

Walsh, Catherine; García, Juan. **El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso.** En libro: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002.  
Disponible en la World Wide Web:  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc>



RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO  
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>  
[biblioteca@clacso.edu.ar](mailto:biblioteca@clacso.edu.ar)

## **El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso<sup>1</sup>**

**Catherine Walsh con Juan Garcia\***

Como ignorante que soy	Pregunto porque me conviene,
me precisa preguntar	si ser negro es un delito.
si el color blanco es virtud	Desde que nací a este mundo
para mandarme a blanquear.	Letras blancas yo no he visto.
Negra fue la cruz de Cristo	
El ser negro no es afrenta	donde murió el Redentor.
ni color que quita fama,	De negro vistió María
porque de zapatos negros	viendo morir a Jesús.
se viste la mejor dama.	Me precisa preguntar
Las cejas y las pestañas	si el color blanco es virtud?
y su negra caballera,	
que lo analice cualquiera	El negro con su color
que interrogando que estoy.	y el blanco con su blancura,
Me precisa preguntar	todos vamos a quedar
Como ignorante que soy.	en la negra sepultura.
Se acaban las hermosuras	
Pregunto sin vacilar	de las blancas señoritas,
que esto no comprendo yo;	se acaba el que más critica
si el Sabio que hizo la tierra	y el del color sin igual.

de qué color la dejó?  
Y si el color blanco es virtud  
De que pasta le formó  
para mandarme a blanquear.  
a nuestro padre Adán  
Y el que me quiera tachar  
Que me sepa contestar.  
Como ignorante que soy,  
Me precisa preguntar.

*La pregunta del negro.* Décima afroesmeraldeña<sup>2</sup>, citada en Juan García, 1982.

En el Ecuador como en varios países latinoamericanos, los pueblos afrodescendientes comparten una historia caracterizada por la violencia simbólica, epistémica y estructural, una violencia que tanto en sus formas abiertas como en la encubiertas, está vinculada a procesos de disciplinamiento colonial y cultural (Rivera, 1993). Esta violencia que se inició con la experiencia de esclavitud luego se institucionalizó en las estructuras, instituciones, representaciones, prácticas y actitudes racializadas de la sociedad, aquellas que, hasta hoy, sobrevaloran la “blancura” e invisibilizan el ser negro. Como decía Nina de Friedemann, la invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos; “su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidas como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos así victimizados” (citado en Montaño, 2000:58). Además de desdibujar realidades, niega, oculta y subalterniza la agencia del pueblo negro y su subjetividad, pero también su conocimiento.

Esta realidad se extiende al campo académico donde, a pesar del creciente interés en estudiar los movimientos culturales y sociales, la subjetividad y prácticas intelectuales que construyen y ejercen estos movimientos y sus líderes permanecen prácticamente invisibilizadas<sup>3</sup>. Enfocarse no sólo en las políticas de identidad, resistencia y movilización de los movimientos sino en sus procesos de pensar permite ir más allá de la diferencia cultural y la oposición en sí; al apelar e interrogar el entrelazado de lo cultural con lo que Aníbal Quijano (1999) denomina la colonialidad de poder —un patrón configurado sobre la base de la clasificación social-racial que ha servido a subalternizar no sólo los grupos sino sus conocimientos. También permite tender puentes entre las experiencias y los saberes del pasado y del presente, de estallar la fuerza intelectual al interior y de moldear una pedagogía dirigida hacia el futuro.

Este artículo explora el pensar del emergente movimiento afro en el Ecuador, haciendo resaltar los elementos centrales que contribuyen a su actual conceptualización y construcción desde la heterogeneidad negra<sup>4</sup>. En sí, hace un aporte al campo de los estudios culturales y otras prácticas en cultura y poder, porque pone de relieve los procesos y prácticas a la vez culturales, políticos e intelectuales de los actores sociales afroecuatorianos<sup>5</sup>. Procesos y prácticas al interior del movimiento que rescatan y reinventan conocimientos deslegitimizados y trastornan el blanqueamiento, la colonización interna y “los imperios conceptuales que desdibujan nuestras realidades” (García, 2001b:81). Procesos y prácticas afroecuatorianos y afroamericanos que buscan la intervención en los ámbitos de la cultura y del poder, ambos cruzados por la colonialidad pasada y presente.

Más que informar o documentar, el artículo representa un esfuerzo de reflexionar sobre un proceso iniciado durante 2001 por los autores y con las organizaciones y grupos negros del país, un proceso de debate, discusión y diálogo sobre temas identificados por estos grupos como ejes centrales del movimiento naciente. De manera poco tradicional, representa un intento de escribir *con* en vez de *sobre*; de armar una reflexión compartida entre dos intelectuales activistas, una

(blanca) cuyo ámbito principal de trabajo es la universidad y otro (afroecuatoriano) dedicado principalmente a las luchas de nivel de comunidad, autodenominado como “obrero del proceso”:

*Los hermanos dicen que soy el Bambero Mayor, eso es un personaje un poco como ancestral que guía, que orienta, que propone políticas, que ayuda a la creación de propuestas. Yo me autodefino más como un obrero del proceso (J.G.).*

Para nosotros, el *con* marca una metodología de colaboración que no encuentra su lógica en la academia sino en lo cotidiano, en las exigencias producidas por las invasiones comunitarias en curso y la sobrevivencia humana y ambiental, en los reales labores de un “obrero del proceso”<sup>6</sup>. Representa un interés de desarrollar prácticas yivismos intelectuales fundados en una praxis que necesariamente reconoce la importancia epistémica del lugar e identidad social del interlocutor o escritor, y los problemas inherentes en representar, mediar e interpretar las voces de otros (Alcoff,1992)<sup>7</sup>. A partir de relatos y extractos de transcripciones tomadas en los talleres, y concientes de los posibles efectos de palabras sobre el contexto discursivo y material (Alcoff,1992), el artículo pretende construir un diálogo que refleja los procesos de discusión, análisis y colaboración iniciados en los talleres<sup>8</sup>. Su objetivo es tanto evidenciar prácticas intelectuales afroecuatorianas como procesar lo hecho para guiar colaboraciones futuras; y por eso, es un trabajo todavía en construcción. Por supuesto, estos proyectos locales y prácticas intelectuales no deberían ser leídos como manifestaciones singulares o aisladas de lo que está ocurriendo en otras partes del continente o del mundo (Walsh,2002b). Más bien, necesitan ser comprendidos por su relación y por su inserción dentro de una sociedad (y colonialidad) ya globalizada (Mignolo,2000).

## **Exclusión, colonialidad y reconstrucción identitaria**

*La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo<sup>9</sup>.*

Esta historia forma parte de los proyectos de modernidad y del Estado-nación, de la relación íntima entre subordinación racial y colonialidad y su continua rearticulación en el presente. Una relación que produce la alteridad y, por medio de prácticas, discursos y representaciones, naturaliza la diferencia racial y cultural así justificando la subordinación, subalternización y exclusión del “otro” en términos físicos y territoriales como también en términos de derechos, valores y pensamiento (ver, por ejemplo, Rahier 1999). Es esta colonialidad del poder que en el Ecuador sigue posicionando los negros como los ‘últimos otros’, relegados aún más al frente de lo que Alexandra Ocles, líder de una organización de mujeres negras, llama la ‘indomanía’ que, al hacer destellar el movimiento indígena, invisibiliza y minimaliza la diferencia e heterogeneidad afroecuatoriana que, según algunos cálculos, consta de 5 a 10% de la población nacional.

El hecho de que la exclusión y marginalización viene no sólo del poder blanco-mestizo, sino también de algunas tendencias de la hegemonía indígena, muestra el carácter jerárquica de lo que Mignolo (2000) llama la diferencia colonial, y su complicidad racial/racista. Dentro de esta coyuntura e inclusive en la mirada de la izquierda y de los movimientos sociales, los afroecuatorianos son vistos a la sombra de los indígenas, es decir, siempre en comparación a ellos y desde su marco organizativo, sociopolítico y cultural. En esta comparación, los negros aparecen como débiles y fragmentados, incapaces de la organización y movilización como también de la producción de un pensamiento propio<sup>10</sup>.

*Siempre se nos ha dicho que somos estos, que somos aquello y nosotros en nuestra reconstrucción sabemos que no somos lo que se nos dice que somos, empezando por los mismos procesos históricos [...]. Es más fácil organizar a los mitos para tomarles fotos que tener organizaciones negras, nos dijeron. Entonces empezó desde el movimiento negro una propuesta, empezamos a usar exactamente lo que antes se nos había dicho que era malo, los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos, que no valían, empezamos a usarlos para proponerlos a la gente. [En Esmeraldas] vamos a organizarnos en palenques, vamos a empezar hacer palenques de negros, las comunidades van hacer pequeños palenques y los grandes palenques van a hacer la unión de comunidades. Y en todo eso empezamos a ver que los viejos tenían muchos discursos guardados que nos iban sirviendo para construir esta propuesta política de organizaciones hacia el interior de las comunidades. Se trabajó mucho con la tradición oral, con los conocimientos que la gente tenía en su cabeza[...]. La gente joven que había estudiado, que habíamos ido al colegio y sufrido este terrible dolor durante todos estos años de no escuchar nada de nuestra historia, nuestra realidad, regresaban al movimiento para preguntar cómo hago, cómo me oriento, cómo acomodo mi conocimiento, cómo doy, cómo avanco en la propuesta. Nos dimos cuenta que desde la misma comunidad, desde la misma propuesta de palenques había cómo enseñar[...]. Se empezó hablar del proceso de desaprender lo aprendido y reaprender lo propio [...] todos estos ancianos se convirtieron entonces en conocimiento para nosotros mismos. La lucha es volver esta forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión del conocimiento.*

Al posicionar el conocimiento tanto actual como el que ha venido desarrollándose desde antes como elemento central del desarrollo e intervención sociopolítica e identitaria demuestra la actual agencia intelectual negra. Esta agencia que funciona con los sentidos entretejidos de oposición, participación y creación como también en relación a y a partir de las políticas del lugar (las de comunidades de Esmeraldas, del Valle Chota-Mira y de Quito, por ejemplo), demuestra una nueva invención y reconstitución colectiva, pasos no sólo hacia la construcción de un movimiento sino hacia la construcción de un plural pensar afroecuatoriano.

No obstante, los espacios para promover el diálogo, debate y reflexión sobre estos procesos entre grupos negros y a nivel nacional han sido limitados y debilitados, en gran parte por divisiones y conflictos de carácter político y regional que inclusive han impactado la conformación de la Confederación Nacional Afroecuatoriano (CNA). Además el hecho de que en la mira de los movimientos sociales, las instituciones académicas y la sociedad ecuatoriana, los pueblos negros continúan virtualmente inexistentes, contribuya aún más a su invisibilización y exclusión en el escenario social-político y en los debates sobre la conformación de un país pluri e intercultural.

En el año 2000, el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques conjuntamente con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador empezaron una iniciativa dirigida al diálogo y debate sobre la realidad actual de los pueblos afroecuatorianos y sus nuevos procesos identitarios y organizativos. Inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público y ligado a los estudios (inter)culturales, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente —el Taller Afro— en el cual, a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país discutían y debatían sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación. El hecho de

ser un espacio ‘neutral’, es decir un espacio académico, público y no organizacional o gremial, ha permitido e impulsado una amplia participación afroecuatoriana como también no afro así ayudando superar las diferencias organizativas, grupales y regionales que históricamente han caracterizado el movimiento y, a la vez, abriendo una conciencia no afro, como pasos hacia la interculturalidad y hacia la reconstrucción colectiva de lo afroecuatoriano. Este espacio y proceso refleja lo que esta en desarrollo a nivel local, pero también refleja el ambiente nacional que con la Reforma Constitucional de 1998, por primera vez reconoce “los pueblos negros o afroecuatorianos” y les otorga derechos colectivos. Como anotó José Chalá en uno de los talleres:<sup>11</sup>

*Los afrochoteños en particular y los afroecuatorianos en general en estos últimos tiempos nos encontramos en un profundo proceso de fortalecimiento y construcción de nuestra identidad sobre la base del reconocimiento de que el Ecuador se encuentra configurado por una sociedad diversa que precisa revalorizar las culturas étnicas para encontrar puentes de unidad y diálogo, de esta manera podemos construir una sociedad más justa y tolerante, sustentada en el reconocimiento y en el sustento del otro con sus propias diferencias.*

Los procesos de fortalecimiento y construcción de la identidad negra en el Ecuador han venido desarrollándose a lo largo de la última década, impulsados en parte por la fuerte agencia social y política indígena, por alianzas y diferencias con ellos, y por la Asamblea Constituyente de 1998 que por primera vez y *después de más de 170 años de vida Republicana* se reconoció en la Constitución Política, los pueblos negros o afroecuatorianos, otorgándoles derechos colectivos. Pero a diferencia de lo ocurrido con los indígenas, quienes han encontrado el impulso identitario en la organización nacional, los procesos identitarios de los pueblos afroecuatorianos vienen principalmente del contexto regional y local, a través de líderes con sus bases en las comunidades y provincias. El hecho que estos líderes están incorporados a una red andina con grupos y organizaciones negras de Colombia, Venezuela y Perú, muestra que los procesos identitarios también son tranterritoriales, parte de una naciente identificación y relación afro-andina<sup>12</sup>.

No obstante, las bases y los procesos establecidos local y regionalmente no han tenido cabida en el ámbito nacional donde las diferencias regionales y entre grupos rurales y urbanos, intereses políticos y manipulaciones de partidos (particularmente la del PRE, partido del ex-presidente destituido Abdala Bucaram) han obstaculizado el diálogo y la organización. Esfuerzos iniciados en 1999 de formar la Confederación Nacional de Afroecuatorianos no tuvieron mayor éxito y la presentación de un proyecto de ley afro por grupos de Esmeraldas en el 2000 tampoco tuvo mayor convocatoria entre las otras provincias.<sup>13</sup> Empero, estas tensiones entre lo local y lo nacional dentro del movimiento también tiene otro efecto; sin visibilidad social y política dentro de lo nacional y sin líderes e instituciones nacionalmente identificados, los actores afroecuatorianos permanecen invisibilizados dentro de la sociedad en general pero también dentro del mundo intelectual y académico.

Dadas estas realidades y la necesidad expresada por grupos tanto rurales como urbanos de promover un diálogo y debate con miras hacia una agenda y pensar compartida, comenzamos con el espacio del taller y con los temas centrales de territorio, derechos colectivos y etnoeducación que según algunos líderes se hallan íntimamente imbricados con los procesos identitarios.

## **La relación territorio-identidad**

*Para nosotros, identidad está en primer lugar muy ligada al territorio. Para nosotros el que la identidad como que vive, como se recrea, como que persiste, como que afianza en la medida en que vive en el territorio<sup>14</sup>.*

*La relación territorio-identidad ha sido central en el rescate del ser negro en el Ecuador, una manera de destallar la experiencia de la esclavitud, del cimarronaje y la ancestralidad, de consolidarnos como pueblos afroecuatorianos culturalmente diferenciados, de confrontar la perdida acelerada de nuestros territorios ancestrales y promover el cuidado ambiental de ellos al frente de la actual explotación y destrucción<sup>15</sup>. Eso ha sido de importancia particular para los pueblos del Pacífico, descendientes de africanos esclavizados y divididos por la ‘raya’, lo que los abuelos llamaban a la frontera colombiana-ecuatoriana.*

*Por más de 400 años los miembros del pueblo negro hemos vivido en estas tierras alimentando nuestros cuerpos de sus recursos naturales y fortaleciendo nuestros espíritus de sus fuerzas telúricas. Generación tras generación los miembros del pueblo negro del Pacífico hemos obedecido los mandatos de los Dioses ancestrales de nuestros antepasados, los Cimarrones, de cuidar, defender y mantener estas tierras como el único legado que nuestro pueblo tiene y puede heredar a sus futuras generaciones. Estos mandatos claros de conservar estas tierras como una heredad colectiva para nuestro pueblo han sido fielmente transmitidos de generación en generación por los guardianes de la tradición y son hoy en día una doctrina para las actuales generaciones. Y son además, una recomendación eterna para mantener la unidad y la sobrevivencia de nuestro pueblo en una sociedad racista que pretende negar nuestros logros culturales.*

*El establecimiento de una comarca pro-pacífica que debe entenderse, ante todo, como un espacio físico para vivir de acuerdo a nuestras tradiciones y costumbres que nos permita además garantizar el futuro de nuestro pueblo que sea un espacio espiritual para ejercer nuestra identidad cultural porque la cultura necesita un espacio para su re-creación. Que sobre todo, sea un espacio para ser diferente porque ser diferente es una voluntad de este pueblo reflejado en el planteamiento al Estado ecuatoriano y a la sociedad civil, no como razón para dividir más este país —las divisiones entre rico y pobres, entre blancos y negros ya están establecidas— sino a ser un espacio territorial para mantenernos en el tiempo como pueblo, para protegernos de la voracidad de esta sociedad mayor donde ya queda solo un 42% de las tierras ancestrales de los negros.*

*¿Qué es la Gran Comarca? Es un modelo de organización territorial, política, étnica-comunitaria, formado por los palenque locales y otras organizaciones del Pueblo Afroecuatoriano, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales que hay en ellos.*

*Cuando alguna vez discutimos eso de la comarca, un hermano me preguntó hasta dónde llega el territorio de la comarca y un anciano que estaba por ahí dijo hasta donde halla sangre negra, sangre africana regada. Quizás tendría que ser donde ha habido asentamientos de negros esclavizados, donde ha habido asentamientos ancestrales, esas tierras que puedan ser declaradas ancestrales. ¿Y qué significa la ancestralidad? Tiene que ver con leyes, con prácticas como también con formas de manejar los recursos. La posesión ancestral decimos que es un derecho adquirido por medio de un conjunto de mandatos ancestrales y prácticas culturales que el pueblo negro ha heredado de sus mayores para hacer propias sus tierras en beneficio de uno o más troncos familiares, ó sea de la colectividad. Esa posesión ancestral sí está definida en Esmeraldas.*

*Uno de los artículos [de la Constitución] que nos parecía como el generador, era el artículo 224 donde dice que el territorio del Ecuador es indivisible, pero para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones, parroquias, y habrá circunscripciones territoriales, indígenas y afroecuatorianos*

Los conceptos territoriales e identitarios de comarca y palenques y las prácticas actualmente en proceso hacia su conformación forman parte central de la re-creación y el fortalecimiento de un movimiento negro en el norte de Esmeraldas (región numéricamente más grande en población negra), como también una manera propia de responder y poner en aplicación a las

circunscripciones territoriales. Sin embargo, no necesariamente tienen la misma importancia o cabida en otras regiones y espacios del país donde también viven comunidades negras, especialmente en centros urbanos. El hecho de que la propuesta de la comarca ha sido conceptualizada en el contexto de Esmeraldas sin necesariamente considerar las particularidades de estas otras regiones ha contribuido a la tensión entre localidades, entre lo local y lo nacional afroecuatoriano; es decir, las políticas del lugar y las instancias de poder ejercidas dentro de ellas. Al discutir la propuesta dentro del espacio del Taller y pedir que intelectuales urbanos y del Valle de Chota-Mira hablaron de su manera de entender la relación territorio-identidad, resultaba evidente la pluralidad de pensar como también la necesidad de debatir y articular en el ámbito nacional, las propuestas y políticas localizadas.

Por ejemplo, aunque los pueblos del Valle Chota-Mira todavía no tienen una propuesta concreta de la formación de una comarca, ellos sí están conceptualizándola desde las particularidades de la ancestralidad regional como también desde el derecho colectivo de circunscripciones territoriales.

*Como afroecuatorianos y afrochoteños estamos conscientes que el fortalecimiento de nuestra cultura e identidad y el reconocimiento de nuestros territorios ancestrales nos permitirá la permanencia como individuos y como pueblo. En este contexto reclamamos nuestros territorios ancestrales que aparecen con el nombre de circunscripciones territoriales en la Constitución Política, la totalidad del hábitat natural que ocupan y poseen ancestralmente una o varias comunidades, donde desarrollan sus propias formas de vida, sus manifiestas acciones culturales y de cosmovisión [...] autoridad, identidad, territorio delimitado. Nosotros estamos conceptualizándola como comarca y palenques<sup>16</sup>.*

No obstante, para los pueblos negros que viven dentro de las urbes, la conceptualización es necesariamente distinta.

*Desde la propuesta de la gran comarca territorial se descubre ya un proyecto político y filosófico que tiene como sustento lo ancestral y sobretodo el territorio, experiencia ancestral que se proyecta en el presente y en el futuro, que nos permite perpetuarnos en el tiempo y en el espacio como pueblo. La dificultad planteada entonces es ¿dónde nos ubicamos las negras y negros que estamos desarrollándonos en las ciudades? Sin desconocer que para nosotros las comunidades negras también son nuestros referentes, en las grandes ciudades nos enfrentamos a un problema distinto. No podemos hablar de un territorio geográficamente localizado [...], un territorio al que podamos definir como nuestro. Pero si partimos del concepto básico de territorio como espacio en el cual hombres y mujeres pueden desarrollarse, entonces sí tenemos territorios que son nuestros en los que vamos recreando ser negros y negras... Nuestra alternativa para contrarrestar esta lucha por el espacio urbano radica en la organización, que es en definitiva, una apropiación de espacios de la ciudad, donde podamos recrear nuestra cultura y vivir con dignidad, mantener nuestras tradiciones probadas en múltiples circunstancias. Representa la fidelidad de una cultura que ha mostrado en el tiempo su sabiduría<sup>17</sup>.*

El diálogo y debate alrededor de la relación territorio-identidad sirvió para promover una consideración más amplia de los derechos colectivos presentados en la Constitución, particularmente los de las circunscripciones territoriales. Una propuesta de ley sobre circunscripciones territoriales desarrollada por las organizaciones de Esmeraldas también fue tema de discusión, luego extendido a una discusión más amplia entre representantes de todas las organizaciones negras del país y miembros del Congreso Nacional. Esta última reunión logró establecer el consenso sobre la necesidad de pensar dos proyectos de ley, uno enfocado en las circunscripciones territoriales o comarcas desde los contextos rurales y el otro sobre el desarrollo y la aplicación de los derechos colectivos, incluyendo los mandatos de la ancestralidad, dentro

de la pluralidad de contextos tanto rurales como urbanos en que actualmente se encuentran los pueblos afroecuatorianos.

Pasos importantes sí, pero preguntamos: ¿Cómo asegurar que se llevará a cabo, especialmente cuando no existe instancia dentro del movimiento que lo ha asumido como tarea? Al estimular el proceso ha sido nuestro propósito en organizar el Taller. Pero, ¿Cómo evitar las dependencias creadas por los ONGs y otros organismos nacionales e internacionales que limitan la acción como también la responsabilidad? ¿No es todo eso un reflejo de otras problemáticas íntimamente imbricadas con asuntos de cultura y poder? Por ejemplo, de trabajar 'con' pero a la vez 'sobre' y 'por' los pueblos afroecuatorianos; de idealizar desde la izquierda (tanto de los movimientos como de los intelectuales, sean 'orgánicos', activistas, académicos) sus luchas, procesos y prácticas, incluyendo prácticas intelectuales, como instancias de resistencia, subalternidad y real oposición sin considerar sus debilidades, contradicciones, heterogeneidades o desafíos. Y, ¿qué sobre los elementos epistemológicos, pedagógicos, éticos y políticos de este 'proceso' que hemos iniciado? ¿Dónde y cómo proceder? Y, ¿para qué, es decir, con qué fines?

## Etnoeducar

*Mucho antes de que el Ecuador exista como Estado, los negros ya estuvimos aquí. Eso no enseñan a nuestros hijos, eso no enseñan a nuestros jóvenes, entonces eso es todo un proceso de colonialización al interior[...]. Desde el pueblo afroecuatoriano comenzemos a plantear nuestras propias alternativas, con nuestra propia misión y nuestra propia visión histórica[...]. Cuando el aprendizaje se vuelve significativo, los pueblos se liberan, se desarrolla y se auto perpetúan[...].<sup>18</sup>*

*En el Ecuador, todos sabemos que la educación que nos impone en nuestras comunidades negras responde a la intención de consolidar un proyecto de nación que no reconoce particularidades culturales y que por el contrario promueve la idea de un país donde todos somos iguales. Los negros más que nadie sabemos que esto no es verdad. Un hombre me decía, "cuando nosotros pequeños hombres niños negros hijos de la diáspora Africana en América aprendimos la historia de la Patria en la que nos tocó nacer, siempre era la historia de los guerreros blancos dominando a los otros pueblos entre los que generalmente casi siempre estábamos nosotros los pueblos negros". Esta afirmación todavía tiene mucho que ver. Las escuelas enseñan a nuestros hijos una historia donde no están reflejados, donde nuestras contribuciones a que esta Patria, esta nación sea como es ahora quedan ausentes.*

Un documento del Centro Cultural Afroecuatoriano (2001) aclara los objetivos de

estos procesos educativos: de promover la organización y asimilación del hombre/mujer negros al ámbito de la productividad; lo cual resulta rentable para el sector dominante, negando de paso una historia y una cultura, por la vía del desconocimiento de la alteridad, de los valores y de la dinámica propia de los sujetos afroamericanos.

*Trabajar entonces para lograr un cambio en la intención del modelo educativo equivale a transformar los poderes de la escuela en términos de construir niños y niñas con un profundo sentido de pertenencia a su pueblo. Etnoeducación significa entonces imponer y despertar ese sentido de pertenencia al ser negro[...] de construir un modelo educativo que permite en primer lugar un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que hemos dado y aportado a la construcción de cada una de las naciones en donde nos tocó vivir.*

Para los pueblos afro tanto de las comunidades rurales de la costa y la sierra como de las urbanas, la etnociudadación significa la adquisición y el desarrollo de conocimientos, valores y aptitudes para el ejercicio de un pensamiento afro y la capacidad social de decisión. Poner énfasis en la importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización, contesta el discurso oficial<sup>19</sup>. Por eso, la etnociudadación es un proceso social conforme a las necesidades y expectativas de las comunidades pero siempre en forma reflexiva

de entender los elementos tanto propios como ajenos; todo para promover nuevas formas de interacción social y cultural y nuevas imágenes de ser negro<sup>20</sup>.

A diferencia de las propuestas territoriales, la etnoeducación representa una visión, una práctica y una meta compartida entre los varios pueblos afroecuatorianos; una propuesta que no sólo supera las diferencias geoculturales sino que construye unidad alrededor de un proyecto nacional y tranterritorial (entre los territorios afro del Ecuador pero también incorporando los de los otros países andinos) dirigida a responder a la violencia epistémica y colonial. Las experiencias iniciales en el desarrollo de materiales y en la implementación pedagógica discutidas dentro del Taller tanto de grupos rurales como urbanos, mostraron que sí existen semillas de compromiso y acción. El debate entonces fue en torno a cómo oficializar (y financiar) estos procesos, es decir, cómo impulsar políticas educativas.

Con este propósito en mente, organizamos un foro público entre representantes de los pueblos afroecuatorianos de las varias regiones y funcionarios del Ministerio de Educación, incluyendo las directoras provinciales de Esmeraldas y de Imbabura (que cubre el Valle de Chota) y el Ministro —encargado— de Educación y Cultura. Al proponer la etnoeducación como política regional y nacional, el foro planteó una serie de retos a la educación actual, la reforma educativa e inclusive a la Constitución Política del país que ponen la interculturalidad como eje transversal, responsabilizan al Estado a su implementación y otorgan derechos colectivos, incluyendo:

Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico;

La propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo;

Acceso a una educación de calidad y a un sistema de educación intercultural bilingüe.<sup>21</sup>

Mientras que las directoras provinciales hablaron de experiencias que apoyan esfuerzos locales de la etnoeducación, la preocupación ministerial fue de no repetir la experiencia de la educación intercultural bilingüe (indígena), no fomentar la separación de sistemas. Empero, a reconocer lo que él llamó el “derecho a la diversidad”, los procesos de descentralización y al mismo tiempo las problemáticas de formación docente y desarrollo curricular, el Ministro no cerró la puerta sino que propuso tareas concretas. Estas tareas incluyeron la formación de recomendaciones claras sobre todo en el desarrollo de la nueva ley de educación. También expresó su apertura e interés a trabajar conjuntamente con representantes de los proyectos de etnoeducación como tarea compartida. Casi un año más tarde, estas tareas continúan por hacer.

El espacio del Taller permitió una mayor discusión y análisis sobre iniciativas, propuestas y experiencias iniciales de la etnoeducación como también sobre la posición central de ella dentro del actual pensar afroecuatoriano. Este hecho, en si importante, sugiere una consolidación de intereses, esfuerzos y conocimientos ancestrales y locales en el ámbito nacional como también a nivel del ‘movimiento’; posibles bases de la construcción de una política epistémica afroecuatoriana. No obstante, la práctica de intervención parece permanecer dentro de la localidad; los espacios pequeños donde los individuos sienten que pueden tener impacto y efecto sobre lo cotidiano. Sin minimizar estos espacios de accionar o sus posibilidades de multiplicarse, preguntamos de qué manera debería incidir en las políticas nacionales. Es decir, al frente del tren de cambios propulsados por el proyecto neoliberal, ¿Deberían los pueblos afroecuatorianos interesarse en hacer públicas y oficiales sus propuestas de etnoeducación o más bien, deberían seguir a su ritmo las prácticas intelectuales y el fortalecimiento de experiencias y propuestas? ¿Y cuál debería ser el rol presente y futuro del Taller al respecto?

Un artículo reciente escrito por un intelectual afroecuatoriano involucrado en los procesos organizativos (Montaño,2001) mantiene que existe un problema de liderazgo al interior del

movimiento que ha dificultado y limitado los triunfos, el crecimiento de las organizaciones y las posibilidades de formar “una sola y poderosa agrupación”. Como argumenta Montaño:

[...] hay triunfos en la actividad de las organizaciones de negritud y también conquistas de espacios políticos y sociales que antes parecían distantes; pero todos entendemos que lo andado es insuficiente y el ritmo es lento. Demasiado lento para las ansias legítimas del corazón (2001:5).

## Reflexiones (no)finales

Tanto los debates dentro del Taller como lo discutido aquí hace evidente, como propone Alexandra Ocles<sup>22</sup>:

*La importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de organización. Eso va más allá de una mera utilización de lo étnico como enganche para la organización sino que intenta ver una nueva posición política del proceso de comunidades negras y hacia a donde se orienta ese pensar el espacio público. Da elementos para poder repensar en términos de cultura política, cómo se construyen esos repertorios no sólo influyen en un tipo de organización sino también en la población en general, en la construcción de una nueva imagen de ser negro.*

Para nosotros como organizadores del Taller, una lección clave tiene que ver con lo que Mato llama la necesidad de pensar con vocación de intervención acerca de transformaciones sociales (Mato,2001). Frente de condiciones económicas, sociales, culturales y políticas nacionales abrumadoras y de una colonialidad del poder que, especialmente después de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, ya está globalizada, la brecha entre el discurso de los derechos colectivos constitucionales y las prácticas políticas neoliberales (trans)nacionales se ensancha. El gobierno actuando dentro del ‘nuevo orden multicultural’ reconoce las diferencias étnicas e identitarias incluyendo su carácter ancestral y territorial pero, a la vez y a las espaldas de ellas, otorga concesiones para la explotación de los recursos naturales y cognitivos sin consultar con los pueblos. Aumenta la militarización de comunidades fronterizas con Colombia y se mantiene ciego a las alteraciones, la violencia, la destrucción y la pobreza creciente que estas acciones y políticas producen<sup>23</sup>. Y mientras que el emergente movimiento se centra en los procesos de fortalecimiento identitario y del reconocimiento político y jurídico, el capitalismo y lo que Fernando Coronil (2000:100) llama la nueva tendencia de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como “capital” y “elementos constitutivos de la riqueza”, siguen su marcha sin oposición mayor.

Más que impulsar la acción a escala nacional y de hacer resaltar una iniciativa de intervención como han hecho los levantamientos indígenas, los pasos afro sugieren otros procesos ligados a lo local, reflejos de la heterogeneidad política y geocultural y la dificultad de construir puentes entre ellas, incluyendo las razones para hacerlo. Sin enfocar en las problemáticas de la unidad y organización, el espacio del trabajo del Taller parecía ofrecer la oportunidad de resaltar las experiencias y los conocimientos desarrollados en el ámbito local con el reto y el afán de construir articulaciones nacional y globalmente. Es decir, de permitir, provocar y promover una pluralidad de pensar guiada por ejes compartidos.

¿Cómo avanzar este proceso de pensar con vocación de intervención? Es una interrogación y un reto para todos los que hemos estado involucrados. Pero también hay otros retos, inclusive algunos que tienen que ver con el quehacer intelectual e investigativo tanto de los movimientos como de las universidades, las posibles relaciones entre ambas y las funciones y responsabilidades a partir y dentro de ellas, en torno a transformaciones sociales, políticas y culturales y maneras de teorizar y actuar sobre ellas con una pedagogía y metodología de colaboración verdadera.

Las reflexiones recientes del palestino Edward Said sobre el rol del intelectual parecen relevantes tanto para el Taller como espacio de trabajo como para todos involucrados en lo que este libro denomina “prácticas intelectuales en cultura y poder”.

El rol del intelectual generalmente es dejar al descubierto y aclarar la disputa, desafiar y derrotar tanto el acallado impuesto como el silencio normalizado del poder inadvertido, donde y cuando quiera que sea posible [...]. No solamente definir la situación sino también percibir las posibilidades de invención activa, si realizamos ésta nosotros mismos o las reconocemos en otros quienes han venido antes o que ya están en la obra. El intelectual como centinela. (Said, 2001:31) (Traducción mía, C.W.)

## Referencias bibliográficas

- Alcoff, Linda (1992) “The Problem of Speaking for Others”. *Cultural Critique*, 20, 5-31.
- (Centro Cultural Afro-ecuatoriano. 2001. “Propuesta etnoeducativa”. *Palenque*, 20:1, marzo, 2-3).
- Coronil, Fernando (2000) “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo.”. En: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 87-112.
- García, Jesús (2001a) “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales.”.En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO. pp: 49-58.
- \_\_\_\_\_ (2001b) “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad.”. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* 2. Buenos Aires y Caracas: CLACSO y UNESCO. pp: 79-88
- García, Juan (1982) *La poesía negrista en el Ecuador*. Quito: Colección Pambil.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar 2001 “El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia”. En: *Política cultural y cultura política*. Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. pp: 235-260.
- Mato, Daniel (2001) “Estudios y otras prácticas latinoamericanos en cultura y poder”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 7, N°3: 83-110.
- Mignolo, Walter (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Montaño, Juan (2001) “Movimiento Negro. Liderazgo en la negritud ecuatoriana”. *Palenque*, 20:1, marzo, 5-7.
- \_\_\_\_\_ (2000) “La interculturalidad desde la perspectiva de la negritud”. *Estudios interculturales*, 2:55-60. (Universidad Estatal de Bolívar, Ecuador:)
- Quijano, Aníbal (1999) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (ed.): *Pensar (en) los*

*intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano. pp: 99-109.

Rahier, Jean (1999) "Representaciones de gente negra en la Revista Vistazo". *Iconos. Revista de FLACSO*, 7:96-107. Ecuador.

Ramírez, Angel (2001) "Problemas teóricos del conocimiento indígena: Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base". *Yachaikuna/Saberes*, 1:12-25. (Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito).

Rueda, Rocío (2001) *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala.

Said, Edward (2001) "The Public Role of Writers and Intellectuals". *The Nation*, 17-24 de septiembre, 27-36.

Sanjinés, Javier (2001) "Indianizar al 'Qára': una nueva política". *Comentario Internacional*, N° 2, II semestre:101-112. (Quito).

Schiwy, Freya (2002) "Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena". En: Catherine Walsh (ed.): *Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, en prensa.

Walsh, Catherine (2001) "Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". *Comentario Internacional*, N° 2, II semestre: 65-77. (Quito).

\_\_\_\_\_ (2002a) "The (Re)Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge". *Nepantla*, 3:1.Versión en español, En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (ed.): *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*: UASB/Abya Yala, en prensa.

\_\_\_\_\_ (2002b) "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo" En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (ed.): *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*: UASB/Abya Yala, en prensa.

\_\_\_\_\_ (2002c) "¿Qué saber, cómo ver y qué hacer? Los desafíos (y predicamentos) disciplinares, políticos y éticos de los estudios culturales *desde América Latina*," En: Catherine Walsh (ed.): *Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, en prensa.

---

## Notas

\* Catherine Walsh, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Correo electrónico: cwalsh@uasb.edu.ec Juan García, Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

---

*Walsh, Catherine y Juan García (2002) “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”. En: Daniel Mato (coord.): Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.*

<sup>1</sup> Agradecemos los comentarios de Alexandra Ocles, Daniel Mato y los participantes de la III Reunión del GT “Cultura y Poder” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

<sup>2</sup> La décima es una de las primeras y más fuertes manifestaciones de la “literatura de la negritud” en la región afropacífico.

<sup>3</sup> Como excepciones a eso, véase el trabajo de Grueso, Rosero y Escobar (2001) sobre los procesos del movimiento negro del Pacífico Sur colombiano, Jesús “Chucho” García (2001a, 2001b y en este texto) e Illia García (este texto) sobre la lucha de los afrodescendientes en Venezuela y Afroamérica, Sanjinés (2001) y Schiwy (2002) sobre la producción intelectual del movimiento indígena en Bolivia, y García (1982), Daválos (este texto) Ramírez (2001) y Walsh (2001 y 2002a) en relación a la de indígenas y afroecuatorianos.

<sup>4</sup> Esta heterogeneidad es histórica, geográfica y cultural. La región del afropacífico que se extiende desde la Provincia del Esmeraldas en el norte del Ecuador hasta la frontera entre Colombia y Panamá se caracteriza por relaciones de parentesco y similitudes culturales, especialmente entre el Sur Pacífico colombiano y el Ecuador. Existen importantes diferencias históricas entre estos asentamientos negros y otros como del Valle de Chota-Mira en la sierra central ecuatoriana, diferencias marcadas por la presencia temprana en Esmeraldas de elementos cimarrones y de un proyecto social autónomo (ver Rueda 2001). Aunque hoy en día las diferencias geoculturales entre estas regiones se mantienen, la población negra actualmente tiene presencia en todas las provincias y centros urbanos.

<sup>5</sup> Aunque entiendo las preocupaciones de Mato en relación a cómo nombrar este campo (ver Introducción), pienso que los “estudios culturales” están en pleno proceso de reinvenCIÓN en América Latina, tomando eje no en los textos (de los Estados Unidos o otras partes) sino en los actores y prácticas sociales y culturales (ver Walsh 2002c). Usar la denominación “estudios culturales” es de reconocer la existencia de un campo (global y local) con que podemos entrar en diálogo desde la especificidad latinoamericana.

<sup>6</sup> Mientras que desarrollábamos este artículo, Juan se dedicaba a la lucha en contra de las acciones de palmicultores y la compañía minera transnacional STIC, S.A. en las comunidades negras y chachis del Río Cayapas al norte de la Provincia de Esmeraldas, acciones, apoyadas por el gobierno ecuatoriano, que seriamente amenazan el medio ambiente y el sustento de estas comunidades, entre las más pobres del Ecuador. Debido a la aceleración inesperada de estas acciones y los subsiguientes conflictos, tuvimos que reajustar el plan de escribir conjuntamente, responsabilizándome con ésta redacción.

<sup>7</sup> El activismo intelectual siempre ha tenido una presencia en América Latina tanto en las universidades como fuera de ellas, incluyendo en la investigación-acción de Fals Borda y la pedagogía crítica de Paulo Freire (Mato 2001). Sin embargo, todavía no es usual que los intelectuales demuestren en sus publicaciones una reflexividad sobre sus propias posicionalidades. Esta reflexividad ha sido central tanto en el espacio de trabajo del Taller como en la presente tarea de escritura. Por ejemplo, como mujer blanca estadounidense radicada en El Ecuador, Catherine entendió su responsabilidad y rol dentro del Taller como facilitadora, a hacer posible el espacio del diálogo, documentar e impulsar la reflexión y acción-intervención con preguntas e ideas generativas. Ayudó construir puentes pero no al asumir una voz de conocimiento o autoridad; un rol que se extiende a la presente escritura- de facilitar el diálogo y hacer ver las conexiones y articulaciones tanto entre los líderes como entre ellos y otras posicionalidades intelectuales. Juan, en cambio, era el “obrero del proceso”, compartiendo luchas, experiencias y perspectivas y prácticas locales, guiando, orientando, proponiendo políticas y ayudando en la creación de propuestas.

<sup>8</sup> Para el propósito de este diálogo y para hacer resaltar las diferentes voces involucradas, utilizamos una letra y estilo variado. El texto en itálicas sin sangría representa los relatos y comentarios de Juan García, el texto en itálicas y con sangría de los otros intelectuales negros del proceso, y el texto estandar las reflexiones de Catherine Walsh sola o conjuntamente con Juan García.

---

<sup>9</sup> José Chalá, Presidente de la Confederación Nacional de Afroecuatorianos (CNA). Comentarios presentados en el *Taller Afro sobre etnoeducación*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 27 de marzo del 2001

<sup>10</sup> A pesar de las alianzas políticas establecidas a mediados de los 90 entre indígenas y negros incluyendo en la formación de Prodepine (Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador) financiado por el Banco Mundial y FIDA, prácticamente ya no existe una relación a nivel nacional. Esta deterioración tiene que ver, en gran parte, por la emergencia de tendencias indianistas (ver Walsh 2002a).

<sup>11</sup> Comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.

<sup>12</sup> Es importante recalcar la contribución del Comité Andino de Servicios en apoyar el desarrollo de esta red andina. Ver, por ejemplo, La Declaración Conjunta de las Organizaciones de la Comunidad Negra de la Región Andina, reimpressa en *Comentario Internacional*, número 2, II semestre, 2001.

<sup>13</sup> La CNA ahora se encuentra en proceso de reorganización y refortalecimiento bajo un liderazgo más consensuado y como reflejo de eso, existe un renovado interés en el proyecto de ley actualmente en discusión dentro del Congreso Nacional.

<sup>14</sup> Nell Pimentel, comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.

<sup>15</sup> Esta reinvención, resignificación y uso político-cultural de la territorialidad contrasta con las discusiones académicas sobre la desterritorialización en tiempos posmodernos. Hace ver que desde las prácticas intelectuales negras, la territorialidad construye lazos entre identidad, ancestralidad, saberes, organización política y naturaleza que desafían las propuestas académicas, el derecho individual-liberal como también los actuales proyectos y políticas neoliberales.

<sup>16</sup> José Chalá, Comentarios presentados en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.

<sup>17</sup> Alexandra Ocles, Presidenta del Movimiento de Mujeres Negras de Pichincha. Comentarios presentados en el Taller sobre la Ley Afro, noviembre del 2001 y en el Foro sobre Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos, Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero del 2000.

<sup>18</sup> José Chalá, Comentarios presentados en el Taller sobre Etnoeducación: Construyendo políticas regionales y nacionales, Universidad Andina Simón Bolívar, 27 de marzo del 2001.

<sup>19</sup> Agradezco a Alexandra Ocles por esta clarificación.

<sup>20</sup> Comentarios de Alexandra Ocles, Taller sobre Etnoeducación: Construyendo políticas regionales y nacionales, Universidad Andina Simón Bolívar, 27 de marzo del 2001.

<sup>21</sup> Constitución Política de la República del Ecuador, Artículo 84. La referencia al sistema de la educación intercultural bilingüe obviamente dirigido a los pueblos indígenas, abre la posibilidad del derecho a otro sistema para los pueblos afros.

<sup>22</sup> Comentarios después de leer el borrador de este artículo.

<sup>23</sup> Además de los ejemplos de la minería del Río Santiago y los palmicultores antes mencionados, podemos mencionar otros como la permanente destrucción por parte de compañías madereras a pesar de leyes al respecto, la construcción del nuevo oleoducto (un contrato entre el gobierno, Petroecuador y una compañía transnacional) que pasa por bosques primarios y comunidades afro e indígenas, la extracción y uso de recursos naturales, genéticos y conocimientos tradicionales por parte de empresas y organismos transnacionales, etc.