherine Walsh como “pedagogías de-coloniales” (Walsh, 2008) para pensar en la territorialidad histórica de las poblaciones descendientes de africanos en el Continente

Americano, tema que abordaré en ésta tercera parte del trabajo y por último a manera de (in) conclusion compartiré y vincularé la importancia de la territorialidad histórica con la experiencia del trabajo de los compañeros afrodescendientes de Ecuador. Pues, con una perspectiva crítica se encuentran enlazadas con una pedagogía y praxis orientadas al cuestionamiento, transformación, intervención, acción y creación de condiciones radicalmente distintas de sociedad, que se entrelazan con la humanidad, conocimiento y ser; es decir, proyectos epistémicos y praxis que van encaminadas a la descolonización. Es importante no dejar de mirar el diálogo con los aportes de Fanon, pues es en ésta praxis, en donde se ve el accionar descolonizador propuesto por Fanon.

El marco central para contextualizar la importancia de la *territorialidad histórica* desde las comunidades afrodescendientes respecto con la propuesta de Fanon; se encuentra en la trabazón histórica entre la idea de “raza” como instrumento de clasificación y control social, y el desarrollo del capitalismo mundial (moderno, colonial eurocentrado), que se inició como parte constitutiva de la configuración histórica de América. Lo explica muy bien Aníbal Quijano, al decir que; “las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control de trabajo” (Quijano, 2000: 204). Esta *colonialidad del poder* -que aún perdura- estableció y fijó una jerarquía racializada: blancos (europeos), mestizos borrando sus diferencias históricas, culturales y lingüísticas, “indios” y “negros” como identidades comunes y negativas. Es tal operación que hace poner en duda, como sugiere Césaire, el valor humano de estos seres, personas que por su color y sus raíces ancestrales, quedan claramente “marcados” (Césaire, 2006). Se refiere a la dimensión de la colonialidad y racialidad histórica que ya fue explicada en el primer apartado del presente trabajo. Colonialidad que se centra en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como no modernas o “primitivas” y “paganas” a las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos.

La pretensión de la racialidad histórica es socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la población afrodescendiente. Esta dimensión profundiza el problema ontológico respecto la relación con la tierra, particularmente de los descendientes de la población africana no solo en la deshumanización del ser a partir de la racialización histórica, sino también en la negación y destrucción de su colectividad diásporica y la filosofía que es de ella, como razón y práctica de existencia y su territorialidad histórica.

Las dimensiones de la racialidad histórica respecto con la población afrodescendiente desde la colonia hasta los momentos actuales, no se encuentra simplemente asentada sobre la cultura, o sobre los estudios de la “esclavitud.” La matriz de la colonialidad afirma el lugar céntrico de raza, racismo y racialización como elementos constitutivos y fundantes de las relaciones de dominación. Pero mientras la modernidad-colonialidad históricamente ha funcionado a partir de patrones de poder fundados en la exclusión, negación y subordinación y el control dentro del sistema-mundo capitalista, se sigue escondiendo detrás de una racialidad histórica, en discursos académicos de esclavócratas y políticas públicas que esencializan o capitalizan con los saberes de las poblaciones afrodescendientes. Y hace pensar que con el reconocimiento de la “población negra” y la promoción de su inclusión, el proyecto hegemónico de antes está resuelto.

Lejos de desvanecerse, la colonialidad del poder en los últimos años ha estado en pleno proceso de reacomodo dentro de los designios globales ligados a los proyectos de neoliberalización y las necesidades del mercado o de partidos políticos. Al respecto Zizek (1998) alude al capitalismo global de la actualidad y dice, que éste opera en una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el llamado reconocimiento, respeto a la “población negra” y la exaltación de lo “africano” de manera genérica, se convierte en una nueva estrategia de dominación

que ofusca y mantiene a la vez a la racialidad histórica colonial a través de la retórica discursiva del esclavócrata y su herramienta conceptual de la “visibilización funcional” entendida de manera integracionista. Esta retórica y herramienta no apuntan a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo “incluir” a los grupos históricamente excluidos a su interior. Además tiende a disolver la justicia social racializando el tema.

Desde la historia colonial de Ecuador

De la población africana en la historia colonial de Ecuador, Jean-Pierre Tardieu nos dice:

Dado que, desde el punto de vista jurídico, se consideraba a los esclavos como bienes semovientes, resultaría imposible saber quién fue el primer negro que pisó el suelo de la jurisdicción de la Audiencia de Quito. Sin embargo lo que sí se puede afirmar con poco riesgo de error, es que los negros vieron tan pronto como los españoles las costas del territorio que corresponde hoy en día al Ecuador. Llevó toda la razón el historiador Federico González Suárez afirmando que los negros llegaron al territorio ecuatoriano con los mismos conquistadores, algunos de los cuales vieron trayendo sus esclavos (Tardieu, 2006: 15).

El proceso de destierro sistemático vivido por la población africana en América durante los siglos XIX y XX, con sus lógicos antecedentes en la “trata negrera” o secuestro masivo de africanos desde el siglo XVI puede mostrarnos la perpetuación del fenómeno del “destierro” lo cual se expresa en forma de un prolongado arrinconamiento, ilustrativo del despliegue interno de un pensamiento colonialista cuyas pretensiones y efectos han sido profundizar la homogenización y con ello poner en riesgo la diversidad de la vida en su conjunto, sembrando muerte y pauperización entre estas poblaciones, que son empujadas cada vez con más violencia a depender totalmente de las lógicas del mercado capitalista. En

Ecuador, la población africana fue introducida y distribuida en dos comunidades distintas, al respecto Luz María Martínez Montiel nos dice:

Fue Esmeraldas, al norte del país, limitando con Colombia en la vertiente del Pacífico. En esta provincia la población negra y mulata es mayoritaria; aumentando a medida que se viaja hacia el norte; por el contrario, hacia el sur de la ciudad de Esmeraldas, ésta disminuye. Otra región de asentamientos negros es la de Chota, en el valle norte de la provincia de Imbabura, en una depresión de los Andes. Su población descende de esclavos introducidos en el valle por los jesuitas quienes eran, hasta el siglo XVIII, dueños de todas las haciendas (del valle) productoras de caña de azúcar. Cada hacienda tenía sobre sus tierras una aldea donde sobrevivían los esclavos con sus familias (Montiel, 1995: 12).

Es importante conocer y reconocer la historia del destierro de las poblaciones que son constitutivas del Continente Americano, con el propósito de señalar una condición histórica de larga duración para los africanos, cuya diáspora se remonta al siglo VII, con el comercio de esclavizados por parte de los árabes entre sus mercados del Cercano Oriente, como lo indica el historiador africano Martín Kalulambi (2002), y llega a su ápice en el siglo XVI, cuando, según el autor, son llevados masivamente no sólo a América sino también a Rusia. La población afrodescendiente heredera de ésta historia colonial en Ecuador ha tenido un proceso muy interesante, pues al conocer la historia que los antecede ha permitido colocar en la mesa de discusión, el tema de la condición diaspórica:

Estas identidades diaspóricas, marcan un vínculo identitario, político y cultural que caminan sobre lo nacional. Estas identidades asumidas en los años recientes dentro de las designaciones de “afrodescendientes”, afroandinos y afro (latino) americanos marcan una diferencia y experiencia históricas compartidas: las de la diáspora forzada y la esclavización (Walsh, 2009: 134).

En el caso de Ecuador incluso después de la manumisión de la esclavitud, el estatus de la población africana y sus descendientes se mantuvo bajo sometimiento, en los años de 1852 la libertad para los esclavos y el Estado ecuatoriano pagó a los nuevos dueños de las minas y haciendas, el precio de la población afrodescendiente. En Valle del Chota, esta esclavización permaneció

dentro de las haciendas, por medio del concertaje y el huasipungo, hasta la reforma agraria de 1964. Esta continuidad de la condición de sometimiento, presente en diferentes formas en toda la región, reflejaba la visión de las élites 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 al atraso, a semisalvajismo, a una situación que sólo podría ser redimida a través de la intensa mezcla con el elemento civilizador.

Durante el proceso de destierro de las poblaciones africanas, en condiciones de esclavitud y semiesclavitud, dice Olivella Zapata:

Esta actividad, si es que puede justificarse con alguna explicación, era el resultado de una larga y persuasiva alineación, impuesta por los colonialistas y pretendidos “libertadores” que nos han hecho creer que vivimos en igualdad, fraternidad y libertad con los nuevos amos. Durante los primeros treinta años de la vida republicana, a los negros se nos mantuvo bajo la condición de esclavos, pese a todas las promesas de libertad con que nos ilusionaron para enrolarnos en los ejércitos patriotas. Sólo la insistente lucha de algunos cabecillas renuentes a entregar las armas y la fuga masiva de esclavos hacia las tierras inhóspitas de selvas y ríos, compulsaría a los amos a reconocernos como “libres” y “ciudadanos” dentro del estatuto de los esclavos sin cadenas (Zapata, 1990:111).

Importancia del movimiento cimarrón en el proceso de territorialidad histórica

El cimarronaje, históricamente, reconoce a la población afrodescendiente en América Latina a partir de un tiempo determinado por la historicidad colonial, y ello contribuye a la territorialización histórica, por lo contrario si el tratamiento respecto con la historicidad de las poblaciones afrodescendientes se escencializa o se determina a partir de “la trata transatlántica” significaría racializar la historia restándole importancia al movimiento libertario en la configuración histórica de los pueblos afrodescendientes. En la territorialidad histórica, de las comunidades afrodescendientes, la memoria, tradición, cultura, la tierra, (QUILOMBOS, PALENQUES en Brasil, Colombia, Ecuador). Así también como la influencia de

las rebeliones, de las insurgencia y la emancipación de los pueblos, como la revolución haitiana debe verse como vital en los movimientos antisistémicos de la época. Los discursos libertarios que tendríamos que recuperar para la territorialización histórica de las comunidades africanas y sus descendientes tendrían que plantearse, desde esas rebeliones que tuvieron gran influencia en la abolición de la esclavitud. Montiel nos plantea la importancia de las dimensiones del proceso cimarrón de la siguiente manera:

Esta forma de resistencia consiste en la conservación de los sistemas de pensamiento tradicionales propios de África precolonial, y en las representaciones colectivas que siguen rigiendo la vida interior de cada africano colonizado en su propio territorio, o cautivo en territorio extraño. Al vigor de las culturas africanas gestadas y desarrolladas antes de la presencia de los europeos, se debe esa posibilidad de sobrevivir en un medio social y ecológico, extraño y opresivo. Es la tradición oral la que las mantiene, es la capacidad de adaptación la que ponen en juego los oprimidos para proteger su herencia ancestral, es aquello que no desaparece en ningún pueblo o grupo por potente y poderosa que sea la fuerza del dominador. Aún más, a mayor violencia del sistema dominante, mayor resistencia de los sometidos, mayor violencia de los cimarrones, mayor arraigo de su identidad de africanos (Montiel, 1995: 644).

Así pues, la esclavitud representó una forma involuntaria de servidumbre humana más absoluta, un esclavizado se caracteriza porque su trabajo se obtiene por la fuerza y su persona física es considerada como propiedad de su dueño, que dispone de él o ella a su voluntad. Fanon nos permite mirar la confrontación de éstas rebeliones que de la esclavitud emergieron y nos dice que:

Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación –más precisamente la explotación del colonizado por el colono- se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta (Fanon, 2007 [1963]: 31).

En ese sentido, es pertinente considerar el debate de la territorialidad histórica de las comunidades afrodescendientes en América desde la vida histórica compartida de las distintas comunidades de poblaciones de descendencia africana, para no generalizar, ni esencializar e idealizar a las poblaciones. Lo que implicaría reconocer la memoria, tradiciones, política del territorio a partir del movimiento libertario del cimarrón. Los condenados de la tierra han sido víctimas de la desterritorialidad histórica en los espacios académicos, políticos y sociales, a partir de una racialidad histórica por el colonizador y el colonizado, que atraviesa los distintos campos de conocimiento de las comunidades afrodescendientes.

La racialidad histórica ha representado de manera pasiva al proceso de esclavización, cuando en realidad existen registros históricos que señalan como desde su captura los esclavizados reaccionaron con determinación para mantener su libertad. En las crónicas se hablan de las formas violentas y no violentas utilizadas para adquirir la libertad; el amotinamiento en los barcos, la huída en tierra firme para internarse en la selva y formar comunidades cimarronas o palenques. Los palenques, conocidos como quilombos en Brasil, cumbes en Venezuela o marrons en Jamaica.

El cimarronaje, fue el acto de rebelión frente a la opresión inhumana de la esclavitud en sus inicios. El cimarronaje significó una movilización de las poblaciones africanas, como proyecto de resistencia militar, social y cultural contra la opresión. Dichas luchas fueron vitales para desestabilizar al sistema colonial, pues mostraron la contradicción del sistema capitalista colonial, fue el primer golpe al sistema capitalista colonial. El cimarronaje promovió el rescate de los valores del pueblo africano y la afirmación de hombres y mujeres en su libertad. A partir de formas de organización, pensaron en una república independiente. Conservaron su religión, música, bailes, costumbres, saberes y poco a poco se mezclaron con población indígena y blancos, según el lugar donde se diera su presencia.

Es necesario no perder de vista la importancia del movimiento cimarrón, pero también no hay que olvidar para el análisis lo que sucedió desde la experiencia de los pueblos africanos y sus descendientes, y una de esas experiencias con los ojos de Césaire y sus palabras compartidas en su obra titulada; *Cuaderno de un retorno al país natal*, nos dice que la experiencia de Martinica en el año de 1848, al obtener la libertad de los esclavos dio una libertad vacía; la colonia seguía siendo la colonia, con sus diferencias.

Con el tiempo y al margen de la enajenación social del pueblo había una élite negra que surgía de ese proceso histórico, una élite que vive a la sombra y amparo de los colonos blancos y asimila los valores burgueses y católicos de Occidente: el dinero como signo de valor, seguridad y poder, la misa en latín, el francés. “Porque, en fin, hay que blanquear la raza; esto lo saben todas las martiniquesas, lo dicen, lo repiten...Se trata de no hundirse de nuevo en la negrería, y toda antillana se esforzará, en sus devaneos o en sus amores, por escoger al menos negro” (Fanon). Estas experiencias son importantes pues para realizar un análisis que nos pueda servir para la territorialización histórica también es necesario no perder de vista los matices que la historia de las movilizaciones de población africana nos enseña.

El cimarronaje, y la independencia, son procesos que tendrían que leerse con detenimiento, pues las aportaciones respecto con dichas experiencias nos servirán para articular un lugar de enunciación que nos permita visualizar los elementos culturales, políticos y sociales constitutivos de la población africana y sus descendientes. Sería interesante pensar en la “ruta de la rebelión” para la territorialidad histórica de la población descendiente de africanos del siglo XVI al siglo XIX, sin dejar de hacer lectura de la esclavitud. Pero no tener como referente epistémico la racialidad histórica, para tejer la historia de los pueblos afrodescendientes en el presente, es decir, para dicha territorialidad histórica. William Mina Aragón, nos dice que:

Será Benkos Biojó el elegido por Changó, por Elegba, y marcado con el signo serpentino de Elegba, quien incendiará el candil contra la opresión esclavista en Cartagena y todo el continente afro – amerindio – iberoamericano en búsqueda del tesoro escondido: La libertad. Es hacia lo palenques hacia donde se dirigirán todos los ekobios – cimarrones-, indistintamente de la familia étnica. Y van juntos allí para recrear la herencia milenaria de la sabiduría del muntú, para expresarlo en sus gritos de guerreros, en la organización económica y militar, en el espíritu artístico, en el elemento religioso (Mina, 1996: 107).

Para algunos los pueblos africanos y sus descendientes la experiencia de Haití una ex – colonia francesa representa el primer pueblo libre en América (1804). Desde dichos pueblos la ayuda espiritual del vudú; de las divinidades, como Ogún Ngafúa, Legba, Changó; de los difuntos, como Bucknan y Mackandal; y de los personajes vivos – reales, como Toussaint L’Ouverture, Christopher, Dessalines, Jean Francois, emprendieron el proceso revolucionario en la isla caribeña. El proyecto político de la emancipación de la revolución haitiana encendió la llama revolucionaria pues se esparció a fuego veloz por la América hispana y portuguesa.

Dice Olivella, la revolución fue una odisea, una epopeya que se inició con el levantamiento de Mackandal, que convocó a indios y afros contra la “loba blanca” (Zapata, 1992). El Vudú representó un elemento importante para la independencia y la consolidación de la República. La experiencia Haitiana se auto liberó de los imperios del siglo XVIII, el imperio napoleónico. Impulsados por la memoria ancestral del muntú, luchando contra las formas de dominación a través de acciones eficientes, como defender la tierra, la geografía existencial, el espacio vital, el divino territorio donde afirmar la semilla de la identidad perdida. Dicha experiencia es constitutiva de la territorialidad histórica de la población africana y sus descendientes. Para Zapata Olivella la tierra de la libertad era representada por quilombos y dice:

Un quilombo no es sólo el puñado de casas. Su fuerza está en el pacto entre vivos y muertos para subsistir unidos. Los difuntos nos ayudan a escoger al sargento Siembra, al cabo Diligencia, al general Defensa, al

mariscal Armas. Todo bajo la suprema autoridad de Gunga Zumbi, Gran Señor, por sus mayores conocimientos y voluntad, pero, sobre todo, por su hábil trato con los muertos (Zapata, 1992: 111).

Son importantes las consideraciones que hace Zapata Olivella pues nos muestra con una literatura bien lograda un camino para la territorialidad histórica de las poblaciones afrodescendientes en Nuestra América. Y aunque el tema de las rebeliones no es lo central del presente trabajo, si es el principal elemento con el que se pretende tejer la territorialidad histórica. Los mapas 1, 2, 3 y 4 muestran de manera gráfica, los procesos de movilización de población africana en el Continente iniciados por esclavizados, que consideramos importantes para el análisis, de la territorialidad histórica. En el presente trabajo no me detendré en cada uno de ellos, pero si quisiera dejar claro, que serán elementos constitutivos de mi próxima publicación respecto al tema de la Territorialidad histórica desde la ruta de las rebeliones de las poblaciones afrodescendientes.

MAPA 1. LA RUTA DE LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS
DESCENDIENTES DE AFRICANOS EN NUESTRA AMERICA
(Siglo XVI)



FUENTE: (Jorge Romero, 2006: 30).

MAPA 2. LA RUTA DE LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS
DESCENDIENTES DE AFRICANOS EN NUESTRA AMERICA
(Siglo XVII)



FUENTE: (Jorge Romero, 2006: 31).

MAPA 3. LA RUTA DE LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS
DESCENDIENTES DE AFRICANOS EN NUESTRA AMERICA
(Siglo XVIII)



FUENTE: (Jorge Romero, 2006: 32).

MAPA 4. LA RUTA DE LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS
DESCENDIENTES DE AFRICANOS EN NUESTRA AMERICA
(Siglo XIX)



FUENTE: (Jorge Romero, 2006: 33).

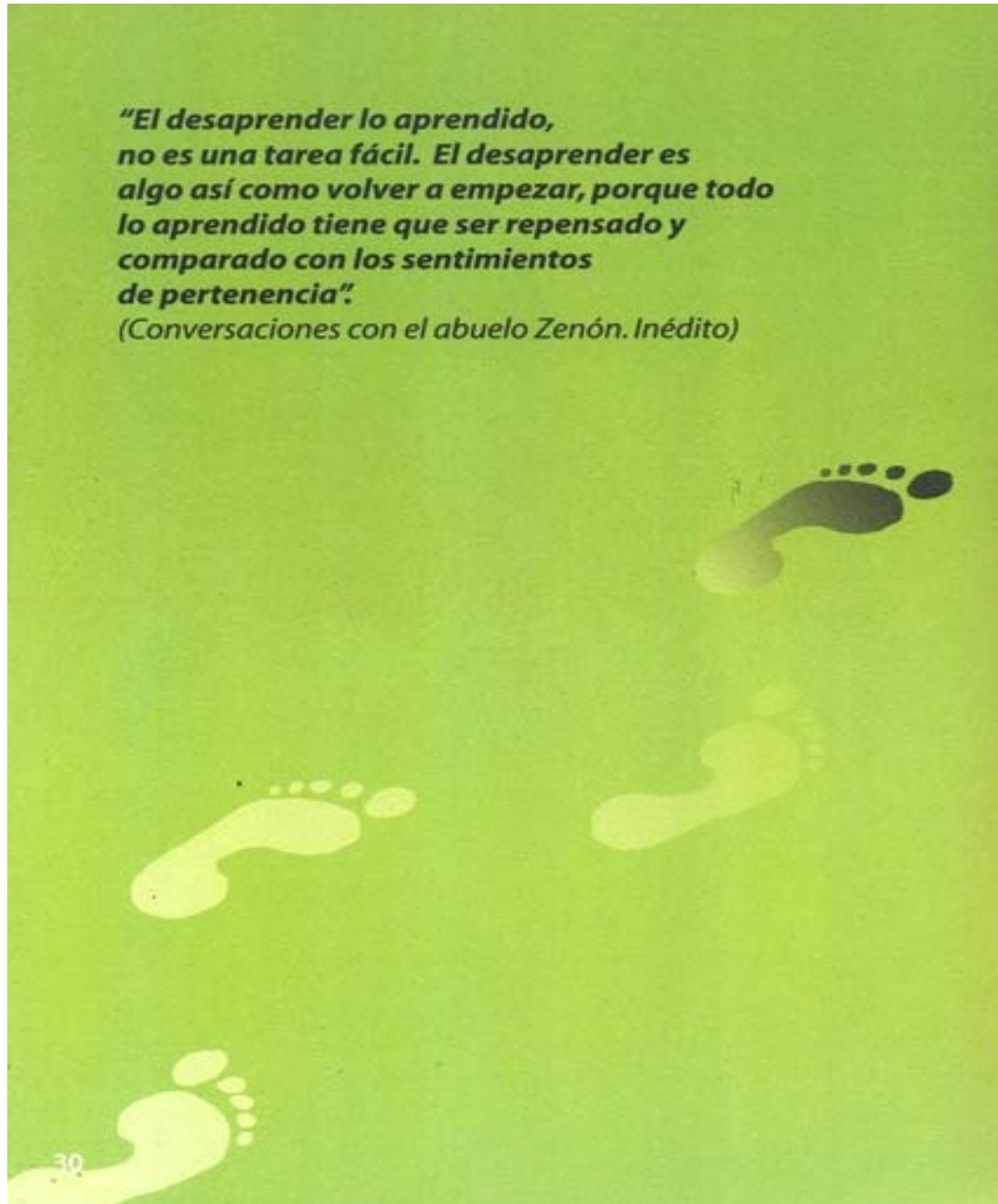
Se trató hasta aquí de demostrar, que la idea de “raza” actúa, como sistema histórico de clasificación y estructuración social pues, encontró sustento en la dicotomía de la modernidad entre civilizado y bárbaro. La clasificación de la población africana, como los “últimos otros” asumía como dice Frantz Fanon (2007 [1963]), que ellos no siguieron la evolución de la humanidad; eran subhumanos. Este sistema jerárquico de clasificación y las condiciones históricas, políticas, sociales y culturales que representa, es constitutivo de la colonialidad, cuyos patrones de poder todavía están vigentes. Al respecto, Agustín Lao nos dice que:

Las identidades culturales que surgen en relación con el patrón de poder moderno-colonial se pueden agrupar en tres categorías generales interreferenciadas; nacionalidad, etnicidad, raza. Las tres tienen un componente cultural y también tienden a la esencialización y naturalización de sus sujetos, que es lo que básicamente define la categoría raza, la primera en surgir históricamente y la cual constituye un sustrato común a los modos de identificación cultural de la modernidad capitalista (Lao, 2007: 134).

Las nuevas formas de identidad e intersubjetividad con los modos de resistencia y territorialidad que se evidencian en los discursos libertarios de la revuelta de la revolución Haitiana, en el siglo XVIII. Experiencia que es muy importante trabajar a profundidad, pues según Fanon:

Nuestra misión histórica, para nosotros que hemos tomado la decisión de romper las riendas del colonialismo, es ordenar todas las rebeldías, todos los actos desesperados, todas las tentativas abortadas o ahogadas en sangre (Fanon, 2007 [1963]: 189).

LA RUTA DEL CIMARRON



FUENTE: (León y Santacruz, 2008: 30).

CAPITULO 5. DESDE LA EXPERIENCIA AFROECUATORIANA

Cuando el negro se comprende a sí mismo y concibe el mundo de una manera distinta, hace nacer la esperanza e impone un retroceso al universo racista, es claro que su trompeta tiende a destaparse y su voz a perder la ronquera.

(Fanon, 2007 [1963]: 223).

En el presente capítulo la experiencia en Ecuador, desde las comunidades afrodescendientes será de vital importancia para articular la pertinencia de las consideraciones de Frantz Fanon, para el proceso de descolonización que las poblaciones de descendencia africana en América hoy día plantean. Pues la colonialidad del poder se manifiesta en mecanismos raciales en las comunidades afrodescendientes. Y ante tal emergencia, la población tiene el gran desafío de construir un camino en dicho proceso.

Desde los años 90, la diversidad cultural en América Latina se pensó como un espacio para reparar el daño hecho por la racialidad histórica, representada en una monoculturalidad. Tiene presencia en las políticas públicas y reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta atención es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-ancestrales y sus demandas por reconocimiento y derechos, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado. Por eso mismo, es importante contextualizar el debate e iluminar su politización.

La experiencia de Ecuador es muy significativa para el desarrollo del presente apartado, pues las políticas de corte neoliberal que se han establecido por iniciativa del Banco Mundial en la política indígena, han dado lugar a un gran cuestionamiento por parte de las comunidades afrodescendientes en Ecuador.

En septiembre del 1991, el Banco publica su directiva operacional de los “Pueblos indígenas” sería un modelo para la creación de políticas regionales y promoción de la participación de los pueblos indígenas en planes, proyectos y programas. Fue en el marco de esta directiva y de la nueva estrategia geopolítica neoliberal que el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola-FIDA, financió en 1998, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador-PRODEPINE. Ante éste escenario “político” hegemónico, aún colonial para las comunidades afrodescendientes de Ecuador, pues según los compañeros pretende solo incluir a los anteriormente excluidos dentro de un modelo regido por los intereses del mercado. Al posicionar la razón neoliberal –por supuesto moderno, occidental y (re)colonial- como razón única, hace pensar que su proyecto e interés apuntalan al conjunto de la sociedad y a un mejor vivir (Walsh, 2009).

En el contexto afroecuatoriano, la interculturalidad es un concepto acuñado por el movimiento indígena, el hecho de que su sentido viene de este movimiento pensado no sólo para él sino para el conjunto de la sociedad es significativo. El Centro afroamericano para la diversidad Cultural, el Desarrollo Sostenible y el Diálogo Intercultural en Esmeraldas, en Agosto del 2005, la UNESCO y la “ruta del esclavo” en colaboración con de la Dra. Luz María Martínez Montiel, fue una de las primeras aportaciones que significaron para el proceso del Estado intercultural ecuatoriano. Sin embargo, era necesario, que la propuesta se elaborara desde el lugar de enunciación de las comunidades afroecuatorianas, pues el tema de la interculturalidad desde el lugar de enunciación del movimiento afroecuatoriano le apostaba mas a la re – existencia y a la vida misma, hacia un imaginario “otro” y una agencia “otra” de con- vivencia – de vivir “con” y de sociedad (Alban, 2008).

A razón del proceso de la interculturalidad con los pueblos afroecuatorianos, se ha puesto sobre la mesa el tema de la interculturalidad crítica según Catherine Walsh (2009) como un elemento de análisis en la construcción de un proyecto desde las comunidades afroecuatorianas. Tiene su raíz y antecedente no en el Estado (ni

tampoco en la academia) sino en las discusiones políticas puestas en escena por los movimientos sociales y su orientación con relación al problema estructural – colonial y a su acción transformativa y de creación.

Con el ánimo de compartir historias constitutivas entre Colombia y Ecuador, es también el grupo de trabajo del Foro Latinoamericano de Políticas Educativas-FLAPE Colombia que utiliza la interculturalidad como parte de la reivindicación de poblaciones afectadas por el desarrollo capitalista y el despojo de la tierra, por la ocupación de sus territorios, por el desplazamiento de sus lugares de origen hacia otros territorios. Ha sido la ubicación de estas luchas emancipadoras y de resistencia de los pueblos indígenas y afro en América Latina, y de sus desarrollos en los nuevos contextos nacionales e internacionales la que actualiza la discusión y nos obliga a precisar sus contenidos.

En el caso de los afrochoteños, han construido su identidad, a partir de algunos acontecimientos que obedecen a procesos socioeconómicos, políticos y culturales, dichos procesos han generado transformaciones estructurales, socioculturales, políticas y económicas; generando impactos sobre la población afro del norte de Ecuador. La Ley de la Reforma Agraria, la construcción de la Panamericana, la creación de los Núcleos Educativos y la llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras del Valle del Chota y cuenca del río Mira.

Desde los años 30 a 40 se va intensificando un proceso de gradual desintegración de las haciendas del Valle del Chota. Las compras – ventas, particiones, herencias, junto con la presión campesina, van a generar una serie de transformaciones en la propiedad de la zona, ya en los años 50 se da inicio a la conformación de las primeras cooperativas y organizaciones en el Valle del Chota. Organizaciones que, se podría decir, tenían su propia identidad; nacen de la necesidad de poseer un terreno y un territorio propio. Los afrochoteños siempre trabajaron esas tierras, muchos de sus antepasados inclusive murieron en ellas. En este sentido, la tierra y el territorio era parte de su identidad, de su vida (Pabón, 2007: 65).

La identidad de los afrochoteños es impactada bruscamente, de repente, de trabajadores obligados (esclavos) en las haciendas, pasan a ser libres propietarios de sus huasipungos y sus tierras, complicado el proceso de las comunidades afroecuatorianas, pues se les dieron las tierras, pero el Estado no acompañó al proceso de las comunidades, y las comunidades tampoco tenían un trabajo “casa dentro”, aún y con las cooperativas. La tierra y el territorio, como parte de la identidad de los afrochoteños y como parte también de la lucha antes y después de la Reforma Agraria, significaba también de importancia para las comunidades de Imbabura y Carchi, porque para la población afro el territorio significa el espacio de creación, recreación y de producción de sentidos y significados.

La tierra y el territorio son parte de la identidad de los afrochoteños; son el fundamento de su existir. Su día a día gira en torno a la tierra y el territorio; a la tierra porque al cultivarla, les da la comida, su alimentación diaria y también recursos económicos para satisfacer sus necesidades complementarias tales como la vestimenta, vivienda, etc. Su territorio, en el sentido que este constituye un espacio físico familiar y comunitario en donde se construyen y se instituyen todos los acervos culturales. Es decir, el territorio es el espacio de producción de sentidos (Pabón, 2007: 69).

Pero las políticas y las estructuras del capitalismo colonial, no están pensadas para la construcción de identidades, sino para la destrucción y la aculturación de las poblaciones condenadas de la tierra. Pues los impactos de la construcción de la Panamericana, para los afrochoteños, fueron arrasando los terrenos, tumbaron las matas, entraron monstruosas máquinas. Las plantaciones y cosechas, las tierras, todo lo que identificaba a los afrochoteños como hombres de trabajo, como agricultores, como luchadores fue destruido por el poder colonial capitalista. El resquebrajamiento de la identidad afrochoteña, se presentaba frente a la historia arrasante de la modernización. En términos generales, si bien es cierto que con la panamericana se dinamizó la economía y se mejoró sustancialmente la comunicación entre los pueblos y la de éstos con las grandes ciudades, la identidad de los afrochoteños de apoco se fue minando con la introducción a las

comunidades de otras culturas y nuevas formas de cultivos. Y después la migración. Al respecto Fanon nos dice que:

Mientras imaginaba poder pasar sin transición de la situación de colonizado a la de ciudadano soberano de una nación independiente, mientras se dejaba admirar por el espejismo de la inmediatez de sus músculos, el colonizado no hacía verdaderos progresos en la vía del conocimiento (Fanon, 2007 [1963]: 127).

El aporte de la educación regular u oficial como le han llamado en Ecuador, esta ligada al proceso constitutivo de las comunidades afroecuatorianas, y a la identidad de las comunidades, viene hacer algo así como un espacio que les permite mirar hacia fuera, pero que a su vez debilita la mirada hacia adentro, en el sentido que en la escuela no enseñan nada del proceso histórico, social, cultural, de las comunidades afroecuatorianas y es con esos conocimientos de los otros que están descubriendo y conociendo acerca de ellos.

La racialización de la historia durante éste proceso histórico constitutivo de la población africana y sus descendientes en Ecuador, se entrelazan con la colonialidad del poder y el uso de raza como clasificación social, política y económica, dándole esta clasificación un estatus ontológico en el cual los negros como grupo no quedan sólo inferiorizados sino también negados como humanidad, condición que inició con la esclavización y subsecuentemente se extendió más allá en la negación que plantea problemas reales respecto con la “libertad” y “liberación” (Fanon, 2007 [1963]).

La territorialidad histórica es una manera de construir a partir de los procesos históricos, tradiciones, saberes, que son constitutivos de la población afrodescendientes en la región de Ecuador. La continuidad histórica de la esclavitud respecto con el análisis de la población africana en América ha racializado la historia de la población africana y sus descendientes en tanto el reconocimiento de la población y sus luchas se piensan desde el lugar de enunciación de la esclavitud. Es decir desde la colonialidad del poder. Desde la

idea de “raza”. Que divide a la población y excluye procesos importantes de interculturalidad entre la población africana e indígena. Es pues esa la pertinencia de construir una historia de la población afrodescendiente. A partir de la propuesta de Frantz Fanon.

Para las comunidades afroecuatorianas, dicha pertenencia se debe a la demanda que pone en evidencia la permanencia de sociedades y Estados racistas. Visibilizando a su vez la falacia de la denominada “democracia racial” (caso de Brasil) que llevan a debate las manifestaciones y los efectos pasados y presentes de la violencia racial estructural que aún viven las poblaciones afrodescendientes. En Ecuador, la racialización histórica como instrumento de éstas estructuras, ha dado como resultado una desigualdad social y racial. Ante esta realidad la refundación del Estado Ecuatoriano va mucho más allá del reconocimiento de la población afrodescendiente.

Si se parte del problema estructural-colonial-racial y dirigirse hacia la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y la construcción de condiciones radicalmente distintas, la interculturalidad crítica – como práctica política- dibuja otro camino muy distinto (Walsh, 2009). La interculturalidad crítica según Catherine también se preocupa por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados; por las prácticas -de deshumanización y de subordinación de conocimientos- que privilegian algunos sobre otros, “naturalizando” la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y se mantienen a su interior.

La contribución de Catherine Walsh con la propuesta de *pedagogías de-coloniales* apunta a dos vertientes contextuales. Uno es el contexto Ecuatoriano como el de “casa adentro”; pedagogías “propias” concebidas y construidas para pensar y accionar “desde” la condición ontológico-existencial-racializada. El segundo es de “casa afuera”, el que parte de la noción de pedagogías de pensar y accionar “con”. Walsh se refiere a pedagogías que se construyen con relación a otros sectores de la

populación, que suscitan una preocupación y conciencia por los patrones de poder colonial aún presentes y la manera que nos implican a todos, y por las necesidades de asumir con responsabilidad y compromiso un accionar dirigida a proyectos de transformación político, social, epistémico y ético, a proyectos de la interculturalidad crítica. Son estas pedagogías o apuestas pedagógicas que se encaminan hacia la liberación de las cadenas aún en las mentes, y hacia “un proceso histórico [...] aportado por nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad” (Fanon, 2007 [1936]: 31).

La propuesta de Catherine, se construye a la mano con la de-colonialidad, como herramienta que ayuda a visibilizar estos dispositivos de poder, y como estrategia que intenta construir relaciones –de saber, ser, poder y de la vida misma- radicalmente distintas. Entender la interculturalidad como proceso y proyecto dirigido hacia la construcción de modos “otros” del poder, saber, ser y vivir, va mucho mas allá de pensar únicamente en una interculturalidad que describe una simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales, o por una incorporación de los tradicionalmente excluidos.

Lo importante aquí es señalar la influencia del pensamiento de Fanon al proponer transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica racial. Para Catherine hacer énfasis en la diferencia de una interculturalidad que va mas allá de formas, es importante, pues la propuesta pedagógica decolonial va encaminada a asumir un trabajo orientado a la descolonización Fanoniana, va dirigido a quitar las cadenas que aún están en las mentes como decía el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, desesclavizar las mentes como decía Malcolm X, y desaprender lo aprendido para volver a aprender, como argumenta el abuelo del movimiento afroecuatoriano Juan García. Un trabajo que procura a desafiar y derribar las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad– estructuras hasta ahora permanentes- que mantienen patrones de poder enraizados en la racialización, en el conocimiento eurocéntrico y en la inferiorización.

Catherine Walsh se refiere a una política epistémica de la interculturalidad, pero también a epistemologías políticas y críticas, pues ello podría servir en el campo educativo, traspasando su fondo enraizado en la diversidad étnico – cultural, al espacio de la “ciencia”. Es importante la propuesta que se plantea Walsh con la comunidad afroecuatoriana, pues podría pensarse a partir de dicha epistemología de-colonial, se podría romper con el orden jerárquico racial en la historia. El lugar de enunciación es pertinente considerar para la construcción de nuevos marcos epistemológicos que problematizan y desafían la noción de un pensamiento dominante en la historia y conocimiento totalitario, único y universal desde una postura política y ética, que siempre mantiene como presente las relaciones del poder a las que han sido sometidos estos conocimientos.

La experiencia de Ecuador respecto a los debates y cuestionamientos que se están planteando en las comunidades indígenas y afroecuatorianas está ligada a la pertinencia de la territorialización histórica pues, es una estrategia de intervención intelectual, que podría incluir entre otras la revitalización, revaloración y aplicación de los saberes ancestrales, no como algo ligado a una temporalidad del pasado o una localidad, sino como conocimientos que tienen contemporaneidad para críticamente leer el mundo, y para comprender, resignificar a la historia y actuar en el presente.

La propuesta de la interculturalidad crítica de Catherine Walsh como herramienta pedagógica pone en cuestionamiento continuo la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también –y a la vez- alientan la creación de modos “otros” según Mignolo -de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. La interculturalidad crítica y la de-colonialidad, en este sentido, son proyectos, procesos y luchas que se entretienen conceptualmente y pedagógicamente, alentando una fuerza, que hacen cuestionar,

trastornar, sacudir, rearmar y construir. Lo que llamaría Catherine como, pedagogía de-colonial.

Es una propuesta epistémica que exige una pedagogía y una práctica pedagógica que retoma el vínculo con lo histórico – político - social y de poder, para construir y afirmar procesos, prácticas y condiciones distintos. De esta manera, la propuesta se extiende, pues no solo se instala en la enseñanza y transmisión de saber, sino se entiende como proceso y práctica sociopolítica productivo y transformativo asentado en las realidades, subjetividades. Pues ello será constitutivo para la territorialidad histórica.

En América Latina en la última década, la insurgencia social, política pero también epistémica de movimientos afro e indígenas, y la emergencia cada vez más fuerte de designios, agenciamientos y proyectos que apuntan la descolonización, nos hacen pensar y significar hoy una perspectiva de territorialidad histórica para la descolonización. Formas de construir conocimiento de “otros” saberes que dialogan con los antecedentes críticos-políticos a la vez que parten de las luchas y praxis de orientación Fanoniana. Estas otras formas de aprender y desaprender en la historia serían construidas y por construir en escuelas, universidades, en el seno de las organizaciones, en los barrios, comunidades, movimientos y en la calle. Aquella territorialidad histórica que integra el cuestionamiento y el análisis crítico, la acción social transformadora, pero también la insurgencia e intervención en los campos del poder, saber y ser, en la vida; aquellas que animan a una actitud insurgente, descolonizadora y cimarrona.

La experiencia de Ecuador nos ayuda a ubicar la importancia de la influencia de Frantz Fanon en el estudio de la Afrodescendencia. En tanto la propuesta de descolonización Fanoniana se construya en la praxis del contexto afroecuatoriano. Habría que plantear que las contribuciones de Fanon son vigentes en el accionar de los pueblos afrodescendientes e indígenas.

La experiencia histórica desde las comunidades afroecuatorianas ha permitido plantear un proyecto de etnoeducación que ayuda a enfrentar los legados coloniales de exclusión. Lo que propone el proyecto es, posicionarse de otras formas de ser, estar, pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos, que podrían accionar sobre sus vidas y comunidades, recurriendo a la memoria colectiva y otros conocimientos. Según la experiencia de Ecuador:

En el Ecuador el reconocimiento oficial surge con la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos (2006), ley que aún no tiene reglamento y aplicación. La oficialidad – punto de debate todavía entre algunos líderes comunitarios – puede ser considerada como algo distinto de lo que las comunidades han venido desarrollando desde hace un tiempo; sus raíces se ubican dentro de las instituciones de la esclavitud, en la pedagogía de humanización que los esclavizados desarrollaron subversivamente (Walsh, 2009: 131).

Importancia de la memoria colectiva en la territorialidad histórica

La Tradición Oral como recurso pedagógico ha sido constitutivo de los pueblos Africanos:

Los colonizadores, combatieron la educación y cultura nativas imponiendo sus hábitos, costumbres, religión, esclavizando a indios y negros. En el caso de los africanos que hablaban tres, cuatro o muchas lenguas, los colonizadores impusieron una única lengua extranjera a fin de caracterizar a todos y unirlos en una religión universal. Mientras tanto ese programa llevado a cabo por las iglesias fracasó en África porque la tradición europea religiosa estaba basada en el valor de la palabra escrita, al paso que la tradición cultural africana estaba dominada básicamente por la oralidad (Gadotti, 2005: 215).

En la tradición africana libertaria Mackandal es el “negro que tramó una vez una revuelta, se decía que era un orador estupendo, que en los montes se oía sonar el tambor del vodú. Después, Alejo Carpentier hizo de Mackandal el héroe central de su novela, en; “El reino de este mundo”, en dicho personaje transmite el momento del africano que galvanizó a los demás a resistir el orden colonial. Las representaciones culturales que se manifestaron durante el cimarronaje, como el

vodú a lo largo del periodo colonial, dice el antropólogo haitiano Laennec Hurbon desempeñaron un papel de resistencia frente a los imperativos categóricos.

Y frente a las prohibiciones de la esclavitud, esta religión constituye un foco de organización de revueltas en secreto. En este sentido, la revolución haitiana es una experiencia histórica que permitió la valoración y recuperación de las prácticas culturales o subalternas como forma de resistencia. Al respecto, Frantz Fanon tiene razón al decir que la cultura del pueblo puede ser una forma de resistencia al orden colonial. Y Amílcar Cabral al decir que la cultura es la síntesis dinámica de la realidad histórica, material y espiritual de una sociedad o de un grupo humano.

La Tradición oral se impone ante la racialidad histórica que ha servido fiel al escribano, a los intereses del conquistador y herederos criollos, pues para ellos, el debate sobre la naturaleza humana del indio y del negro que sacudió las mentes de los grandes pensadores durante siglos, no es tema para sus crónicas. Por tanto lo olvidan, lo silencian o si lo aluden, es solo para resaltar su fariseo paternalismo. Ante la amnesia padecida por la historia racial de las naciones de América se tendría que reclamar a los legisladores según Olivella Zapata que:

En el momento de proclamar las constituciones republicanas se olvidaron de las luchas de nuestros indígenas en defensa de su tierra; de las fugas y palenques de los negros cimarrones defendiendo su libertad; de las rebeliones comuneras en el Perú, Bolivia, Ecuador, México y Colombia, reclamando tempranamente la independencia del tirano español. Habría que incinerar todos los textos de historia de Colombia y de América en los cuales al contar nuestras guerras de Independencia se ignora o minimiza los influjos de los levantamientos de los indios y negros. Son racistas todos aquellos relatos e interpretaciones que olvidan la importancia decisiva que tuvo la Revolución Antiesclavista de Haití, cuya victoria influyó no solo en la organización de los ejércitos libertadores de Miranda y Bolívar, sino en el pensamiento de los pueblos en toda América. Fue ella la que demostró que el colonialismo europeo, pese a sus grandes ejércitos, a sus armadas y a sus alianzas, podía ser derrotado (Zapata, 1989: 145).

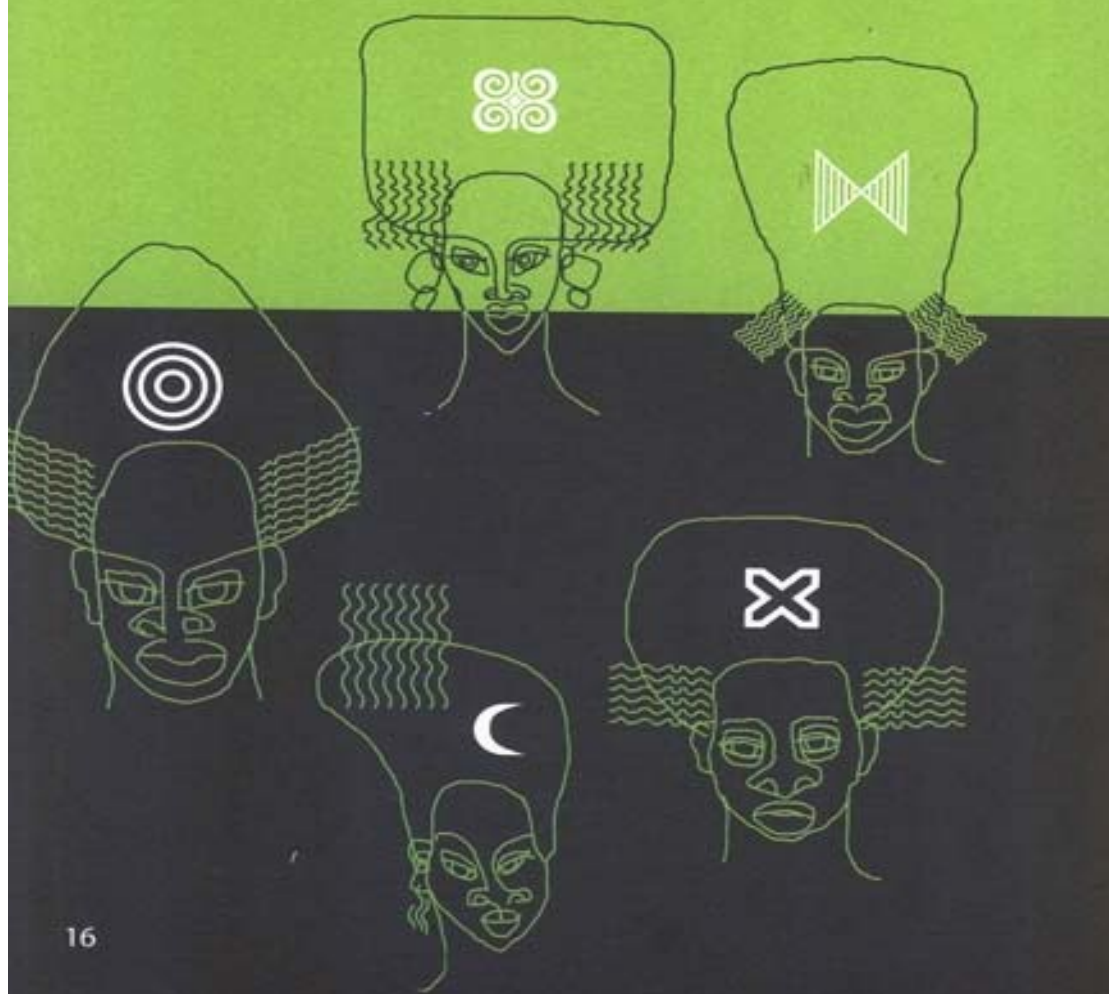
Es el África negra, donde la tradición oral fue preponderante y donde subsiste todavía, donde elegiremos analizar el enfrentamiento con Europa. En contraste con los pueblos originarios de África y América Latina, Europa tiene una concepción de la individualidad, mientras que en los pueblos Africanos y sus descendientes tienen la concepción de la memoria colectiva. Por tanto como diría Guy de Bosschére “La virtud de los antiguos corre en las venas del pueblo que invoca su fuerza” (Bosschére, 1973: 21). La tradición oral es un recurso fundamental para transmitir conocimiento. Los pueblos originarios recurren igualmente a la Tradición Oral, pues para los que conservan una lengua (fonética) que deviene de un lenguaje pictográfico le es más importante la oralidad, pues en ella conservan las dimensiones semánticas de lo que se quiere decir.

Es por ello que la Tradición oral a diferencia de la escritura conserva la *memoria* de los pueblo pues, la memoria es colectiva, de las generaciones sucesivas según (Busschére, 1973: 27) Memoria que se traduce en danzas, cuentos, tradiciones, prácticas políticas, música, lenguas y prácticas cotidianas. La memoria colectiva para las comunidades afroecuatorianas es:

Como una fuente que siempre tiene agua para beber, pero el que quiere beber de ella, tiene que traer su mate y su calabazo. Con esta frase nos había respondido el abuelo Zenón cuando preguntamos si los ancianos de las comunidades afroecuatorianas, podrían enseñarnos desde la memoria colectiva, lo que ahora las nuevas generaciones necesitábamos para volver a ser, para apuntalar y reconstruir nuestra identidad. El mate explicaron luego los mayores, es para sacar con cuidado el agua que es buena para beber, las piedras que están en el fondo son parte de la fuente, pero no se pueden beber. Así es esto de la cultura, tenemos que aprender a sacar con cuidado lo que es propio y dejar en el fondo lo que es ajeno. El calabazo –nos dijeron- es para guardar el agua y tenerla a la mano, porque “no se puede ir a la fuente cada vez que se tiene sed, el agua tiene que estar adentro de la casa para beber cuando se tiene sed (León y Santacruz, 2008: 28).

MEMORIA COLECTIVA AFROECUATORIANA

Estas entrevistas de rutina nos enseñan que la tradición oral no está en la cabeza de un sólo miembro de la comunidad; los conocimientos son saberes de todos, es decir son colectivos y por eso pertenecen a la comunidad.



16

FUENTE: (León y Walsh, 2007: 16).

Importancia de la etnoeducación en la territorialización histórica

En la propuesta Afroecuatoriana, Juan García, nombrado por la comunidad, guardián de la tradición dice que el primer desafío de los que están trabajando con el proyecto de etnoeducación consiste en la construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar sobre todo en un reencuentro con la población misma, con lo que son, y sobre todo con lo mucho que han dado y aportado para la construcción de cada una de las naciones donde les tocó vivir. La lucha es volver a la forma de conocimiento, a la manera de entender la vida, de entender los saberes propios, como también insertar en los procesos educativos la propia visión de la historia y visión de conocimiento. La propuesta evidencia los trabajos llamados; “casa adentro” de muchos intelectuales líderes afroamericanos e indígenas, esta propuesta se compromete a no dejar su insurgencia social, cultural, política, epistemológica intelectual. Catherine Walsh, quién participa de manera comprometida acompañando el proceso de la comunidad afrodescendiente en Ecuador coordina el Fondo Documental Afroandino, le ha llamado *pedagogía decolonial*, al proceso de las comunidades afroecuatorianas, al reconocer y fortalecer las estructuras y mecanismos de organización y autoridad (palenques) pues las comunidades del afropacífico están viviendo prácticas y conceptualizaciones que no sólo subvierten el Estado sino que demuestran su disfuncionalidad frente a una realidad histórica, pues dicho proceso se encuentra enraizado en las luchas y praxis que las comunidades afro e indígenas han venido ejerciendo desde años atrás. Dicha disfuncionalidad ha generado tensiones, Pablo Minda nos habla de ellas y nos dice que:

La provincia de Esmeraldas ubicada en el noroccidente del Ecuador tiene una población de aproximadamente 416. 272 habitantes: 203,176 urbanos y 213,096 rurales, con una mayoría afrodescendiente (51.2%), una pequeña población indígena (1.2%), y el resto mestiza. El porcentaje afroecuatoriano radicalmente incrementa hasta más de 80% en los cantones del norte de la provincia: Eloy Alfaro y San Lorenzo, donde la vida históricamente ha circulado alrededor de los ríos y el mar, construyendo así una dinámica fronteriza con la región de Tumaco de Colombia, marcada por fuertes vínculos familiares y el intercambio permanente a nivel tanto de personas como de comercio. No obstante, la agresiva penetración de capitales nacionales y

transnacionales, dedicados a la explotación maderera, camaronera y de palma africana hace que esta provincia sea, en los últimos 30 años, una de las más afectadas por graves condiciones y conflictos socioambientales y humanos (Minda, 2006: 13,68).

En el caso de las poblaciones afroecuatorianas, los esfuerzos de organismos estatales, no-gubernamentales e internacionales en la parte norte de la provincia que se dedican primordialmente a los problemas y necesidades de infraestructura, las comunidades negras ejercen una lucha de y para la vida arraigada al territorio y derechos ancestrales, así como a la sobrevivencia física, cultural, espiritual de ayer, hoy y mañana. Tal lucha a mantenido una situación de violencia en la provincia, se han encubierto crisis cada vez más generalizadas. Ello tiene que ver con un tema de justicia social, la racialización histórica que va más allá del color de piel. Tampoco tiene mayor cabida dentro de los marcos nacionales e internacionales de “derechos humanos”.

El objetivo de mostrar la importancia del tema de la territorialización histórica respecto con las poblaciones afrodescendientes, tiene que ver más con el interés de primero mostrar que la historia colonial racializada genero tensiones graves en las poblaciones afrodescendientes, una de ellas y la más compleja, tiene que ver con el tema de la perdida del derecho y territorio ancestral que se está viviendo en Esmeraldas hoy y las amenazas que están presentándose al respecto, particularmente frente a la agresión continua de actores externos, la “nueva diáspora” de la des-territorialización y las limitaciones y desconocimientos del derecho jurídico. La racialidad histórica ha desdibujado con la idea de “raza” a los sujetos políticos además a sectorizado la movilización y por tanto la lucha.

La experiencia afroecuatoriana nos da cuenta de la importancia del territorio ancestral pues ellos entienden el territorio ancestral como la relación con los antepasados, como un mandato de los mayores que se cumple y se trasmite, que refuerza el sentimiento de la pertenencia colectiva a la que se refiere Fanon de la siguiente manera:

Es la práctica coherente e inteligente de hombres y mujeres. La construcción colectiva de un destino supone asumir una responsabilidad a la medida de la historia (Fanon, 2007 [1963]: 187).

Aplicado a los territorios colectivos, lo ancestral tiene que ver con la ocupación cultural continua de un entorno físico, un espacio por la reproducción y control social, espiritual y cultural, que incluye la protección de los conocimientos, los valores y el respeto a las relaciones armónicas entre los hombres/mujeres y la naturaleza, además de la relación de trabajo con la tierra. Las comunidades afrodescendientes han tenido una lucha intensa por construir una identidad después de la devastadora racialidad histórica de la “esclavitud”. Han intentado descolonizar al pensamiento recurriendo a los conocimientos de la memoria colectiva; se han planteado los vínculos constitutivos con la trata negrera transatlántica que siguen en las memorias e identidades sociales de los afrodescendientes, de los seres humanos, de la diáspora africana. Claudia Mosquera se refiere a la memoria de la siguiente manera:

Las “memorias de la esclavitud” y las demandas de reparación histórica y contemporánea que las acompañan, no sólo cuestionan y develan el orden socio- étnico racial vigente, sino también pone en evidencia la complejidad de las estructuras y “construcciones sociales, históricas y culturales que pesan sobre la raza negra (Mosquera, 2007: 14).

También se ha tratado de definir territorio ancestral desde la historia constitutiva de los pueblos afrodescendientes que viven en el territorio de la región del Pacífico, han usado la voz de los mayores y lo que enseña la tradición para construir una definición propia de lo ancestral, para poder aplicarlo al territorio, sabiendo que no son pueblos originarios, pero sin perder de vista el derecho que tiene a una reparación por ser pueblos transplantados contra su voluntad. Esto es así, porque los procesos de apropiación del derecho a los territorios ancestrales por parte de los pueblos afroecuatorianos se inicia con la necesidad de defenderse de la violencia y de la agresión que significó el desarraigo de las tierras de origen. Visto de esta manera, el derecho ancestral al territorio se construye por la necesidad de

garantizar la permanencia y el futuro como pueblo culturalmente distinto de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Desde estas dos visiones, el concepto de territorios ancestrales está referido a una área geográfica determinada, “un gran pedazo de la montaña madre”, un espacio de la naturaleza que se encuentra bajo la influencia cultural y bajo el control social y político de las comunidades afroecuatorianas. Por eso muchas comunidades ven los territorios como la continuidad de los *palenques* que los *cimarrones* construyeron, para la defensa y el crecimiento de la comunidad. De ahí la importancia del movimiento del cimarronaje, Montiel, nos habla de dicha importancia, y nos dice que:

Desde el siglo XVI, el *cimarronaje* y las rebeliones fueron las formas de tenaz oposición de los africanos para enfrentarse al régimen colonial esclavista. Desde Estados Unidos hasta tierras de Sudamérica, los movimientos insurrectos comenzaron en los años mismos del inicio de la esclavitud en tierras americanas. El recurso desesperado de los esclavos para liberarse del yugo colonial fue huir, para unirse, después con otros cimarrones y formar comunidades rebeldes (Montiel, 1995: 610).

Según la herencia de los pueblos descendientes de africanos en el Ecuador, la influencia y el control que la comunidad tiene sobre esos espacios territoriales tienen que traer aparejado el ejercicio de autoridad sobre los recursos y sobre los procesos sociales y políticos que ocurren dentro de estos espacios determinados. Además, desde las propuestas interculturales, el pueblo afroecuatoriano espera una representación en los distintos niveles de gobierno, a partir del derecho de autodeterminación que les confieren sus territorios ancestrales.

Desde la tradición cultural afroecuatoriana, la visión del territorio ancestral se tendría que administrar los recursos que hay en los territorios colectivos, lo que le confiere categoría de ancestral a un determinado espacio territorial, la población dice, que la esencia misma de esos territorios son ellos mismos, los pueblos ancestrales de origen africano y los pueblos indígenas. La montaña madre y los

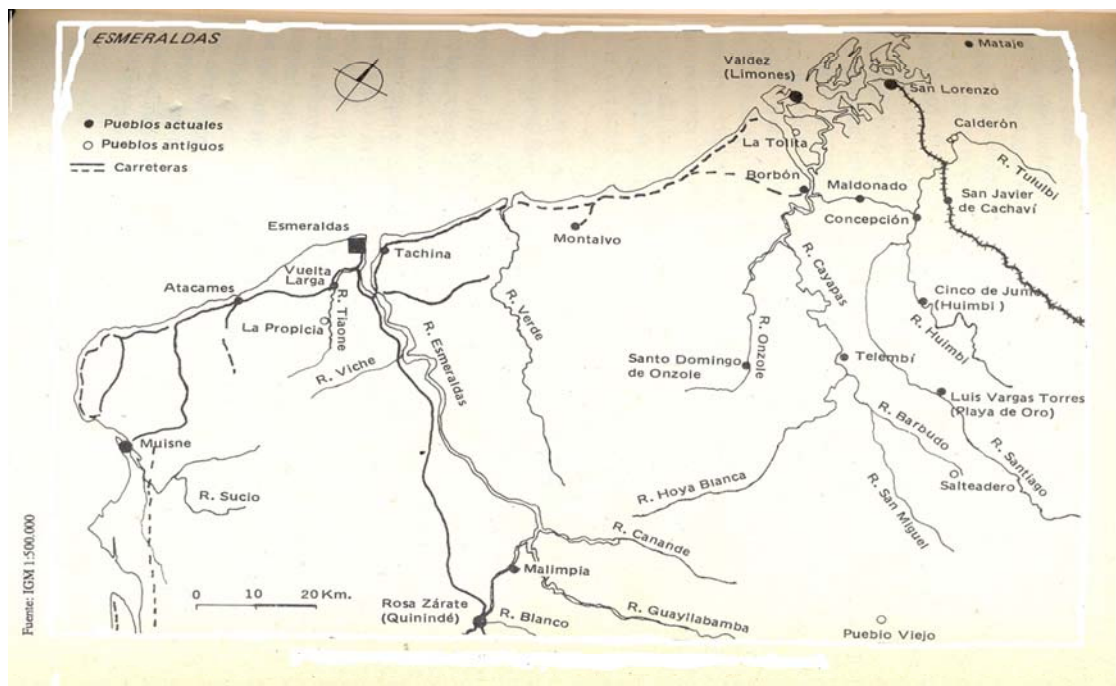
manglares permanecen en las regiones afroecuatorianas porque lo aprovechan como territorios – espacios de vida, usan los recursos para garantizar el bienestar colectivo. Desde la visión de los mayores dice, el maestro guardián de la tradición Juan García, que conforman a la comunidad, el territorio ancestral tiene que ser construido partiendo de un espacio geográfico, comunitario útil para la reproducción cultural y biológica, donde se cumplen actividades productivas, individuales y colectivas que permiten una vida digna para los pueblos que han vivido en esos espacios territoriales, que recibieron de sus antepasados no como un bien personal, sino como una herencia para las futuras generaciones.

Los territorios se construyen para el control social, espiritual y cultural, que incluye la distribución justa de los recursos, como parte de una ética económica, por eso tienen que ser espacios colectivos y comunitarios. La construcción de un territorio ancestral, nace de la historia del pueblo que reclama esa ancestralidad, y tiene que ser entendida como memoria ancestral y colectiva sobre la ocupación cultural de ese entorno físico, de ese pedazo de la montaña madre. La ocupación tiene que ser probada por la memoria colectiva del pueblo o de la nacionalidad, que reclama esa ocupación, sin memoria histórica no hay ancestralidad. Pero además esa ocupación histórica y esa memoria, tiene que tener reconocimiento social de otros pueblos, que va más allá de las leyes del Estado. Sin esas filosofías particulares para apropiarse el territorio, heredar el territorio y usar los recursos que hay en los territorios, los espacios territoriales no podrían tener categoría de ancestrales porque el manejo se haría igual que se hace en cualquier otra parte del país. Sin la obediencia de unos mandatos ancestrales que todo el colectivo reconoce y respeta, no hay visión particular. Por eso y como decía Zenón, “En el tiempo de los mayores, la racionalidad era una ley que mandaba usar lo necesario de todo aquello que es propiedad colectiva. Esa misma ley mandaba cuidar lo que es de todos, porque a todos sirve” (Roncón, 2003: 15).

Mientras que el concepto de territorio ancestral pervive, la permanencia de territorios ancestrales en Esmeraldas ha sido seriamente afectada, tanto por los daños producidos a la naturaleza por empresas madereras, mineras y de palmicultura, entre otras, como el desplazamiento forzado de las comunidades afroecuatorianas.

El tema del territorio es y ha sido para las poblaciones afrodescendientes en América un problema, pues el derecho que las poblaciones africanas durante la esclavización ganaron con su presencia en ciertos espacios del territorio nacional los descendientes lo fundamentan como, “el derecho ancestral”. Dice Juan García que los mayores enseñaban que el territorio ancestral que los mayores ganaron, está marcado por el recorrido de la sangre africana y por la memoria que el pueblo guarda de los procesos esclavistas. Los territorios de los antiguos reales de minas de Playa de Oro, Wimbi, San José del Cachabí y muchos otros, son lugares en los que la memoria colectiva del pueblo afroecuatoriano. Estos territorios se encuentran al norte de Esmeraldas, que se encuentra ilustrado en el mapa 5.

MAPA 5. PUEBLOS AFRODESCENDIENTES
Las Esmeraldas, Ecuador



FUENTE: (Dubly, 1990: 65).

El tema del derecho ancestral, es un tema de mucha importancia en la territorialidad histórica de las poblaciones afroecuatorianas, pues tiene una

aplicación en el derecho al territorio respecto con las luchas y los procesos históricos de la comunidad. Las comunidades de origen africano, asentadas en el territorio región del Pacífico, de este y del otro lado la raya de frontera, sin olvidar que el camino que trajo a la población de origen africano a estas tierras no son el camino de andar y apropiar el mundo por la voluntad de colonizar y conquistar. Llegó la población africana siguiendo el camino de la injusticia, de la dispersión, según Fanon; la deshumanización obligada, despojados de todo vínculo de pertenencia o de origen, que para los pueblos de origen africano significó la esclavitud en esta región y en otras de América.

En Ecuador la población afrodescendiente al construir el derecho sobre los territorios donde actualmente viven familias negras de esta región, no se puede olvidar que el derecho que se tiene sobre esos territorios del Pacífico, nace con una como una reparación histórica del daño que significó la dispersión de los pueblos africanos y sus descendientes por América. Desterritorialidad y desplazamientos que por la colonialidad se dio. Esa reparación es la fuente del derecho sobre los territorios que los afroecuatorianos reclaman al Estado.

Para las comunidades de origen africano que viven en el Pacífico, de este y del otro lado de la línea de frontera, el derecho sobre los territorios que ocupan, repara el daño que les causó la esclavitud. Por más lejano que este hecho esté, por más olvidos que la historia nacional tenga sobre la esclavitud, los troncos familiares y las comunidades que la vivieron la recuperan al momento de pensar el derecho sobre los territorios que ocupan. Para las comunidades afroecuatorianas el derecho ancestral recupera una serie de elementos culturales propios, no solo para relacionarse con esos territorios sino también para sembrar sus mitos y tradiciones, que son los que terminan de enraizar el derecho ancestral sobre los territorios.

La primera semilla de su particularidad que el pueblo afroecuatoriano siembra cuando apropia los espacios territoriales, son las filosofías para el manejo racional y las leyes para el aprovechamiento y uso compartido de los recursos que hay en

los territorios. Luego vienen otras semillas que son igualmente importantes: las que tiene que ver con la regulación y el ordenamiento de los individuos que viven en el territorio. En los espacios del territorio ancestral, no sólo hay recursos, también viven muchos seres intangibles que ordenan el uso de esos recursos. Todos estos seres dice Juan García, fueron sembrados por los primeros que llegaron, por los mayores y casi todos son de origen africano.

Ese lugar de enunciación, parece marcar un sentido muy distinto de “derecho”; no es un sentido de derecho impuesto desde las autoridades, gobiernos locales o nacionales, o desde el Estado. Tampoco tiene mayor relación con este documento escrito que llamamos “Constitución”. Más bien, es algo que se va construyendo, encaminando y aplicando desde mucho antes de la formación del Estado. Esta reflexión tiene una raíz histórica, no podemos olvidar que los pueblos de origen africano llegaron a vivir en Ecuador entre 1560 y 1760. Juan García dice que entonces los “mandatos ancestrales” son primero que las leyes de los Estados nacionales. Los palenques de cimarrones tenían una propuesta organizativa y una estrategia para la defensa, a eso se refieren las propuestas ancestrales, para mantenerse en el tiempo como pueblo culturalmente diferente. Luz María Martínez Montiel, nos habla acerca de ésta herencia cimarrona:

Los hijos de África, en la lucha contra el ambiente y escapando de la opresión colonial, conquistan a costa de grandes sufrimientos el derecho de poner en práctica su creatividad, capacidad de adaptación y experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura a las que se les puede llamar, con toda propiedad, culturas o sociedades cimarronas...La cimarrona fue una cultura guerrera, como muchas en África. Reconstruían así una parte fundamental de su herencia. De la misma manera, sus logros en la adaptación económica fueron sorprendentes; pusieron en práctica toda su creatividad para aplicarla a las técnicas y modos de cultivar las tierras que ocupaban y que les permitían el sustento y la vida cotidiana más o menos organizada (Montiel, 1995: 611).

Las comunidades afroecuatorianas, en un intento por recuperar su derecho ancestral, su territorio, sus propias formas de vida, proponen un trabajo llamado “casa dentro”, “casa afuera”:

El tiempo “casa dentro” propuesto por el afroecuatoriano Juan García, lo describe como espacios autónomos para fortalecer lo propio para ejecutarse en comunidades rurales y barrios urbanos con población mayoritaria de origen afro, usando el saber colectivo (cultura) y el derecho de ser autónomos (política), el tiempo casa afuera, lo plantea como “un espacio compartido para enseñar a los otros (Estado sociedad) sobre lo que somos”, mediante la creación de una Cátedra que en los últimos talleres de Etnoeducación hemos consensuado que podría llamarse: Cátedra de Estudios Afroecuatorianos (Pabón, 2007: 96).

El derecho ancestral al que apelan las comunidades afroecuatorianas es un derecho que los antiguos esclavizados ganaron. Según ellos el Estado tendría que reconocer esa territorialidad histórica.

Hoy, en los territorios de población descendiente de africanos en Esmeraldas según Juan García, la mayor amenaza es la que ellos llaman la desterritorialización, entendida como la pérdida del derecho ancestral y el desconocimiento y negación desde el Estado del derecho jurídico, del reconocimiento legal para vivir en los espacios territoriales. Cuando los pueblos o las nacionalidades que tienen derechos ancestrales reconocidos en las leyes y los convenios internacionales pierden ese derecho (ancestral) frente a unos derechos nuevos, entonces dicen que el Estado desterritorializa a esas comunidades, es decir les niega el reconocimiento de uno de los derechos fundamentales que asiste a estos colectivos: el derecho al territorio donde siempre han vivido. Actualmente en los territorios ancestrales tanto del lado de Ecuador, tanto en la frontera, se viven muchos hechos violentos, generados por actores externos, como sucede en Colombia que apuntan a un desplazamiento forzado, la violencia que se vive en los territorios. Ese desplazamiento forzado en los asentamientos históricos hace perder el derecho ancestral al territorio, niega a las comunidades, la posibilidad de

articularse a las nuevas propuestas sociales que se anuncian con la Constitución y los derechos colectivos. Dice Juan García que, cuando las comunidades pierden los territorios ancestrales, también pierden la posibilidad de anclar la implementación de los derechos colectivos.

Esto del derecho colectivo es algo que se tiene que volver a ver, porque muchas comunidades de descendencia africana han perdido sus territorios por los mecanismos de la desterritorialización histórica, pues el derecho colectivo está asociado con los saberes ancestrales y la justicia social. Actualmente ante la amenaza de la desterritorialización y su provocación -incluyendo la presencia de lo que en Colombia le llaman “fuerzas irregulares” y aquí “actores externos” existe también la provocación y protagonismo que juegan las empresas mineras, madereras, y de palma, entre otras medidas. En Ecuador se ve con mucha preocupación a esos actores externos, pues los mineros y sembradores de palma exigen derecho sobre las comunidades.

La configuración política en dichas poblaciones desterritorializan a la población y la mantienen al margen de las decisiones que se tomen respecto a los espacios territoriales de las comunidades, el Estado participa invisibilizando la problemática pero si fomenta la participación de liderazgos locales, para los espacios políticos y la participación desde los territorios ya no es tan importante. En este momento en las comunidades se discute si en verdad los espacios del territorio son importantes para articular los nuevos derechos de participación ciudadana o basta con las juntas parroquiales. Esto que sucede en las comunidades afroecuatorianas preocupa pues le resta importancia a la territorialidad histórica de las poblaciones.

Ante esta problemática en las comunidades del norte de Esmeraldas, se han reunido para un trabajo casa dentro con la finalidad de pensar en propuestas para que las comunidades puedan defenderse. Los talleres de Tradición Oral han sido de mucha importancia para dicho desafío. Pues, los derechos colectivos en Esmeraldas, para no ser desplazados de los territorios pierden categoría frente a la

demanda de la tierra para sembrar los grandes proyectos que se quieren plantar en la región, como son la siembra de palma, la minería, la exploración petrolera y otros. El conflicto tiene cómplices en Ecuador las empresas de carácter transnacional, tanto en la Constitución como en los convenios internacionales como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que aparentemente reconocen el derecho territorial de los pueblos afrodescendientes y su participación. Es esta complicidad la que no permite que dichos derechos sean legítimos, pues las denuncias de las violaciones de los derechos humanos ante la impunidad de estas compañías continúan en el territorio y el Estado continua aplicando una violencia racial estructural.

En el norte de Esmeraldas como el sur de Colombia, -siendo como son territorios históricos de las comunidades negras del Pacífico-, son parte de los nuevos acomodos geopolíticos que vive la región, entonces las comunidades descubren que los Estados son parte de un gran plan para usar estos territorios para esos acomodos geopolíticos. Sembrar palma, entregarlos a las mineras, es sólo parte de las estrategias de ese gran plan. Cuando el Estado legitima la venta de territorios que son de posesión ancestral, cuando entrega concesiones para la explotación minera en los espacios territoriales de las comunidades, el mensaje que le llega al pueblo afroecuatoriano, es que estas tierras están baldías, que no tienen propietarios y por lo tanto pueden ser apropiadas y usadas por los actores externos. En este sentido, la ilegalidad es parte del mismo Estado. Los territorios ocupados por los nuevos “actores” en Ecuador son más seguros que las comunidades; la vulnerabilidad de los territorios ocupados por las comunidades es parte del plan.

En Ecuador y Colombia, los territorios ocupados por la palma se encuentran bajo el resguardo del Estado, pero en los territorios de las comunidades los enfrentamientos armados se dan mucho. La situación que se vive en los territorios, tiene mucho que ver con la complicidad que el Estado Ecuatoriano mantiene con distintos organismos, con las múltiples organizaciones que están trabajando por la defensa de los derechos de las comunidades negras, que han logrado poco o nada

en término de derechos territoriales. La importancia de la territorialidad histórica de las comunidades en ese sentido es necesario plantear en términos de investigación, acción. Pues según Juan García, las comunidades afroecuatorianas tienen bien claro que el principal derecho humano que un pueblo puede reclamar, es el derecho al territorio ancestral. Y no solo se trata de “derechos humanos” pues no se puede hacer tabla rasa y partir de una estructura racializada. Hay mucha gente trabajando el tema, pero ninguna partiendo de la territorialidad histórica heredada por las rebeliones.

Los debates que se generan sobre derechos humanos desde las estructuras racializadas, no sucederá nada, pues es el lugar de enunciación que determinará la ruta de las comunidades afrodescendientes. Comprender la complejidad de la idea del derecho ancestral, a partir de un trabajo “casa dentro” como lo han ido argumentado las comunidades afroecuatorianas, será un reto para la nueva articulación del significado de lo que significa derecho desde el lugar de enunciación de cada población. Dicha comprensión es difícil para el campo jurídico y los mismos defensores de los “derechos humanos”. Aunque dicha comprensión parecía emerger con la nueva Constitución ecuatoriana, la práctica hasta ahora ha sido la de siempre. De hecho y para los pueblos del territorio ancestral en Esmeraldas, el problema no descansa en la persona o el individuo en sí, ni tampoco en las libertades o facultades individuales, o simplemente en reivindicaciones relativas a “bienes” primarios o básicos. Más bien, es un asunto, del derecho de vivir.

Los pueblos de origen africano que en la época de la colonia llegaron a los territorios del Pacífico, ocuparon territorios al norte de Esmeraldas y el sur de Colombia, siempre fueron una unidad territorial y cultural común, la raya estaba ahí y no dividía la historia de este pueblo. La lógica de los Estados por construir fronteras es sinónimo de esa violencia estructural.

La memoria colectiva según Juan García, recuerda que la línea de frontera nació violentando la unidad histórica y étnica de este pueblo; la frontera nace para fragmentar la totalidad de la comunidad de origen africano del territorio de la región del Pacífico. Y es en este contexto que nace una comunidad afrocolombiana y una comunidad afro-ecuatoriana. Sin embargo y en la memoria ancestral, la comunidad tiene los mismos troncos familiares de origen. Pero mientras la línea de frontera se convierte en un mandato de los Estados que la comunidad respeta, en la práctica, ha sido sólo una raya, un espacio que la gente sobrepasa diariamente incluyendo -aunque no solamente- en momentos de violencia política ejercida por un país o el otro.

La región vive un conflicto y los troncos familiares son desplazados. El desplazamiento forzado está asociado con la desterritorialización histórica, pues no se reconoce la historia ancestral de las poblaciones afrodescendientes. El discurso racial implicó la primera clasificación universal, pero también significó la apropiación de poblaciones y territorios, esta lógica desterritorialización es muy violenta. En las poblaciones afroecuatorianas no hay apoyo ni atención para los desplazados nacionales locales. Son muchas las personas en Ecuador que se sienten abandonados por las políticas de amparo, especialmente cuando al interior de las fronteras nacionales, las muertes por la violencia son cada vez más numerosas. Para las comunidades afroecuatorianas, los derechos humanos no reemplazan ni substituyen el derecho ancestral de las comunidades, más bien son contrarias y lo debilitan. El derecho ancestral como lo entienden las comunidades negras del territorio del Pacífico ecuatoriano, es razón que tiene como testigo una historia que muchos conocen y entienden.

A partir de la experiencia compartida con las comunidades afroecuatorianas y desde las comunidades afroecuatorianas. La propuesta de Frantz Fanon respecto a la descolonización ante una racialización histórica, es vigente pues la desterritorialidad que las comunidades están viviendo en el norte del pacífico afroecuatoriano y el sur afrocolombiano con el desplazamiento forzado, demuestra

la pertinencia de dicha propuesta. La territorialización histórica como un elemento de análisis en la elaboración de conocimiento respecto a la población afrodescendiente es considerado necesario pues ubicar el lugar de enunciación de la problemática implicaría abordar el tema de la justicia social desde el respeto a los derechos ancestrales, conocimientos colectivos, y no desde la racialidad histórica que plantea una sectorización de la lucha social. Pues la historia de las poblaciones africanas y sus descendientes en el Continente, son constitutivas en la vida historia de las naciones de América Latina.

En ese sentido la propuesta de etnopedagogía que se esta planteando en territorios afroecuatorianos y afrocolombianos, resulta interesante en la lucha que las poblaciones en tensión por el Estado colonial capitalista ejerce sobre dichas poblaciones.

La experiencia de Ecuador desde las comunidades afroecuatorianas, nos permitió ver como, desde la Colonia hasta los momentos actuales, el lenguaje y la política de blanqueamiento y la blancura, han reinado tanto en el Ecuador como en sus países vecinos, sirviendo simultáneamente como damnificación y como esperanza de la cultura nacional y de la sociedad moderna. Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca, y esperanza por querer serlo, dando así inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al “mejoramiento de la raza” y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y “universales”.

Durante la presente investigación, con la experiencia de Ecuador entendí que para las comunidades afroecuatorianas en el proceso de identidad nacional como los imaginarios de la sociedad ecuatoriana, han sido construidos desde la colonialidad del poder a partir de la negación. Es decir, una autonegación de la misma sociedad mestiza, que se “vacía de contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural”. En este análisis la perspectiva de “colonialidad” es particularmente útil. Como explica Anibal Quijano:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población (Quijano 2000: 342).

En América esta colonialidad configuró un patrón de poder basado en la idea de “raza” como instrumento de estructuración social, directamente ligado a la explotación del trabajo y al capitalismo mundial. Al establecer una escala de superioridad con el blanco europeo arriba, el indio y el negro en los peldaños, e incorporando al “índio” y al “negro” como categorías homogéneas y los mestizos como las nuevas identidades ubicadas en el medio de los colonizadores lograron imponer un patrón de dominación. Pero este patrón no se quedó allí sino que fue determinante en la institución de un sistema conflictivo y permanente de clasificación racial – social, que sirvió para la universalización de la civilización capitalista, incluyendo la explotación del trabajo, y la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo – mestizas (Quijano, 1999).

Ante este patrón de poder, cada uno de la comunidad afroecuatoriana participa en la elaboración de conocimiento acompañados de intelectuales orgánicos, comprometidos con la comunidad, elaborando mecanismos de re – existencia (Alban, 2008). El Fondo Documental Afroandino, el trabajo de etnopedagogía desde las comunidades, las organizaciones Afroecuatorianas como AZUCAR y Afrochocoanas como CARABANTU. Pues a pesar de las fronteras y tensiones que viven entre una comunidad y otra. Encontramos una historia de vida compartida: el cimarronaje. Pues parece que las experiencias en los procesos en las comunidades afroecuatorianas y afrocolombianas a influido en gran medida el proceso de desaprender lo aprendido. Fanon promueve la autoliberación y autoconciencia aplicada en una pedagogía de auto – liberación y ello lo entiendo como la territorialización histórica apoyándonos en elementos pedagógicos como la tradición Oral recuperando todo aquel material pedagógico que tendría la función de cuestionar y desarticular el discurso dominante, para una pedagogía de la liberación desde la historia de los libertos.

Una negación que plantea problemas reales en torno a libertad y liberación. Tal realidad está expresada por el intelectual – activista afroesmeraldeño Juan García cuando 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”. Los pueblos afrodescendientes de Ecuador y el gran desafío de la propuesta “casa dentro” tienen que ver mucho con la construcción de conocimiento, pues según la definición tiene que ver con la afirmación, el fortalecimiento y la descolonización. Proceso necesario para despertar el sentido de pertenencia de ser afro y retomar el poder vital.

Dicha afirmación y fortalecimiento incluye la recuperación y reconstrucción de la memoria y conocimiento colectivos, partiendo del pensamiento cimarrón. Que esta ligado a procesos de transformación social y política. El desafío de las comunidades afroecuatorianas, es desarrollar una etnoeducación, propuesta que se encuentra vinculada a la propuesta pedagógica emancipadora de Fanon.

Ayer decía Juan Montaña que la calle se mueve más rápido que la academia.

Así fue con las Panteras Negras, quienes leían a Fanon y hablaban del colonialismo interno en los Estados Unidos antes de que esto entrara en el registro académico

(Lao, 2007: 246).

ANDANDO EL CAMINO DEL SABER



FUENTE: (León y Walsh, 2007: 30).

(IN) CONCLUSIONES

El racismo antirracista, la voluntad de defender la propia piel que caracteriza la respuesta del colonizado a la opresión colonial representan evidentemente razones suficientes para entregarse a la lucha. Pero no se sostiene una guerra, no se sufre una enorme represión, no se asiste a la desaparición de toda la familia para hacer triunfar el odio o el racismo. El racismo, el odio, el resentimiento, “el deseo legítimo de venganza” no pueden alimentar una guerra de liberación.

(Fanon, 2007 [1963]: 148).

Es importante por último dejar claro que la racialización histórica tiende a la esencialización y naturalización de los sujetos, pues básicamente ello define la categoría de “raza”, las formas jerarquizadas de clasificación etnoracial y los regímenes de dominación racista, las estructuras racializadas, de dicho patrón colonial. Ante esta premisa una cosa es cierta, no hay un único modelo de formación y ha pasado el tiempo en que se imponían definiciones y paradigmas hegemónicos para estudiar África y sus descendientes. En la enseñanza de África el proyecto de formación debe contemplar la adquisición por parte de los estudiantes de herramientas metodológicas y analíticas convenientes para el desarrollo del conocimiento, la comprensión y la valoración de África y su pueblo, tanto del continente como de sus descendientes en “Nuestra América”. Ante las cuestiones planteadas por las problemáticas provocadas por la desterritorialidad en las poblaciones afrodescendientes, es necesario que en los estudios afroamericanos exista un nuevo espíritu que trate de suscitar y desarrollar temas relacionados con la población contemporánea.

En la formación y la investigación, los estudios africanos son un campo del conocimiento que pertenecen a la cultura de nuestro tiempo, deben figurar en los programas de formación e investigación abiertos a las realidades de la vida, preparando las nuevas generaciones que deben desempeñar su papel en los

ámbitos de la producción. Al asumirse como nuevo producto, encontrarían su razón de ser en la puesta a prueba de los prejuicios y conocimientos instituidos. En la formación como en la investigación, los lugares de los estudios africanos deben converger hacia los debates antiguos, hacia los grandes problemas del África antigua y contemporánea, incluida la dimensión política, económica y sociocultural de estos problemas las sociedades africanas tienen su historicidad propia; ellas portan en ellas mismas la marca del acontecimiento que no se puede desconocer. No es suficiente saber lo que son estas sociedades; se deben analizar en su devenir en la medida en que, para mantenerse, ellas están sin cesar haciéndose.

Es necesario entonces cambiar la óptica, llevar un análisis de los procesos de invención y cambio por un planteamiento que pregunta por el pasado africano, estudiando las realizaciones de los africanos, sus éxitos y sus fracasos, sus valores y sus ideales. El ejercicio convocaría las civilizaciones africanas antiguas, las invenciones tecnológicas y las formas de organización social y política, sin olvidar la dimensión de los contactos con el mundo exterior. En estos contactos, el África fue afectada en su desarrollo por la esclavitud, por la economía de mercado y por la colonización. Desde la Segunda Guerra Mundial, fue transformada por los nacionalismos y las luchas de emancipación ideológicamente orientadas por las elites políticas. Hoy es “trabajada” por las ideologías elaboradas por las elites en el poder, por las solicitudes democráticas o los mensajes alienantes transportados por la televisión y la publicidad.

Nuevos enfoques se imponen para develar no sólo representaciones colectivas, mitos y ritos del poder sino también estrategias y prácticas por parte de nuevas generaciones que reclaman una segunda “descolonización”. Los movimientos sociales en efervescencia, desde las luchas por la liberación nacional hasta las actuales por la instauración de los regímenes democráticos, deben ser objeto de un nuevo discurso científico. Descolonizar el africanismo: Lo que es verdadero para la historia africana lo es también para todas las demás disciplinas que forman parte

de las humanidades: la sociología, la literatura, la filosofía y la antropología africanas, son otros tantos dominios que requieren de una descolonización. Historiadores, sociólogos, antropólogos y todos los que “trabajamos” África en cualquier otra disciplina de las ciencias sociales y humanas deberíamos, a partir de una mirada latinoamericana no racializada, revisar el conjunto de los conocimientos producidos sobre las sociedades africanas.

Es una interpelación epistemológica que se une a los debates ya levantados en otra parte, en particular, en Europa, Norteamérica y África. ¿Qué sabemos de África? ¿Cuál es el lugar de enunciación respecto con África y sus descendientes? ¿Qué decir de, con o desde África y cómo hablar de ella? La cuestión no puede sorprender a quien se acuerde del impacto de la dominación colonial en los estudios africanos. Los conocimientos producidos antes sobre África eran una figura del conocimiento occidental que desarrollaba los postulados, sin gran relación con las realidades africanas, haciendo uso de una buena o de una mala subjetividad, o en su defecto de una objetividad, como lo recuerda Valentin Yves Mudimbe. Puesto que se habla de África a través del prisma occidental, de una racialidad histórica y no se trata ya de apreciar la versión colonial de África ni de escribir o reescribir una historia, pero sí de someter esta versión a la crítica y colocarla en la mesa de discusión. En esta perspectiva, los profesores y los investigadores africanistas debemos reconstruir este objeto de estudio purificándolo de un *corpus* de referencias que se constituyeron —a partir de la mirada que Occidente no deja de lanzar sobre el “otro” en el campo de su cultura y su historia política, económica, social e intelectual—. Sin este esfuerzo de ubicar el lugar de enunciación en el estudio de la afrodescendencia, se corre el riesgo de adoptar esta mirada que si no es “distante” sí tiende a confundirse con la mirada del colonizador.

En este camino del conocimiento distintos grupos se distinguen en la historia de la población africana en América Latina, y en África, unos son los antropólogos e historiadores, quienes en algunos casos se han llamado “negrólogos”, que son

seducidos por la historia de esta África mítica de los siglos XV y XVI, período sobre el cual existe un cúmulo de información susceptible de fundamentar una investigación y de apoyar sus teorías en los debates académicos de las poblaciones afrodescendientes, los intelectuales y líderes de los movimientos sociales afrodescendientes, confrontados a las cuestiones de la militancia política y de la afirmación de la identidad cultural, se interesan también por esta África precolonial. Intentan descubrir en ella la historia y la cultura de sus antepasados y también preguntarse sobre ellos mismos y sobre la veracidad de las declaraciones alegadas por la antropología cultural del siglo pasado. Finalmente los discursos afro – radicales tienden a deslindarse de la empresa afro – esclavista - racializada, cuyo objetivo estaría según ellos, en encubrir la trayectoria histórica propia del afrodescendiente. Entre estos distintos grupos se mueven los africanistas especialistas en ciencia política, en sociología, en historia, etc. Cuyas investigaciones se refieren a los problemas del África contemporánea y sus descendientes.

Es pues aquí en donde adquiere sentido la importancia de la territorialidad histórica pues, tiene que ver con las experiencias concretas que permiten excavar provechosamente la memoria colectiva. Buscando representar las posibilidades de una propuesta epistémica como necesidad imperiosa en el camino de la justicia social. Es interesante ver, como el macro- relato del progreso y el desarrollo han desarticulado sistemáticamente a las poblaciones, lo que al mismo tiempo las ha invisibilizado y desplazada. Por un lado la narrativa de la “esclavitud” presenta a la población africana en la configuración histórica de América, pero por otro lado la deja perpetua en meta relato, pues para los africanos y su diáspora, la modernidad y su narrativa de modernización han implicado la expoliación descarnada y perpetua. El destierro tempranamente enunciado y denunciado por los autores afro del siglo XX se constituye en una clave mental global de la experiencia vivida por los afrodescendientes, de su “tortuoso paso de la inexistencia a la existencia”, en términos de Fanon (1988), por el que se sigue luchando.

Ante la amplitud de este reto, la puesta a nuevos métodos de análisis y nuevos enfoques se impone en lugares como en Ecuador y Colombia donde se produce conocimiento a partir de la propuesta etnopedagógica desde las comunidades afroecuatorianas y de la etnoeducación desde las comunidades afrocolombianas, que devienen de una tradición de los pueblos africanos “la memoria colectiva”. Dicha propuesta permitiría extraer alternativas, salir del marco de la cultura de la extraversion, de romper con la búsqueda de lo exótico cuyos efectos inclinan hacia la tentación de observar el África con los ojos de la racialidad histórica. Permitiría preguntarse sobre las opciones de futuro en un contexto donde el pensamiento de las poblaciones africanas y sus descendientes es constitutivo en la construcción de la vida histórica de dichas poblaciones del mundo. Se trata de un reto: en primer lugar, porque la generación de los investigadores de la primera mitad del siglo pasado se había transformado en verdadera apologista de la diferencia; en segundo lugar, porque los propios africanos y los africanistas europeos y norteamericanos no pueden ya ser los intérpretes exclusivos de las culturas y sociedades africanas frente al mundo. Para ocupar el logotipo del africanismo, uno no necesita ser africano ni vivir en el continente, ya que el africanismo como discurso científico es una perspectiva que puede ser practicada en múltiples espacios y escenarios. Pero si debe tener la responsabilidad de ubicar el lugar de enunciación de dicho discurso, pues se trata de no racializar la historia de la población africana y sus descendientes, al tomar el derecho de iniciativa en los estudios y las miradas de África, el africanista podría a su manera descolonizar los estudios africanos.

Este esfuerzo por rescatar la “cultura” en términos de (Cabral, 1973) se refiere más a la síntesis dinámica de la realidad histórica, material y espiritual de una sociedad o de un grupo humano. Se trata de aquella cultura que expresa las relaciones existentes entre los hombres concretos y la naturaleza que les rodea; así como entre dichos hombres y las diferentes categorías sociales. Entiendo en Cabral, cultura como un proceso de expansión, en movimiento. Como elemento esencial de la historia de todos los pueblos y también un producto de su historia.

Ante dicha postura frente a lo cultural, uno de los retos será no acreditar en los estudios de la Afrodescendencia la racialidad histórica, la aculturación y la desterritorialización de dichas poblaciones que en las últimas décadas y que, aún hoy, incitan a la búsqueda de lo exótico. Ello se impone para rehabilitar las tareas del pensamiento y para contradecir el terrorismo intelectual llevado por negociantes y vendedores de imágenes que se niegan a comprender los resortes ocultos de los movimientos africanos y sus descendientes.

De esta manera, propongo desde la experiencia aprendida de las comunidades afroecuatorianas dos vertientes contextuales. Primero y siguiendo a Fanon, la *territorialidad histórica* como elemento de análisis que permita un “pensar desde” la condición ontológico-existencial-racializada de los colonizados, apuntalando nuevas comprensiones propias de la colonialidad del poder, saber y ser y la que cruce el campo cosmogónico-territorial. Pues es la territorialidad histórica que excita la autoconciencia y provocan la acción hacia la existencia, la humanización individual y colectiva en la emancipación de los pueblos.

La segunda vertiente parte de la noción de la propuesta pedagógica de la experiencia de las comunidades afroecuatorianas que se construye con la preocupación y conciencia de los patrones coloniales que son aún presentes y la manera que nos implican a todos. Y por las necesidades de asumir con responsabilidad y compromiso un accionar dirigida a la transformación, la creación y el ejercer del proyecto político, social, epistémico y ético. Son estas apuestas pedagógicas que se dirigen hacia la liberación de estas cadenas aún en las mentes, y hacia la re-existencia en un designio de “buen vivir” y con-vivir” como lo han llamado en los países andinos. Donde realmente quepan todos, que tendríamos que considerar en el proceso de descolonizar la historia.

Las consecuencias de la racialización histórica en las narrativas han sido severas pues, no solo han dividido a la población y mermado las luchas, a-culturizado, y desfigurado a la humanidad, sino que también ha construido desde el lugar de

enunciación racializado, conocimiento y memorias colonizadas. Es a partir de la memoria curiosamente que también se propone descolonizar el imaginario y crear nuevos archivos, lo cual según Agustín Lao implica no sólo repensar sino también trascender el énfasis puesto en la esclavitud. Por otro lado dice Agustín, es importante reconocer los legados materiales y simbólicos de la esclavitud. Es también fundamental recapitular a la esclavitud y sus consecuencias, reconocer y analizar la riqueza cultural, religiosa, política, y filosófica de las culturas negras de las Américas.

Es por ello que durante la experiencia compartida en la estancia con compañeros afrodescendientes que están produciendo conocimiento desde la comunidad y desde la memoria colectiva. Uno de los pasos importantes para dicha territorialización histórica para las comunidades afrodescendientes es la memoria del movimiento del cimarrón en el proceso de territorialización histórica que se pondera al abordar el tema de la Afrodescendencia. La noción de “esclavitud” como referente desde las rebeliones y no desde la racialización histórica de la esclavitud en “América Latina”. La experiencia compartida “desde” la comunidad afroecuatoriana me permitió mirar la importancia de los distintos procesos que ellas han tenido. Pues, a diferencia del proceso de la comunidad afrocolombiana, la presencia de las comunidades indígenas y el tema de la interculturalidad ha sido un recurso para las comunidades afroecuatorianas para su lucha. Dicho proceso, ha generado un debate dentro de los espacios académicos afros y no afros. Lo que resultó de dicha experiencia, en el presente trabajo fueron tres elementos de análisis: la colonialidad del poder en la racialidad histórica (“racismo”, “esclavitud” y “nacionalismo”). Resaltar la vigencia de Frantz Fanon para la descolonización de las poblaciones africanas y sus descendientes en la lucha de los movimientos sociales. Y por último la experiencia ecuatoriana como propuesta para el camino de la territorialidad histórica de las comunidades afrodescendientes.

La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido.

(Fanon, 2007 [1963]: 31).

Nuestra pertenencia como afroecuatorianos/as nos ha llevado a reconocernos desde la matriz africana, en sus legados, tradiciones, mandatos, filosofías y sobre todo en su mundo simbólico expresado en una rica y vasta simbología. Creemos que dentro de los procesos de etnoeducación es necesario empezar a explorar y apropiarnos de esa riqueza simbólica; es por ello que en esta cartilla se han incorporado algunos símbolos africanos, cuyos significados y sentidos forman parte de nuestra cultura afroamericana. Consideramos que estos símbolos deben formar parte del proceso etnoeducativo y por ello los ponemos a disposición en esta cartilla.

	Cuernos de ariete. Significa: humildad, excelencia, sabiduría, saber.
	Molino a viento. Significa: facultad para enfrentarse con las dificultades de la vida.
	El rey de los símbolos <i>Adinkra</i> . Significa: autoridad, tamaño (grandor), firmeza, magnanimidad.
	La luna. Símbolo femenino. Significa: fidelidad, paciencia, determinación.
	Símbolo utilizado para significar corrección, deseo de proteger, paciencia.

*Adinkra: tipo de paño hecho a mano creado por los Ashanti de Ghana, África que utiliza símbolos para expresar significados.

FUENTE: (León y Walsh, 2007: 31).

Fuentes de información escrita

ALBAN, ADOLFO (2008) “¿Interculturalidad sin descolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”, en Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogota - Universidad Pedagógica Nacional.

BOSSECHERE, GUY DE (1973), *De la tradición oral a la literatura*. Buenos Aires: Rodolfo Alonso Editor.

BAGÚ SERGIO Y HÉCTOR DÍAZ POLANCO (2003), *La Identidad Continental. Indigenismo y diversidad cultural*, México: UCM.

CABRAL, AMILCAR (1981), *Cultura y liberación nacional*, México: ENAH.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO Y EDUARDO MENDIETA (coord.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Porrúa-University of San Francisco.

CESAIRE, AIMÉ (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

DUSSEL, ENRIQUE (1998), *Ética de la liberación en la época de la globalización de la exclusión*, México: UNAM.

FANON, FRANTZ (2007), *Los condenados de la tierra*, México: FCE. [1ª ed. en español 1963].

..... (1976), *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires: Abraxas.

FREIRE, PAULO (2006), *Pedagogía de la tolerancia*, México: CREFAL/Fondo de Cultura Económica.

..... (2003), *El grito manso*, México: Siglo XXI.

..... (1996), *Pedagogia da autonomia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

..... (1993), *Pedagogía de la esperanza*, México: Siglo XXI, México.

GADOTTI, MOACIR (2005), *Geraux: La teoría de La resistência y La pedagogía radical*, en “Historia de las ideas pedagógicas”, México: Siglo XXI.

GRANADA, GERMÁN (1978), *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*, Madrid: Gredos.

GROSFUGUEL, RAMÓN (2005), “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”.En

Richard P. Appelbaum and William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization studies*. New York /London: Routledge.

.....(2003). *Colonial Subjects*. Berkeley: University of California Press

GUY DE BOSSCHÉRE (1973), *De la tradición oral a la literatura*, Buenos Aires: Edit. Rodolfo Alonso S.R, L.

HABERMAS, JÜRGEN (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.

HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI (2002), *Imperio*, Buenos Aires: Paidós.

LANDER, EDGARDO (comp.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.

LE GOFF, JACQUES (1991), *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Ediciones Paidós. [1ª. Edición en español 1974].

LENKERSDORF, CARLOS (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, México: Miguel Ángel Porrúa.

LEÓN EDIZON Y CATHERINE WALSH (2007), *Cartilla etnoeducativa 1. Aprender haciendo: una metodología para la reconstrucción de saberes*, Quito: Fondo Documental Afro – Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

León Edizon y Lucy Santacruz (2008), *Cartilla etnoeducativa 2. Aprender haciendo: metodología de investigación colectiva*, Quito: Fondo Documental Afro – Andino, LASA, Universidad Andina Simón Bolívar.

LEPE, LUZ MARÍA Y OSVALDO GRANDA (2006), *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales frente a la globalización*, Barcelona: Anthropos.

Santacruz Lucy y Juan Pineda (2009), *Cartilla etnoeducativa 3. Aprender haciendo: plantas medicinales del Valle del Chota*, Quito: Fondo Documental Afro – Andino.

MALDONADO TORRES, NELSON (2007), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre.

.....(2006), “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad,” en *Cuaderno 1. (Des)colonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 63-130.

.....(2007), "La descolonización y el giro des-colonial", en *Comentario Internacional*, no.7, Universidad Andina Simón Bolívar: Quito, 64-78.

MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA (1995), *Presencia africana en Sudamérica*, México: CNA.

..... (1994), *Presencia Africana en México*, México: CNCA.

MATO, DANIEL (1990), *El arte de narrar y la noción de literatura oral. Protopanorama intercultural y problemas epistemológicos*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

MIGNOLO, WALTER (2003) *Historias locales/diseños globales. colonialidad, conocimientos subalternos y pesamiento fronterizo*, Madrid: Akal.

MIGNOLO, WALTER (2004), "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (coords.) *América Latina: los desafíos del pesamiento crítico*, México: Siglo XXI - FCPyS/UNAM.

MINA ARAGÓN, WILLIAM (1996), *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente*, Buenaventura-valle: Universidad del Pacífico.

MINDA, PABLO (2002), *Identidad y conflicto. La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*, Quito: Abya Yala.

PABÓN, IVAN (2007), *Identidad Afro, Procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota – Mira*, Quito: Abya Yala.

PAYNE, MICHAEL (2002), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires: Paidós.

PATZI PACO, FÉLIX (2004), *Sistema Comunal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*, La Paz: CEA.

RONCÓN PAPÁ (2003), *Historia de vida*, Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Quito.

QUIJANO, ANÍBAL (1993) "Raza, etnia y nación en Mariategui: Cuestiones abiertas", en *Encuentro Internacional: José Carlos Mariategui y Europa. El otro aspecto de descubrimiento*, Lima: Amauta.

..... (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.

RAMA, ÁNGEL (1985), *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas: FIAR Biblioteca Ayacucho.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (1990), "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Temas Sociales. Revista de Sociología*, núm. 11, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

WALLERSTEIN, IMMANUEL (1974), *The Modern World - System*, tomo I, Nueva York: Academic Press.

WALSH, CATHERINE (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: UASB/Abya Yala.

..... (2008), *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*, *Tabula Rasa* 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, pp.131-152.

.....(2007), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz: PIEB-CEUB.

..... (2006), "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en Catherine Walsh, Alvaro García Linera y Walter D. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires: Signo.

.....(2002), "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en Ecuador", en Norma Fuller (ed.) *Interculturalidad y Política*, Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

.....(2002), "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en C. Walsh, F. Schiwy, S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.

ZAPATA OLIVELLA, MANUEL (1990), *Levántate mulato!*, Bogotá: REI Andes/Letras Americanas.

.....(1997), *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*, Bogotá: Altamir.

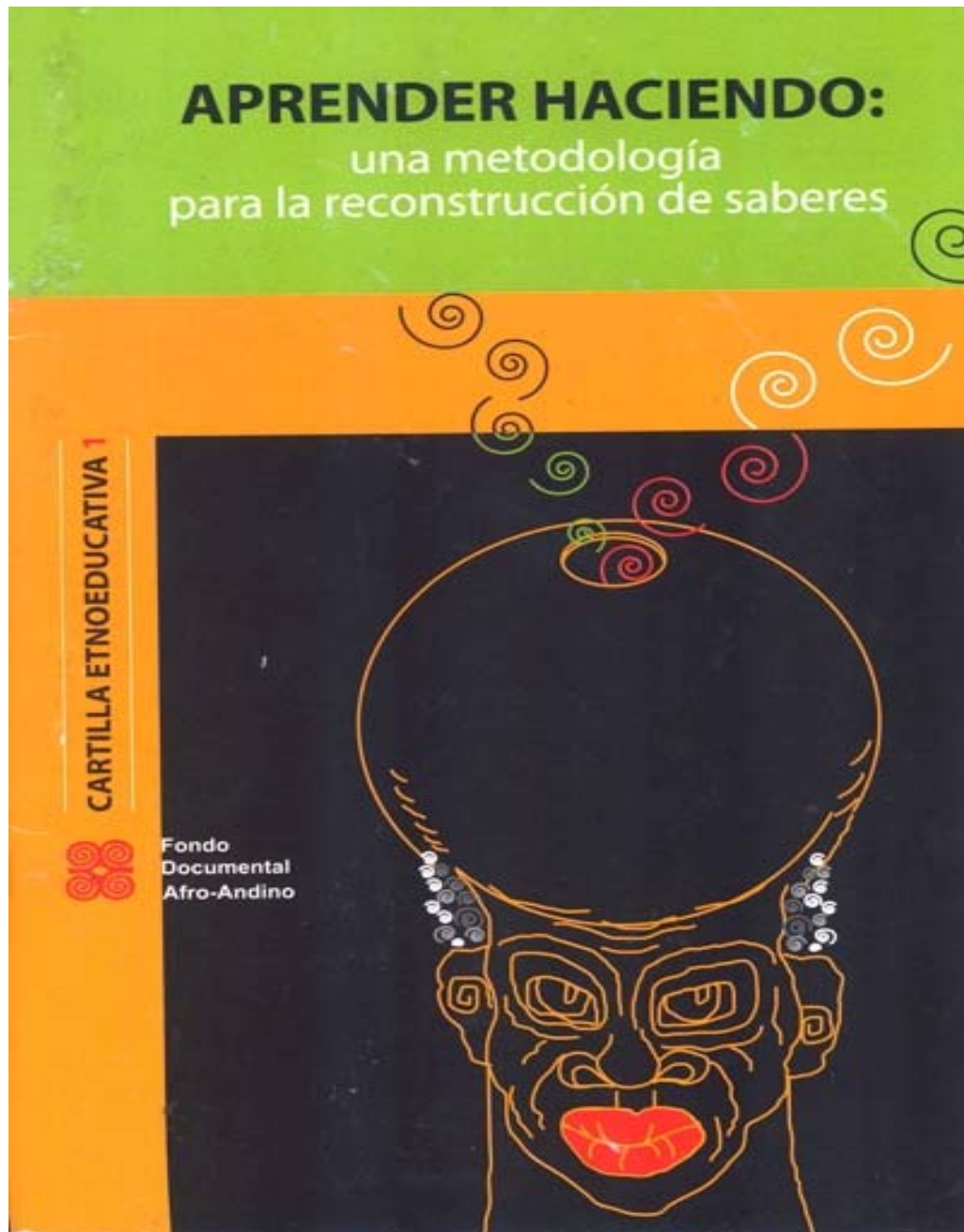
..... (1989), *Las claves mágicas de América*, Bogotá: Plaza y Janés.

ZIZEK, SLAVOJ “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional,” en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona: Paidós.

ANEXOS

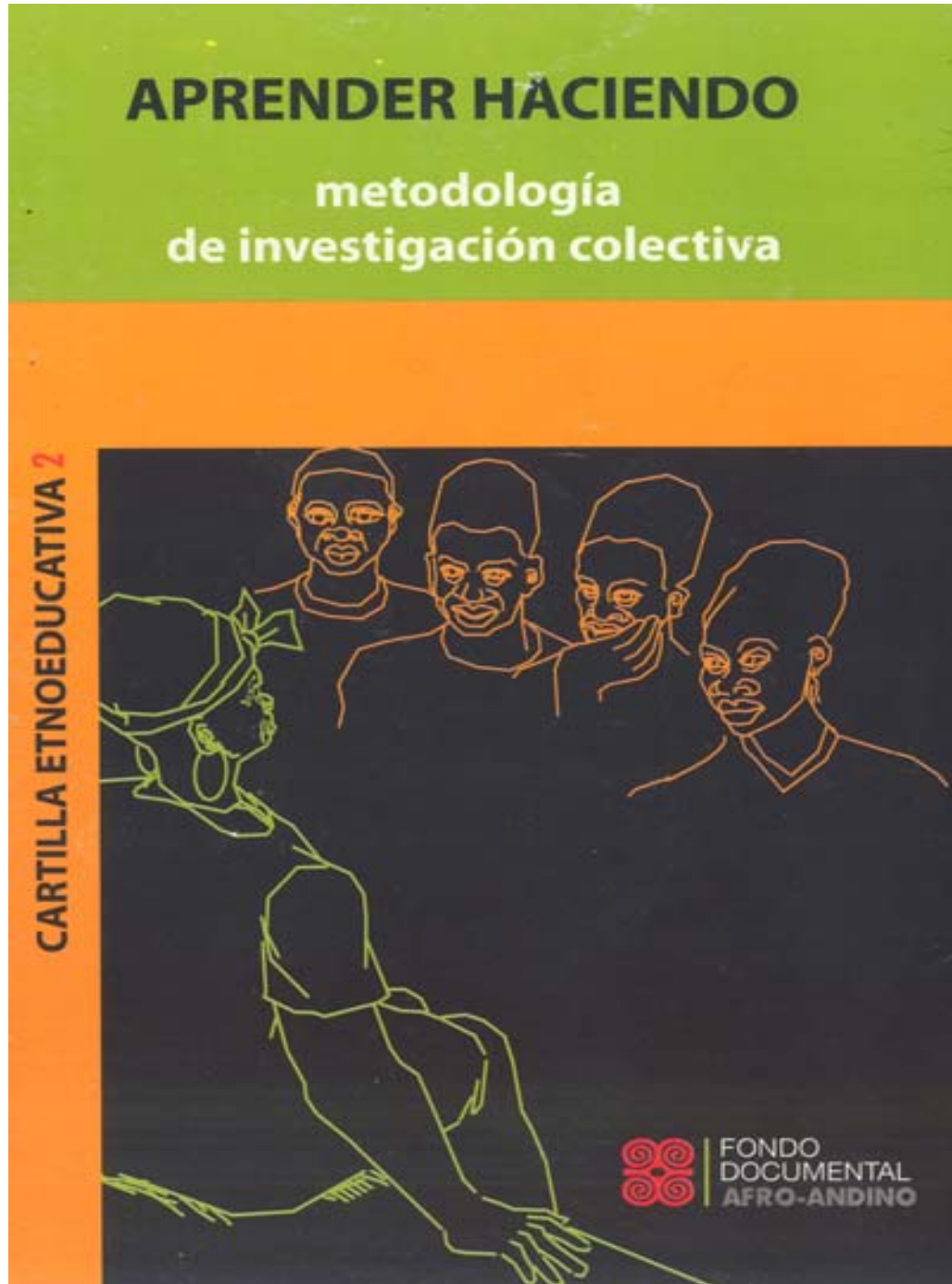
Para las comunidades afroecuatorianas la falta de material etnoeducativo sigue siendo un problema real, un problema aún más grave cuando lo consideramos conjuntamente con la pérdida acelerada de los saberes tradicionales y ancestrales de estas comunidades. Esta cartilla pretende contribuir a los procesos de revitalización y reconstrucción de saberes desde la etnoeducación, ofreciendo una orientación y guía para los maestros/as de escuela y colegio, como también para otros involucrados en el fortalecimiento educativo y sociocultural de las comunidades afroecuatorianas. Esta cartilla se inició en los talleres de etnoeducación ofrecidos en 2006 por el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, como parte del proyecto de la Cátedra de Estudios de la Diáspora Afro-Andina financiada por el Convenio Andrés Bello. Con este esfuerzo se intenta responder a la necesidad de construir metodologías que permitan revitalizar los saberes como el rol de los abuelos y abuelas, tomando como punto de partida elementos de la metodología creada por el maestro Juan García Salazar y el equipo que se conformó décadas atrás para la revitalización de saberes, historias y testimonios de las comunidades afroecuatorianas. Por tanto lo que presentamos a continuación son sugerencias y técnicas metodológicas y pedagógicas que surgen de la experiencia de trabajar con la memoria colectiva. Apuntan a un renovado interés dentro de las comunidades afroecuatorianas a tener control e incidencia en los procesos de enseñanza y aprendizaje (León y Walsh, 2007: 3).

**A1. CARTILLA ETNOEDUCATIVA
APRENDER HACIENDO: UNA METODOLOGÍA PARA LA
RECONSTRUCCIÓN DE SABERES**



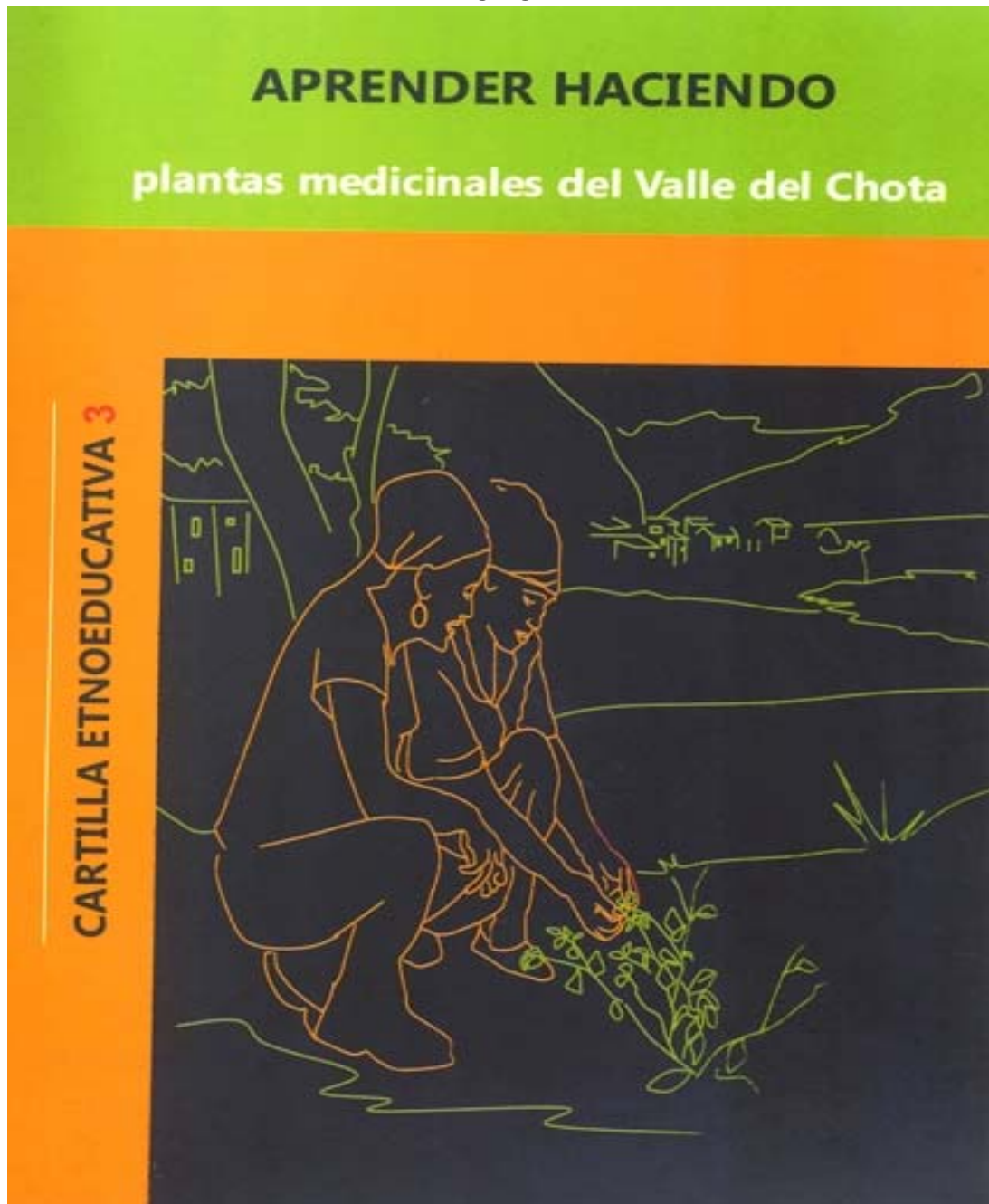
FUENTE: (León y Walsh, 2007).

**A2. CARTILLA ETNOEDUCATIVA
APRENDER HACIENDO: UNA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN
COLECTIVA**



FUENTE: (León y Santacruz, 2008).

**A3. CARTILLA ETNOEDUCATIVA
APRENDER HACIENDO: PLANTAS MEDICINALES DEL VALLE DEL
CHOTA**



FUENTE: (Santacruz y Pineda, 2009).