

Guía Informativa

Discriminación hacia
el pueblo afroecuatoriano
y su representación en los
medios de comunicación

Tamara Merizalde
Presidenta del CORDICOM

Autores:

Jorge Andrés Díaz Londoño
Ana Paola Martínez
Fernanda Espinoza
Carlos W. Vizúete
Vadim Guerrero
Andrés David Mier

Diseño e impresión

Advantlogic Ecuador S.A

ISBN: 978-9942-22-181-0

©Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación-CORDICOM-,2016

ÍNDICE

Introducción	9
Problema de investigación	13
Objetivos	13
Estrategia teórico metodológica	14
1. Contexto histórico.....	17
1.1. El proceso de esclavización	19
1.2. La Diáspora Africana y el Cimarronaje en Ecuador	23
1.3. Los referentes de la lucha del pueblo afrodescendiente en el siglo XVIII	29
1.4. Las luchas de Independencia y la República	37
1.5. Procesos organizativos del Pueblo Afroecuatoriano	45
2. Indicadores sociales y condiciones materiales de existencia.....	49
3. Representaciones y estereotipos del pueblo afrodescendiente en los medios de comunicación.....	61
3.1. Apuntes metodológicos.....	65
3.2. Primer momento de las representaciones mediáticas: De la década de los sesenta a los noventa, etapa monocultural.....	69
3.3. Segundo momento de las representaciones mediáticas: Desde finales de los años noventa hasta la actualidad, etapa multicultural	85
3.4. Conclusiones.....	106
4. El pueblo afrodescendiente y el sistema internacional de protección de derechos humanos.....	109
4.1. Declaración Universal de Derechos Humanos.....	112
4.2. Carta de Naciones Unidas	112
4.3. Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud	113

4.4. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD)	114
4.5. Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales- UNESCO.....	114
4.6. Convenio sobre la discriminación (empleo y ocupación) 111- Organización Internacional del Trabajo, OIT	115
4.7. Declaración y Plan de Acción de Durban	116
4.8. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.....	116
4.9. Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid y Convención Internacional contra el Apartheid en los deportes	117
4.10. Convención sobre los Derechos del Niño.....	117
4.11. Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW.	117
4.12. Sistema Interamericano de Derechos Humanos.....	118
4.12.1. Carta de organización de Estados Americanos, Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y Convención Americana sobre Derechos Humanos	118
4.12.2. Convención Interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia.....	119
4.12.3. Instrumentos del Sistema Andino de Protección de Derechos Humanos.....	120
4.12.4. Carta Andina para la Promoción y protección de los Derechos Humanos.....	120
4.12.5. Carta Social Andina.....	121
4.13. Conclusiones	121
Bibliografía.....	123





INTRODUCCIÓN

La presente investigación analiza la situación de discriminación históricamente presentada en Ecuador frente al pueblo afrodescendiente, a partir de una perspectiva holística que comprende estos hechos como fenómenos estructurales, de larga duración, que se expresan en las dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales y simbólicas, elementos que inciden tanto en las condiciones de vida individual y social de este colectivo como en el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Adicionalmente, se estudian los diversos procesos de representación mediática sobre el pueblo afrodescendiente, los cuales, en ocasiones, han llegado a reproducir estereotipos, estigmas o prejuicios capaces de derivar simbólicamente en discriminación. Razón por la cual el estudio aborda de manera articulada los siguientes cuatro grandes temas:

I) Contexto Histórico.- Se analiza el fenómeno de la discriminación como un proceso de larga duración, con cambios y continuidades, el cual se puede evidenciar desde los inicios del proceso de esclavización en el marco de la colonización española, el desarrollo de la diáspora africana y el cimarronaje en Ecuador, pasando por las diversas luchas y resistencias del siglo XVIII, la Independencia y la República hasta llegar al momento actual. En este apartado se estudian las relaciones de poder y de dominación presentes en cada momento histórico, la configuración de imaginarios y representaciones hacia los afrodescendientes, así como los procesos de resitencia.

II) Indicadores sociales.- La contextualización histórica nos permite comprender de mejor manera la información cuantitativa sobre los indicadores sociales referentes a los índices de pobreza (NBI, pobreza por

ingresos), situación laboral, acceso a servicios básicos como educación, salud, vivienda, etc., elementos relacionados directamente con la calidad de vida. Esta relación entre los procesos históricos y las condiciones materiales de existencia nos ayuda a introducir el concepto de discriminación estructural, el cual a su vez tiene en cuenta la dimensión simbólica del racismo y la discriminación, que se encuentra presente en el lenguaje, la vida cotidiana y en los procesos de socialización e interacción social.

III) Representaciones y estereotipos del pueblo afrodescendiente en los medios de comunicación.-

Si bien la discriminación y el racismo permean la vida cotidiana también son reproducidos, consciente o inconscientemente, por los medios masivos de comunicación, es por ello que en este apartado se estudian las representaciones mediáticas hacia el pueblo afroecuatoriano, desde los años sesenta hasta la actualidad, lo que permite evidenciar la trascendencia del racismo y su anclaje en las estructuras de poder.

IV) Sistema Internacional de Protección de Derechos Humanos frente al pueblo afrodescendiente.-

Desde la segunda mitad del siglo XX, a nivel mundial, los Estados han comenzado a aprobar y ratificar tratados y convenciones para la protección de los derechos humanos de la población afrodescendiente. En este apartado se exponen los principales tratados, convenciones y artículos que hacen referencia a este colectivo, tanto en el Sistema Internacional de Derechos Humanos de la ONU, el Sistema Interamericano de derechos Humanos de la OEA, así como en el Sistema Andino.

En este sentido, la presente investigación pretende comprender la compleja dinámica de la discriminación estructural, explorando la articulación de las condiciones materiales y simbólicas de existencia en el marco de relaciones de poder, dominación y resistencias, históricamente configuradas en el país.

El CORDICOM hace extensivo su agradecimiento por los valiosos aportes de ciudadanas y ciudadanos afroecuatorianos y líderes de este colectivo que han contribuido al desarrollo de la presente Guía Informativa a través de su participación en entrevistas y grupos focales. También a los académicos Juan Carlos Ocles Arce, doctor en jurisprudencia y especialista en derechos humanos, Santiago Arboleda Quiñonez, profesor del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, a los funcionarios del Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades y a nuestra colega del CORDICOM Orfa Reinoso, por las importantes sugerencias y comentarios sobre este estudio, que sin duda han contribuido a enriquecerlo.

Problema de investigación

¿Cuáles han sido los fenómenos históricos, sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos que han contribuido en la configuración del fenómeno de la discriminación hacia el pueblo Afroecuatoriano y su reproducción en medios de comunicación?

Objetivos

- Comprender las relaciones de poder, dominación y resistencia en torno a la población afrodescendiente desarrolladas en Ecuador desde el periodo del esclavismo hasta el momento actual.
- Analizar las condiciones materiales de existencia de este colectivo a través de la reflexión sobre indicadores sociales.
- Identificar cuáles fueron las principales representaciones, estereotipos, estigmas y/o prejuicios hacia la población afroecuatoriana reproducidos por medios de comunicación nacionales desde mediados del siglo XX.
- Contribuir a la formación de una comunicación libre de discriminación y prejuicios, en concordancia con los principios estipulados en la Constitución, los tratados internacionales de Derechos Humanos y la Ley Orgánica de Comunicación.

Estrategia teórico metodológica

El presente estudio sobre la discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación tiene como base el método histórico que nos permite realizar, de manera relacional, una reconstrucción histórica o genealogía de las dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales y simbólicas de este fenómeno con el objetivo de poder comprenderlo, a partir de una amplia revisión de fuentes secundarias recopiladas en bibliotecas, universidades y centros de documentación especializados, actividad que fue complementada con información cuantitativa del Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, del Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE, del Ministerio Coordinador del Desarrollo Social. Así mismo, se realizó una amplia revisión documental de investigaciones y trabajos académicos que recopilan y analizan las representaciones mediáticas sobre la población afrodescendiente que fueron difundidas en medios de comunicación del país, desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

De igual manera, este estudio se enriqueció con las voces y testimonios provenientes de representantes y líderes del pueblo afroecuatoriano que se canalizaron a través de entrevistas y grupos focales, así mismo con comentarios de docentes e investigadores universitarios especializados en esta área del conocimiento. Finalmente, en cada etapa de la investigación se realizó la triangulación de los datos de las fuentes secundarias y primarias, al igual que de la información cualitativa y cuantitativa.

Por otra parte, el marco teórico sobre discriminación, racismo, racismo estructural, representaciones mediáticas, estereotipos, prejuicios y estigmas, se encuentra desarrollado a lo largo del estudio con el objetivo de poner en diálogo los referentes conceptuales con la evidencia empírica. A continuación se presentan los resultados de la presente investigación.





1. CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. El proceso de esclavización

El pueblo afrodescendiente del Ecuador tiene una historia que ha sido invisibilizada por más de cinco siglos. Retomar su memoria constituye un elemento clave para el reconocimiento de sus aportes a la construcción de la actual sociedad ecuatoriana. Abordar la contextualización histórica de este colectivo involucra una ruptura con la visión tradicional y estereotipada con la que se ha observado este proceso.

Es por ello que hablar de la esclavitud tiene un significado político y de reparación histórica, puesto que permite el reconocimiento y valoración de su lucha. Un primer elemento para lograrlo será establecer que tanto mujeres como hombres africanos fueron *“víctimas del comercio de personas esclavizadas, registrado sobre todo entre los siglos XVI y XIX, quienes lograron sobrevivir e integrarse en los lugares a los que fueron trasladados o a otros donde consiguieron escapar”* (CONAPRED, 2015: 23). De ahí que *“las identidades afrodescendientes se generaron como resultado de varios procesos entre los que destacan la influencia del movimiento global de la negritud y las luchas por los derechos civiles”* (De la Torre & Hollenstein, 2010: 27).

En este sentido, se entiende por esclavitud *“el estado o condición de las personas sobre las que se ejercen todos o parte de los poderes atribuidos al derecho de propiedad, y ‘esclavo’ es toda persona en tal estado o condición”* (ONU, 1956), es decir, fue un proceso que se estableció como un sistema de explotación y colonización del continente africano, caracterizado por *“la trata de esclavos, la cual puede ser considerada como el negocio más lucrativo de la época”* (Cruz, 2007: 4).

A nivel simbólico, la esclavización “*es una manifestación de poder del hombre con respecto a otros que considere no iguales a él dentro de su propia cultura*” (Hurtado, 2006: 7). Este sistema se justificó a través de un conjunto de argumentos teológicos-políticos, que partían de la premisa de que los “*esclavos eran enseres- literalmente ‘una cosa’ no una persona*” (Hall, 1992: 95). Al respecto, el historiador José Luís Cortés describe uno de los discursos que buscaba legitimar la esclavización en la España peninsular del siglo XVI, declarando a esta actividad como lícita:

Queda claro que esta (la esclavitud) no emana del derecho natural (contra Aristóteles) sino del positivo, a tenor de ciertos factores que los hombres han instruido para privar a algunos de su libertad. El tráfico de esclavos es también lícito. [...] El derecho natural y el canónico mandan que todo el linaje humano sea libre; mas el derecho romano admite una distinción, y el uso contrario ha quedado establecido. Una larga experiencia en efecto, ha demostrado la necesidad de que sean esclavos y no libres, aquellos que por naturaleza son propensos a vicios abominables y que faltos de guías y tutores vuelven a sus errores impúdicos. Hemos llamado a nuestro Consejo de Indias a los bicolores frailes Dominicos y a los descalzos Franciscanos que han residido largo tiempo en aquellos países, y les hemos preguntado su madura opinión sobre este extremo. Todos, de acuerdo, convinieron en que no había nada más peligroso que dejarlos en libertad (Cortés, 1989: 37-38).

Si bien, en la Edad Media, la imagen que tenía Europa sobre Africa era ambigua: “*un lugar misterioso, pero a menudo visto positivamente; después de todo, la Iglesia Coptica era una de las más antiguas comunidades*

cristianas en el ‘extranjero’ y los santos negros aparecían en la iconografía cristiana medieval” (Hall, 2013: 424), progresivamente esta imagen fue tornándose cada vez más negativa: “*los africanos fueron declarados descendientes de Cam, siendo condenados en la biblia a ser por la eternidad sirvientes de sirvientes entre sus hermanos*” (Hall, 2013: 424). Africa, siendo el territorio de los descendientes de Cam¹, fue concebida como “*un escenario de salvajismo sin cuartel, de canibalismo, de adoración al diablo y de libertinaje sexual*” (Fredrickson, 1987: 49). De tal manera, la teoría de la “*poligénesis*” (muchas creaciones), que aseguraba que los blancos y los negros habían sido creados en eras diferentes, fue uno de los sistemas de representaciones más importantes en los inicios del periodo de la esclavización (Hall, 2013). En este sentido, “*la imagen del negro salvaje tiene sus raíces en la sociedad colonial*”, debido a que “*la Corona fomentaba la animadversión entre las etnias para facilitar la gobernanza y evitar posibles sublevaciones de los sectores sumergidos*” (Flores Galindo, 1991: 133).

Con la ilustración los argumentos teológicos sobre los cuales se amparaba la esclavitud fueron progresivamente desplazados por argumentos biologists fundamentados en “*las diferencias reales o imaginarias fisiológicas y anatómicas – especialmente en características craneales y ángulos faciales- que supuestamente explicaban la inferioridad física y mental de los africanos*” (Hall, 2013: 426).

Cabe mencionar que en el inicio del periodo colonial en América tanto indígenas como afrodescendientes fueron

¹ Cam es un personaje bíblico, hijo de Noé. Él, su hijo Canaán y su descendencia fue maldecida por el propio Noé, al esterarse que Cam se acostó con su madre. De los cuatro hijos de Cam surgieron los pueblos del África Subhariana, Sodoma y Gomorra, entre otros (Álvarez, 2005).

esclavizados. No obstante, la prohibición de la esclavización de indígenas se dio en el año de 1542, mientras que la esclavización de afrodescendientes perduró en Ecuador hasta 1851. El fraile dominico Bartolomé de las Casas, afirmaba que *“los indios tenían sus propias leyes, costumbres, civilización, religión y eran ‘verdaderos hombres’ cuyo canibalismo había sido exagerado”* (Hall, 1992: 95), y contribuyó a que la esclavización india fuera abolida *“fue persuadido a aceptar la alternativa de reemplazar a los indios con esclavos africanos y así se abrió la puerta a la horrible era de la esclavitud africana en el nuevo mundo”* (Hall, 1992: 95).

Este tipo de argumentos teológicos y políticos, permitieron que España se lucrara de la esclavización, convirtiendo la trata de esclavizados³ en un eje central de su economía. Los permisos para introducir esclavizados en América *“constituyeron un notable ingreso para las arcas reales (...) el envío de negros a las Indias era asunto exclusivo de la Corona quien, vez por vez, tenía que autorizar su entrada y las condiciones en la que ésta se hacía”* (Cortés, 1989: 55). En este proceso existieron tres etapas: *“el de Licencias (1533-1595), el de los Asientos (1595-1791), y el de Libre Comercio (1791-1812) de esclavos”* (Cortés, 1989: 188).

La historia registra que el primer barco negrero llegó a América en 1518. La noticia más antigua que se tiene sobre la esclavización en Ecuador aparece en una dis-

posición dictada por el Cabildo de Quito, puesta en vigencia el 27 de marzo de 1535, por medio de la cual se ordenaba que *“el esclavo que fugara, fuera mutilado, en la primera vez, y sufriera pena de muerte en caso de reincidencia”* (Avilés, 2013. En: Revista Actualidades No. 4, 1907)⁴.

Es importante destacar que no existe claridad en la cantidad de personas que fueron esclavizadas y sobrevivieron a la Trata Transatlántica, según el historiador Germán Colmenares:

(...) al menos unos 13 millones de africanos fueron esclavizados por las empresas negreras de Francia, Inglaterra, Portugal y Holanda. Cifras más conservadoras hablan de 9 millones para el mismo periodo, sin contar los miles que no sobrevivieron la travesía por el Atlántico. De este total, se estima que entre 1521 y 1865, unos 1.5 millones de negros fueron introducidos a Hispanoamérica, de los que se calcula que a Cartagena, entre 1585 y 1640, pudieron haber entrado alrededor de 89 mil esclavizados (Antón, 2011: 78).

En los territorios de lo que hoy es la República de Ecuador *“los registros históricos demuestran que para 1535, año en que se fundó el Reino de Quito, llegaron barcos que desembarcaron en Porto Viejo y que trajeron más de 200 africanos”* (Antón, 2003: 6). La población esclavizada, fue traída siguiendo ciertas pautas, por ejemplo, con una mayor proporción de hombres sobre mujeres y personas no mayores de cuarenta años. En este periodo se configuró la trata de personas bajo el *“Modelo de Licencias”*, las

2 De acuerdo con Katherine Walsh *“el establecimiento de la esclavitud negra tenía como motivo central el salvar los indígenas de exterminación, apunta una historia que siempre ha posicionado los indígenas encima de los negros en la escala de clasificación social”* (2011: 40).

3 Para más información revisar La Esclavitud en el Ecuador.- Revista Actualidades No. 4, Guayaquil, junio 20 de 1907). En Disponible en: <http://www.encyclopediadeecuador.com/historia-del-ecuador/esclavitud/>

4 Para más información revisar La Esclavitud en el Ecuador.- Revista Actualidades No. 4, Guayaquil, junio 20 de 1907). En Disponible en: <http://www.encyclopediadeecuador.com/historia-del-ecuador/esclavitud/>

cuales “*eran permisos o autorizaciones concedidos por el Monarca para que los favorecidos pudieran introducir un determinado número de negros esclavos en alguna región de las Indias, mediante el pago de los derechos correspondientes*” (Gutiérrez, 1987: 188).

Las Licencias para el comercio de esclavizados africanos se convirtió en un negocio de gran valía para la Corona Española, quien pudo destinar el usufructo a “*los palacios y obras de prestigio que se llevaron a cabo en Madrid, Segovia, Toledo y El Prado*” (Cortés, 1989: 61). Según John Antón, la esclavitud “*No sólo fue la empresa económica más grande de la historia occidental que dio lugar a la economía capitalista⁵, sino que además permitió que los cimientos de la modernidad eurocéntrica construyeran una estructura social de jerarquías sociales superiores e inferiores que luego incubarían una sociedad basada en el racismo, la exclusión ciudadana y la desigualdad social*” (Antón, 2011: 78).

Durante la Real Audiencia de Quito, la esclavización generó que poblados como Guayaquil, Esmeraldas, Loja, Zaruma y Zamora se constituyeran como importantes centros de comercio de personas esclavizadas como mano de obra destinada a las minas de oro, plantaciones de caña, algodón, entre otros. Por ejemplo, a mediados del siglo XVI, en las zonas de Loja, Zaruma y Zamora fue una zona muy conocida “*por el descubrimiento del oro, motivo por el cual se instaura la institución de la mita, pero ante el peligro que representaba la extinción indígena, fueron introducidos los primeros cargamentos de*

5 Al respecto, diversas investigaciones enfatizan que África se constituyó en “un mercado ideal para las nacientes industrias textil, metalúrgica y licorera; a cambio de manufacturas europeas de malísima calidad, se arrancaban del África los brazos que hacían falta al otro lado del Atlántico para cerrar el triángulo de oro, dejando a los tratantes inmensas ganancias” (Cruz, 2007: 4).

esclavos” (Antón 2003:27). Al respecto, John Antón da cuenta de dicha situación citando personajes como Don Juan de Salinas, “*quien trajo a la región un buen número de esclavos (100), destinados a la labor de las minas. Para ese entonces el precio común que tenía un esclavo era de 250 a 300 pesos, y si era mujer y conocía del trabajo doméstico era de 400 a 500 pesos*” (Antón, 2003:17).

En este contexto, José Chala señala que los esclavizados europeos blancos, católicos y “*civilizados*” justificaron la explotación económica en el ejercicio de la colonialidad del poder sustentándose en “*la falsa creencia etnocéntrica que su moral, sus valores, su tecnología, su historia y su cultura eran superiores a las de aquellas personas esclavizadas*” (Chalá, 2013:13). Dicha creencia estaba sujeta al arquetipo de pureza de sangre construida por España, la cual generó una construcción social del linaje basada en la transmisión hereditaria de cualidades espirituales, morales, actitudinales y de líneas genealógicas que les atribuyó beneficios y privilegios según la línea de consanguineidad, “*era el brillo que se deriva cuando todos los antepasados y los padres han observado constantemente el credo católico y lo han heredado a sus descendientes*” (Escobar Del Corro, 1623: fol. 51). En este sentido, el poder colonial “*señaló a los nativos plebeyos y a los afrodescendientes como fuente de impureza y percibió cualquier mezcla entre, y con ellos, en términos negativos (...)* Lo revelador de este argumento es que en las colonias la ‘*impureza de sangre*’ se anudó a los colores de piel que se desviaban del imaginario sobre la blancura” (Hering, 2011:457)

De esta manera, los colonizadores lograron imponer un patrón de dominación en América estableciendo “*una escala de superioridad con el blanco europeo arriba, el indio*

y el negro en los peldaños más bajos –‘indio’ y ‘negro’ siendo categorías identitarias homogéneas y negativas impuestas– y los mestizos como las nuevas identidades ubicadas en el medio” (Walsh, 2009 :28). Así, ser indígena significó estar al servicio de los patrones blancos y criollos pero, debido a su representación como seres humanos “salvables” les colocó por sobre los afrodescendientes que, a su vez, “fueron considerados como los bárbaros puros, objeto de mercado para ser poseídos y/o comerciados” (Walsh, 2009:29). De esta manera, la condición esclava colocó a este colectivo “al límite de la deshumanización. A más del desenraizamiento y de la aculturación, existe la pérdida de la humanidad, porque el negro era un objeto de trabajo” (Díaz, 2003: 17).

1.2. La Diáspora Africana y el Cimarronaje en Ecuador

En octubre 1553 se registró uno de los hechos históricos más trascendentes para el pueblo afrodescendiente del Ecuador. Cumpliendo la ruta de Panamá hacia Perú, un barco “*perteneciente al mercader Alonso de Illescas, naufraga en las costas de Esmeraldas (Rocas de San Mateo). Los africanos que lograron sobrevivir al pisar tierra hicieron realidad su sueño de libertad e impusieron su marca en la historia y vida de Esmeraldas y de la Nación*” (Antón, 2003: 6), constituyendo este suceso en un hito del desarrollo de la diáspora africana en Ecuador.

De acuerdo con Sheila Walquer, el concepto de diáspora africana significa: “*sembrar a través*” (Walquer, 2010: 6) y hace referencia al proceso por medio del cual los africanos desarraigados de su territorio, se vieron obligados a empezar nuevamente en países diferentes a su lugar de procedencia, creando nuevas identidades y culturas, las cuales se “*fundamentaron en los saberes que trajeron de África en sinergia con lo que se encontraron en su nueva tierra*” (Walquer, 2010: 6). En el mismo sentido, Gabriel Izard señala que en la diáspora africana se configuraron tres elementos fundamentales:

El traslado forzoso de millones de africanos al Nuevo Mundo a consecuencia de trata de esclavos; la conformación de culturas afroamericanas a partir de la reelaboración de las culturas africanas y su combinación con las culturas europeas e indígenas americanas, y la emergencia de identidades culturales basadas en el origen africano. La idea de diáspora supone entonces considerar el movimiento trasatlántico de personas, creencias, prácticas y productos de África a América (Izard, 2005: 92).

En este contexto, la selva tropical fue el refugio de los africanos que en 1553, guiados por el Cimarrón “Antón” sobreviviente del naufragio ocurrido al frente de las costas ecuatorianas, se ubicaron en los territorios de los indígenas Pidi, Niguas, Cayapas, Yumbos y Campaces⁶, con los que después de varios enfrentamientos, lograron establecer acuerdos de convivencia.

Más tarde Antón fue *“traicionado y asesinado por los aborígenes, quienes optaron por terminar la alianza y separarse. Los libertos por su parte, con la muerte de Antón, entraron en pugnas por el poder y se debilitaron militarmente ante la discordia por encontrar un nuevo líder”*. Luego de superar las rivalidades internas, el liberto Alonso de Illescas fue reconocido como el nuevo jefe, quien *“se gana la amistad de los indígenas y pacta con ellos estratégicas alianzas con el propósito de conservar la autonomía y la libertad del territorio de Esmeraldas de manos de la Corona Española. Se funda así un territorio libre con gobierno propio llamado República de los Sambos”* (Antón, 2003: 6).

Alonso de Illescas es *“considerado como el máximo héroe de la libertad afroecuatoriana”* (Antón, 2003: 6). Su liderazgo permitió, la constitución de la República de los Zambos. Este territorio se constituyó en un reino incontestable para los españoles *“tanto por la fortaleza que habían construido denominada Palenque, como por los acuerdos y alianzas locales”* (Antón, 2003: 7). El denomi-

6 El mosaico étnico de la región lo conformaron grupos nativos como los Yumbos, Malabas, Cayapas, Niguas, Colorados o Tsáchilas y Campaces. Muchos de estos habitantes ocuparon un hábitat entre la costa y el interior (Rueda, 2010:36). Los Pidis formaban parte del grupo étnico de los niguas (...). Los niguas, según J. Alcina Franch, ocupaban *“una gran parte de la cuenca del río Esmeraldas, desde los Yumbos hacia el mar, y la costa, desde la desembocadura del Esmeraldas hasta el sur del cabo San Francisco y la zona de Portete, precisamente donde se señala el desembarco de los negros”*. (Alcina Franch, 1976:36).

nado *“Reino del Palenque de Illescas”* se extendía desde Bahía de Caráquez hasta Buenaventura en el Pacífico Colombiano (Tardieu, 2006).

La unión de Illescas con la hija del Cacique *“Nigua”* significó para la historia afrodescendiente un acontecimiento de trascendencia cultural y política, pues con ello se consolidó una sociedad mestiza que llegó a tener supremacía dentro del amplio territorio del noroccidente de la Real Audiencia de Quito (Yanchatipán, 2014). Fruto de este proceso de lucha y sobrevivencia se fundó la primera ciudad de Esmeraldas gobernada por africanos y sus descendientes, la cual era un asentamiento multiétnico, al que contribuyeron muchos grupos culturales lingüísticos (Savoia, 1988).

“Zambos” fue el termino con el que se autodefinieron a los descendientes de población afro e indígenas. La categoría “zambo” no tuvo cabida en las teorías de híbrides de las colonias europeas en América, por lo que, como lo señala Norman Whitten: *“este calificativo representa una poderosa categoría de autodefinición para aquella población que se enfrentó desde un inicio al dominio colonial mediante variadas formas de resistencia”* (Whitten, 1999: 40).

La población correspondiente a la República de los Zambos pudo ser numerosa, pues, de acuerdo a los pocos datos demográficos que existen al respecto, para *“1606 alcanzaron el número de setecientas almas por padrón y los negros entre cincuenta, mientras que para 1626, Antonio de Morga registra la presencia de cien negros de aquellos que procedían de Guinea”* (Rueda, 2010: 44-45). El asentamiento de Alonso de Illescas fue un enclave para establecer procesos de resistencia a la dominación española a través del Cimarronaje.

El Cimarronaje fue el acto de rebelión frente a la opresión inhumana de la esclavitud en sus inicios. El Cimarronismo se constituyó en una auténtica forma de movilización de los esclavizados, a veces de manera dispersa, otras veces como proyecto de resistencia militar, social y cultural contra la opresión. Estas luchas fueron vitales para desestabilizar el sistema colonial, puesto que actuaron como antítesis de los valores defendidos por los regímenes esclavizantes. El Cimarronaje significó el rescate de los valores del pueblo africano y la afirmación de estos hombres y mujeres en su libertad. A partir de esta nueva forma de organización, los cimarrones crearon una nueva forma de vida, una verdadera república independiente desde donde se establecieron autoridades, organizaciones propias, y trabajaron por la conservación de la lengua, religión, música, bailes, y costumbres que poco a poco se mezclaron con la de los indígenas y blancos según el lugar donde se diera su presencia (Rodríguez, 2006: 28).

Los registros históricos evidencian que el Cimarronaje fue concebido por la Corona Española como un problema en crecimiento, que atentaba el control e impedían la recolección de impuestos de algunos territorios. Sin embargo, no solo representaba un problema económico, sino también un problema social y simbólico para las clases dominantes. En efecto, desde el imaginario de los antiguos griegos y romanos, la idea de una ciudad esclavizada aparece como una aberración. De hecho, Aristóteles plantea este fenómeno como una contradicción en sí misma (García, 2012: 5). De ahí que para el cronista y sacerdote mercedario Miguel de Cabello Balboa, la llegada de los afrodescendientes a las costas de Esmeraldas es descrita “como una anticonquista, lo opuesto a la escena de la llegada profética a Guanahani que Cristóbal Colón

describe. Cabello Balboa habla de una conquista hecha por la gente equivocada y por un motivo nada heroico: un grupo de negros esclavos que se adentra en territorio indígena motivado por la necesidad y el hambre” (Molinero, 2000: 138).

En general, el imaginario social dominante que se había construido sobre la República de los Zambos era de “gente desalmada y bárbara” (Tardieu, 2006: 133). Las referencias coloniales a los “indios negros” abundan, representándolos principalmente “como gente peligrosa” (Whitten, 1999). Este prejuicio está basado en las teorías racistas de hibridación de la época colonial, en la que el mestizaje representa la mezcla de lo civilizado (concebido como propio de los blancos) con los rasgos salvajes de los indios y de los negros, trayendo como resultado “una raza dócil de mestizos nacidos en el nuevo mundo” (Whitten, 1999: 40). En ese sentido, la supuesta “peligrosidad” innata de los zambos resultaría, desde la concepción colonial, de la ausencia de mediación genética de lo blanco, y consecuentemente, “de la mixtura de salvajismo y barbarismo que resulta de la conjunción de antípodas étnicas” (Whitten, 1999: 43).

En las crónicas del influyente sacerdote Miguel de Cabello Balboa⁷, se evidencia una serie de reiteraciones tendientes a representar a Illescas como un ser “diabólico”, “una bestia”, “cuyo comportamiento monstruoso era una ofensa a Dios” (Tardieu, 2006: 142). Esta representación, guarda correspondencia con las creencias popular de aquel entonces, “según las cuales el demonio solía representarse con la tez y las facciones de un etiope” (Tar-

7 Miguel de Cabello Balboa fue un clérigo y cronista oficial de la Corona española en los siglos XVI y XVII. Tuvo la disposición de apaciguar República de los Zambos. Fue sobrino nieto de Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Mar del Sur.

dieu, 2006: 128). Además, se lo representaba como un ser que se apoderó por “fuerza y maña”, “sin razón ni derecho”, de los indígenas y de su territorio, que estorbaba “la evangelización de los indios” y como un rebelde, un “negro que allí ha estado alzado” (Tardieu, 2006).

Todo este conjunto de imaginarios sobre Illescas y la República de los Zambos, motivó a que la Corona enviase a Miguel de Cabello Balboa en 1577 a tomar contacto con los cimarrones en la región de la actual provincia de Esmeraldas. Como lo menciona Jean-Pierre Tardieu: “Sería pecar de ingenuo creer que las primeras empresas de conquista de la tierra las motivó el deseo de librar a los indios del yugo de los negros y zambos. Fue más bien la codicia la que incitó a los españoles a organizarlas para hacerse con las míticas riquezas de Esmeraldas” (Tardieu, 2006: 51).

Desde los albores de la intervención colonial en el territorio de Esmeraldas, las intenciones coloniales giraban en torno a “establecer ejes económicos transversales que permitieran activar un tráfico dinámico de mercancías provenientes de los centros de producción andinos hacia los puertos” (Rueda, 2010:52). Para la materialización de este objetivo, la Corona proponía el establecimiento de una ruta de enlace entre los enclaves de altura en los andes (Quito por ejemplo) con este territorio.

Esmeraldas, ubicada al noroccidente de los territorios de la Audiencia de Quito, en la costa pacífica, constituía el sitio más apto para abrir una vía terrestre y establecer un puerto que permitiera cumplir con el circuito comercial desde las tierras altas del área andina hasta el litoral del pacífico (Rueda, 2010:52)

De esta manera “mediante provisión real del 8 de julio de 1577” se expide la orden por parte de la Corona al cura Miguel Cabello de Balboa, con el objetivo de “(...) reducir a la cristiandad a los indios y negros de Esmeraldas y abrir un camino entre Quito y el Pacífico” (Vargas, 1981:13). Esta situación motivó a la entrega de licencias a las personas interesadas en la colonización de la provincia, lo cual al mismo tiempo generó dos estrategias de penetración: las incursiones militares (de un carácter netamente violento), y las misiones evangelizadoras (con estrategias más pacíficas) (Rueda, 2010). Esto generó que Illescas, en su calidad de líder de la República de los Zambos, estableciera una estrategia en la que primero se resistían los embates violentos de las incursiones militares y, en segundo lugar, se buscaba un tipo de acuerdo o negociación con la Corona⁸.

Illescas y Bolboa tuvieron varios encuentros en donde lograron concretar algunos acuerdos. Illescas aceptó los sacramentos de matrimonio, bautismo y confesión. Entre tanto, Cabello de Balboa entregó a Illescas las provisiones reales concedidas por la Corona en la que reconocían oficialmente a Illescas como autoridad (gobernador) del territorio esmeraldeño, además “el Estado español reconocía a las sociedades conformadas por esclavizados prófugos, que desde muy temprano rechazaron el cautiverio e iniciaron la construcción de comunidades de vida autónoma, al margen de los asentamientos hispánicos” (Rueda, 2013:58).

8 El líder Alonso Illescas, hábil y astuto políticamente, se dio cuenta de la amenaza potencial de las frecuentes incursiones militares orientadas a someter una sociedad construida al margen de la normativa colonial. Esto lo llevó a idear nuevas estrategias, esta vez orientadas a buscar un acercamiento con las autoridades reales a fin de legitimar las sociedades bajo su mando. Sus acciones iniciales consistieron en rescatar y prestar ayuda a los naufragos que llegaban a la costa esmeraldeña, como fue el caso del mercedario Escobar proveniente de Panamá quien, frente a la ayuda de Illescas e interés por acercarse a la religión católica, inició labores de adoctrinamiento y bautizó a los cuatro hijos del líder: Enrique, Sebastián, Justa y María (Rueda, 2010:53)

De acuerdo a la crónica de Balboa, Illescas habría acordado, luego de la emisión de su nombramiento, organizar el traslado de los asentamientos cimarrones a la Bahía de San Mateo, situación que nunca sucedió. Sobre ello John Leddy Phelam afirma que *“los zambos habían probado la libertad y por lo mismo no tenían reparo alguno en faltar a la promesa de un juramento de lealtad al rey si las autoridades se empeñaban en desconocer los derechos de dominio sobre el vasto territorio que ocupaban”* (Leddy Phelam, 1995: 32).

Posterior a este acontecimiento, la Corona intentó nuevamente incurrir en el territorio zambo a través de acciones militares violentas, comandadas por Diego López Zúñiga *“Quien logró ser nombrado gobernador de Esmeraldas”* (Rueda, 2010:59). Frente a ello Illescas emite un manifiesto o *“Carta de Libertad”* en la cual básicamente este solicita a la Corona la extensión de los beneficios otorgados⁹.

Las demandas de la *“Carta de Libertad”* redactadas por Illescas constituyeron las bases de un acuerdo celebrado por este y las autoridades coloniales. Posteriormente, la Corona cesa la estrategia militar de incursión y la sustituye por una estrategia misionera evangelizadora, la cual contempló también acciones como aprovechar los conflictos interétnicos existentes dentro de la República de los Zambos, para con ello establecer alianzas estratégicas con etnias que tenían conflictos con los ex-esclaviza-

dos *“La idea era iniciar la labor misionera y de pacificación con aquellas etnias indígenas que tenían conflictos con los negros como los cayapas”* (Rueda, 2010: 62).

Posteriormente, como parte de la estrategia de Illescas de resistencia-adaptación frente a la situación que acontecía en la región, se tomó la decisión de establecer un acercamiento a las autoridades con la intención de ratificar alianzas y negociaciones. Así:

El 6 de julio de 1600 los hijos del viejo Alonso Illescas, Sebastián y Antonio, parientes e indios de sus parcialidades salieron a la ciudad de Quito. La entrada del cacique principal de la región de Esmeraldas constituyó un acontecimiento entre las autoridades, la élite criolla y la sociedad quiteña en general, pues se daba fin al proceso de conquista y colonización de un espacio inexpugnable bajo el dominio de los cacicazgos negros por más de cuarenta años (Rueda, 2010:63-64).

Para la certificación de la paz, así como la entrega de los territorios de la República de los Zambos a la Corona, se elaboró el documento denominado *“Asiento, posesión y juramento de fidelidad”*, este daba cuenta de la especificación de las actividades que la población afro debía cumplir¹⁰. Así el territorio que durante cincuenta años se resistió a entregarse a la Corona, era adaptado a esta. Con ello, y de acuerdo al etnohistoriador Frank Salomon:

(...) el caso de Esmeraldas se podría calificar como un *“gran palenque”*, resulta significativo debido al uso sistemático de múltiples y eficaces estrategias que permiti-

⁹ En particular *“perdón general a toda la población bajo su mando, negros, indios, zambos, así como a todos sus descendientes. En cuanto a la tributación, pide la supresión legal de esta obligación para los negros. Pues de acuerdo con la cédula real del 27 de abril de 1574, negros, mulatos y zambaigos al convertirse en libres eran considerados vasallos de la Corona y estaban obligados al igual que los indios a pagar un tributo al rey. Para los indios se solicita el cumplimiento de la legislación española respecto de la exoneración del tributo indígena por diez años, cuando éstos decidían dar la paz por su propia voluntad. El documento al final señala que si el rey concede las demandas presentadas, Illescas, como cacique principal de la región, entregará la tierra pacificada”* (Konetzke, 1953:482).

¹⁰ Entre estas demandas destacaban: *socorrer a los naufragos que llegaban a la costa, fundar pueblos para ser habitados por negros, zambos e indios bajo el mando de Illescas y con el amparo de la doctrina cristiana”* (Rueda, 2010:65)

tieron a los caciques negros oponerse durante cincuenta años a las empresas de conquista, hasta lograr un acuerdo definitivo que tuvo como base las demandas de la población negra. (...) esta resistencia al gobierno español es una de las más exitosas logradas por la población afroamericana en todo el continente (Salomon, 1997: 62).

Así la figura de Alonso de Illescas se erigió a la par de ser un líder afro y también como un estratega político, que debido a su condición de ladino¹¹ pudo oponer resistencia a las intenciones de sometimiento de la Corona.

Paralelamente, al proceso antes descrito, se evidencia la existencia de otros territorios de lucha y resistencia que se formaron a partir de la llegada de un *“negro y una india nicaragüense, huidos de un barco que había anclado en la bahía de San Mateo”* (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009:34). La descendencia de los libertos dio lugar a los territorios de “los Mangaches” y de Francisco Arobe. El grupo de los cimarrones Mangaches *“se asentó por la Bahía de San Mateo y zonas aledañas. Según las crónicas, el establecimiento de los Mangaches se dio entre los años de 1541 y 1555”* (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009:34). Por otra parte, debido a las necesidades de rutas hacia el mar de la Corona Española, diversos documentos evidencian que: *“Sólo hasta 1600 fue posible que la Audiencia de Quito lograra una alianza política con los Arobe”* (Savoia, 1988: 73).

11 Esclavizado que no realizó el cruce transatlántico directo de África a América (Bozal), y que vivió cierto tiempo (desde sus 8 años a los 25) en Sevilla en este caso; aprendiendo entre otras cosas, la lengua de sus amos, así como también costumbres, la cultura, etc.

Como se observa, el proceso de resistencia de los libertos generó espacios de convivencia que los llamaron “Palenques”, constituyéndose en el *“escenario de libertad de los primeros africanos que pisaron tierra ecuatoriana y no negociaron con los españoles su presencia”* (Antón, 2003: 7). En toda América se registraron diversas formas de asentamientos que constituyeron lugares de refugio y de lucha. En este contexto, el palenque constituye uno de los principales símbolos de los procesos de identidad del pueblo afrodescendiente.

El palenque encierra una carga simbólica muy profunda para el pueblo afro, representa hoy en el imaginario afro la voluntad de ser y de hacer, la comprobación de que los afrodescendientes son actores y agentes de la creación de sociedades libres y autosuficientes (...) El palenque simboliza un espacio de libertad y poder desde el cual la comunidad de la diáspora africana trata de visibilizarse, hacerse conocer y respetar en sus derechos más elementales, y en sus expresiones culturales (D Agostino, 2013: 46).

Conocer y comprender las implicaciones simbólicas, sociales y políticas del cimarronaje y los palenques devela la creencia errónea, aún latente en nuestro días, de que el afroecuatoriano se entregó a los esclavizadores de una manera sumisa o pasiva (D Agostino, 2013). Así mismo, evidencia la falacia de la idea, común en la época colonial, de que *“el negro encontraba la felicidad sólo bajo la tutela de un amo blanco”* (Hall, 2013: 427).

Al respecto, el cimarronaje debe ser entendido como una estrategia o acción cultural y política, que se basa en una renuncia a la historia del opresor (la Corona y países esclavistas), es decir *“como un acto liberador y emancipa-*

torio. Un acto, quizá violento, de ruptura consigo mismo, con el sujeto alienado, oprimido y esclavizado, con ese sujeto que carga sobre sí el peso de la colonización de 500 años, y que por lo tanto se desconoce así mismo y a su otro, un sujeto que se camufla en la piel de amo” (Antón, 2003:17), este amo entendido como la persona o empresa que desarraigó a los africanos de su tierra madre, los evangelizó, les impuso una lengua, y les obligó a renunciar a sus creencias, historia, ancestros, etc., desconociendo la riqueza cultural de las poblaciones africanas de donde provinieron millones de seres humanos.

Es importante destacar que las narraciones que la memoria colectiva del pueblo afrodescendiente realiza sobre los palenques construidos y defendidos por cimarrones como Antón, Illescas o Arobe, más que una propiedad individual, deben ser comprendidos como grandes espacios colectivos para la vida social, *“donde todos y todas podemos estar, ser, crecer y sobre todo un espacio para crear y re-crear nuestras identidades colectivas”* (García, 2013: 4).

1.3. Los referentes de la lucha del pueblo afrodescendiente en el siglo XVIII

En el siglo XVIII los procesos de esclavización, explotación y dominio a los que fue sometida la población afrodescendiente en América consolidó una cultura de opresión para desarrollar la producción mercantil en las diversas actividades económicas que impuso el régimen colonial (Rueda, 2013). A lo largo de este periodo, la mano de obra esclavizada se concentró en la agricultura comercial, especialmente en los trapiches para el procesamiento de la caña de azúcar, la ganadería, el trabajo artesanal, doméstico y de comercio, así como en los centros mineros productores de oro (Rueda, 2010; Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009).

Por su parte, en la Real Audiencia de Quito *“la población negra (...) se concentró en la sierra norte, en el Valle del Chota, que bajo el régimen hacendatario se dedicaron a la agricultura con énfasis en la producción azucarera y de aguardiente”* (Rueda, 2010: 301). Esta configuración se entendería debido a que los primeros repartos de las tierras del Valle del Chota correspondieron a soldados y conquistadores españoles, quienes a través del sistema colonial-feudalista, emplearon cientos de mitayos indígenas de tierras altas. Ante la masiva muerte de los indígenas, se introdujeron esclavizados afrodescendientes para los trabajos agrícolas de la zona.

El sistema hacendatario configuró un proceso de distribución de las labores que los esclavizados debían desempeñar y cargos para administrar la hacienda, así por

ejemplo, la cuadrilla fue la forma más importante de la organización de las labores, la cual *“estaba compuesta de una docena a medio centenar de esclavizados”*¹² (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009: 60). Los cargos que ciertos esclavizados desempeñaban dentro de la hacienda incluían al capitán o capataz, quien era un esclavizado *“de confianza”* del hacendado, que *“tenía el encargo de repartir el trabajo diario de los esclavizados y de las cuadrillas, y supervisaba la labor de trabajo. Era el encargado de mantener la disciplina de la cuadrilla y distribuía los alimentos. En las minas, además de dirigir las labores, recolectaba el oro y entregaba al administrador”* (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009:60).

Para 1600, en el actual *“Valle de Coangue”*¹³ hoy llamado Valle del Chota *“la Compañía de Jesús introdujo mano de obra esclava mediante la trata negra para sus explotaciones agrícolas desde su asentamiento durante el siglo XVII, hasta su expulsión en 1767”* (Fernández, 2001: 68). Sobre este particular, se puede señalar que el período de tiempo comprendido entre los años de 1610 hasta 1680 fue:

12 En este período, se evidencia que los españoles desconocían los nombres africanos de los esclavizados que llegaban a América, y tampoco entendían los idiomas africanos; por lo tanto, *“daban a los esclavos nombres que pertenecían al grupo étnico y/o al punto de origen de los esclavizados. Muchos de los apellidos que se le daban a los esclavizados como: Mina, Minda, Anangonó, Chalá, Carabali, Lucumí, son propios de las costas de Guinea, Congo, Nigeria, Angola y otros puertos de embarque”* (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & IFA, 2010: 57). Este ejercicio de homogenización fue común en varios de los procesos de esclavización africana. Así, por ejemplo, el imperio inglés, a través de las expediciones de Henry Stanley en África Central, *“nombró a sus cargadores nativos según las marcas de las mercancías que cargaban: Bryant y May, Remington y así sucesivamente. (...) Las proezas masculinas en la África profunda fueron inmortalizadas en cajas de fósforos, cajas de aguja, dentífrico, cajas de lápices, paquetes de cigarrillos, juegos, música.”* (Hall, 2013: 425).

13 El nombre *“Coangue”* significa: Valle de las Calenturas Malignas. (Centro Cultural Afroecuatoriano, 2002).

Un periodo de transición, en que los estancieros españoles alcanzaron un mayor control sobre las tierras del Chota-Mira, pero también años de presión de hacendados y estancieros sobre las tierras de Caciques e indios del común. Para entonces, la Compañía de Jesús efectúa las primeras adquisiciones de tierras en el Valle alto del Chota, caracterizadas por la compra de pequeñas y medianas propiedades a indígenas y españoles (Coronel, 1991: 55).

Este Valle fue uno de los más importantes de la trata de esclavizados, así, entre los años 1680 al 1740, periodo de *“expansión de tierras jesuitas pero en mayor escala”* (Coronel, 1991: 55), se evidencia que *“en esta región habían al menos 2615 esclavos de todas edades, de los cuales 1364 estaban destinados al trabajo pesado en las 1037 cuadras de caña de estas haciendas”* (Antón, 2003: 13). En 1767 los Jesuitas fueron expulsados de España y América, después *“de que el conde Aranda presentara a Carlos III un plan de los jesuitas para socavar su autoridad y terminar con su vida”* (Langa, 2001: 22)

La salida de los Jesuitas no trajo ningún beneficio para los esclavizados. En 1775, el entonces Presidente de la Real Audiencia, Juan Diguja, nombró administradores públicos para las haciendas y otras propiedades de los jesuitas. En 1784, se empezaron a vender las haciendas a chapetones o criollos ricos de la ciudad de Quito (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009: 59).

Es importante mencionar que a mediados del siglo XVIII, la colonia española tuvo una *“actitud y predisposición causista y dispersa”* (Chaves, 1998), respecto a la rela-

ción amo-esclavizado. Mediante las leyes borbónicas¹⁴, en particular a través de los Códigos Negros españoles se modificó, en parte, las relaciones esclavistas (Chaves, 1998).

En el continente, la Corona española promulgó tan solo una instrucción para el tratamiento de los esclavos la misma que nunca fue ejecutada, ya que se suspendieron sus efectos al poco tiempo de ser publicada, esta instrucción fue la Real Cédula de su Majestad sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas. Bajo las reglas que se expresan (Chaves, 1998:106).

Esta Real Cédula era el reflejo del espíritu reformista de la Corona en el siglo XVIII en sus colonias, lo cual significó básicamente un cambio de la relación del rey con sus súbditos, *“Esta relación de haberse entendido como caracterizada por un poder absoluto y de sujeción incondicional patriarcal, pasó a ser interpretada como un modelo de benevolencia, amor y protección es decir cómo paternalismo”*¹⁵ (Flandrin, 1976: 119 en Chaves, 1998: 106)

14 Las Reformas Borbónicas aplicadas a mediados del siglo XVIII en todo el imperio español, buscaban reorganizar tanto la Península como su relación con los territorios de ultramar. Para la Corona las transformaciones se plantearon bajo una concepción de actualización de la economía y el Estado. Para América, intentaban recuperar los réditos y atributos del poder (...) colocando directamente a la monarquía Y a sus más cercanos colaboradores en la conducción política, administrativa y económica del Reino (Estrada, 2003:132).

15 Conscientes del hecho de que las condiciones en que los esclavizados vivían, provocaron varias rebeliones a lo largo del continente, la Real Audiencia emitió una Real Cédula que tenía como objetivo *“mejorar las condiciones de vida”* de los esclavizados, así, se establecieron acciones para con los esclavizados como: educación, enfermería, alimentación y vestuario, e inclusive días festivos en los que los esclavizados no tenían que trabajar. Sin embargo, para sostener el sistema la Corona tenía un régimen caracterizado por castigos y represión a los esclavizados, y si bien existieron algunas leyes como las anteriormente enunciadas, estas quedaron en letra muerta y pocas veces se cumplieron (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009: 61).

Esta instrucción asignaba al esclavizado el rol de elemento productivo y fuerza de trabajo esencialmente agrícola, determinando el medio rural como su ambiente y territorio natural de trabajo. Además de ello se explicitaba que el esclavizado *“es un ser humano al que debía protegerse de los abusos del amo”* (Chaves, 1998:107).

La normativa pretendía iniciar un cambio radical en la estructura de la esclavitud definiéndola como una realidad netamente rural. Sin embargo, para los esclavos suponía, no sólo la imposición de deberes, sino de derechos claramente definidos, los mismos que partían del reconocimiento de la humanidad del esclavo y de su capacidad de recibir injurias. El esclavo estaba por lo tanto facultado para acusar a su amo o a cualquier otra persona por castigos excesivos e injurias y además tenía el derecho de ser defendido por un procurador de esclavos¹⁶ (Chaves, 1998:108)

Este reconocimiento de la humanidad de los esclavizados, así como también la proporción de ciertos derechos como la educación, desencadenó una reacción furiosa de los propietarios de esclavizados frente a la Corona, motivo por el cual, ésta suspendió los efectos de las leyes promulgadas a pesar de que ya habían sido recibidas por todos los entes de administración en las colonias (Lucena Samoral, 1994).

Si bien la Corona suspendió los efectos de esta instrucción, es importante tomar en cuenta que al no ser anulada del todo, *“quedó reducida a una fuente de derecho*

16 La instrucción explicita que el procurador general del Cabildo debía desempeñarse también como defensor de esclavizados. Antes de la instrucción, los esclavizados eran defendidos por el defensor de pobres o por el defensor de menores, indistintamente (Chávez, 1998:108).

sumida en un indefinido estado de penumbra” (Chaves, 1998: 108). Esto produjo que, entre otras cosas, las contradicciones que esta norma presentaba fueran aprovechadas individualmente por los esclavizados en su afán de libertad.

En Guayaquil, Lima o Cartagena los esclavos y esclavas fueron los “agentes de su propia libertad” y como tales los principales opositores a esta realidad de exclusión. Sin embargo, esta oposición fue en su mayoría de carácter individual y funcionó en el marco de las instituciones coloniales, bajo sus normas y utilizó sus mismos discursos. La demanda judicial, un arreglo personal al margen de la ley o la huida fueron posibilidades que los esclavos y esclavas manejaron y que no se excluían unas a otras. A fines del siglo XVIII los esclavos y esclavas guayaquileñas intentan acceder a la libertad y tomar posesión de sí mismos y de sus destinos y hacer que un argumento suficientemente verosímil a favor de su libertad se convierta en el puente hacia el hecho real de una vida libre (Chaves, 1998:109).

Existen una serie de ejemplos al respecto. En 1790 los registros históricos evidencian la lucha de *Cristóbal de la Trinidad y Bernarda Loango Grijalva* por conseguir su libertad. Fueron líderes en la hacienda de Carpuela. El 15 de Julio de 1791, Cristóbal presentó una demanda donde pedía la protección de todos los esclavizados adultos mayores, que tenían derechos de ser exonerados de los trabajos no aptos para su condición. Para las autoridades, Cristóbal constituía un problema. Por lo que decidieron “*venderlo a cualquier precio y, si nadie quería comprarlo, liberarlo y dejarlo ir donde él quiera*”. Los registros evidencian que el 4 de enero de 1792, la Real Audiencia concedió a Don Cristóbal y su mujer la manumisión y la

libertad de vivir donde mejor les pareciera; “*pero le prohibieron volver a pisar la hacienda de Carpuela, bajo la pena de 15 días de cárcel a la primera desobediencia y, si reincidía, lo condenarían a cadena perpetua*” (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009:69). En la actualidad se le reconoce como el primer afroecuatoriano que luchó por los derechos de personas adultas mayores. Varios estudios históricos evidencian que Cristóbal de la Trinidad y Bernarda Loango Grijalva fueron líderes auténticos, que motivaban la conducta de los suyos. Poniéndose “*al servicio de sus hermanos en cada etapa de su vida, adaptando su lucha a sus propias fuerzas, no tanto por un fin de egoísmo, sino por el bien común*” (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009: 69).

Otro hito constituye Francisco Carillo quien “*llevó una larga lucha [judicial] contra el poder de los patrones. Los obstáculos eran tan grandes y numerosos que hacía falta una fuerza de carácter excepcional para superarlos y llegar hasta el final, en una época en donde la clase dominante se aferraba a sus privilegios*” (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009:67). Su lucha se desarrolla junto a su esposa *Polonía Francisca Méndez* en la hacienda La Concepción donde fue castigado en varias ocasiones por atrasos debido a enfermedad de su esposa e hijos, descontrol de animales que afectó a un cañaverol, entre otros. Considerado como “excedente” por los nuevos dueños de la hacienda fue vendido a la hacienda de Tumbabiro¹⁷. El 25 de noviembre de 1807 el Abogado General de los es-

17 Una de las haciendas de los Jesuitas en el valle de Coangue fue TUMBABIRO, las cuales producían Caña, aguardiente y azúcar. La hacienda TUMBABIRO de los jesuitas era muy importante, pues aquí se reunían todos los trabajadores de la zona para recibir los pagos. (Información disponible en: <http://www.municipiourcuqui.gob.ec/munurcuqui/index.php/2014-08-15-16-40-26/parroquias/tumbabiro>)

clavizados, pidió que se vendiera a la pareja, después de realizar un avalúo. Francisco Carillo y Polonia Francisca Méndez fueron liberados el 6 de abril de 1816 después de más de 10 años de lucha judicial.

De la misma forma, en el Siglo XVIII, diversas investigaciones resaltan la lucha de *Fulgencio Congo*, quien lideró levantamientos en Tababuela, provincia de Imbabura, debido a los maltratos recibidos (Yanchatipán, 2014: 42). Congo denunció la situación que sufría la población afroecuatoriana ante el Presidente de la Audiencia de Quito, además llevó a cabo revueltas en contra de los líderes de las haciendas, logró obtener su libertad y, posteriormente, promovió la huida de sesenta esclavizados (Proaño & Ricaute, 2015). Se lo consideró un luchador activo, no violento, buen orador que expresaba a los esclavizados las condiciones precarias en las que vivían y les alentaba a mejorarlas (Yanchatipán, 2014: 47).

Estas acciones evidencian una de las principales estrategias de resistencia del pueblo afrodescendiente, que consistió en *“aprovechar el sistema jurídico español, que permitía denunciar su situación de injusticia, e iniciar litigios ante los tribunales para buscar protección y amparo”* (Rueda, 2009: 302). De ahí que las peticiones como el cambio de amo por malos tratos, sevicia o incumplimiento de las obligaciones de cuidado con sus esclavizados, en cuanto al vestido, alimentación y servicio religioso al que tenían derecho fueron estrategias utilizadas para asegurarse mejores tratos.

Otra modalidad de resistencia colectiva fueron los levantamientos, motines o desórdenes civiles, comunes en zonas con alta concentración de población esclavizada como ocurrió en las haciendas Cuajara y la Concepción

del Valle del Chota, *“quienes se opusieron a que los nuevos propietarios, los terratenientes quiteños o ibarreños, vendieran los esclavizados y desarticularan las familias, a diferencia de la costumbre que tenían los jesuitas de incentivar la unión familiar entre los negros e impedir la separación de sus miembros a través de la venta”* (Rueda, 2010: 302).

Años después, el Archivo Nacional de Quito, en la serie esclavizados, se evidencia que en julio de 1789 Don Carlos Araujo registra la fuga de cinco esclavizados de la hacienda San José de Puchimbuela. Entre estos cinco esclavizados se destaca *Ambrosio Mondongo*, un *“negro recio y torrentoso como el río, que sin poder tolerar por más tiempo tanto atropello a la dignidad humana, se alza contra los amos. Esta forma de resistencia la practicó en dos haciendas que pertenecían a la jurisdicción de Salinas (Ibarra), San José y Puchimbuela, de propiedad de Don Carlos Araujo”* (Centro Cultural Afroecuatoriano, 2002)

Se dice que en la Revuelta del Chota con Mondongo a la cabeza se movilizaron alrededor de dos mil esclavizados/as, cifra que demuestra la enorme magnitud que debió tener la rebelión, pues aunque no se sabe de peticiones firmes, fue la expresión de ira y resentimiento guardado por el sometimiento, el único acometido que tenían era venganza y libertad (Yanchatipán, 2014: 45).

En los registros históricos se evidencia que la sublevación, dirigida por Ambrosio Mondongo, se extendió a las haciendas de Concepción, Cuajara, San Buenaventura y San Antonio, aunque esta revuelta no tuvo la repercusión esperada permitió divulgar los tratos inhumanos de las prácticas esclavizadoras.

Por otro lado, también se refleja la rebelión de sesenta esclavizados que se rehusaban a ser vendidos en la hacienda de La Concepción, razón por la cual tomaron la decisión de dar muerte al ganado para así posteriormente remontarse a la zonza alta de la hacienda, *“donde construyeron un palenque que duró poco más de un año; al final el palenque fue destruido por las autoridades y algunos de los negros fueron vendidos”* (Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano, 2009: 63).

Ante estos levantamientos, los grupos dominantes construyeron una serie de discursos discriminatorios, que los asociaba con el ocio, el libertinaje sexual, y todo tipo de *“acciones vergonzantes”*:

El discurso del presbítero Cepeda se hace eco de varios tópicos comunes sobre el carácter de los esclavizados que los amos y las autoridades coloniales manejan a fines del siglo XVIII tal como ilustra este fragmento: el carácter de esta especie de gentes es por naturaleza y servil condición de sus personas de una cerviz muy dura y áspera, que siempre hace fuerza a la esclavitud... se les observa una propensión innata al ocio y que como hombres separados de los sentimientos de honor y de los estímulos del buen nombre, dirigen toda su atención a satisfacer la sexualidad por cuantos caminos les brinda la ocasión¹⁸ (Chaves, 1998: 7).

18 Muchos ejemplos de este tipo de discurso, provenientes de varias regiones del imperio colonial español se encuentran en los siguientes archivos y documentos: Archivo General de Indias, Indiferente General, Legajo 802. Ver también Lucena Samoral, 1994: 83-95. También las quejas sobre la insolencia de los esclavizados son frecuentes en la época, esto se evidencia en documentos como: “Manuela Gutiérrez en contra del matrimonio de su hija con un esclavizado de los Marqueses de Maenza” AHN/Q, Fondo Esclavos, Caja No. 17, (12 de marzo de 1803), 6 fls.; “María Luisa Fajardo en contra de una esclavizada amante de su marido”, AHN/Q, Fondo Gobierno, Caja No. 53, (22 de octubre de 1800). También Pierre Tardieu señala que ante las demandas de libertad de la afrodescendiente Manuela Navarro, el defensor de su amo le respondió tachándola “de todos los vicios, desde el ocio hasta la borrachera” (Tardieu, 2000: 178).

Durante todo este periodo, se evidenció el liderazgo de la mujer afrodescendiente en las acciones de lucha contra la represión de los esclavizadistas españoles. Las mujeres afroecuatorianas participaron en el proceso histórico, social, cultural y económico de la época, consolidando de esta manera un rol importante tanto en los espacios de la vida pública como privada e incidiendo en el desarrollo organizativo y en las acciones reivindicatorias llevadas a cabo para superar las condiciones de vulnerabilidad y violencia.

Desarrollaron diversas formas de resistencia. Entre ellas, los abortos fueron un recurso para lidiar con las presiones para reproducirse de manera forzada. También resistieron a la esclavitud refugiándose en las montañas, zonas de difícil acceso; y fundando palenques, cumbes, quilombos, mocambos, etc. donde constituyeron territorios independientes con formas de gobierno propias en las que la mujer participaba en la construcción de un proyecto libertario¹⁹ (Rodríguez, 2006: 34).

En este contexto, la Academia Nacional de Historia registra que en el siglo XVIII vivió en Guayaquil una líder de la lucha por la libertad del pueblo afroecuatoriano llamada *María Chiquinquirá Díaz*, quien después de aprender a leer y escribir por su propia cuenta, levantó procesos legales contra sus opresores para lograr la libertad de ella y su hija, es así como en Guayaquil en el año 1794 *“la esclavizada María de Chiquinquirá solicitó un juicio contra su amo, el cura Alfonso Cepeda, quien se nega-*

19 Estas resistencias también son señaladas por Luis Vitale, el cual explica que debido al aumento del precio de los esclavizados en el siglo XVIII, las mujeres afroecuatorianas fueron estimuladas a tener hijos bajo el argumento de favorecer sus matrimonios ya sea con esclavizados o manumisos y rebajar sus horas de trabajo en los meses de gestación, *“no obstante, las mujeres continuaron sus prácticas abortivas, como una manera de expresar su resistencia a procrear nuevos esclavos”* (Vitale, 1981: 5).

ba a concederle la libertad, pues su madre ya era libre” (Quinteros, 2013: 11). Adicionalmente se ha documentado que “en su tiempo debió ser un ejemplo de resistencia y oposición hacia un sistema esclavista – colonial de sometimiento, dio pie para que muchos afroecuatorianos de su época valoren y concienticen su condición humana, y batallen por tener una vida digna” (Yanchatipan, 2014:50).

Por otra parte, a finales del siglo XVIII, en la provincia de Carchi, se resalta el liderazgo de *Martina Carrillo* que presentó varias quejas ante el presidente de la Real Audiencia, José Dibuja, a nombre de las y los esclavizados de la hacienda La Concepción. Las quejas a la comisión fueron:

Primera: Los/as esclavizadas no recibían la cantidad de comida tal como lo estipula la ley. Segunda: La renovación del vestuario no se efectuaba a su debido tiempo. Tercera: Se obligaba a los esclavizados/as a trabajar los domingos, hasta el mediodía, restándoles tiempo para el descanso y para trabajar sus pequeñas chacras. Cuarta: Los/as esclavizadas recibían castigos rigurosos e injustificados pues eran cumplidos en sus labores (Yanchatipan, 2014: 51).

Su lucha llevó a mejorar las condiciones de vida en la hacienda La Concepción, en la cual se aplicaban castigos físicos, verbales, alimenticios, entre otros, bajo las órdenes de Francisco Arrecoche. Sin embargo, *Martina Carrillo* fue azotada hasta casi morir *“le dieron 300 latigazos que le abrieron el pecho y la dejaron tan mal que el sacerdote le llevó los santos óleos. Seguido el proceso legal al administrador de la hacienda los/las negros/as siguieron esclavizados/as, pero habían conseguido mejorar las condiciones de vida de todos/as los/as compañeros/as*

y sentar un precedente” (Agenda política de mujeres negras del Ecuador, 2000: 76).

También es importante nombrar a *María del Tránsito Sorroza* que vivió en la actual Guayaquil en el siglo XVII, quien sobresalió por sus dotes de partera, lo que le valió el reconocimiento por la sociedad Guayaquileña como *“Manos de seda”*. Su situación le permitió comprar su libertad, *“en reconocimiento a su labor, durante la época republicana se edificó un Hospital para mujeres que tomó su nombre” (Yanchatipan, 2014: 52).*

Así mismo, las mujeres afrodescendientes fueron víctimas de tratos degradantes y de la imposición de una cultura patriarcal que intentó subordinar sus formas de vida, sobre las cuales se presentaron diversos mecanismos de negación y no adhesión al orden social imperante.

Siendo propiedad absoluta de sus amos, en muchos casos, fueron utilizadas para trabajar para ellos en un sinfín de ocupaciones lucrativas, entre las que se incluyó el comercio sexual con o sin su aquiescencia. En otros casos, fueron convertidas en mancebas de sus patrones y por estas mismas razones, llegaron a ser aborrecidas, perseguidas y maltratadas por sus amos o por sus propios dueños (Londoño, 2009: 304).

En este contexto y teniendo en cuenta que muchos discursos discriminatorios se construyen mediante la articulación de determinadas condiciones o *“ejes de diferencia”* (Brah, 2012), tales como el género, la raza, la clase, la edad, la discapacidad, la transnacionalidad, entre otros; las mujeres afrodescendientes fueron estigmatizadas con una serie de discursos sexistas-racistas. Uno de los más complejos y que se mantiene presente en la actualidad,

consiste en aquel que representa a las mujeres afrodescendientes como hipersexuales, objeto de deseo y apropiación, *“a disposición del hombre blanco”* (Rahier, 2011: 68). De acuerdo con María Eugenia Chaves:

Lo que particularizaba a las mujeres esclavizadas es el hecho de que estaban definidas por el discurso colonial fuera de las exigencias del honor y por lo tanto se consideraba que no tenían reparos para cometer ‘acciones vergonzantes’. Esta situación contribuyó a la generalización de un imaginario sexual que asignaba a la mujer esclavizada una sexualidad sin restricciones asociada con la inmoralidad sexual (Chaves, 1998: 12).

Cabe mencionar que los imaginarios sobre el comportamiento sexual del esclavizado afrodescendiente estaban contruidos a partir de la idea del honor, la cual formó parte de la ideología de la pureza de sangre. Como lo menciona Chaves: *“El esclavizado(a) en el discurso colonial estaba definido como un sujeto carente de honor y, por lo tanto, propenso a los comportamientos sexuales desbocados, a la lujuria y al vicio”* (Chaves, 1998: 10).

La supuesta “falta de honor” del esclavizado le autorizaba al amo a ejercer todo tipo de actos de violencia física y psicológica frente a éste, a fin de contener sus comportamientos “instintivos e irracionales”, en este sentido *“el sujeto de honor, podía insultar, azotar y servir de ‘árbitro’ a los otros, a los esclavizados, sin por ello incurrir en acto de injuria. Era una obligación de los amos -sujetos de honor- castigar y contener los desafueros de los esclavizados”*²⁰ (Chaves, 1998: 8).

20 A partir de la ideología del honor se desprendieron varias prácticas de violencia a la mujer en general. Por ejemplo, las mujeres de “casta”, es decir todas aquellas que no fueran mestizas, castizas o blancas, solamente podían ascender socialmente median-

El discurso de la hipersexualidad de las mujeres afrodescendientes constituyó uno de los discursos centrales dentro del pensamiento colonial-esclavizadista, al punto que la colonización no puede ser pensada fuera de él (Hall, 1992). Como lo menciona Jean Rahier *“la sexualidad aparece como metáfora de las empresas imperiales en las cuales los hombres blancos conquistan tierras extranjeras y lejanas que son simbolizadas por los cuerpos morenos y negros esperando a ser penetrados”* (Rahier, 2011: 62).

El cuerpo de los afrodescendientes fue concebido como el principal atributo de valoración, ignorando cualquier otra característica de índole intelectual, artístico, cultural, etc (Hall, 2013). Amparados en los argumentos biologicistas, propios de la primera etapa de la ilustración, el afrodescendiente, en especial la mujer, fue reducida a su cuerpo, *“su biología era su destino. Su cuerpo era su esencia”* (Hall, 2013: 428).

En general, el cuerpo del afrodescendiente fue la “evidencia” de su otredad y el lugar común de los discursos racistas-sexistas de la época: *“La representación de la ‘diferencia’ a través del cuerpo se convirtió en el sitio discursivo a través del cual gran parte de este ‘conocimiento racializado’ se producía y circulaba”* (Hall, 2013: 427). Partiendo de esta premisa, y en concordancia con la ideología de la “pureza de sangre”, se desprendieron representaciones que concebían a la piel negra como sinónimo de suciedad e impureza (Hall, 2013). Esto permitió la emergencia de discursos higienistas que aportaron

te el vínculo matrimonial con un hombre reconocido como blanco o mestizo. Además, al igual que el amo que podía castigar, frenar y controlar los “naturales instintos” de su esclavizada (Chaves, 1998: 3), el hombre blanco podía hacer lo mismo con su mujer de casta. Este fue un mecanismo por el cual, la violencia física hacia las mujeres de castas, entre ellas hacia las afrodescendientes fue justificada y legitimada.

a los procesos de racialización en la época colonial (Hall, 2013). Así por ejemplo:

El jabón simbolizó esta racialización del mundo doméstico y la domesticación del mundo colonial. En su capacidad para limpiar y purificar, el jabón adquirió en el mundo de la fantasía de la publicidad imperial, la calidad de objeto-fetiché. Aparentemente tenía el poder de lavar la piel negra y hacerla blanca así como de remover la mugre, el sucio de los tugurios industriales y de sus habitantes –los pobres no lavados- en casa, mientras que mantenía el organismo imperial limpio y puro en las zonas de contacto racialmente contaminadas (Hall, 2013: 425).

Este conjunto de imaginarios sustentaron y justificaron innumerables prácticas de violencia sexual frente a las mujeres afrodescendientes. En este sentido, Stuart Hall señala que: *“el solo lenguaje de la explotación, la conquista y la dominación estaba fuertemente marcado por distinciones de género y atrajo mucha de su fuerza inconsciente de la imaginaria sexual”* (Hall, 1992: 86).

Finalmente, es importante resaltar que las mujeres y hombres afroecuatorianos contribuyeron activamente en la consecución de la libertad y en las diferentes formas de resistencia, puesto que desempeñaron *“un rol activo movilizando todo un conjunto de maniobras y saberes [...] que les permitió manejar relaciones, establecer contactos y hacer uso de herramientas discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad”* para ellos y para los miembros de sus familias (Chaves, 1998: 4).

1.4. Las luchas de Independencia y la República

En los inicios de las luchas libertarias en América, la sociedad colonial *“continuó con su tradicional estructuración jerárquica en torno a las castas, estamentos, y con un fuerte discurso racista”* (Rueda, 2009: 300). Esta sociedad estaba conformada por personas de diversos orígenes étnicos e identitarios que fueron clasificados por el poder colonial a través de “castas”. La necesidad de distinguir a los seres humanos por categorías raciales se debió, en parte, al reconocimiento de una pureza de sangre y en gran medida a la normativa para la declaración de mestizos, emitida en 1764 y cuyo propósito fue definir categorías sociales para efectos de tributación.

Cuando las características raciales de la población se complejizaron, el término mestizo, que designaba en principio sólo a quienes compartían parte de dos mundos: el indígena y el español, no fue suficiente para nombrar al resto de individuos de variado color cuyas raíces culturales y familiares incluían el aporte africano que llegó con la población esclava a lo largo de casi tres siglos de régimen esclavista. Es entonces que en la documentación de la administración colonial aparece el término “castas” como un vocablo generalizador²¹ (Chaves, 1998: 2)

21 Durante el periodo del esclavismo el poder colonial había configurado las siguientes castas: mestizo (mezcla de Español con india), Castizo (mezcla de Mestizo con española), Español (mezcla de Castizo con española), Mulato (mezcla de Español con negra), Cuarterón (mezcla de Mulato con española), Salta atrás (mezcla de Cuarterón y española), Chino (mezcla de Salta atrás con india), Lobo (mezcla de Chino con mulata), Gibaro (mezcla de Lobo con mulata), Alvarasado de Alvarado (mezcla de Gibaro con india), Cambujo (mezcla de Alvarasado con negra), Sambaigo (Mezcla

Se estableció así un “*sistema socioracial de poder cimentado en la dominación de las castas*” (Rueda, 2009: 300) que calificó a los negros como “*seres inferiores, relegados a la escala más baja de la jerarquía racial y socio-económica²², justificando de esa manera acciones de dominación y explotación²³*” (Rueda, 2009:300). *De esta manera, “mientras que los indígenas recibieron el estatus de “gente” o “personas” (aunque sin derecho de ciudadanía), los africanos esclavizados fueron considerados como nada más que objetos de mercado para ser poseídos y/o comerciados. Estas condiciones históricas, políticas, sociales y culturales son constitutivas de la colonialidad del ser y la señalización de afro andinos como los últimos otros”* (Walsh, 2011: 38). Según Michelle Foucault este proceso de dominación de las castas configura una forma de dominio sobre el cuerpo, en el que se constituye un imaginario que se va naturalizando y normalizando sobre el cuerpo a través de documentos legales (como la ley de mestizaje) atribuyendo derechos y obligaciones con la única función de “*obtener la sujeción de los cuerpos y el control sobre la población*” (Foucault, 2011: 125-131). De la misma forma, esta dominación de las castas

de Cambujo con india), Calpamulato (mezcla de Indio con mulata), Tente en el aire (mezcla de Calpamulato con sambaiga), No te entiendo (Mezcla de Tente en el aire con mulata), Ahí te estas (mezcla de No te entiendo con india) cuestión que delata el intenso proceso de racialización a la cual estuvo expuesta la sociedad colonial (Castro, 1983: 7-8).

22 De acuerdo con Carlos de la Torre “*Cuando Teodoro Wolf (1879) describió a la población de la Provincia de Esmeraldas usó las categorías raciales blanco, negro, indio, mulato (mezcla de negro y blanco), mestizo (blanco e indígena), y zambo (indígena y negro). Estas categorías raciales a su vez dieron cuenta de un sistema de poder en el que los blancos estaban en la cúspide de la pirámide de estratificación étnica y social, los indígenas, negros y zambos al fondo de la pirámide social y étnica y los mulatos y mestizos en posiciones intermedias. Este sistema clasificatorio de la población fue usado por las élites en la vida cotidiana y aparece en los escritos de muchos intelectuales hasta los años 70*” (2002: 24).

23 “Esta condición de subordinación se estableció claramente en la legislación en donde aparecen como sujetos carentes de derechos, sometidos a práctica degradantes que acentuaba su marginalización social. En opinión de Carlos Aguirre, la percepción de los negros como inferiores estaba generalizada dentro del mundo letrado español y criollo, lo que marcó la presencia de fronteras sociales y culturales que los marginaban y les ofrecían escasas oportunidades de dejar atrás el estigma asociado a su condición” (Rueda, 2009: 300).

configuró diversos imaginarios afines a los procesos de representaciones que clasificó y organizó el mundo en categorías negativas a través del lenguaje, construyendo sentidos a las diversas denominaciones de castas que las ubicaban por debajo del blanco, del mestizo y del indígena (Rueda, 2009). Esta situación contribuyó a normalizar dichos imaginarios y legitimar una división jerárquica entre seres humanos superiores a los otros, sobre todo determinando “*las formas de comprender, producir, identificar, nombrar y clasificar al diferente*” (García, 2012: 29).

En el periodo de la República también se reprodujo estas estructuras de explotación, dominación y poder colonial y se configuró un proyecto de Constitución del Estado-nación ecuatoriano fundamentada en la ideología colonial del mestizaje, donde indígenas y afroecuatorianos fueron representados como los otros (Chalá, 2013: 28). Sin embargo, el enaltecimiento de lo inca y lo indígenacampesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, así como “*el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), [les] dio un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” del mercado, nunca tuvieron*” (Walsh, 2011: 39). Es decir, el discurso del mestizaje se configuró como el discurso oficial del Estado, invisibilizando con ello la diversidad cultural del país. De esta manera, con el establecimiento del Gobierno de la Gran Colombia, la situación de la población afrodescendiente esclavizada no cambió en gran medida.

El mestizaje fue la narrativa oficial de la nacionalidad ecuatoriana y de quienes formaban parte de la nación. Este discurso hegemónico fue adoptado tanto por las elites como por la mayor parte de los intelectuales ecua-

torianos. En el marco de esta narrativa, el racismo fue visto como algo ajeno a la realidad nacional. El discurso del mestizaje, si bien invitaba a todos a ser parte de la nacionalidad, negaba las especificidades culturales de los no blancos. Si bien se reconocía que los indígenas eran parte de la nación, en especial por su pasado glorioso, se los representaba como individuos totalmente explotados e incivilizados en el presente. Los afroecuatorianos fueron invisibilizados en estas narrativas de la nación y fueron los “últimos otros” que no cabían en una sociedad vista como el resultado de la mezcla entre los blancos y los indígenas. Las narrativas del mestizaje monocultural contribuyeron a la creación de un orden ideológico que situó a los blanco-mestizos en los espacios urbanos como los portadores de la civilización y la modernidad. Los descendientes de los esclavos africanos y de los indígenas fueron localizados en los márgenes de la nación y en los espacios donde reinaba el primitivismo. El rol de los blanco-mestizos fue muy claro: civilizar y blanquear a los no blancos (De la Torre & Hollenstein, 2010: 11).

De acuerdo con los estudios de Sarah Radcliff (1998), Katty Hernández (2010) y José Chalá (2013), en el imaginario del mestizaje que fue constituido como la base de la identidad nacional, promovido por las elites blanco-mestizas y fundamento del discurso oficial, se escondió la ideología del blanqueamiento, la cual desconoce los aportes de las culturas de los indígenas y de los afrodescendientes.

En este proceso de construcción del Estado nacional, los pueblos y culturas afroecuatorianas, al igual que las indígenas, muchas veces se vieron enfrentadas a tener que negarse (a cambio de “una oportunidad” para ser parte de la ciudadanía ecuatoriana, como si no les co-

respondiera por derecho propio) y a asimilarse a ese ideal de “ecuatorianidad”, de identidad nacional soñado y construido por otros, y que no fue más que un “atentado hegemónico de homogeneización racial y étnica” (Rahier, 2003:299) y cultural. Pues se trató de un proyecto que, heredero de una ideología racista y clasista, negó todo aporte de lo indígena –no se diga de lo afro– bajo el supuesto de su inferioridad cultural, étnica, moral, social, y, colocó a la sociedad y cultura occidental (blanco-europea) como el referente y paradigma del deber ser, de la modernidad y del desarrollo (Hernández, 2010: 50-51).

En este contexto, de acuerdo con el investigador Jhon Antón, *“el papel de los afrodescendientes en el período revolucionario que vivió América Latina durante el siglo XIX no ha sido reivindicado. Más bien la histografía oficial muestra procesos emancipatorios como un proyecto burgués y liberal propio de las élites ilustradas y mestizas”* (Antón, 2011: 79).

Uno de los hitos más importantes dentro del proceso hacia la abolición de la esclavitud en América Latina fue la Ley de *“Libertad de Ventres”*, promulgada por Simón Bolívar en el año de 1821. Esta *“consistía en que se decretaba la libertad de los esclavos pero sólo a aquellos que nacían después de 1821, pero una vez al nacer estarían bajo la sujeción del amo hasta los 18 años. Luego de esta edad el esclavo recuperaba su libertad”* (Antón, 2010:35). No obstante, para obtener la libertad y entrar en el goce de los derechos de ciudadano *“no bastaba con cumplir la edad requerida ni haber nacido después de sancionada la ley. Era indispensable tener un ‘oficio’ con el cual se garantizaría la subsistencia y ser así útiles a la Republica”* (Restrepo, 2012: 241). A la par, permanecerían por fuera de tal derecho aquellos considerados in-

morales y viciosos, *“en ambas situaciones estos esclavos pasarían a disposición de unas juntas, creadas por la misma ley, que estarían a cargo de cuidar de su educación y reforma, hasta que den prueba de haber rectificado su conducta”* (Restrepo, 2012: 241). Además, si la persona a la que se le otorgó la libertad se encontraba en vicios o *“abusara de ella, se les suspendería el ejercicio de sus derechos y entregado a las juntas hasta que se haya reformado”* (Restrepo, 2012: 241)²⁴.

Este proceso de abolición de la esclavitud se fue consolidando paralelamente con las luchas por la libertad de las naciones sudamericanas, puesto que Simón Bolívar *“organizó el más grande ejército formado por cinco mil soldados africanos, ex-esclavos de Venezuela y Cundimarca (Colombia) para la campaña libertaria de Guayaquil (Ecuador)”*, que a pesar de la oposición a altos mandos militares, quienes se oponían a esta disposición señalando *“que las plantaciones se quedarían sin brazos. (...) Bolívar desoyó esta objeción y continuó dando de alta en las huestes libertarias a los africanos y a sus descendientes”* (Mina, 2005: 43). Es decir, otorgaba libertad a las personas en condición de esclavitud que luchaban junto a él por las causas libertarias.

Posteriormente, después del Primer Grito de Independencia, el 13 de mayo de 1830 por Acta firmada por una Asamblea de Notables de Quito, el Departamento del Ecuador se separa de la Gran Colombia y forma un

24 Estas circunstancias legales originó que los esclavistas intentaran vender las personas esclavizadas estableciendo un “importante comercio de esclavizados, que solo vio afectado por la prohibición de importar esclavizados de África, pero que continuó desarrollando un intercambio regional” (Maiguashca, 2003: 159). Tratando de evitar estas ventas, Bolívar reforzó las medidas tendientes a la creación de Bancos de Manumisión y el Gobierno de Guayaquil congeló el precio de los esclavizados, lo que lentamente logró crear conciencia de que comprar esclavizados no era una buena inversión (Maiguashca, 2003).

Estado independiente con el nombre de Ecuador. Días después, los Departamentos de Guayaquil y Cuenca se separan de Colombia y se unen con Quito. La Asamblea Constituyente realizada en Riobamba, nombra a Juan José Flores Presidente del Estado del Ecuador y José Joaquín de Olmedo como Vicepresidente. Sin embargo, a pesar de los cambios, la Constitución del Ecuador emitida en Riobamba mantuvo la esclavitud, negándose el derecho de libertad y ciudadanía a los afroecuatorianos (Antón, 2014: 30).

Esto se explicaría en gran medida debido a que en los inicios de la República del Ecuador, el latifundio, con raíces coloniales, se consolidó como eje de la sociedad. Así, *“los terratenientes, que dominaban a la mayoría de la población del país, controlaban también el poder político a través de la propia organización de la hacienda y de las instituciones municipales y regionales”* (Ayala, 2008: 58).

Luego, a mediados de la década de los cuarenta del siglo XIX, se gestó un proceso político que reclamaba en primer lugar la salida del poder de Juan José Flores, así como también una ruptura con el sistema esclavista hacia el pueblo afroecuatoriano.

La primera revolución auténtica que surge en la vida republicana del Ecuador es, indudablemente, la de marzo de 1845. Por su contenido y proyecciones rebasaba los estrechos límites del simple cuartelazo o golpe de estado. Constituye el principio de la autonomía nacional. Extinguió la opresión del militarismo extranjero que, a lo largo de quince años, impuso su hegemonía de tipo caudillista y arbitrario provocando una crisis de valores en la colectividad, a más de comprometer seriamente el desenvolvimiento económico del país (De la Torre Reyes, 1968: 106).

Esta revolución fue encabezada por el General José María Urbina²⁵, quien lideró un ejército que tuvo como uno de los principales protagonistas a un grupo de afroecuatorianos, denominado “Los Tauras” que eran *“mulatos costeños, los negros, los montubios, que hasta entonces no tuvieron significación histórica: Los habitantes de la selva vasta, los jinetes de la llanura cálida, baqueanos de las montañas tropicales de Bulubulu y de Yaguachi, esguazadores épicos del río plagado de caimanes”*(Benítez 1996: 250).

Esta participación de los afroecuatorianos en las luchas urbanistas, así como el conjunto de las luchas que estaban desarrollando desde el siglo XVIII, desencadenaron el Decreto de Manumisión establecido en la ley del 28 de septiembre de 1852, con lo que se puso un punto final a la esclavitud y decretó que a partir del día 6 de marzo de 1854 no habría más esclavos en el Ecuador (Bouisson, 1997). Sin embargo, la condición de servidumbre que vivían no varió sustancialmente.

Los esclavos de las haciendas azucareras de los valles del Chota-Mira, una vez liberados de la esclavitud, se quedaron en las haciendas como peones donde encontraron otras formas de servidumbre y otros mecanismos de explotación a través del huasipungo y el endeudamiento. (Bouisson, 1997: 57).

En este sentido, el proyecto de construcción de nación no se configuró como un adelanto mayor para el pueblo

25 Nació en Quillón de Pillaro en 1808 y murió en Guayaquil en 1891. Sus padres fueron el contador español Gabriel Fernández de Urbina y Doña Rosa Viteri; a los 14 años ingresó en la Escuela Náutica en que el general Juan Ilinworth le educó como a su propio hijo. De Alférez de Navío tomó parte en el combate de Mal pelo en 1828; tomó parte en la batalla de Minaría; fue encargado de negocios en Bogotá, secretario de la Legación en Lima, Gobernador de Manabí, Jefe Supremo y Presidente Constitucional de la República. (<https://es.scribd.com/doc/61413234/Jose-Maria-Urbina>).

afroecuatoriano, puesto que *“luego de abolido legalmente el sistema esclavista las élites criollas y blancas no generaron buenas prácticas para la inclusión social de los libertos afrodescendientes”* (Antón, 2011: 80). Esto permitió que se instauraran nuevas formas de explotación y sometimiento. Además significó un retraso sustancial en las oportunidades y en el logro de la ciudadanía por parte de los afrodescendientes. De ahí que la manumisión decretada por Urbina *“no significó una presencia del Estado en el espacio social, sino una dependencia del nuevo dueño con el mismo sistema de dominio de la hacienda”* (Espín, 1993: 35).

Durante este periodo las comunidades afrodescendientes crecieron ligadas a tierras, a veces, extremadamente pobres (Ayala, 2011). Por lo tanto, las condiciones de vida desarrolladas dentro del Huasipungo y el Concertaje incorporaron el sistema de peonaje por deudas.

Los negros al igual que los trabajadores indígenas de las haciendas son conciertos. Son esclavos de hecho, aunque no de nombre. Se compran sus servicios a través de una venta de la deuda que deben. Mientras los conciertos estén endeudados, estado en el cual permanecen hasta su muerte gracias a la audacia de sus amos, deben trabajar o ir a la cárcel (...) Apenas si pueden pagar sus deudas, las cuales, por el contrario, se incrementan continuamente, ya que sus ingresos de medio real o de un real no bastan para satisfacer sus necesidades (Bouisson, 1997: 58).

De esta manera, para la población afrodescendiente *“el trabajo antes sancionado socialmente por relación servil con el patrón y dueño de sus vidas, se convierte en un trabajo contractual a cambio de un salario y el huasipungo”* (Espín, 1993: 35).

A finales del siglo XX, con la Revolución Liberal Ecuatoriana, dirigida por el General Eloy Alfaro²⁶, se evidenció que *“la movilización de los negros en las guerras liberales tuvo una motivación singular expresada en la necesidad de conseguir la libertad y la ciudadanía plena, la cual si bien ya se había decretado legalmente a mediados del siglo XIX, aún los mantenía como sujetos marginados y explotados”* (Antón, 2012: 12).

El aporte de los afroecuatorianos en las luchas alfaristas fue trascendental para la victoria. Quienes participaban en estas luchas eran conocidos como “Las Montoneras”, en las que se encontraban *“muchos negros ex cimarrones, ex conciertos y ex esclavos, [que] se mantenían activos desde 1890 hasta 1895, época de la primera campaña del general Alfaro. Luego resurgen en 1913 hasta 1916 con las sublevación comandada por Carlos Concha en Esmeraldas”* (Antón, 2012: 15). Un ejemplo de ello es el caso de *“la mulata Martina y el negro Juan Feliciano Navarro”*, quienes participaron en una de las primeras batallas que libró Alfaro en la provincia de Manabí durante el gobierno de García Moreno (Antón, 2012: 20). Sobre la mulata Martina, se sabe de ella que a pesar del decreto de manumisión ordenado por Urbina, no había podido conseguir su libertad.

Así, también sobresalen nombres como Domingo Trejo, quien *“peleó con denuedo portándose con heroica lealtad en el salvamento de su jefe”* (Janón, 1948: 100), o Pio Quinto Nazareno de quien se establece que *“se lanzó a*

26 La Revolución Liberal Ecuatoriana, originada en el pronunciamiento popular del 5 de junio de 1895, tuvo dos fases claramente marcadas: la radical, entre 1895-1912 y la moderada, entre 1912-1925. Durante la primera fase, el caudillo indiscutible fue Eloy Alfaro Delgado (1842-1912). Manabita de origen (nació en Montecristi), desde muy joven se vinculó a la causa del militar liberal José María Urbina. En su segunda etapa estuvo comandada por Carlos Concha, liberal que continuó con el legado de Alfaro después de su muerte (MCDS, 2012:19-20).

machete limpio, penetrando por dos veces la trinchera enemiga” (Pérez, 1987: 180).

Posteriormente, en la provincia de Esmeraldas entre los años 1913 al 1916, a raíz de la profunda crisis social y económica que vivían sus habitantes se desató otra revolución, que tuvo como principal protagonista a Carlos Concha Torres. En esta revuelta resaltan las figuras afrodescendientes de luchadores del ejército como: *Enrique Torres, Carlos Otoya y el capitán Federico Lastra* (Antón, 2012), al cual se califica de:

Negro revolucionario de extraordinaria valentía, responsable de varios triunfos y de la toma de la ciudad de Esmeraldas el 15 de diciembre de 1913. Así mismo fue nombrado por los conchistas Jefe Superior de la ciudad. Según las narraciones de Moreno, Lastra *“fue un jefe ejemplar, pues mantuvo el orden en la ciudad, la disciplina en las tropas, en forma digna de imitación y justo aplauso”* (Moreno, 1936:28 en Antón, 2012: 23).

Si bien la participación de población afroecuatoriana en las huestes libertarias tuvo como metas principales *“derrotar las secuelas de la esclavitud perennizadas bajo el concertaje, conquistar un espacio de igualdad ciudadana dentro de la sociedad y avanzar en las luchas contra la discriminación racial”* (Antón, 2012: 24), cabe recalcar que *“ni la revolución liberal, ni la comandada por Alfaro, ni la impulsada por Concha, respondió a las verdaderas expectativas y reivindicaciones de los negros”* (Antón, 2012: 24-25). Es decir, *“en la práctica, el liberalismo no modificó las condiciones de explotación, discriminación y marginalidad de los descendientes africanos”* (Antón, 2012: 24-25). Por el contrario, en esta época se evidencia que los imaginarios de negros salvajes, barbaros y pobres

prevalecieron cuando estalló la revolución de Esmeraldas, por ejemplo:

Un editorial del Diario el Comercio de Quito del 21 de octubre de 1913 alertaba sobre el carácter caníbal de los macheteros, pues ‘los soldados (del gobierno) corrían el peligro de ser comidos por los negros hambrientos y sedientos de don Carlos’. Además, en 1914 en el Congreso se pregonaba que la mayoría de los revolucionarios pertenecían a la clase pobre, a aquellos que no tenían que comer. Se les calificaba de ignorantes, semi bárbaros, de negros que han vivido rezagados de la cultura del país (Antón, 2012:17-18).

Así mismo, Carlos de la Torre establece que *“en las pocas referencias de los pioneros de la sociología y de la antropología ecuatoriana sobre los negros, éstos son representados como seres totalmente ajenos a la civilización y por ende como un obstáculo al proyecto de construir una cultura nacional y alcanzar el progreso de la nación”* (2002: 19), presentando como ejemplos los casos de “Alfredo Espinosa Tamayo [quien] escribió en 1916 que los negros son *‘la raza menos apta para incorporarse a la civilización’* (1979: 167). El etnólogo y arqueólogo Antonio Santiana, luego de un viaje a la Provincia de Esmeraldas, *considera que los indios cayapas y colorados parecen tener más vida interior que los negros”* (De la Torre, 2002:19). Estas construcciones raciales de algunos de los pioneros de las ciencias sociales expresan el racismo de las élites simbólicas sobre los negros y su visión de éstos como personas sin inteligencia y cultura difíciles de civilizar (De la Torre, 2002:21).

Otra de las representaciones estuvo relacionada con la criminalidad y la delincuencia, Luis Bossano en su libro *Apuntes Acerca del Regionalismo en el Ecuador* publica-

do en 1930 da cuenta del imaginario sobre el influjo negativo de la raza negra en la población campesina montubia de la Costa que determina el que tengan una:

Marcada propensión a la delincuencia. Las estadísticas lo demuestran y la climatología lo comprueba como la criminalidad se presenta, a veces con caracteres alarmantes en las comarcas costeñas. Atentados contra el pudor, latrocinios y crímenes de sangre. En su parte norte domina el elemento de color, más propenso a la violencia y más avezado en la criminalidad (Bossano, 1930: 61-62).

Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo XX se comenzaron a generar algunos cambios en las condiciones de existencia de la población afroecuatoriana debido a las dinámicas sociales y migraciones presentadas en el espacio rural y urbano. En el ámbito rural, se desarrollaron luchas por la tierra y cambios en su condición de huasipungueros.

A mediados del presente siglo, el sistema hacendatario conoció transformaciones importantes de descomposición a raíz de la segmentación de las haciendas por sucesiones hereditarias. Además, al principio de los años sesenta algunos terratenientes dieron por terminada la relación existente con los huasipungueros. Varios propietarios empezaron el proceso de parcelación de las haciendas, antes de la reforma agraria de 1964, básicamente sobre la base de la entrega de una parcela que podía ser o no la del huasipungo ocupado por los trabajadores (Bouisson, 1997: 58).

En este sentido, varios investigadores así como actores directos y protagonista de este proceso, consideran que las reformas agrarias de 1964 y 1974 fueron en realidad

el fin de la esclavitud, pues *“Con la reforma agraria los campesinos adquirieron más libertad que con la abolición de la esclavitud”* (Bouisson, 1997: 63). Por consiguiente, *“algunos ex huasipungueros siguen pensando que la esclavitud se terminó con la reforma agraria y el fin de la hacienda y del patrón”* (Bouisson, 1997: 58).

Sin embargo, debido a la *“inequitativa repartición de las tierras de las haciendas, se generaron migraciones de población afrodescendiente a las ciudades, especialmente hacia Esmeraldas, Guayaquil, Ibarra y Quito”* (Ayala Mora, 2011: 36), así como también a la Amazonia (Antón, 2003), dinámica migratoria que se mantiene a comienzos del siglo XXI. Los terrenos adquiridos por las personas afrodescendientes, ya sea por las reformas agrarias o por compra, *“no alcanzan para sustentar a las familias, puesto que la mayoría dispone solo de una a dos hectáreas para sobrevivir con una familia de seis niños como promedio”* (Bouisson, 1997: 58). Por lo cual se planteó diversas estrategias para acrecentar sus ingresos que al no tener resultados favorables terminó con procesos de migración a las grandes ciudades.

Paralelamente, se comenzó a evidenciar el desarrollo organizativo de este colectivo, de manera que la sociedad civil afrodescendiente se articuló *“tomando como discurso el fortalecimiento a la identidad cultural, la concienciación ideológica y erradicación del racismo”* (Antón, 2011: 73). Por ejemplo, en los años cincuenta se reconocen liderazgos como los de *“Don Salomón Chalá Acosta”*²⁷,

27 “Don Salomón de extracción completamente campesina, hijo de padres sin formación académica, dedicados al trabajo agrícola, tuvo la suerte de estudiar en el seminario católico, allí alcanza una suerte de privilegios intelectuales que más tarde le harían reflexionar fuertemente sobre la situación de la negritud” (Antón, 2011: 89).

en el Valle del Chota, Nelson Estupiñán Bass²⁸, en Esmeraldas (...) [quienes] encendieron la chispa de la llama del proceso organizativo afroecuatoriano” (Antón, 2011: 89). Lucha que se vigorizó con el derecho al voto que en Ecuador tan sólo fue una realidad en 1978 a raíz del retorno a la democracia, cuando por primera vez votaron los analfabetos, de los cuales su gran mayoría pertenecían a pueblos y nacionalidades (Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2004).

28 En Esmeraldas por su parte sobresale Nelson Estupiñán Bass un escritor, mulato, de clase media. Este personaje con un gran talento en las letras, realiza uno de los principales aportes a la maduración de la conciencia de la negritud temprana en Ecuador.

1.5. Procesos organizativos del Pueblo Afroecuatoriano

En el ámbito urbano los primeros pasos organizativos del pueblo afroecuatoriano pueden rastrearse hasta la década de 1970, periodo en el que se realizaron congresos y seminarios promovidos desde grupos universitarios orientados a la toma de conciencia de la situación de este colectivo, ejemplo de ello fue el Centro de Estudios Afroecuatorianos, fundado en 1979 por jóvenes universitarios orientado *“hacia el rescate y la difusión de la memoria histórica del pueblo afroecuatoriano, la concientización sobre la situación de marginación y pobreza en que éste se encontraba y la lucha contra la discriminación y el racismo”*²⁹ (Delgado, 2013: 52).

En la década de los ochenta se comenzaron a estructurar los primeros movimientos sociales que reclamaban condiciones de igualdad social, política y económica, así como el fortalecimiento de su proceso identitario (Delgado, 2013). De esta manera, las organizaciones sociales empezaron a articularse como eje de contrapeso a la discriminación estructural del Ecuador.

En este periodo la iglesia también se convirtió en promotora de la organización y de la reafirmación y autovaloración de la población afroecuatoriana. En concreto, el Departamento de la Pastoral Afroecuatoriana y el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) se configuraron en dos ejes de organización afrodescendiente, fue así como

²⁹ Por otra parte, en 1979 el abogado Jaime Hurtado fundó el Movimiento Popular Democrático, MPD, en 1984 y 1988 fue candidato a la Presidencia de la República, para 1998 fue electo diputado nuevamente *“pero en ese mismo año fue asesinado en Quito, sin que hasta hoy se esclarezcan los hechos”*. Actualmente es considerado como *“el afroecuatoriano más influyente en la vida política del país”* (Antón, 2005).

legitimó “*el discurso identitario afroecuatoriano incorporando lecciones revolucionarias emanadas del Concilio Vaticano II, el cual recomendaba un enfoque evangélico de liberación y organización de las bases sociales de las naciones más oprimidas*” (Antón, 2003: 18).

La década de los años noventa fue significativa para madurar el proceso organizativo afrodescendiente que aún hoy en día se mantiene en Ecuador. Durante esta época, las brechas de desigualdad estructural se mantienen, por lo que los movimientos afroecuatorianos se fortalecen para hacer frente a esta realidad.

Al tiempo en que las políticas neoliberales se profundizaban ahondando la brecha de pobreza, liberalizando la economía y debilitando la acción social de los Estados, muchas naciones sufrieron profundas transformaciones de tipo social y cultural. Distintos grupos sociales, en especial indígenas, ambientalistas, minorías sexuales, afrodescendientes y grupos cristianos ven oportunidades políticas para fortalecer sus repertorios, profesionalizar sus organizaciones y mejorar sus estrategias de movilización (Antón, 2011: 16).

En este contexto surgen varias instituciones como el Centro Cultural Afroecuatoriano, el Instituto Nacional de Pastoral Afro INPA, la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP), la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras CONAMUNE³⁰, la Aso-

30 Las mujeres también generaron procesos organizativos propios, pues, a partir de los años noventa se crean organizaciones sociales que buscan reivindicaciones tanto en ámbitos étnicos como de género, así “*en septiembre de 1999, en el Valle del Chota, más de 140 mujeres provenientes de 8 Provincias realizan el Primer Congreso de Mujeres Negras, producto de este encuentro se crea la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), con cobertura nacional y varias filiales en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana Pastaza, Sucumbíos y El Oro. La Coordinadora busca incorporar a la mujer afroecuatoriana en el cúmulo*

ciación de Mujeres Afroecuatoriana Azúcar, la Asociación Social y Cultural para la Integración de la Raza Negra en el Ecuador ASCIRNE, la Asociación África Mía, la organización Afro 29 de junio Centro Afroecuatoriano.

Vale la pena recalcar que los movimientos sociales afroecuatorianos durante la década del noventa no se encontraron centralizados geográficamente, sino que se extendieron por el territorio nacional, tanto en zonas urbanas como rurales. En este contexto surgen agrupaciones como la Federación de Organizaciones del Sur de Esmeraldas, que abarca otros grupos como la UOCACE, UASERVE, FOCME, OCUME Y OCAME, la Federación de Mujeres de Quinindé, la Federación de Barrios de Esmeraldas, así como la Asociación Afroecuatoriana Conciencia Sucumbíos, la Asociación de Negros del Ecuador, la Federación de Asociaciones Afroecuatorianas, Campesinas y Artesanales de Pacayacu, la Unión de Organizaciones Campesinas del Carchi (UNOCAR) y la Federación de Desarrollo Integral Afroecuatoriana de Imbabura (Delgado, 2013).

Por otra parte, los movimientos sociales afroecuatorianos se configuraron como un punto de resistencia y revalorización en el marco de una sociedad históricamente marcada por el racismo, generan además un importante aporte nacional, puesto que junto con organizaciones indígenas han promovido la democratización de la esfera política:

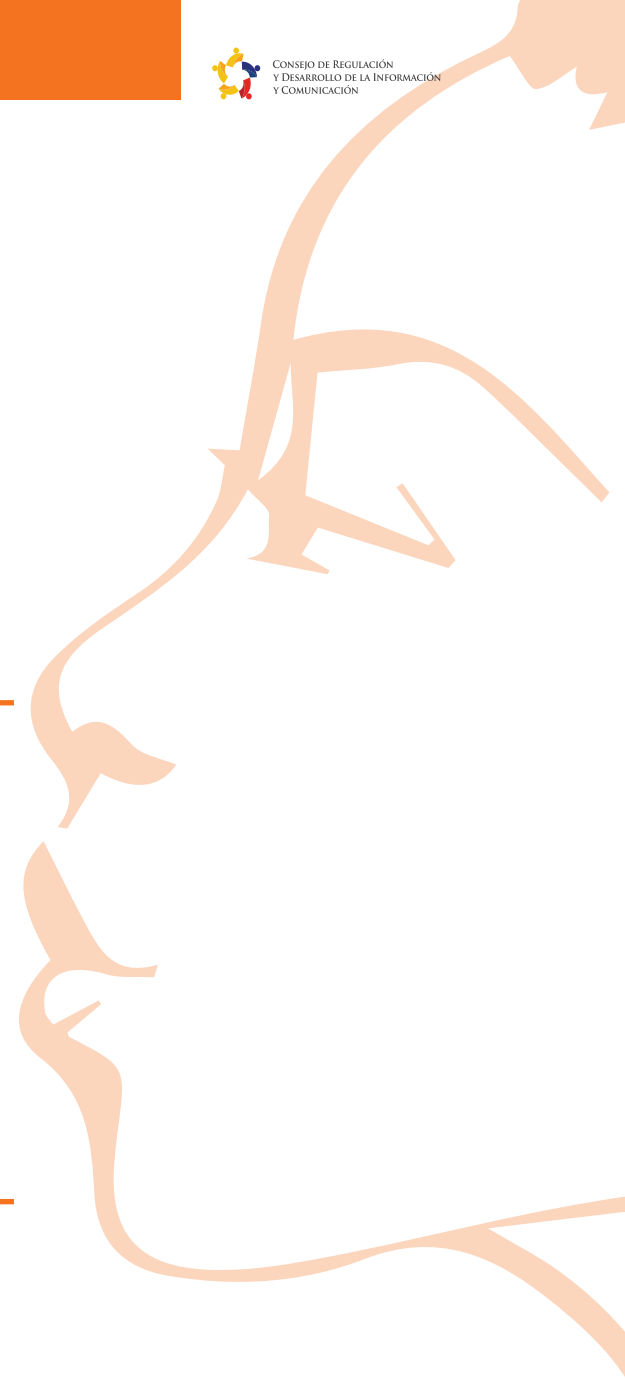
de reivindicaciones de los derechos colectivos de los afrodescendientes, en especial, de acuerdo a lo suscrito en su agenda política, las principales líneas de acción tienen que ver con la capacitación, formación y participación, y la capacidad de desarrollo en distintas áreas de la producción, la cultura y las tradiciones sociales” (Antón, 2003: 19).

Es indudable que el movimiento indígena y las organizaciones afroecuatorianas han tenido un profundo impacto democratizador. Muchas de sus demandas como la lucha contra la corrupción y la impunidad de los poderosos o las prácticas que resisten la discriminación a través de la construcción de la ciudadanía, tienen un gran potencial para profundizar el significado de la democracia. Los movimientos étnicos han cuestionado las imágenes racistas creadas desde la época colonial. Estos movimientos también han promovido la revalorización de identidades indígenas y negras. Y, por primera vez en la historia, los líderes e intelectuales indígenas y afroecuatorianos discuten con los representantes del Estado, con los partidos políticos, los medios masivos de comunicación y con otros actores sobre problemas públicos de envergadura nacional (De la Torre, 2003:72)

Estos movimientos sociales se extienden hasta nuestros días alcanzando logros como la declaración del Día Nacional del Pueblo Negro hecha por el Congreso Nacional o el nombramiento de Alonso de Illescas como héroe nacional (Delgado, 2013), así mismo, la Asamblea Constituyente de 1998 incluyó al pueblo afroecuatoriano en la Constitución, instaurando derechos que fueron ampliados en la constitución de 2008, entre otros.



2. INDICADORES SOCIALES Y CONDICIONES MATERIALES DE EXISTENCIA



El pueblo afroecuatoriano estuvo invisibilizado estadísticamente hasta comienzos del siglo XXI. En las revisiones documentales se evidencia que los censos nacionales previos al de 2001 no incluían ninguna variable étnico/racial. La visibilidad estadística del pueblo Afrodescendiente “comenzó en el año 2000 con la *Encuesta de Medición de Indicadores de la Niñez y los Hogares (EMEDINHO)*, donde se incorporó la pregunta sobre autoidentificación a partir de la condición socio racial del individuo” (Antón, 2010: 7). Esta situación estadística:

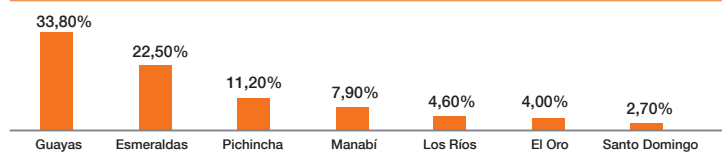
Ha traído como consecuencia que gran parte de las comunidades afrodescendientes e indígenas queden relegadas y poco atendidas en sus demandas por el logro de mayores oportunidades y mejor equidad en la distribución de los beneficios sociales. En el caso particular de los afrodescendientes, la invisibilidad estadística ha tenido impacto negativo en sus condiciones de vida (Antón, 2010: 7).

Según el Censo de 2010 en Ecuador un 7,2% de personas se autoidentifican como afroecuatorianas, lo cual equivale a 1'041.559 personas, de esta población el 74,4% habita en el área urbana, mientras que el 25,6% lo hace en el área rural. Las provincias con mayor presencia de afroecuatorianos son: Guayas con 33,8%, Esmeraldas 22,5%, Pichincha 11,2%, Manabí 7,9%, y Los Ríos 4,6%³¹ (INEC, 2010).

31 De acuerdo con el Censo del 2010, un 75,3% de la población afroecuatoriana se ubica en la región Costa, un 22,1% en la Sierra, mientras que la Amazonía y Galápagos no superan el 2,6%.

IMAGEN No. 01

Población Afroecuatoriana por Provincias



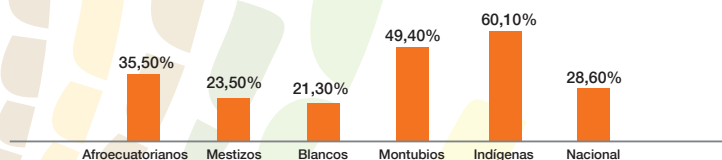
Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

A pesar de la importancia y representatividad del pueblo afrodescendiente dentro del Ecuador, este colectivo sigue enfrentando grandes desafíos y obstáculos en ámbitos como la pobreza o el acceso a la educación, el trabajo, la salud, los servicios básicos, entre otros.

El índice de pobreza por ingresos del pueblo afroecuatoriano es de 35,5%, en contraste, la población mestiza presenta un índice de pobreza de 23,5% y la población blanca de 21,3% (INEC, 2011). En cuanto al índice de Necesidades Básicas Insatisfechas³², NBI, los pueblos y nacionalidades del Ecuador son los grupos con porcentajes más altos, en particular los indígenas tienen un 88%, los montubios 83,6% y los afroecuatorianos 69,8%, mientras que el NBI presentado por la población mestiza y blanca son menores, con un 55,1% y 46,3% respectivamente (INEC, 2011b). Este indicador es mayor en el área rural 86% que en el área urbana 64,3% (INEC, 2010).

IMAGEN No. 02

Pobreza por Ingresos

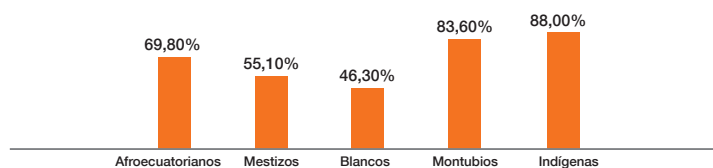


Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

32 El índice de necesidades básicas insatisfechas "determina las condiciones de acceso y uso de los servicios elementales que permiten las condiciones mínimas de vida y da una imagen sobre la exclusión que padecen estas comunidades frente a otros grupos socio-raciales" (SIISE, 2010: 75: 43).

IMAGEN No. 03

Pobreza por NBI



Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

Para el pueblo Afroecuatoriano, el índice de NBI (69,8%) ha variado mínimamente en comparación con datos de 2001, en donde se ubicó en un 70,6% (SIISE, 2010), lo cual refleja que sus condiciones materiales de existencia poco se han transformado en los últimos años. Por otra parte, en 2010 la pobreza extrema por NBI en el colectivo Afroecuatoriano fue de 0,85%³³, cantidad que disminuye para los mestizos a 0,44% y para los blancos a 0,33% (INEC, 2010).

Estos indicadores nos muestran que la pobreza es una problemática real que ubica en condiciones de desventaja material al pueblo Afroecuatoriano. Adicionalmente, es importante señalar que la pobreza está anclada en prácticas históricas de carácter racista con amplias consecuencias para este colectivo, pues, no solo incide en la disminución de la calidad de vida del pueblo afroecuatoriano sino que también influye en el detrimento del derecho al acceso de esta población a áreas como la salud o la educación. La Defensoría del Pueblo al respecto señala que "los afrodescendientes pertenecen a los grupos más pobres del Ecuador. La pobreza se encuentra íntimamente relacionada con bajos niveles de escolaridad, y altos índices de desempleo y desocupación que se magnifican con la discriminación étnica" (Defensoría del Pueblo, 2012: 23).

33 Este índice ha disminuido considerablemente desde 2011, pues en ese año la pobreza extrema por NBI fue de 33.57%.

Respecto a la situación laboral afrodescendiente, en 2003 la tasa de desempleo se ubicó en 11%, mientras que la tasa de desempleo nacional fue 7,9%³⁴ (SIISE, 2004). Así mismo, los afroecuatorianos son el segundo grupo con obtención de ingresos per cápita más bajo (solo por detrás del grupo indígena) y con la menor inserción en el sector moderno de la economía (Pila, 2011). Por otra parte, según el índice de Población Económicamente Activa, PEA, se encuentra que 53 de cada 100 afroecuatorianos de más de 10 años desarrollan algún tipo de actividad económica, dedicándose principalmente a labores de: agricultura, ganadería, silvicultura y pesca (18%), comercio (18,1%), industrias manufactureras (9,6%), o construcción (8,5%) (INEC, 2010). En lo que se refiere al subempleo, este se encuentra en un 30,1% para hombres y un 31,3% para mujeres afroecuatorianas. Este dato es inferior al de la población mestiza: 24,7 para hombres y 34,2% para mujeres, o blanca: 23,2% para hombres y 29,1% para mujeres (INEC, 2010).

IMAGEN No. 04

Ramas de Actividades de la PEA afroecuatoriana



Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

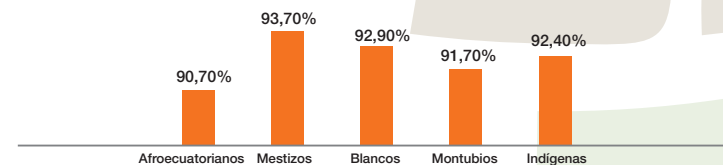
34 Dos puntos porcentuales por encima del promedio nacional que es de 5%.

De acuerdo con la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, SENPLADES, *“la pobreza y el subdesarrollo están estrechamente ligados al racismo. El racismo, definido como una ideología que soporta relaciones de poder y de dominación entre grupos sociales, se constituye en uno de los principales obstáculos para el progreso social, el desarrollo humano, la garantía de los derechos humanos y ejercicio de la ciudadanía en condiciones de igualdad”* (2007: 3). No obstante, la pobreza no es el único indicador social relacionado con la desigualdad estructural. Otros indicadores como el acceso a la educación, la salud o servicios básicos son también un instrumento para reconocer la presencia de la discriminación estructural en la sociedad.

En el ámbito educativo se encuentran datos que reflejan desigualdad escolar y estructural hacia el pueblo afrodescendiente. Así, la población afroecuatoriana presenta una tasa de asistencia escolar de 90,7% para primaria y de 57,9% para secundaria, mientras que solo 5% de afroecuatorianos mayores de veinticuatro años han obtenido títulos de educación superior³⁵.

IMAGEN No. 05

Porcentaje escolaridad Primaria

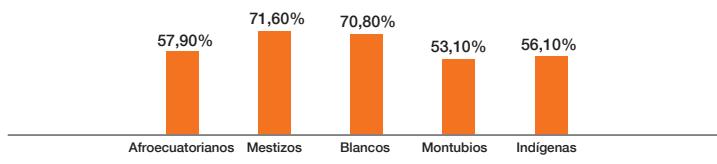


Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

35 Para otros grupos, el porcentaje de asistencia escolar a primaria es de 92,4% para indígenas, 91,7% para montubios, 93,7% para mestizos y 92,9% para blancos. Mientras tanto la asistencia escolar a secundaria es 56,1% para indígenas, 53,1% para Montubios, 71,6% para Mestizos y 70,8% para Blancos.

IMAGEN No. 06

Porcentaje escolaridad Secundaria

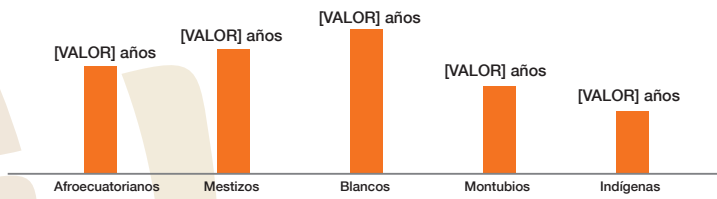


Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

Por otra parte, la tasa promedio de edad de escolaridad afrodescendiente es de 8,4 años, cifra comparativamente menor a la de los blancos con 11,3 años y mestizos con 9,8 años (INEC, 2010). Así mismo, el analfabetismo entre la población afroecuatoriana mayor de 15 años es de 7,6%³⁶, en contraste, el analfabetismo en el resto del país se encuentra en 6,8% (INEC, 2010).

IMAGEN No. 07

Años de escolaridad



Fuente: Censo Población y Vivienda 2010, INEC

Los datos presentados sobre la educación en el pueblo Afroecuatoriano adquieren mayor relevancia si tomamos en cuenta que la educación es un elemento que permite igualar o aumentar las brechas de desigualdad entre grupos sociales:

Otro mecanismo por medio del cual los hogares más ricos transfieren sus activos a la generación siguiente es el

36 Vale la pena resaltar que, en el grupo con mayor grado de analfabetismo es el indígena, en donde el índice aumenta hasta el 20,4%.

proceso educativo. Los hogares que disponen de mayores ingresos tienen la posibilidad de acceder a educación primaria y secundaria de mayor calidad para sus hijos. Hochschild y Scovronick (2003) muestran que la desigualdad en la riqueza de los hogares constituye una de las principales causas de la desigualdad educativa y que, a su vez, la desigualdad en la escolaridad de los hijos refuerza la desigualdad en la riqueza entre los hogares de la siguiente generación. Las personas que cuentan con bajos ingresos tienen menos posibilidades de maximizar las oportunidades educativas de sus hijos. Este hecho restringe las posibilidades de los hijos para acumular activos durante su vida adulta (PNUD, 2010: 60).

Como hemos mostrado, las cifras relacionadas con la educación en el pueblo Afroecuatoriano muestran una desigualdad e inferioridad con respecto a otros grupos como los blancos o los mestizos, ante lo cual, la educación continua siendo un elemento que acentúa las diferencias entre grupos étnicos e impide la construcción de una igualdad real para el pueblo Afroecuatoriano.

En cuanto a la población sin seguro de salud, los Afroecuatorianos presentan una cifra de 64,8%, mientras los mestizos de un 58,8% y los blancos un 58%³⁷ (INEC, 2014). Con respecto a la vivienda, 42 de cada 100 Afroecuatorianos habitan en vivienda propia, el hacinamiento en hogares Afroecuatorianos es de un 12,5%, la de la población mestiza 11,4% y la blanca de 5,3%³⁸ (INEC, 2014).

37 La situación se agrava para la población Indígena con un 76,9% y los montubio con 65,8%.

38 Respecto a los servicios básicos, 90 de cada 100 viviendas afroecuatorianas poseen el servicio de luz eléctrica, un 71% de las viviendas se encuentran enlazadas a la red de servicio público de agua potable, este dato contrasta con el 76,46% y 82,88% de mestizos y blancos respectivamente (INEC, 2010). Además, un 46,99% de las viviendas afroecuatorianas se encuentran conectadas a redes de alcantarillado, un 40% posee servicio higiénico con conexión a pozos ciegos y sépticos y un 8% manifiesta no tener dicho servicio (INEC, 2010).

Esta situación ha traído como consecuencia que estas comunidades presenten mayores déficit históricos respecto de sus posibilidades de acceso a los beneficios económicos y de reconocimiento de sus identidades y derechos colectivos e individuales. La pobreza, la discriminación y la exclusión se han convertido en una característica estructural para los afrodescendientes. Superar este desafío es una condición insalvable para su desarrollo (SISE, 2004: 20).

Al analizar el conjunto de indicadores sociales y el proceso histórico del pueblo afrodescendiente se observa una situación de desigualdad material y social de esta población, dinámica que históricamente ha permeado sus condiciones de vida y se articula con procesos de discriminación y racismo estructural.

El concepto de racismo estructural permite explicar la confluencia de *“aquellas barreras sociales, culturales, económicas y políticas que bajo la ideología del racismo históricamente han impedido que los descendientes de esclavizados en las Américas puedan alcanzar su condición más elemental de ser humano: la ciudadanía plena”* (Antón, 2008: 9). Por su parte, el investigador Carlos de la Torre analiza el racismo como:

Un sistema de poder que sistemáticamente da privilegios a quienes han sido racializados como miembros de grupos étnicos blancos o como casi blancos o blancos honorarios pero no totalmente blancos como son los mestizos y mulatos ecuatorianos y que excluye a los negros y a los indígenas del acceso a recursos que puedan garantizar su movilidad social. El racismo no se explica [solo] por los prejuicios y la falta de educación de algunas personas, sino como un sistema estructural e ideo-

lógico que regula y racionaliza las relaciones desiguales de poder³⁹ (De la Torre, 2002: 17).

En este sentido es que se afirma que el racismo es estructural porque se encuentra incrustado en el conjunto de la sociedad, incluso se ha internalizado en la mentalidad de los sujetos. De igual forma, es importante señalar que la discriminación es una práctica social que tiene como consecuencia el menoscabo de los derechos de las personas discriminadas⁴⁰, es un fenómeno social que hace parecer “normal” o “natural” las asimetrías e injusticias dentro de una sociedad, así como también la marginación y exclusión de personas y colectivos. La discriminación se incorpora a la acción social, en el sentido de que ha sido adoptada por la misma sociedad a través de procesos históricos, generando con ello sociedades desiguales que han construido representaciones negativas y estigmatizantes.

Al respecto, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial define, en el artículo 1, numeral 1, la discriminación racial como:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o

39 Retomando los aportes de Eduardo Bonilla Silva (2001), Carlos de la Torre señala que *“es así que la raza asignada a la posición superior tiende a recibir mejores puestos de trabajo, tiende a dominar el sistema político, tiene una mejor estima social siendo vista como más inteligente o bonita y puede crear etiquetas raciales que regulan sus relaciones con las personas asignadas a las razas inferiores. En estos contextos se crean ideologías que racionalizan las relaciones entre diferentes grupos raciales dando un sentido común para percibir e interactuar con el ‘Otro’ en una sociedad racializada”* (2002: 17).

40 Según Jesús Rodríguez Cepeda, la discriminación es *“una conducta, culturalmente fundada, sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales”* (Rodríguez, 2006: 26).

menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública⁴¹ (ONU, 1965).

En consonancia con lo anterior, el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural afirma que: *“del racismo se desprende el prejuicio racial y la discriminación. El prejuicio racial alude a una actitud racista de las convicciones personales de odio o menosprecio generalmente sobre personas no blancas. Este fenómeno, para existir, se alimenta de la diferencia racial y cultural, es decir, de la producción de otredad del prójimo”* (2009: 14).

A nivel social y cultural, las distintas formas de expresión del racismo y la discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano se manifiestan en la vida cotidiana:

Este fenómeno se encuentra tan arraigado que el afroecuatoriano se siente discriminado en hechos que aparentemente son simples pero que en realidad merman su autoestima y lo hacen sentirse inferior. Lo sienten cuando viajan en el bus y los blanco/mestizos no quieren compartir el asiento con ellos, cuando la señora que camina por la misma vereda que el afrodescendiente agarra fuerte su cartera y cruza la calle, cuando el “viejo verde” mira con ojos lujuriosos a la mujer afro que camina por la calle o simplemente cuando el niño de la escuela le dice negro a su compañero de clase⁴² (Quinteros, 2013: 87).

41 En el anexo 1 de la presente investigación se realiza una sistematización y exposición de los principales artículos y referencias de los tratados internacionales de derechos humanos sobre el pueblo afrodescendiente.

42 En un grupo focal, una estudiante afrodescendiente de la carrera de periodismo de la Universidad Central relató la siguiente experiencia *“estuve en el Banco del Pichincha,*

Al respecto, el investigador José Chalá señala que *“el racismo forma parte de una ideología cuya característica ha sido la creencia de una pretendida ‘superioridad racial’. En este contexto, es un conjunto de ideas que orienta las acciones, pensamientos, sentimientos y representaciones de un sector social”* (Chalá, 2013: 26). Esta concepción de “superioridad racial” fue legitimada, en parte, durante los siglos XIX y XX, por varios investigadores sociales, quienes reprodujeron estereotipos y prejuicios negativos hacia la población afrodescendiente, amparados en una supuesta científicidad.

Así por ejemplo, el etnólogo y arqueólogo Antonio Santiana consideró que *“el negro busca asemejarse al blanco en lo que hay de frívolo y superficial en la vida de éste [...] Como vive sólo el presente y no le preocupa su mejoramiento económico y cultural, vegeta en una pobreza que es física y espiritual a la vez”* (Santiana, 1955: 35); en 1935 el catedrático Humberto García Ortiz afirmó en sus *“reflexiones sobre los negros del Valle del Chota”* que *“el negro pertenece al mundo de la naturaleza y, por ende, carece de civilización y cultura”* (De la Torre, 2002: 20).

fui a depositar dinero. Estaban unos amigos de mi papá y se veía que habían tomado. Se les había perdido o no tenían la libreta [para retirar el dinerol. No estaban bien vestidos y llegó la policía... Entran y les cogen a los negros y les arrinconan a la pared. Entonces que pasa y les empiezan a registrar. Les juro que no sabía qué hacer, parece que era una pesadilla. Entonces, me vieron a mí y no me dijeron absolutamente nada. A los negros les pusieron allá. Había una señora que era de la costa y empezó a insultar: “¡qué les pasa este racismo!” Entonces les dije: “requisemen a mí que yo también soy negra. Si es por el hecho de que son negros, yo también soy negra.” No, a usted no señorita. Que dolor, que indignación, que rabia, les revisaban así porque eran negros y estaban en el banco y le estaban diciendo al cajero simplemente que no tienen la libreta y que los ayude a sacar la plata del banco. Después les dijeron disculpen. Los del banco salieron, entonces los policías dijeron disculpe, vayan no más. No se ponga así me decían porque les pedía que me revisen a mí ¡Yo también soy negra, o porque somos negros no podemos venir al banco!” (De la torre, 2002: 37). Otro caso que evidencia la discriminación en la vida cotidiana es el siguiente *“para los negros no es fácil encontrar vivienda en los barrios de clase media. Un profesor universitario señala que para él ‘es un trauma. Yo he buscado y me he cambiado tres veces de vivienda y las tres he conseguido a través de amigos. Los otros sitios que a mí me han gustado realmente para vivir... me han dicho si, si venga, el precio, todo por teléfono y cuando he ido me han dicho ya está alquilado”* (De la torre, 2002: 45).

Las percepciones de estos precursores de las ciencias sociales contribuyeron a la consolidación de un imaginario hegemónico racista que diferenciaba a blancos-mestizos de los afrodescendientes e indígenas, y atribuía, rígidamente, determinadas cualidades y espacios a cada uno de ellos:

CUADRO No. 01

Diferenciación en la valorización de las etnias blanca y afroecuatoriana

Etnia Blanca	Etnia Afroecuatoriana
Razón	Emoción, sentimiento
Mente y Alma	Cuerpo
Fuerza intelectual	Fuerza física (trabajos manuales, deportes)
Civilización	Naturaleza (violencia, sexualidad, sensualidad)
Ciudad	Campo

Fuente: De la Torre, Carlos & Hollenstein, 2010: 17.

De esta manera, en el Ecuador se ha configurado históricamente un ejercicio de distinción racial marcado por la ideología blanco-mestiza centrista generada desde los procesos de colonización que tienen como base el pensamiento de supremacía de raza y estatus social (Walsh, 2002).

Por otra parte, durante todo este periodo histórico se generaron diversos estereotipos negativos hacia la población afrodescendiente, sobre la base de representaciones estereotipadas o estigmatizantes. Este fenómeno ha invisibilizando las demandas, los reclamos y las manifestaciones políticas, culturales o sociales del pueblo afroecuatoriano (Basz, 2010).

En el imaginario social, el afrodescendiente es encasillado dentro del estereotipo de la ilegalidad y la delincuencia. Es considerado como un ser vago y apto para el deporte, el baile y el folclor. La sociedad ecuatoriana es altamente racista pero no acepta su condición, se cobijan bajo la excusa de que el afrodescendiente no busca generar riqueza y que solo vive el día a día sin preocuparse de mejorar su nivel cultural, económico y demás. Los blanco/ mestizos creen que el afrodescendiente pertenece a la naturaleza y que por su condición es bárbaro y primitivo. En este sentido se lo infantiliza y se lo mira como incapaz de progresar e insertarse en el sistema imperante, se los ve como seres sin inteligencia y cultura (Quinteros, 2013: 86).

De acuerdo con la investigación “Identidad nacional y poder”, elaborada por Erika Silva, los afrodescendientes han sido representados en Ecuador de la siguiente manera:

En cuanto a los negros, que, como ha sido observado ‘constituyen el último otro, una especie de aberración histórica, un ruido dentro del sistema ideológico de la nacionalidad, una contaminación del patrimonio genético ecuatoriano’ (Rahier, 1999: 98), las imágenes de la dominación corroboran su extrañamiento del imaginario sobre la ecuatorianidad. Así, en relación a sí mismos, son considerados como infrahumanos (caníbales, salvajes, proclives a los excesos carnales), intelectualmente limitados, asociados a la magia, la brujería, sexualizados/sensualizados, sucios, feos; en relación al “Otro” son extraños/extranjeros, inexistentes (invisibles), violentos, peligrosos (asociados al crimen y al delito), un “lastre”, incivilizados, manipulables; en sus respuestas frente a su entorno real son comprendidos como vagos, inconstantes, irresponsables e ignorantes (Silva, 2004: 43).

En este sentido, podemos observar que una de las expresiones del racismo se encuentra en el discurso, el cual precisamente por su naturaleza simbólica y sutil, es uno de los mecanismos más efectivos para su reproducción y legitimación. Sobre todo el racismo discursivo que es manifestado de forma indirecta, implícita, apelando al sentido común, se ha configurado como una de las formas típicas que le han permitido reproducirse en espacios sociales que, aparentemente, lo rechazan y lo combaten.

Los prejuicios e ideologías étnicas no son innatos, y no se desarrollan espontáneamente en la interacción étnica. Se adquieren y se aprenden, y éste sucede generalmente a través de la comunicación, es decir, a través del texto y la charla. De la misma forma, en sentido inverso, tales representaciones mentales racistas típicamente se expresan, formulan, defienden y legitiman en el discurso y pueden por lo tanto reproducirse y compartirse dentro del grupo dominante. Es esencialmente de esta manera que el racismo es ‘aprendido’ en la sociedad⁴³ (Van Dijk, 2001: 192).

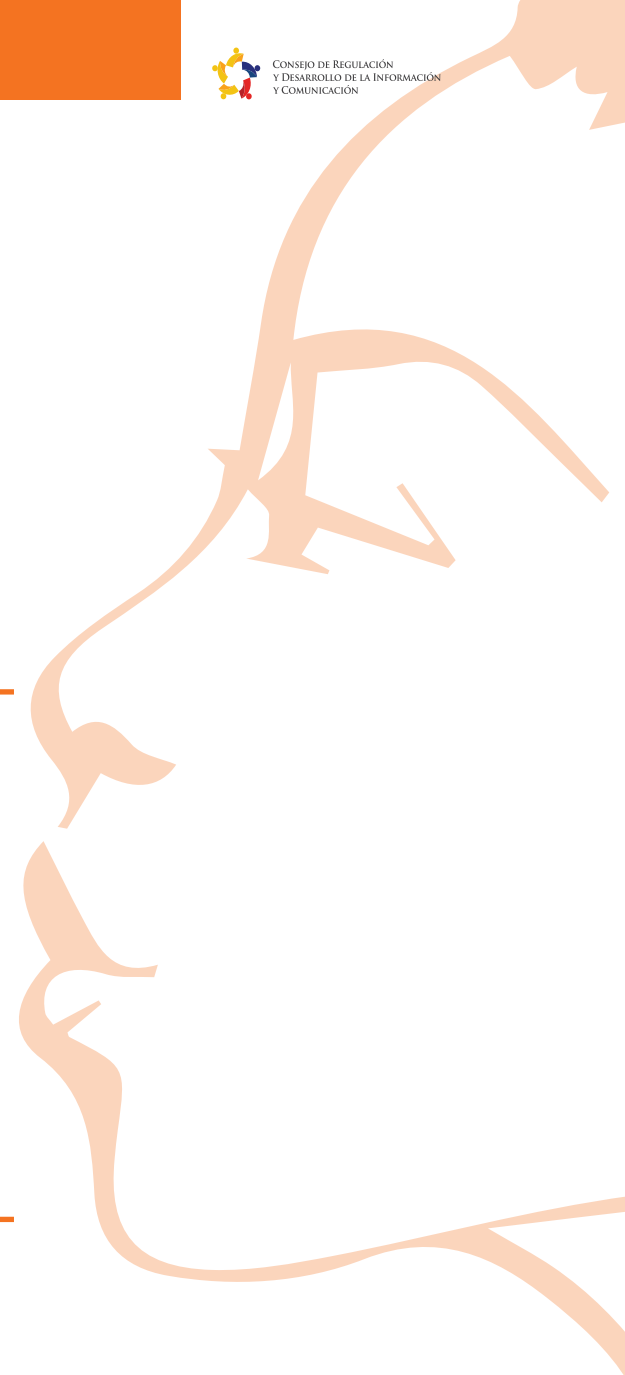
Teniendo en cuenta que los estereotipos sobre la población afroecuatoriana se encuentran presentes en la vida cotidiana y en diversos discursos de la vida social, a continuación analizaremos las representaciones y estereotipos difundidos por los medios de comunicación social del Ecuador.

43 De acuerdo con Teun Van Dijk, el racismo es un sistema societal complejo de dominación fundamentado étnica o racialmente, el cual conlleva inequidad social. Para este autor *“el sistema del racismo está compuesto por un subsistema social y uno cognitivo. El subsistema social está constituido por prácticas sociales discriminatorias a nivel local, y por relaciones de abuso de poder por parte de grupos dominantes, de organizaciones y de instituciones dominantes en un nivel global (...). El segundo subsistema del racismo es cognitivo”* (Van Dijk, 2001: 192).





3. REPRESENTACIONES Y ESTEREOTIPOS DEL PUEBLO AFRODESCENDIENTE EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN



Los medios masivos de comunicación se han convertido, actualmente, en importantes agentes transmisores de valores, creencias, percepciones y conocimientos sobre el mundo en el que vivimos, configurándose como relevantes formadores de opinión y agentes socializadores, razón por la cual ocupan un espacio central en la construcción de prácticas y representaciones sociales.

A través de las informaciones e interpretaciones que realizan sobre hechos, temas, personas y colectivos tienen la capacidad de influir y moldear las percepciones y conductas personales y sociales, de ahí su potencialidad para incidir en las relaciones cotidianas, así como en la estructuración de la sociedad. Tal como lo señala Teun Van Dijk:

Junto con otros poderosos grupos e instituciones de élite, tales como los políticos, los dirigentes empresariales, los profesionales y los profesores, los medios de comunicación ejercen —a veces indirectamente— una gran influencia sobre la vida de gran parte de las personas de la sociedad. El poder de los dirigentes empresariales quizá tiene menos impacto en el discurso público y la opinión pública, y más en la economía, el mercado y el (des)empleo; el poder de los medios de comunicación, en cambio, es fundamentalmente discursivo y simbólico. El discurso mediático es la fuente principal del conocimiento, las actitudes y la ideología de las personas, tanto de las élites como de los ciudadanos de a pie (Van Dijk, 2005: 37).

En este sentido, es importante tener en cuenta que *“los medios de comunicación establecen ciertas ideas en torno al comportamiento de grupos étnicos del país y co-*

munican discursos que se ven relacionados directamente con las representaciones que se presentan en la pantalla” (Guale, 2012: 5). En el caso ecuatoriano, los medios de comunicación han desempeñado un papel central en la creación de imaginarios sociales y creencias sobre diversos grupos étnicos, como por ejemplo, los afroecuatorianos. Al respecto, es importante señalar:

No sorprende adjudicar a los medios de comunicación un rol esencial. Los periodistas y los medios reflejan la realidad pero también la construyen. La difusión, la programación y el debate de las carencias, las necesidades y las potencialidades de las poblaciones afrodescendientes representan un eslabón fundamental en el proceso de promoción del ejercicio efectivo de sus derechos políticos y civiles (De la torre & Hollestein, 2010: 7).

No obstante, en repetidas ocasiones, las representaciones del pueblo afroecuatoriano en los medios de comunicación han propiciado la formación de estereotipos que estigmatizan a esta población sobre la base de criterios raciales:

En los medios de comunicación, la representación de los afroecuatorianos se construye, casi siempre, recurriendo a significados –tanto a nivel denotativo como connotativo– en funcionamiento en la sociedad ecuatoriana que denigran a los individuos negros al reducirlos al estereotipo (Madany, 2000: 69).

En este sentido, se han difundido contenidos mediáticos que asocian a la población afroecuatoriana con estereotipos negativos relacionados con la delincuencia, la promiscuidad, la pobreza o el salvajismo.

Los medios de comunicación y la publicidad representan imágenes reducidas y caricaturizadas de los negros. Estas representaciones son una continuación de la construcción colonial del Otro y se valen del estereotipo para reducir a los negros al folklore y a su supuesta propensión al crimen y la promiscuidad. De acuerdo al discurso racista, se considera que las características de los negros están determinadas genéticamente; es decir que son suprahistóricas y, por lo tanto, inalterables. En efecto, al representar al negro mediante el estereotipo cuya significación tiene una interpretación directa– como un ser inferior por naturaleza, se legitima y naturaliza las relaciones de poder existentes en la sociedad ecuatoriana (Madany, 2000: 81).

En este contexto, la investigación busca determinar y analizar las diferentes representaciones que han tenido los afroecuatorianos dentro de los medios masivos de comunicación en el Ecuador, a partir de la segunda mitad del siglo XX, así como su incidencia a nivel social y personal sobre este colectivo.

3.1. Apuntes metodológicos

El presente estudio sobre las representaciones del pueblo afroecuatoriano en los medios de comunicación del Ecuador se fundamenta metodológicamente en la revisión de investigaciones y trabajos académicos que recopilan y analizan las representaciones mediáticas sobre la población afrodescendiente que fueron difundidas en medios de comunicación del país, desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Así mismo, se toma en cuenta las voces y testimonios provenientes de representantes del pueblo afroecuatoriano a través de entrevistas y grupos focales centrados en el vínculo entre medios y población afrodescendiente.

El punto de partida metodológico se centra en la revisión de las investigaciones de Jean Rahier, profesor asociado de Antropología y de Estudios sobre la Diáspora Africana en la Universidad Internacional de Florida. Concretamente existen tres investigaciones a través de las cuales Rahier presenta un extenso material sobre las representaciones afroecuatorianas en los medios de comunicación: En su artículo *“Mami que será lo que quiere el negro”*, Rahier realiza una revisión de cada publicación con representaciones de población afrodescendiente en la revista *Vistazo*, desde su creación en 1957 hasta 1991. Adicionalmente, en el texto, *“Hypersexual Black Women in the Ecuadorian ‘Common Sense’ An Examination of Visual and Other Representations”*, Rahier presenta una revisión de las representaciones estereotipadas de la mujer afrodescendiente como un ser hipersexualizado en la prensa ecuatoriana, especialmente reproducidas en la revista *“Vistazo”* (1963-1984) y en el diario *“El Comercio”*; esta revisión está complementada por material

etnográfico sobre mujeres afrodescendientes, recopilado desde 1984 hasta 2011. En el texto *“El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana. Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa”*, Rahier realiza una revisión de diferentes artículos con representaciones de hombres afroecuatorianos, en especial los artículos publicados en el periodo cercano del Mundial de Fútbol de 2006 y que fueron reproducidos por la revista *Vistazo* desde 1958 hasta 1986, *“El Comercio”* de 2004 a 2007 y *“Diario El Hoy”* de 1995 a 2003.

Otra importante investigación que nos permite dar cuenta de las representaciones mediáticas sobre los afroecuatorianos es la realizada por Carlos de la Torre y Patric Hollestein denominada *“Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana”*, que fue promovida por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. En esta investigación, se analizaron reportajes sobre afroecuatorianos del programa *“La Televisión”*, difundido por el medio de comunicación Ecuavisa, la revista *Palenque*, y notas sobre afroecuatorianos publicadas en los medios *“Diario El Hoy”*, *“El Comercio”* y *“El Universo”* entre 1996 y 2009. Además, los autores entrevistaron a activistas afrodescendientes y periodistas de los periódicos anteriormente mencionados. El criterio de la muestra para la selección de contenidos mediáticos se basó en la búsqueda de artículos publicados en fechas de coyuntura como el *“Día del Negro”*, los *“triumfos de la selección ecuatoriana de fútbol”*, los *“casos de acción colectiva de los afrodescen-*

dientes” y los *“momentos en que los afrodescendientes realizaron denuncias de violencia policial y racismo”*.

Un tercer trabajo de relevancia para nuestro análisis es la investigación *“Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares”*, elaborada por Nadesha Montalvo Rueda y Gustavo Abad, investigación promovida por la *“Unión Europea”*, la *“Cooperazione Internazionale”* y la *“Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales”*. En este trabajo, se desarrolló un análisis de las representaciones mediáticas sobre la población afroecuatoriana realizadas en dos canales de televisión de cobertura nacional: *“TC”* y *“Ecuavisa”*, durante el mes de diciembre de 2009. En concreto, se analizaron los programas de producción nacional de *“TC”*: *“El Mañanero”*, *“El Noticiero”*, *“Bien Informado”*, *“Entretenidas”*, *“Simplemente Mariela”*, *“Mi Recinto”*, *“JSI”* y *“Haga Negocio Conmigo”*, analizando un total de 69 programas; y en Ecuavisa se estudiaron los programas: *“Contacto al Amanecer”*, *“Contacto Directo”*, *“Contacto en la Comunidad”*, *“Televistazo”*, *“Telemundo”*, *“En Contacto”*, *“Código Fútbol”* y *“La Televisión”*, revisando un total de 18 programas.

Adicionalmente, en el presente análisis se realizó una revisión de tesis de pregrado y postgrado de universidades ecuatorianas que abordan la relación entre los medios de comunicación, el racismo y la población afrodescendiente, a continuación exponemos un cuadro en el que consta la temática, autores y universidad:

CUADRO No. 02

Nombre de la Tesis o Estudio	Autor	Universidad
Los afroecuatorianos: el racismo y el estigma en los medios de comunicación y la publicidad.	Madgalena de Saá	Universidad Andina Simón Bolívar
Los afroecuatorianos en la crónica roja: análisis discursivo y audiovisual de RTS y Tc Televisión.	Fabricio Cerón	Universidad Católica del Ecuador
Análisis de la cultura afroecuatoriana desde la perspectiva de los medios de prensa escrita, revista Vistazo y el Comercio entre el período de enero a junio de 2013.	Erika Célleri Cristina Campoverde	Universidad Politécnica Salesiana
Análisis de la participación de los afroecuatorianos en la televisión ecuatoriana, y propuesta del documental analítico sobre el racismo hacia los afrodescendientes en los medios de comunicación del Ecuador.	Luis Prado	Universidad de Guayaquil
Análisis del programa “Mi Recinto” en su décima primera temporada, año 2012, desde una perspectiva de violencia, machismo y discriminación.	Alexandra Neto	Universidad Central del Ecuador
Análisis de la enunciación en el discurso excluyente. Estudio de caso el programa “Mi Recinto”.	Mónica Quinteros	Universidad Central del Ecuador
Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas.	Kattya Hernández	FLACSO
Mujer afroecuatoriana como sujeto político: estrategias, resistencias o re-existencias.	Francia Moreno	FLACSO
La construcción de imaginarios sociales de género desde una perspectiva afroecuatoriana.	Jasmine Danette	FLACSO
Racismo y periodismo en Ecuador: Estudio del racismo en la narrativa de las transmisiones futbolísticas de Telemazonas y Gama tv.	Ivanova Nieto	Universidad Central del Ecuador
La discriminación racial en los escenarios deportivos hacia los futbolistas ecuatorianos en el marco de la Constitución de 2008.	Carolina Calderón	Universidad Católica del Ecuador

Fuente: : Elaboración propia- Dirección de Evaluación de Contenido. Cordicom

Por otra parte, la investigación también se nutre de la revisión y análisis de varios documentales sobre la temática afrodescendiente. En primer lugar, se observó y estudió el documental “Sospechosos”, producido en 2011 por la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, CODAE, y dirigido por David Lasso en el marco del proyecto “Promoción de la participación inclusiva y apoyo a políticas públicas para la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, ODM, en el Pueblo Afroecuatoriano”, este do-

documental contó con el apoyo del PNUD y la Embajada de España. Así mismo, se llevó a cabo una revisión y análisis del documental “Tarjeta Roja. Fútbol y racismo”, producido en 2009 por Rodolfo Muñoz, el cual forma parte de un proyecto de tesis de maestría de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Finalmente, se revisaron los documentales “Para un futuro negro, lindo y bonito” de 1997 y “Carita Sucia” de 1993, producidos por el Centro Cultural Afroecuatoriano y realizados por Afro-américa

videos, en los cuales se visibilizó la situación social y material del pueblo afroecuatoriano, así como las formas de organización y resistencia de este colectivo.

Paralelamente a la revisión del material bibliográfico y de los materiales audiovisuales, la investigación se enriqueció con los testimonios y las voces de los ciudadanos afroecuatorianos, quienes dieron su propia versión sobre las representaciones mediáticas del pueblo afrodescen-

diente. Para ello, inicialmente, se realizaron tres grupos focales sobre la temática, realizados en las ciudades de Quito, Ibarra y Esmeraldas. En la segunda etapa, se desarrollaron ocho entrevistas abiertas, siete de las cuales fueron realizadas en Guayaquil y una en Ibarra. Adicionalmente, se tuvo en cuenta los relatos de la población afrodescendientes que fueron citados en los trabajos de investigación anteriormente mencionados.

3.2. Primer momento de las representaciones mediáticas: De la década de los sesenta a los noventa, etapa monocultural

A cogiendo la propuesta de Carlos de la Torre y Patricia Hollenstein, el análisis de las representaciones mediáticas realizado en el presente estudio tendrá en cuenta dos momentos históricos: El primero será denominado “etapa monocultural”, que se extiende desde los inicios del siglo XX hasta la década de los años noventa, el cual se caracterizó, principalmente, por establecer al mestizaje como ideología étnica hegemónica, promovida tanto por el Estado como por los medios de comunicación, las instituciones educativas, la iglesia, entre otros (De la Torre & Hollenstein, 2010), excluyendo, a su vez, la valoración y representación de las demás culturas presentes en el país.

El segundo momento, denominado “etapa multicultural”, fue producto de los levantamientos indígenas y de la formación de las organizaciones de afrodescendientes, da cuenta de que a partir de finales de los años noventa del siglo XX se empezaron a generar cambios en las políticas de Estado, proceso que culminó en la promulgación de la Constitución de 1998 con lo que se trascendió el proyecto de mestizaje y se ubicó al multiculturalismo como la narrativa oficial del Estado. Estas condiciones permitieron la emergencia de “otras” voces en el espacio mediático y en otros espacios de poder. Sin embargo, en este contexto, cabe preguntarse ¿cuál es el alcance que ha tenido lo “multicultural” dentro de los medios de comunicación? En particular ¿Qué cambios y continuidades han tenido las representaciones mediáticas sobre los afrodescendientes?

Tanto en la revista Vistazo, una de las más populares del Ecuador, como en los diarios de circulación nacional como “El Comercio” y “El Universo”, las imágenes jugaron un importante papel en la representación del territorio afroecuatoriano. Tal como podemos observar en las imágenes que se exponen a continuación, por un lado, se desarrolló un contraste entre la población blanco-mestiza frente al pueblo afroecuatoriano, y, por otro lado, se realizó un énfasis en la representación territorial de la pobreza.

IMAGEN No. 08



Fuente: Revista Vistazo, julio de 1980.

IMAGEN No. 09



Fuente: El Comercio, junio 15 de 1992.

IMAGEN No. 10



Fuente: El Universo, febrero de 1996.

En la primera imagen se destaca, particularmente en las dos fotografías del lado izquierdo, el modelo hegemónico de belleza femenina de la cultura occidental (mujer blanca, rubia, con ojos de color claro) en relación a la higiene y la salud que supuestamente el producto “Shampoo Riar Anticasta” provee. En contraste, la fotografía de la página del lado derecho y el titular que la complementa: “Rodeados por el mar y la miseria. ‘La isla’ no es de la fantasía”, se resalta la condición de marginalidad, pobreza y suciedad en la que, desde la perspectiva del medio de comunicación, vive el pueblo afrodescendiente. De igual manera, en la segunda y tercera imagen se realizan un énfasis, a través de los planos utilizados, la selección del paisaje y los participantes de la fotografía (principalmente niños), en la representación territorial de la pobreza (expresada en el material y estado de las viviendas y las calles, el acceso a servicios públicos, el proceso de urbanización, las prendas de vestir, etc.) en relación al espacio habitado por la población afroecuatoriana.

Es necesario destacar que las personas afrodescendientes cuando migran a las grandes ciudades, lo realizan principalmente en busca de oportunidades laborales, educativas o profesionales. En el proceso de ubicación en la ciudad, se encuentra que *“las preferencias de localización depende de capacidad de pago para elegir dónde vivir”* (Sabatini & Brain, 2008: 21). Razón por la cual buscan establecerse en lugares que les permita estar lo más cerca posible de las actividades laborales y/o educativas. Sin embargo, debido a los procesos de exclusión social, material, simbólica y territorial, gran parte de esta población es desplazada hacia las periferias de las ciudades. Esta situación de exclusión ha sido representada en los medios masivos de comunicación, como por ejemplo:

IMAGEN No. 11



Fuente: Diario Hoy, diciembre de 1996.

IMAGEN No. 12



Fuente: Diario Hoy, diciembre de 1996.

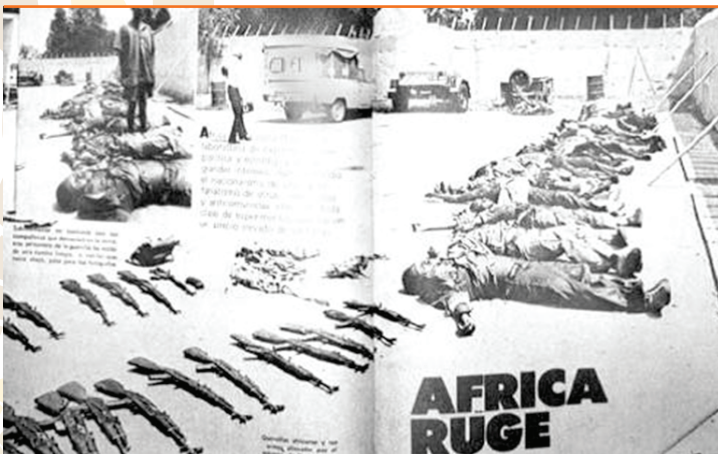
En el reportaje diario Hoy el 12 de diciembre de 1996, a propósito del déficit de vivienda en la ciudad de Quito, muestra a una persona afrodescendiente habitante de uno de los sectores periféricos ubicado en el barrio la Bota, en el sector del Comité del Pueblo. Si bien es cierto el reportaje da cuenta del caso como un ejemplo de la difícil situación de vida que afronta este individuo, el enfoque del producto comunicacional asocia a la persona al mundo rural, invisibilizando las causas históricas, sociales, políticas y económicas por las cuales se ha visto obligado a vivir en esas condiciones.

Sobre esta representación, el investigador Jean Rahier señala que la frecuente reproducción de discursos mediáticos que asocian al pueblo afroecuatoriano con la marginalidad reforzó la *“lectura racista del mapa del territorio nacional”*, en la que *“los centros urbanos son asociados*

con la modernidad y la población blanca y blanca-mestiza, mientras que las áreas rurales son vistas como lugares caracterizados por una inferioridad racial, violencia, retraso de todo tipo, salvajismo, etc.” (1999: 75). Este autor señala además que “muchas de las publicaciones que se focalizan sobre temas afro ecuatorianos tienden a representar a los afro-choteños y a los afro-esmeraldeños en términos esencialistas y casi exclusivamente como comunidades fundamentalmente rurales, localizadas en la periferia del espacio nacional, que han existido de cierta manera al margen de la vida moderna” (Rahier, 1999: 83).

De igual forma, las representaciones que asociaban, de manera estereotipada, a los afroecuatorianos con África reforzaron imaginarios y prejuicios frente a este colectivo, puesto que el continente africano fue representado reiteradamente, sobre la base del imaginario colonial, como un territorio hostil, dominado por la pobreza, el salvajismo, la guerra civil, la precariedad, las dictaduras, el VIH y, en consecuencia, se identificó a los africanos como personas incivilizadas y primitivas, representaciones que, posteriormente, fueron extrapolados a los afroecuatorianos.

IMAGEN No. 13



Fuente: Revista Vistazo, junio de 1977.

IMAGEN No. 14



Fuente: Revista Vistazo, abril de 1977.

IMAGEN No. 15



Fuente: Revista Vistazo, junio de 1984.

Este conjunto de representaciones contribuyeron a consolidar el imaginario de lo que Jean Rahier denominó “orden racial/espacial ecuatoriano”, el cual también fue de-

finido por Carlos de la Torre y Patric Hollenstein como “*El orden espacial jerárquico racista*”, sobre el que señalaron:

Por medio de las representaciones presentadas en los medios, en los libros de educación y en las construcciones de los intelectuales se creó un orden espacial racial jerárquico que localizó a los afrodescendientes y a los indígenas en las zonas marginales y apartadas de la nación. Estos espacios primitivos en los que reinaría el salvajismo fueron presentados como opuestos a las ciudades, vistas como espacios blancos o mestizos desde los cuales se irradiaría la civilización y el progreso a las zonas rurales y apartadas (De la Torre & Hollenstein, 2010: 22-23).

Además, mediante estas representaciones concebidas desde el imaginario social y mediático como características innatas, propias de este colectivo, se legitimó a su vez la idea de que el afroecuatoriano está irremediabilmente condenado a la pobreza y también a la delictividad. En este último sentido, frecuentemente los medios de comunicación han relacionado al pueblo afroecuatoriano con la delincuencia, la criminalidad y la violencia.

IMAGEN No. 16



Fuente: Revista Vistazo de septiembre de 1977: 124

IMAGEN No. 17



Fuente: Revista Vistazo de julio de 1961: 54.

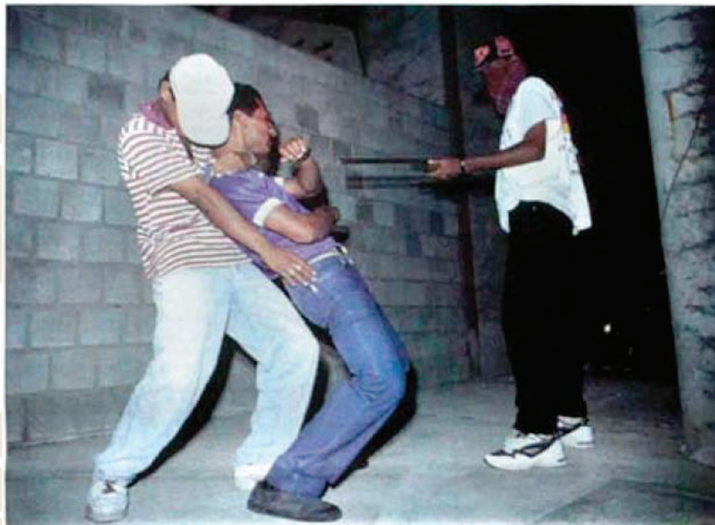
De acuerdo con Jean Rahier, el sentido común racista fue alimentado con este tipo de representaciones criminalizantes que, amparados en la supuesta inocencia del lenguaje, aportaban a la naturalización de la representación del afroecuatoriano como un ser peligroso para el blanco mestizo y para la sociedad en general. Así, se conformó una ideología racista que pensaba que cuando el afroecuatoriano “sale” de su territorio y viene al espacio urbano “que no le pertenece”, es un peligro, un “depredador social” (Rahier, 1999), debido a su latente delictividad. Esta ideología fue manifestada de manera explícita por el jefe de la Oficina de Investigación del Delito, OID, del Regimiento Quito en una publicación del diario Hoy de 1995:

Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces (...) es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y a la audacia que tienen (Hoy, Quito 9 de septiembre, 1995).

En este sentido, tal como lo señala Carlos de la Torres *“la policía quiteña concibe su misión como la de proteger a los ciudadanos (léase a los blancos y mestizos vistos como los que pertenecen a los espacios urbanos) de la peligrosidad de los negros. Estos no son vistos como ciudadanos, sino como intrusos violentos que invaden las ciudades”* (2002: 33). En las siguientes imágenes se evidencia una muestra de esta mirada.

IMAGEN No. 18

Delincuencia juvenil aumenta



Fuente: El Comercio, noviembre 1 de 1996.

IMAGEN No. 19



Fuente: El Universo, noviembre 3 de 1996.

Sin embargo, no siempre el racismo ha sido manifestado de forma explícita. En ocasiones, la prensa ha presentado la asociación entre el pueblo afroecuatoriano y la delincuencia de formas sutiles que, sobre todo, para los blanco-mestizos pasan desapercibidas. Uno de los mecanismos discursivos por los cuales se trasmite sutilmente este estereotipo negativo constituye la identificación racial de los afroecuatorianos al momento de informar sobre algún acto delictivo, identificación que no tiene lugar cuando tales actos son realizados por personas blanco-mestizas.

La siguiente caricatura, publicada en 1983 por el diario El Universo, refleja el estereotipo que concebía al afrodescendiente como delincuente y peligroso:

IMAGEN No. 20



Fuente: El Universo de 17 de Marzo de 1983

Otro ejemplo se presentó el 5 de septiembre de 1995, momento en el que el diario “Hoy”, publicó un artículo con el subtítulo “Secuestros, suicidios y algo más”, en donde se narraron algunos hechos delictivos en los siguientes términos:

En adición a esto, otros eventos violentos ocurrieron. Había, por ejemplo, un intento de secuestro. La joven María Bernarda Bonilla (16 años), quien estaba conduciendo un Jeep Trooper, fue atacada por cuatro **sujetos de color**, quienes querían secuestrarla. Finalmente la adolescente escapó, pero estaba muy asustada (Hoy, 5 de septiembre de 1995).

Sobre este mecanismo discursivo que racializa a los criminales solo cuando son afroecuatorianos, Jean Rahier menciona lo siguiente: “*Tanto en los periódicos matutinos como vespertinos, cuando la identidad étnica o racial de una persona involucrada en un crimen es mencionada, es siempre negra (moreno, raza morena, persona de color,*

etcétera), y siempre esta persona es el agresor, el criminal, la bestia, el salvaje” (Rahier, 1998: 423).

En relación a lo anterior, el jurista e investigador Juan Carlos Ocles Arce en su estudio “La discriminación racial en el ordenamiento jurídico ecuatoriano”, afirma que “*la prensa nacional ha sido uno de los medios más eficaces para transmitir ideas, con gran contenido de superioridad, pero sobre todo cargado de un odio racial hacia los afroecuatorianos, más aún cuando éstos han sido parte de hechos delictivos y aún sin serlo los han inculcado de la siguiente forma, sin darles derecho a la defensa, peor aún respetar el principio de inocencia”* (Ocles, 2009: 60), sobre esta base, el autor reseña varios titulares y notas de prensa, publicados entre junio de 1993 y julio de 2002, tal como se evidencia a continuación:

Últimas Noticias del viernes 30 de junio de 1993, en su portada titula: “Puñal en mano, 6 morenos desvalijaron a decenas de pasajeros en bus urbano, a medio día de ayer, en pleno centro de Quito”. Últimas Noticias, del martes, 05 de abril de 1994, en su portada titula: “África retrato del dolor” (...) Diario Hoy, del sábado 09 de septiembre de 1995, titula en su Pág. 6B “¿La culpa la tienen los negros?”. Últimas Noticias, del Jueves 22 de agosto de 1996, en su portada, titula “Fueron 3 negros... Autores de la masacre de La Mansión”. Últimas Noticias, del Jueves 22 de agosto de 1996, en su Pág. 11, titula “Buscan a tres negros”. Extra, del sábado 12 de diciembre de 1996, en su portada titula: “Buscan a morena y a un viejo por el salto al Banco de Fomento de Pedro Carbo”. Últimas Noticias, del viernes, 07 de agosto de 1998, en su portada, titula “2 negros en auto robado”. Últimas Noticias, del viernes, 07 de agosto de 1998, en su Pág. 22, titula “Dos ‘grones’ cayeron al paso”. El Co-

mercio, del 18 de mayo de 2000, titula “La africanización de nuestro país”, en un artículo escrito por Rodrigo Fierro Benítez, en el cual hace alusión que nuestro país está llegando a situaciones de pobreza peor que las del continente africano. La Verdad, de la ciudad de Ibarra, el 28 de julio de 2002, publica en su Pág. 2, un editorial escrito por Renato Portilla, quien la titula *“Prefecto y Alcaldes deben protestar contra injurias”* y se pregunta “¿por qué nos agraden...?” Y en resumen dice *“...los salvajes, que parecían recién llegados de la negritud, mal atendida enferma, porque según las estadísticas gubernamentales, la proporción de enfermos del Sida en Esmeraldas es la más notoria del país, Menos mal que la policía intervino, llevó provisionalmente presos a más de 15 atrevidos y ojalá les hayan dado masajes de toletes, por agresores”*.

De acuerdo con el autor, estas publicaciones reflejan varias de las ideas presentes alrededor de las personas afrodescendientes, que junto con otras construcciones humorísticas, afectan la dignidad de los sujetos de derecho: *“estas ideas están al orden del día, a los que suman los chistes racistas y otras expresiones similares, que mutilan la dignidad de los sujetos objetos de las mismas”* (Ocles, 2009: 62).

De igual manera, en varias de las entrevistas realizadas a personas afroecuatorianas por parte del CORDICOM, se puede evidenciar que muchas de ellas son conscientes y critican tal mecanismo discursivo de racialización. Por ejemplo, una de las personas entrevistadas señala al respecto:

Los medios de comunicación utilizan lo siguiente: ‘cogieron a dos afrodescendientes o a dos negros robando’ a nosotros sí, pero cuando cogen a los mestizos, que son

a los que más cogen, dicen ‘dos ladrones, dos señores, dos jóvenes...’ Entonces tú que estás en tu casa, tú que estás escuchando ‘dos ladrones negros los cogieron...’, tú que sales de tú casa, de tú trabajo y lo ves que ahí viene (afroecuatoriano), ¿tú que dices? Chuta ahí viene un ladrón. ¡Claro! ¿Por dónde te vas? Te vas por otro lado (Entrevista realizada el 06 de agosto de 2015).

Como vemos, en su discurso además se plantea los posibles impactos que ejerce este mecanismo discursivo en la sociedad, particularmente, en las relaciones interétnicas. Una adolescente afroecuatoriana de 16 años de la provincia de Imbabura, va más allá, y expresa su indignación sobre el estereotipo que asocia a los afrodescendientes con la delincuencia: *“Sobre eso de que nos conocen como que los negros somos ladrones. Eso digamos, yo no soy ladrona. Pero si ya es ocho nueve de la noche, y estoy caminando yo sola por la calle y vienen personas mestizas, se cruzan, se pasan de vereda, porque piensan que les voy a robar. Sin conocerme. Sin embargo ya me están juzgando. Y así es en todos los lugares. Uno siente eso”* (Entrevista realizada el 31 de julio de 2015). En síntesis, es importante tener en cuenta que:

Las imágenes repetidas una y otra vez de las personas afroecuatorianas esposadas, transportadas en vehículos de la policía o en situaciones de indagación por hechos delictivos contribuye a la construcción mediática de identidades peligrosas. Esta construcción legitima la desigualdad, la exclusión y la represión a partir del racismo (Montalvo & Abad, 2010: 61).

Otro de los mecanismos discursivos por el cual la discriminación se ha difundido y reproducido, tanto en los medios de comunicación como en la interacción cotidiana,

es el humor basado en estigmas sociales (López, 2008). Carlos de la Torre y Patrick Hollenstein, en su investigación “Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana”, evidencian algunas caricaturas en las que se representa a este pueblo como incivilizado, salvaje y peligro:

IMAGEN No. 21



Fuente: El Comercio del 21 de junio de 1983

IMAGEN No. 22



Fuente: Revista Vistazo No. 82 de julio de 1972: 138.

Como podemos ver, en estas dos caricaturas los personajes afrodescendientes se encuentran en un espacio ajeno a la urbe, particularmente en la primera se puede ver que el escenario es la selva. En ella además, la vestimenta y el hueso en su cabeza guardan correspondencia con el estereotipo del aspecto físico de las culturas no occidentales, representadas como “salvajes” o “primiti-

vas”. En la segunda caricatura la leyenda dice: “*Gracias, señor por habernos permitido traer a esta mesa... el pan de cada día. Amén*”, en ella el grupo afrodescendiente se representa semidesnudo y sus rasgos faciales son eliminados, es decir son dibujados a modo de sombras o manchas. Es importante notar que en las dos caricaturas los afrodescendientes están realizando un acto en contra del personaje blanco, en la primera lo están persiguiendo con una lanza, en la segunda están a punto de comerlo. De tal manera, estas caricaturas están basadas y reproducen el imaginario que conjuga lo primitivo, salvaje y peligroso que se ha construido sobre el pueblo afroecuatoriano. Este imaginario, construido desde la época colonial, ha trascendido las diferentes etapas históricas, y continuó manifestándose en el siglo XXI mediante una serie de recursos discursivos, como el comic y el humor.

Recordemos que entre más sutil y camuflado sea el mecanismo mediante el cual se ejerce la violencia simbólica o la discriminación, mayor será su eficacia (Bourdieu, 1990). Oculto en la aparente inofensividad del humor estigmatizante, se encuentra un complejo entramado de imaginarios e ideologías que perpetúan el racismo a través de su naturalización (López, 2008; Beeman, 2000). Como bien lo menciona el investigador Daniel Sánchez “*el humor cuando se utiliza para fomentar prejuicios deja de ser beneficioso y se convierte en un difusor y reforzador de taras sociales. (...) Las personas empiezan a burlarse de los otros porque creen que es algo normal, presentándose la humillación como algo gracioso e inofensivo*” (Sánchez, 2010: 130).

Sobre este tipo de humor estigmatizante, una de las personas entrevistadas menciona “*porque es un chiste y lo hacen con gracia creen que la persona que lo está reci-*

biendo lo va a aceptar y no es así, eso afecta, es violencia” (Entrevista realizada el 31 de julio de 2015). Igualmente, otro de los entrevistados comenta una anécdota donde se puede ver claramente el rechazo de las personas afroecuatorianas al humor discriminatorio:

Yo estaba en el cuartel antiguo, y estaba conversando con un amigo y un chofer por hecho el chistoso se pone al lado mío y venía otros amigos de él y empieza a decir ‘ve, cuidado las cadenas, los relojes, cuidémonos, que no sé qué’. Cosa que me tocó corretearle. Entonces, para la gente está naturalizado, normal le toman, pero detrás de eso hay una carga de racismo, de discriminación (Entrevista realizada el 31 de julio de 2015).

Otro discurso presente en el imaginario racista hacia el “afrodescendiente” está relacionado con su sexualidad, la cual fue representada como “inmoral”, “atípica” y “obsesiva”, en concordancia con la supuesta esencia “salvaje” que los caracterizaría. Este discurso que, como se ha señalado previamente, se configuró desde la época colonial, específicamente a partir de la idea de falta de honor (Hernández, 2009), ha servido como justificación para cometer actos de violencia sexual hacia las mujeres afroecuatorianas por parte de los hombres blanco-mestizos.

De tal manera, sobre la mujer afrodescendiente se configuró una representación que la concebía como un “*ser hipersexual, como objeto para uso sexual*” (Hernández, 2009: 36). Tanto en revistas, periódicos, publicidad y otros medios de comunicación, estas representaciones son al mismo tiempo racistas y sexistas, las mismas que se reprodujeron constantemente:

IMAGEN No. 23



Fuente: Revista Vistazo. Inicios de los años 80.

Como vemos, en las imágenes 23 y 24 se encuentra como eje central una imagen caricaturizada de una mujer afrodescendiente con rasgos hiperbolizados de sus caderas y piernas. Los vestidos cortos y escotados resaltan estas partes de sus cuerpos, en concordancia con el estereotipo de la hipersexualidad. En los dos casos, el título de la publicidad se refiere tanto a la mujer afrodescendiente como a las llantas, configurándose entonces

IMAGEN No. 24



Fuente: Revista Vistazo. Inicios de los años 80.

como un discurso de doble sentido en el que los adjetivos empleados sirven para caracterizar tanto a la mujer como a las llantas. Así, adjetivos como “rendidora”, “confiable”, “servicial”, están dirigidos también a caracterizar a las mujeres afroecuatorianas, reforzando con ello el discurso discriminatorio y sexista. Este tipo de publicidad continuó difundiéndose durante los años noventa, como puede evidenciarse en piezas publicitarias de la importadora de

llantas de nombre Andrés Borbor, que fue reproducida en el mes de enero de 1990.

IMAGEN No. 25



Fuente: Revista Vistazo. Enero de 1990.

Con el objetivo promover la compra de neumáticos se identificó el slogan “*buenas negras*”, utilizado en doble sentido, acompañado con la fotografía de una mujer en traje de baño, así como con la imagen de cuatro llantas y una palanca de cambios. En esta publicidad se presenta “*el cuerpo esbelto de una joven que mira al infinito en una actitud que nada tiene que ver con el artículo que se publicita, y frente a ella, diferentes tipos de llantas negras,*

sugiriendo que tanto éstas como la modelo muy bronceada (negra) son buenas: las llantas en términos de resistencia y la mujer en términos sexuales” (Pontón, 2014: 116).

IMAGEN No. 26



Fuente: El Universo, 14 de febrero de 1996.

IMAGEN No. 27



Fuente: El Universo, 14 de febrero de 1996.

En la imagen 26 se utiliza la imagen de una llanta sobre el cuerpo de una mujer afrodescendiente como metáfora para evidenciar los beneficios del producto promocionado, señalando en doble sentido que “*en las lomas*”, “*en curvas peligrosas*” y “*superficies mojadas*” de la carretera (cualidades también del cuerpo de la mujer afroecuatoriana) las llantas no tendrían problema alguno. Además, es importante fijarse que la imagen solo enfoca las partes erotizadas de su cuerpo, excluyendo su rostro. De tal manera, esta publicidad refuerza la representación de la mujer afroecuatoriana como “objeto de deseo”, a disposición del hombre blanco-mestizo.

Por último, la imagen 27 presenta a una mujer afrodescendiente desnuda, desabotonando la camisa de un hombre blanco. El texto principal que acompaña a la imagen dice “*¡Emocionante al ponérsela...emocionante al quitársela!*”, con la cual se configura un discurso que representa a la mujer perteneciente a este colectivo como una persona provocadora y dispuesta a satisfacer los deseos sexuales del hombre blanco. Rahier profundiza en el análisis del imaginario de la hipersexualización de la mujer afrodescendiente, mencionando que en nuestra sociedad:

Una mujer negra o de piel oscura será imaginada como un ser de fácil acceso sexual para los hombres, ella destapará su cuerpo en espacios públicos en ‘formas indecentes’, ella eventualmente tendrá hijos de diferentes hombres, ella será ineducada y empleada como sirvienta o cocinera, sus modales serán no-refinados, la forma de su cuerpo voluptuosa, casi concebida como un ser naturalmente obsceno o vulgar; será ocasionalmente amante de un hombre blanco, blanco-mestizo o blanco-mulato casado, quien comentará con locuacidad en reuniones de amigos la ‘habilidad sexual de la mujer negras’ y las

curvas de su cuerpo con expresiones como es una buena negra, una negra caliente, o incluso se referirá a partes específicas de su cuerpo, usualmente las nalgas y las piernas (Rahier, 2011: 63)

El mismo autor, a través de una entrevista en profundidad realizada a una mujer afroecuatoriana da cuenta del malestar que produce el constante acoso de la que son víctimas, a causa de este estereotipo:

Cuando caminaba por un barrio blanco-mestizo desconocido yo experimenté agresiones racistas. Si yo pasaba por la calle y algunos blanco-mestizos estaban pasando, ellos inmediatamente gritaban cosas como ‘negra rica’, ‘que guapa negra’ y cosas por el estilo. Usualmente, ellos insistían en las curvas y piernas de las mujeres negras diciendo ‘Esa negra tiene un lindo culo’. Yo pude comprender que ellos no estaban diciendo simplemente cumplidos, sino que al contrario eran profundamente irrespetuosas. Ahí es cuando empecé a sentir mi condición como mujer negra y como un objeto sexual. Ellos tienen muchos imaginarios sobre el hecho de que un hombre puede curarse una enfermedad teniendo sexo con una mujer negra, como curar sus riñones. Ellos dicen que una mujer negra tiene mucha energía sexual... Me di cuenta de que ellos en realidad estaban detrás de mi cuerpo, solo querían tener sexo conmigo. Es algo extraño ver a un hombre blanco-mestizo deseando estar con una mujer negra de por vida (Rahier, 2011: 74-75).

De esta manera, el discurso de la hipersexualidad de la mujer afrodescendiente, además de cosificarla y estereotiparla, justifica actos de violencia hacia las mismas, conllevando profundas implicaciones en su vida cotidiana.

A través de la publicidad también se reprodujo otro de los estereotipos dominantes respecto a las mujeres afrodescendientes que la representa como empleada doméstica o ejerciendo funciones relacionadas con esta labor. Esta representación es tan extendida que *“muchos blancos y mestizos, cuando ven a una negra y no piensan que podría ser un objeto sexual, inmediatamente asumen que es empleada doméstica”* (De la Torres, 2002: 50).

IMAGEN No. 28 y 29



Fuente: Comercial detergente Deja.

Un ejemplo de este tipo de representación lo podemos encontrar en la publicidad de detergente “Deja”⁴⁴, en donde la mujer que aparece como protagonista se encuentra ejecutando tareas domésticas relacionadas con el detergente y donde la categoría del producto: limpieza, indica el concepto del anunciante ligado a la condición étnica de la protagonista (Imágenes 28 y 29):

En los años noventa, la primera vez que salía una mujer afroecuatoriana en televisión fue para publicitar un detergente de ropa de marca “Deja”. Esta publicidad mercantil racista reproduce estereotipos: la mujer negra se llama Blanquita asociada a la idea de limpieza con blancura, su cuerpo negro podría llegar a blanquearse,

es decir, a ser limpio, incluso Blanquita aclara “yo soy negra pero limpiecita” en contraposición a lo que supone la asociación negro/negra-suciedad. La mujer sale con un pañuelo amarrado en su cabeza y con un delantal, y se ubica en la piedra de lavar ropa, es decir, se reproduce el estereotipo mujer negra-empleada doméstica o lavandera, cuando camina Blanquita baila y mueve sus caderas, muestra un estereotipo que asocia cuerpo mujer negra-exótico-voluminoso con el baile. Finalmente Blanquita está siempre sonriente, estereotipo que reproduce la idea de que los negros y negras de naturaleza son alegres (Vera Santos, Rocío, 2016: 46).

Otro de los elementos para analizar en este primer momento es el del paternalismo, puesto que *“las representaciones esencialistas sobre la criminalidad de los afrodescendientes, su cercanía a la naturaleza y su lejanía respecto de la civilización fueron de la mano con la construcción de imágenes paternalistas”* (De la Torre y Hollenstein, 2010: 23). Este discurso afectó mayormente a las mujeres afrodescendientes, quienes a pesar del importante rol que desempeñan en la reproducción económica de este colectivo (Fernández-Rasines, 2001), *“son representadas como seres infantiles e incapaces de abastecerse a sí mismas”* (De la Torre y Hollenstein, 2010: 23). En el campo mediático, de manera sistemática *“la prensa construyó la imagen de las mujeres afrodescendientes como personas desposeídas y necesitadas de la caridad y la bondad de los blancos, como personas que no pueden progresar por sus propios medios”* (De la Torre y Hollenstein, 2010: 23).

44 Que de acuerdo a la Revista Ekos Negocios, apareció en Ecuador en 1960. La revista señala además que dentro de los atributos de esta marca está ser “detergente Número 1 de los ecuatorianos, 9 de cada 10 ecuatorianos lo recomiendan” (Ekos Negocios, 2014: 30).

IMAGEN No. 30

ELLOS necesitan más AYUDA



Fuente: El Comercio 21 de diciembre de 1996

IMAGEN No. 31



Fuente: El Universo 12 de junio de 2002

Es decir, los discursos paternalistas fueron, justamente, la contraparte de aquel sistema de representaciones discriminatorias, ya que siendo representados como “*irremediablemente pobres*” e incapaces de progresar, la intervención de los blanco-mestizos sería necesaria.

Finalmente, es fundamental tener en cuenta que este conjunto de imaginarios y representaciones se han constituido históricamente, evidenciando con ello rasgo socio-culturales y relaciones de poder del pasado que persisten en el presente, tal como lo señala el investigador Fernando Checa en el estudio “*Colineal, colonialismo, publicidad y racismo: la ley de la selva*”.

A través de varios dispositivos retóricos, esa mirada colonial conforma estereotipos que ubican a lo no-blanco y pobre en una escala inferior de la evolución, se filtran y estructuran en prácticas y representaciones que conforman un sentido común sedimentado en la mentalidad del colonizador pero también en la de los colonizados. Es una mirada estereotipada (construcción ideológica) cuyo consenso se logra desde la escuela y, sobre todo, a través de los medios: recuérdese, por ejemplo, Tarzán, Jim de la Selva o, el más reciente, Indiana Jones, especialmente el último donde hay, incluso, aberraciones históricas. Esos dispositivos retóricos son metáforas, tropos, alegorías que minusvaloran, negativizan, criminalizan al no blanco. Se basan en la raza, más inferior mientras más negro; en la infantilización, los no blancos son subdesarrollados, como niños que deben ser educados, conducidos, no pueden gobernarse por sí solos;

en una erotización de tierras y mujeres colonizadas, son exuberantes, paradisíacas y libidinosas; en una animalización que reduce a una condición infrahumana, los colonizados somos salvajes (aunque también hay alguno que otro “buen salvaje” que se somete y doméstica, es el “Tío Tom”), brutales, primitivos y... hasta caníbales (Checa, 2012: 357-358).

En este sentido, podemos encontrar formas de ver y entender el mundo que son propias del periodo del colonialismo que todavía perduran en los imaginarios sociales, los cuales son socializados y reproducidos, consciente o inconscientemente, a través del discurso, entre ellos el discurso mediático⁴⁵.

45 El paternalismo no debe ser visto como un sistema de dominación arcaico que no tendría cabida en una sociedad moderna, de acuerdo a Mary Jackman *“el paternalismo, que está basado en la relación tradicional padre-hijo, al combinar sentimientos positivos con la discriminación a un grupo, es una poderosa matriz ideológica, pues el grupo dominante asume que tiene una capacidad moral superior que les permite definir los intereses y necesidades del grupo dominado* (Jackman, 1994: 11).

3.3. Segundo momento de las representaciones mediáticas: Desde finales de los años noventa hasta la actualidad, etapa multicultural

De acuerdo con De la Torre y Hollenstein, desde finales de los años noventa del siglo XX, en Ecuador se generó un nuevo “momento histórico”, en lo que al ámbito sociocultural se refiere. Los levantamientos indígenas y la formación de organizaciones de afrodescendientes llevaron a la adopción de políticas multiculturales por parte del Estado y a la promulgación de la Constitución multicultural de 1998. En esta nueva etapa, el discurso oficial del Estado trasciende la utopía del mestizaje, proponiendo una sociedad multicultural que integre a todas las nacionalidades y pueblos del Ecuador.

A partir de la década de los noventa, dentro de una coyuntura global que favorece la autoidentificación y autodeterminación por parte de los grupos étnicos históricamente invisibilizados, subestimados y despreciados, los grupos indígenas y afroecuatorianos, tras décadas de lucha, ejercen una mayor presión sobre el Estado ecuatoriano y ganan terreno en la agenda pública, presentando propuestas concretas que abordan la necesidad de una visibilidad con participación. Por ende, el Estado ecuatoriano se pronuncia por el reconocimiento y respeto a la diversidad étnica y cultural y responde con una serie de reformas gubernamentales destinadas a integrar el enfoque de interculturalidad y de igualdad en las instituciones públicas. La “Reforma Curricular para la Educación Básica” de 1996 implementada desde el Mi-

nisterio de Educación tiene por objetivo integrar la interculturalidad como eje transversal en el currículo escolar y los libros de texto a fin de generar espacios educativos que sean entornos de intercambio en que se fomenta el diálogo reflexivo sobre la diversidad étnica y cultural. La Constitución Política de 1998 reconoce por primera vez los derechos colectivos y el carácter pluricultural y multiétnico del Ecuador. Por fin, el imaginario nacional que homogeneiza y blanquea la nación se encuentra en jaque. Sin embargo, hay brecha entre el papel y la realidad (Wilkins, 2013: 11-12).

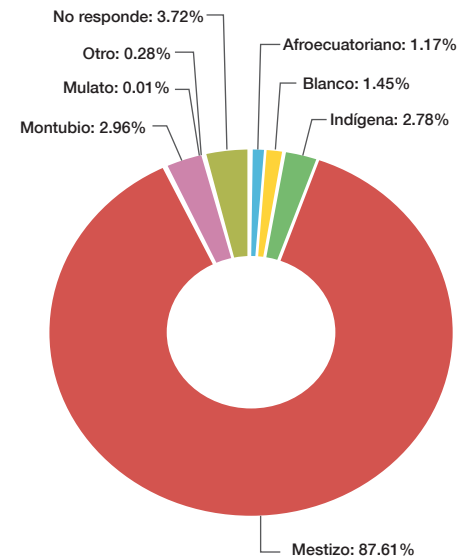
En este escenario, los indígenas y los afrodescendientes *“han producido narrativas, representaciones e ideologías que cuestionan las visiones dominantes del mestizaje (...), durante esta nueva etapa la esfera pública oficial ha sido modificada y, si bien perduran imágenes construidas en el pasado, estas conviven con nuevas representaciones y autorrepresentaciones”* (De la Torre & Hollenstein, 2010: 11).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que estas nuevas representaciones contra-hegemónicas generadas por el propio pueblo afroecuatoriano siguen siendo escasas, debido, principalmente, a que el acceso de este colectivo a los medios masivos de comunicación sigue siendo muy reducido. Según el Censo de Población y Vivienda del 2010, elaborado por el INEC, el 0,70% de la Población Económicamente Activa afroecuatoriana labora en la rama de Información y Comunicación (INEC, 2010).

Así mismo, de los 7.151 trabajadores de la comunicación en el país que se encuentran reportados en el Registro Público de Medios, RPM, del Consejo de Regulación y

Desarrollo de la Información y Comunicación, únicamente 84 personas, equivalente al 1,17%, se autoidentifican como afroecuatorianos, en contraste, el 87,61% son mestizos⁴⁶ (CORDICOM, 2015).

IMAGEN No. 32
Trabajadores por autoidentificación étnica



Fuente: Registro Único de Medios, Dirección de Investigación y Análisis del CORDICOM. 2015.

De tal manera, y ampliando lo planteado por De la Torre y Hollenstein, podemos decir que si bien en la nueva etapa multicultural desarrollada desde finales de los años noventa del siglo XX, ya es posible evidenciar representantes del pueblo afroecuatoriano en los medios de comunicación, éstos todavía son escasos y co-exis-

46 Es importante señalar que para el año 2015 se inscribieron en el Registro Público de Medios, RPM, 1.124 medios de comunicación social, de los cuales el 3,56% son públicos, el 4,09% comunitarios y el 92,35% privados. Además se reportaron 7.151 trabajadores que prestan servicios en actividades relacionadas a la comunicación. Si bien esta información no corresponde al 100% de los medios y trabajadores pertenecientes al área de la comunicación del Ecuador, estos datos responden a la base de datos más grande y completa que existe en el país, lo cual permite tener una comprensión más exacta de la realidad comunicacional del país.

ten en desiguales condiciones con la enorme cantidad de representaciones y discursos dominantes. Es así como durante este periodo se continuaron difundiendo contenidos comunicacionales con representaciones negativas y estereotipadas hacia el pueblo afroecuatoriano.

A comienzos del siglo XXI los contenidos publicitarios en Ecuador seguían reproduciendo contenidos que contribuyen a la proliferación de estereotipos relacionados con las hipersexualización de la mujer afrodescendiente. Esto se ejemplifica en publicidades emitidas a inicios del siglo XXI. Un ejemplo de estas publicidades fue una valla publicitaria ubicada al norte de la ciudad de Quito en junio de 2000, por la compañía “Ron Negrita”. El contenido de la publicidad es el siguiente:

IMAGEN No. 33



Fuente: Rahier, 2010.

Como puede observarse, la publicidad utiliza el cuerpo desnudo de una mujer afrodescendiente, en donde se enfoca principalmente sus caderas, cintura y piernas; la imagen es acompañada de las siguientes frases: “con cola negra” y “placer líquido”. La unión semántica de la imagen y el texto construye un sentido con connotacio-

nes sexistas hacia la mujer afroecuatoriana, representándola como un objeto hipersexuado con fines publicitarios.

Esta imagen, generó un proceso de reflexión y movilización por parte de la población afroecuatoriana, la cual se organizó para tomar medidas en contra de la imagen, así lo relata el siguiente testimonio:

Otra protesta que hicimos, y logramos cerrar la Avenida República y Eloy Alfaro [...] es una que publicitaban un ron y la idea genial de los creativos de comunicación entre comillas era hacer una valla publicitaria del tamaño de un piso de un edificio, [...] solo tenía la foto de una mujer negra, hermosa por cierto, acostada de espaldas y se veía desde sus hombros hasta la mitad de sus piernas, y sobre sus nalgas rodaba una gota de licor, y decía la frase: “con cola negra placer líquido”, eso para nosotras era demasiado humillante, [...] las mujeres queríamos lanzarle bombas de pintura, queríamos destruirla, fuimos hasta la empresa eléctrica para que nos presten un carro de esos que tienen la canasta para subirse hasta allá y manchar de alguna forma esa pintura, y como no conseguíamos hacer nada de esas cosas porque estaba muy alto, decidimos cerrar la avenida, causamos un tráfico enorme, y teníamos letreros que decían: no al racismo, no a la discriminación, pita si está en contra de este tipo de publicidad racista, y vale la pena ahí decir que se empezó a crear, creo yo, un poco de conciencia, nos visibilizamos primero como organización y también empezamos a generar un poco más de conciencia entre los medios de comunicación, luego por supuesto, armamos un foro de debate y discusión con periodistas, creativos de publicidad [...] para decirles que hay muchas otras formas de publicitar las cosas. Con el caso de las llantas logramos cambiar el sentido de la publicidad y acortar

la publicidad contratada porque salía cada dos días en los periódicos de circulación nacional y con el caso de la valla publicitaria también logramos que no esté un año como pretendían sino que a los seis meses la quitaron, entonces ese tipo de cosas fue motivando que las mujeres vayamos haciendo no solo eso sino otras actividades, de ahí que nuestras actividades iban siempre con miras a lograr promocionar la figura de las mujeres y por supuesto lograr una reivindicación de los temas de las mujeres, temas como la etnoeducación, temas como la inclusión, temas como el combate al racismo, eran temas en los que siempre las mujeres estábamos participando permanentemente. (Entrevista realizada a Katherine Chalá del Programa Radial del Municipio de Quito UBUNTU, citado en: Moreno, 2014: 44).

La acción y movilización de colectivos afroecuatorianos permitió que la valla publicitaria fuese retirada en un tiempo menor al estipulado por la compañía. La líder afroecuatoriana, Katherine Chalá, también hace referencia a otra publicidad de la empresa importadora de llantas Andrés Borbor, difundida durante el año 2000.

Parte de la propuesta es cambiar la imagen que tenía, que tienen o que muestran los medios de comunicación respecto a las mujeres, esa imagen hipersexuada [...] esa imagen de que son buenas únicamente para la cocina o para el baile es una imagen que queríamos cambiar y hay también una imagen que generaba mucha violencia hacia las mujeres [...] y protagonizamos varias protestas frente a expresiones de comunicación que nosotras considerábamos ofensivas para las mujeres, una de ellas, muy importantes fue la que protagonizamos frente a una importadora de llantas que para publicitar sus llantas tenía un slogan que decía: “el único que

tiene buenas negras”, y por supuesto ni siquiera había una llanta en la propaganda sino que había una mujer negra que iba saliendo en diferentes escenas del periódico, [...] era una cosa terrible, entonces recuerdo una cosa que nos ocurrió cuando sacábamos fotocopias para argumentar y documentar este tipo de propaganda y argumentar eso ante la denuncia que hicimos en la Defensoría del Pueblo en ese tiempo nos decían: que están publicitando ustedes alguna casa de citas qué es eso que llegaron las negras están de promoción?, entonces ves como en seguida el imaginario los llevaba precisamente a eso, esa propaganda por ninguna parte llevaba a pensar en llantas o en neumáticos o como se les quiera llamar (Entrevista realizada a Katherine Chalá del Programa Radial del Municipio de Quito UBUNTU, citado en: Moreno, 2014: 44).

Otra de las representaciones negativas sobre la población afrodescendiente que se continuó reproduciendo en la etapa multicultural es la que simboliza a los africanos como caníbales, tal como sucedió en el año 2010 con la cuña radial de la empresa de muebles Colineal, en relación con el mundial de fútbol que se realizaría en Sudáfrica.

MUCHACHO 1: Oye Byron, muy bueno este hotel, ¿cachaste?, qué calentito el jacuzzi loco, ya...

MUCHACHO 2: Yo ya me estoy sancochando primo, me quiero salir y el empleado no me deja, o sea me vuelve a meter a la tina y no le entiendo, ¿cachas?

CANÍBAL I: (algo ininteligible) Palagua, dunga, catunga, ele.

MUCHACHO 1: Oye y para qué será pues que nos metieron cebollas, papas y zanahorias y todas esas notas en el agua, ¿cómo que raro no?

LOCUTOR: ¿Quién dijo que Sudáfrica era el mejor lugar

para ver el mundial? Nada le gana a las salas de entretenimiento, sillones relax y muebles de TV de Colineal. ¡Llévatelos y disfruta el mundial, pase lo que pase! ¡Colineal, para toda la vida!

En esta publicidad se generó un énfasis en el supuesto canibalismo de las personas que nacen en el continente africano lo que rememora la imagen caricaturizada del africano. Al respecto, el investigador Fernando Checa señaló *“en contraste con el lenguaje claro de los quiteños de la cuña [radial], cuando el canibal africano habla lo hace con una monserga ininteligible, apenas regurgitando sonidos animalizados. No queda duda, en África prima la ley de la selva, ¿para qué arriesgarse a ver el mundial allá cuando Colineal nos ofrece el confort y la seguridad de sus muebles, sin riesgo alguno, más la satisfacción de asegurarnos de que no somos como ellos, los canibales?”* (Checa, 2012: 358 - 359). Adicionalmente, la empresa Colineal elaboró otra cuña radial en la que a estos dos personajes se los come un león, reforzando con ello el imaginario sobre el África como un territorio peligroso.

Por otra parte, también continuó desarrollándose una relación entre la población afroecuatoriana con la realización de actos delictivos y con la ilegalidad. El 20 agosto de 2003, el diario “La Hora”, presentó un artículo de crónica titulado “Los Rosales le puso freno a ‘Los Enjoyados’”. En la sección de antecedentes de este diario, se lee:

El lunes, aproximadamente a las 21h00, sonó la alarma porque al final de la calle Río Chila, sobre un lote baldío, fueron observados dos sujetos de color, con síntomas de estar drogados y en actitud sospechosa. La gente entonces salió a las calles, pero al ir en busca de los sujetos éstos ya no estaban; regresó a sus casas y un

grupo se quedó frente a la vivienda, dialogando sobre varios temas.

En ese momento llegó un taxi que se estacionó a unos 10 metros del grupo, de allí se bajó “Barby”, quien empezó a insultar a la gente. Pero, no sólo se limitó a ofender sino que sacó un arma tipo repetidora, de cartuchos, con la cual empezó a disparar contra la gente; la mayoría buscó refugio.

Luis Burbano no corrió con tanta suerte y con su cuerpo prácticamente cubrió el de Esperanza Narváez, recibiendo un tiro en el ojo derecho. Luis y Gustavo Acosta recibieron también perdigones, pero su estado no fue tan grave y más bien ellos, según sus palabras, repelieron el ataque. Esa fue la gota que derramó el vaso. En cuestión de segundos la gente se reunió de forma impresionante y se dispuso a castigar a “Los enjoyados”, como se los conoce (La Hora Esmeraldas, 20 de Agosto de 2003).

Como se puede observar, en el primer párrafo, el artículo señala: *“sonó la alarma porque al final de la calle Río Chila, sobre un lote baldío, fueron observados dos sujetos de color, con síntomas de estar drogados y en actitud sospechosa”*, por medio del cual se identificó a individuos presumiblemente relacionados con eventos delictivos como “sujetos de color”, lo cual, configura una representación basada en un vínculo entre imaginarios relacionados con la delincuencia y el color de piel de las personas afrodescendientes.

En abril de 2008, la Policía Nacional, mediante un operativo con más de 80 policías, arrestó a 23 afroecuatorianos mientras se encontraban en el parque de la Carolina de la ciudad de Quito, acusados de *“libar en el interior del*

avión que existe en el parque”, “robar a los usuarios” y “actitud sospechosa”, de acuerdo con las declaraciones realizadas por Marcelo Espín, Comisario Tercero de Policía, acusaciones que no fueron sustentadas durante el procedimiento judicial. La detención se amparaba en el artículo 606, literal 12, del Código Penal vigente en esa época⁴⁷, aludiendo que la razón de la detención fue por actitud sospechosa.

Posteriormente y ya en libertad, los detenidos “denunciaron el caso al Ministerio de Gobierno, quien a su vez solicitó una investigación a la Defensoría del Pueblo que por primera vez trataba uno de estos casos y con fecha 2 de septiembre de 2009 determinó mala actuación en los procedimientos de la autoridad. Las recomendaciones fueron la remoción de Comisario Tercero, la del Jefe del Operativo y la capacitación en derechos humanos para el personal policial” (Documental Sospechosos).

IMAGEN No. 34



Fuente: Documental sospechosos.

47 El Art 606, literal 12 (Código Penal Ecuatoriano vigente en 2008): serán reprimidos con multa de 7 a 14 USD y con prisión de dos a cuatro días o con una de estas penas solamente: Los que permanecieren mucho tiempo y sin objeto alguno plausible parados en las esquinas de las calles u otros lugares no destinados al recreo de los habitantes.

IMAGEN No. 35



Fuente: Documental sospechosos.

Este suceso, calificado por el propio Ministro de Gobierno, Fernando Bustamante, como “un hecho vergonzoso de discriminación racial” (El Universo, 2008), fue el detonante para que algunos medios de comunicación realizaran discursos racistas. Por ejemplo, en el programa “El Noticiero” de Tc Televisión, el periodista Jonathan Carrera emitió un reportaje sobre el mencionado suceso en los siguientes términos:

Al caer la noche la denuncia, es que al avión del parque se metían para volar a ser pilotos y bien fumados al avión “Enfoquer” viejo, llegaban, pero el viaje se les acabó y la policía al piso los asentó y todos a prisión hasta saber, quienes son pilotos de marihuana y quienes no (...) no se sabe a ratos si el humo que se aprecia alrededor de estos ciudadanos es de los pinchos que venden en el parque de La Carolina o de los puchos de marihuana o cocaína, que dicen consumen a vista y paciencia de todo el mundo en pleno día según un video de inteligencia policial. Entonces para socorrer a la ciudadanía y madres y niños que pasean por el parque y que tienen que ver estos espectáculos, llegó la caballería, la motociclería y

la gendarmería, y los tiró al suelo para revisar lo que hay en sus bolsillos. (...) la autoridad que no come cuentos ni amenazas a prisión para verificar, quienes mismo son los buenos y quienes los malos, pues algunitos deportistas dicen son.

En este contenido se realizó una asociación directa entre las personas afroecuatorianas que fueron arrestadas por la policía con el consumo de sustancias psicoactivas (“se metían para volar a ser pilotos y bien fumados al avión”; “marihuana o cocaína, que dicen consumen a vista y paciencia de todo el mundo”), se les representó como sospechosos de un delito (“hasta saber, quienes son pilotos de marihuana y quienes no”; “a prisión para verificar, quienes mismo son los buenos y quienes los malos”), y como personas peligrosas (“para socorrer a la ciudadanía... llegó la caballería, la motociclería y la gendarmería”). Estos discursos expresados a través de medios masivos de comunicación, evidencian que varios de los imaginarios discriminatorios hacia el pueblo afroecuatoriano que eran frecuentes en la etapa monocultural se mantienen en la actualidad, a pesar de los cambios constitucionales y de los cambios en los contenidos de los medios de comunicación que se han generado desde finales de la década de los noventa del siglo XX.

Por otra parte, el 3 de septiembre del año 2010, el diario de circulación nacional “El Extra” publicó un artículo titulado “¡Acribillado en su lavadora de carros!”, en el que se narró un evento delictivo que tuvo como desenlace el asesinato de una persona. El contenido comienza de la siguiente manera:

‘¿Quién es Junior?’, **preguntaron dos sujetos de color** que arribaron en una motocicleta a casa de Felipe Édgar Rendón Macías, de 24 años. El hombre, quien era pro-

pietario de un negocio artesanal para lavar carros, salió y dijo: ‘yo soy Junior, qué pasa’. Ante esto, y sin darle tiempo a reaccionar, los sicarios sacaron un arma de fuego y le propinaron dos balazos en la cabeza y otros en el cuerpo, matándolo en el instante (Diario El Extra, 3 de Septiembre 2010).

Como se puede apreciar, el artículo identifica a partir del color de piel a los presuntos delincuentes, con la siguiente frase “¿Quién es Junior?, preguntaron dos sujetos de color”. En este suceso, una característica física como la pigmentación de la piel sirvió para caracterizar, generalizando, a sujetos que, supuestamente, cometieron un asesinato. Al respecto, señala Jean Rahier que esta racialización vinculada a hechos delictivos ocurre particularmente para el caso de los afroecuatorianos y no sucede así con la población blanca o blanco-mestiza, lo cual sirve para reforzar un imaginario que liga a los afroecuatorianos con eventos delictivos.

Por otra parte, en el año 2010, el presentador Geovanny Jaramillo, conocido como el Lcdo. Dupleint, del programa “Vamos con Todo”, transmitido por el canal de televisión RTS, uno de los de mayor audiencia a nivel nacional, realizó los siguientes comentarios:

Yo estaba hablando por teléfono y **se acercaron dos negros grandotes** ¡en bermuda y en camiseta!, como yo no los conozco, un amigo mío empresario camaroneero se asusta y dijo ¡nos robaron! (...) ¡solamente porque tienen habilidad en las patas!, porque no saben ni leer ni escribir y no respetan a nadie, porque acá arriba (tocándose la cabeza) ¡no tienen nada!, ni siquiera un par de manís jugando dados que sería bastante, ¡estos no tienen nada! Los afroecuatorianos o sirven para vender

cocadas o para futbolistas, ¡no tienen nada!, nada aquí (señalando su cabeza) y sí hay uno que tenga algo aquí arriba de cerebro que venga y me lo cuente. ¡A tu casa a lavar carros!

IMAGEN No. 36 y 37



Fuente: Documental sospechosos.

El presentador, mediante estos comentarios y gestos, relacionó a la población afrodescendientes con la delincuencia (“¡nos robaron!”), el analfabetismo (“no saben ni leer ni escribir”), el irrespeto a otras personas (“no respetan a nadie”), además este discurso representa, de manera generalizada, a este colectivo como personas sin inteligencia (“porque acá ¡no tienen nada!”; “¡no tienen nada!, nada aquí y sí hay uno que tenga algo aquí arriba de cerebro que venga y me lo cuente”), a las cuales se les identificó como aptas para trabajar únicamente en determinados oficios (“Los afroecuatorianos o sirven para vender cocadas o para futbolistas”; “¡A tu casa a lavar carros!”), desconociendo con ello sus conocimientos, aptitudes y capacidades para otros oficios.

Frente a estos hechos la asambleísta Zobeida Gudiño denunció que “en el programa conducido por el señor ‘Giovanny Dupleint’, a propósito del accidente de tránsito del ciudadano afro Luis Bolaños, se emitieron expresiones muy agresivas en contra del pueblo afro, ante lo cual no son suficientes las disculpas, por lo que demandará al Canal para que cierren el programa, o el responsable se vaya a su casa. Igualmente advirtió que realizarán una

auditoria de programas de medios de comunicación para detectar si incurren en discriminación o actitudes racistas (...) en los que se burlan o se hace mofa de los pueblos afroecuatorianos, indígenas y montubios. ‘No tenemos por qué soportar mofas’, subrayó”⁴⁸ (Asamblea Nacional, 2010).

Respecto a los conocimientos, aptitudes y capacidades de las personas afrodescendientes, en el grupo focal realizado en la ciudad de Ibarra, se señaló:

Los medios no difunden por nada de los nada el tema de la academia, la intelectualidad que nosotros tenemos como mujeres, como líderes (...) Existen igual personas (afroecuatorianas) preparadas, doctores, abogados, pero no, se le toma más bien como que el negro todavía es agricultor y el negro no quiere superarse y está quedado todavía, siendo una persona menos que los demás. Se nos pisotea de esa manera. Sin saber que nosotros somos unas personas capaces como todas las personas. Siempre nos queremos superar (grupo focal realizado el 31 de Julio de 2015).

En el año 2009, a pocos días de terminar la campaña electoral para la elección de Presidentes y Alcaldes, en el cantón La Concordia de la provincia de Esmeraldas, el martes 7 y miércoles 8 de abril, los candidatos de un movimiento político difundieron por el medio de comunicación “Radio Súper W 96.9”, el siguiente contenido comunicacional:

48 Al respecto, puede consultarse la página web de la Asamblea Nacional: http://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/zobeida_gudino_denuncia_abuso_de_actitudes_racistas_en_programas_televisivos

Con infinito amor para que La Concordia no sea de los
negros
Negros de Mierda
Parecen cucarachas que se amontonan en la basura.

Negros de Mierda,
No sirven para nada y van derecho hacia la fisura.

Negros de Mierda,
Hay que desinfectarlos pa' no mancharse con su
negrura.

Si tenés algún amigo demasiado oscuro,
Olvídalo que es un negro se cae de maduro,
Se te meten en tu casa y no vivis seguro,
Y si la ven a tu señora le tocan el culo.

Coro:

Negros de Mierda,
Habría que mandarlos a laborar a la cordillera.
Negros de Mierda,
Cada 2 por 3 se duerme la mona en una catrera.
Negros de Mierda,
Hay que esterilizarlos para que estén en franca extinción.

La pieza comunicacional difundida como parte de la campaña electoral inicia con la voz de una mujer expresando: *“con infinito amor para que La Concordia no sea de los negros”*, delimitando claramente un espacio territorial y social, la parroquia *“La Concordia”*, perteneciente en ese momento a la provincia de Esmeraldas, así como el objetivo de la canción: *“para que La Concordia no sea de los negros”*, es decir, de la población afroecuatoriana, promoviendo con ello un proceso de distinción de este

colectivo frente a la población mestiza, blanco-mestiza e indígena, al igual que una exclusión territorial (elemento que se reitera al señalar *“habría que mandarlos a laborar a la cordillera”*). Acto seguido, los cantantes pronuncian una serie de frases que se orientan a ofender la dignidad humana del pueblo afrodescendiente, es así como en seis ocasiones se pronuncia la frase *“Negros de Mierda”*, la que se complementa con las siguientes afirmaciones: *“parecen cucarachas que se amontonan en la basura”*, *“hay que desinfectarlos pa' no mancharse”*, *“no sirven para nada”*. Además, se refuerzan los estereotipos que los asocia con la ilegalidad (*“se te meten a tu casa y no vivis seguro”*), y la hipersexualidad (*“si la ven a tu señora le tocan el culo”*), por último, la canción promueve la extinción y eliminación de este colectivo (*“hay que esterilizarlos para que estén en franca extinción”*), conjunto de elementos que representan negativa y estereotipadamente a la población afrodescendiente, colocándolos en posición de inferioridad y vulnerando los derechos humanos. En este sentido, el mensaje de la canción es ofensivo, violento, discriminatorio y atenta contra de la dignidad humana.

Con fecha 16 de abril del 2009, el Director Provincial Electoral de Esmeraldas suspendió la emisión de esta propaganda⁴⁹, además se prohibió la utilización de dicha pieza comunicacional en perifoneo y altoparlantes ordenando a la policía la inmediata detención de ser necesario y levantar expediente ante el Tribunal Contencioso Electoral⁵⁰. Con respecto al mensaje emitido por la canción,

49 Este contenido es una adaptación de la canción interpretada por un grupo argentino llamado “Jamón de Mar”, la cual fue distribuida en 1996 vía on line a través de la página web “4kstore.com” que en la actualidad no existe. Es un tema que ha recibido múltiples denuncias por parte del público y de entidades públicas, acusados de racismo y xenofobia. El texto de la pieza comunicacional difundida en el cantón La Concordia expresa.

50 Para más información puede consultarse diario “La Hora” del 17 de abril de 2009.

Marcia Caicedo, consejera del Consejo Nacional Electoral, reivindicando su condición de representante de los pueblos afrodescendientes, rechazó el contenido denigrante y *“profundamente racista de la cuña electoral difundida a través de la Radio y equipos de perifoneo en el cantón La Concordia”*. Patricio Ortega, habitante del cantón La Concordia expresó: *“No estoy de acuerdo con ese menosprecio a esta linda raza, no puede venir una persona por más candidato que sea a ofender a los negros, los concordenses queremos vivir en armonía”*⁵¹.

Por otra parte, en el deporte, particularmente en el fútbol, se desarrollaron varios sucesos discriminatorios hacia el pueblo afroecuatoriano, los cuales también se reprodujeron a través de contenidos de medios de comunicación. Sí bien la presencia y el éxito que han logrado varios futbolistas afrodescendientes⁵² les ha permitido cobrar protagonismo en los medios de comunicación más importantes del país, este proceso de visibilización no ha eliminado distintas representaciones estereotipadas, ni tampoco el racismo, el cual es reproducido por medios masivos de comunicación.

De esta manera, espacios lúdicos como el fútbol también han sido escenarios en donde la discriminación racial ha estado presente, no solamente en los insultos o adjetivos que son utilizados por los aficionados para condenar las actuaciones de los jugadores afroecuatorianos en los eventos deportivos, sino que **también se han hecho presentes en ámbitos institucionales y han sido generados**

51 Al respecto, se puede revisar: <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/sitio-3056651/> y http://www.lahora.com.ec/index.php/publicidad_racista.html#.Vlc-Kz7-vwTs

52 Varios de ellos que se han convertido en verdaderos héroes nacionales a raíz de su participación en los mundiales de fútbol de Corea Japón 2002 y Alemania 2006.

por personajes públicos que representan a dichas instituciones.

Carlos Torres Garcés, el técnico de la Sub 20, denunció que Chiriboga había expresado que los negros eran tontos, que por culpa de ellos la selección Sub 20 del Ecuador había hecho un papelón en la Argentina y que para la próxima convocatoria, habría exámenes de inteligencia para los morenos. Esa polémica recordó que el racismo siempre ha estado presente, tanto la vida cotidiana como en el fútbol. Hasta en los entrenamientos, los técnicos les dicen a todos los negros “vagos.” El racismo también es visible en el comportamiento de los hinchas que nunca les atribuyen a los negros que juegan en la selección ecuatoriana ser la causa de los triunfos, pero cuando la selección cae derrotada, es siempre culpa de los negros⁵³ (Diario Hoy, 1999; citado en Madany, 2000: 49).

Otra de las representaciones hacia el colectivo afrodescendiente hace referencia a sus condiciones físicas en la que se resalta como “aptos” y “mejores” para el fútbol, estas concepciones no dejan de tener como base la idea estereotipada de que los afroecuatorianos solos son buenos para la actividad deportiva.

Algunos de sus líderes sociales están convencidos de que su condición racial, su fenotipo, les brinda una ventaja para practicar actividades deportivas, especialmente el fútbol. Luis Aníbal Proaño, presidente de la ‘Asociación Provincial de Fútbol de Esmeraldas’, declaró al diario ‘El Comercio’, que ‘el ambiente en que se vive y la desocupación’ convierte a Esmeraldas en tierra de futbolistas:

53 Al respecto, puede consultarse: “El fútbol es blanco y negro”, en diario Hoy, del 7 de marzo de 1999.

Los chicos no tienen que hacer y se dedican a patear el balón en las calles. Además es de raza. Dios le ha dado ese don al esmeraldeño (El Comercio, 2000).

A pesar de los distintos logros alcanzados por la selección de fútbol del país, con una participación sobresaliente de los jugadores afroecuatorianos, no se ha logrado, por ejemplo, erradicar el racismo en las canchas, en el sentido de que se siguen generando y reproduciendo insultos y representaciones negativas de los jugadores afrodescendientes que denigran su condición social, étnica, cultural, etc.

Un caso que ejemplifica esta situación fue la sanción al jugador Agustín Delgado en diciembre de 2006⁵⁴, quien protagonizó una pelea tras finalizar un partido entre Liga Deportiva Universitaria y Barcelona Sporting Club. Sanción que fue levantada en mayo de 2007. Sí bien los medios trataron el hecho de una manera informativa, también se generaron notas de prensa que emitieron comentarios y juicios estereotipados, tal como lo relata Rodolfo Muñoz en la tesis y en el documental “Tarjeta Roja: fútbol y racismo”:

Durante el desarrollo de la investigación, se realizó el Congreso Extraordinario de la Federación Ecuatoriana de Fútbol, en el que se levantó la sanción a Delgado y al jugador peruano Roberto “chorillano” Palacios. Antes de que se instale el Congreso, el periódico “El Telégrafo” publicó un comentario afirmando: **“en la ciudad blanca se va a cometer un acto negro**, levantando la sanción a Delgado”. (“El Telégrafo”, 2007) Como consecuencia de ese comentario un lector le escribió a la página web del

diario guayaquileño, enunciando: **“Delgado muérete, encima de negro eres serrano”**. Ambas representaciones publicadas en el mencionado diario, comprendimos que eran claves para entender la representación racista del mediador que escribió aquel comentario y la repercusión que ello produce en el público (Muñoz, 2009: 82).

En la misma edición se publicaron fotografías de flyers que fueron distribuidos y pegados en las calles de la ciudad de Guayaquil en referencia al repudio de los hinchas de esa ciudad, en especial los de Barcelona Sporting Club, a la decisión que debía ser tomada en la sesión extraordinaria de la Federación Ecuatoriana de Fútbol sobre el levantamiento a la sanción realizada a Agustín Delgado.

IMAGEN No. 38



Fuente: El Telégrafo, 2007.

54 Jugador de la Selección Nacional de Fútbol que sobresalió en las eliminatorias y en el mundial de Alemania de 2006.

IMAGEN No. 39



Fuente: El Telegrafo, 2007.

IMAGEN No. 40



Fuente: El Telegrafo, 2007.

Estas imágenes muestran cómo se representó al jugador Agustín Delgado de manera negativa. En la primera se presentó el rostro del jugador y en su frente se encuentra escrito el símbolo "666", que se complementa con el título "TIN-VERGÜENZA", y la frase "LA OVEJA NEGRA DEL ECUADOR". La segunda imagen presenta un cartel que tiene como título "SE BUSCA", en la que se observa a Agustín Delgado y a otros jugadores como asesinos del juego limpio. En la tercera imagen, se publica una fotografía donde se muestra una pancarta colgada en el estadio monumental que dice "DELGADO BASTARDO", sobre la cual el periódico complementa "Agustín Delgado se ganó la antipatía de la hinchada de Barcelona y ese resentimiento él lo trasladó a la cancha".

Es importante señalar que este tipo de racismo que se reproduce en los escenarios deportivos también se desarrollan en la vida cotidiana, como, por ejemplo, el suceso presentado en el restaurante "El Portón" de la ciudad de Guayaquil, donde el jugador Felipe Caicedo fue "confundido" con un criminal por su "actitud" y el color de su piel.

En el mes de Junio de 2009, en Guayaquil el jugador afroecuatoriano Felipe Caicedo, conocido entre los hinchas como "Felipao", quien también en ese momento militaba en el fútbol de Suiza, la Policía lo detuvo momentáneamente. Caicedo había acudido a comer en el restaurante "El Portón", situado en el barrio de clase media alta "Urdesa", junto con dos de sus primos, también afroecuatorianos. Según Víctor Bitterman, propietario de ese negocio, uno de los clientes del restaurante llamó a la Policía para alertarles por la posible presencia de delincuentes negros, debido a que el primo de Caicedo tenía una actitud "sospechosa", ya que había salido algunas veces del local mientras hablaba a través de su

teléfono móvil. La abogada de Caicedo, Luz María Pico, llevó una denuncia a la Fiscalía alegando delito de “odio racial” y denunció que Caicedo había sido tratado como un delincuente. ‘Si hubiera sido rubio, blanco, con ojos azules y con terno hubieran dicho que era un gran empresario’, (Agencia Reuters, 2009), registrándose otro episodio racista en la sociedad ecuatoriana de inicios del siglo XXI⁵⁵ (Muñoz, 2009: 17)

En este sentido, es importante reflexionar sobre las siguientes afirmaciones realizadas por un promotor cultural afroecuatoriano en la ciudad de Ibarra:

Yo creo que los medios son los máximos reproductores de patrones de construcción de elementos culturales. Los medios si influyen en el comportamiento social de la gente. Si los medios reproducen cosas racistas, obviamente que la gente que lo consume va a seguir reproduciendo. No te olvides que la discriminación y el racismo vienen desde una construcción desde la casa, y ahí es donde los medios están presentes, donde los niños ven eso (entrevistado el 31 de julio de 2015).

Por otra parte, en programas y series de televisión también se han difundido contenidos discriminatorios hacia el pueblo afroecuatoriano, como fue el caso de los programas “Mi Recinto” y “Los Compadritos”.

55 En el año 2002 también se había registrado otro caso “El jueves 28 de febrero Hugo Guerrón seleccionado nacional y miembro del plantel Deportivo Quito, fue interceptado en Ibarra por miembros de la policía y acusado de conducir un vehículo robado. El jugador respondió afirmando que el vehículo era suyo y que poseía los papeles en regla. La respuesta de la policía fue rosear gas en el rostro del jugador” (De la Torre, 2002: 34).

El programa “Mi Recinto” era una comedia de situación⁵⁶ que giraba en torno a la vida de un grupo de montubios y personajes pertenecientes a otros grupos étnicos del país, fue transmitido por el medio de comunicación social Tc Televisión desde el año 2001 hasta el 2014, llegando a transmitir en ese último año su décima tercera temporada⁵⁷. El relato de este programa tuvo como base el humor y la burla hacia personajes contruidos a partir de representaciones que resaltan su condición racial, de género, orientación sexual, situación socio-económica, entre otras. Esta situación generó una crítica por parte de las audiencias quienes llegaron a calificarlo de “racista, discriminatorio, vulgar, y de denigrar al montubio”, en este sentido, se señala que son “personajes que tratan de reflejar la vida de un grupo cultural y lo denigran” (Guale, 2012: 5).

IMAGEN No. 41



Fuente: Programa “Mi Recinto”.

56 El formato de comedia de situación se encuentra dentro del género de ficción televisiva y se caracteriza por “una colección acotada de personajes fijos (...) sus diálogos cortos, ágiles y orientados hacia el gag humorístico (...) y por explotar una situación narrativa simple con componentes formales estrictamente funcionales: la historia repite una fórmula con leves y previsibles variaciones” (Gordillo, 2009: 108). Los elementos humorísticos se generan principalmente a través de dos recursos: el carácter estereotipado de los personajes y el chiste.

57 El programa desde sus inicios “ha mantenido un rating importante (...), emitiéndose de lunes a viernes, en el horario de las 17h00 a 18h00, y los domingos (Programas de Estreno) en el horario de las 20h00 a 21h00” (Neto, 2013: 20).

IMAGEN No. 42



Fuente: Programa "Mi Recinto".

IMAGEN No. 43



Fuente: Programa "Mi Recinto".

En esta teleserie se creó al personaje "Compadre Tulio", que representa a un individuo afrodescendiente, el cual de acuerdo con la investigación "Imaginario de género en Mi Recinto", es *"uno de los personajes que afianza los estereotipos raciales en esta serie, quien vive en un árbol"* (León, 2008: 8). Elemento que también es encontrado por la investigación "Representaciones de los afro-

ecuatorianos en medios masivos y los textos escolares", la cual realiza un estudio sobre este programa a partir de una muestra de once capítulos, en donde se determinó:

El compadre Tulio vive en un árbol y protagoniza de manera periódica escenas en las cuales es acusado de ladrón. En cinco de 11 episodios analizados (45%) se vieron siete escenas de esta naturaleza. La frecuencia está relacionada con el hecho de que el guion de Mi Recinto está construido en base a pequeños relatos que se repiten en distintos episodios con diversas variantes. Entre este tipo de elementos "fijos" del guion está la escena en la cual, por algún motivo, Tulio es acusado de ladrón por los mismos compadres que son sus vecinos (Montalvo & Abad, 2011: 34).

Por otra parte, de acuerdo con el estudio denominado "Análisis de la enunciación en el discurso excluyente" del año 2013, que analizó el capítulo "El chanco y el negro" del programa "Mi Recinto", difundido en septiembre de 2009, se detectó que *"solamente en este episodio por 21 ocasiones se repite la palabra negro y ninguna es de cariño, todas hacen referencia al color como sinónimo de feo, malo y sin valor alguno"* (Quinteros, 2013: 75).

IMAGEN No. 44



Fuente: Programa "Mi Recinto".

IMAGEN No. 45



Fuente: Programa "Mi Recinto".

En el programa también se insinuó que el "Compadre Tulio", por el hecho de ser afroecuatoriano, es proclive a cometer infracciones y, por lo tanto, de ser perseguido por la policía.

Se da así una racialización del afroecuatoriano como criminal, violento, entonces hay que proteger al blanco/mestizo del afro porque es un peligro para la sociedad, altera el orden establecido. Erróneamente se cree que el hombre afroecuatoriano es proclive al cometimiento de delitos, por su ignorancia y porque ha salido del campo a invadir la ciudad. Esto conlleva al maltrato policial. La autoridad considera que todo afrodescendiente es delincuente. Este estigma incide en el acceso del afroecuatoriano a fuentes de trabajo, educación, vivienda, servicios básicos y demás (Quintero, 2013: 76).

Así mismo, la existencia de gestos de repugnancia y asco, al igual que comentarios como: "yo creí que eran

los chanchos y ha sido este pendejo (tapándose la nariz)", asumiendo que el mal olor proviene del "Compadre Tulio", lo representa como una persona que no se preocupa por el aseo personal, por lo que tiene mal olor, un olor comparable con el de un cerdo, por lo que es normal criticarle: "infeliz así sea frótate una planta de eucalipto en la axila". Por otra parte, la utilización de expresiones como "ignorante", "negro confianzudo", "negro bruto", "cállate negro estúpido", entre otros, realizadas en este programa para calificar al "Compadre Tulio", son enunciados peyorativos hacia la población afrodescendiente.

Con las palabras 'negro bruto' se afirma la carga simbólica de exclusión del afroecuatoriano, como no tiene una preparación históricamente fue reducido a realizar actividades de esclavitud y servidumbre. Ese estigma aún persiste. Además, se victimiza al afroecuatoriano haciéndole ver como una persona incapaz de construir su devenir histórico (Quinteros, 2013: 80).

De manera similar, la investigación "Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y los textos escolares", evidenció que "en cinco de los 11 episodios reseñados (45%), los personajes afroecuatorianos experimentan transformaciones negativas: Tulio inicia un negocio de piratería de grabaciones musicales y es sancionado públicamente; Tulio es detenido y esposado por vender una guitarra que le había sido regalada bajo el argumento de que ésta había sido la guitarra de Elvis Presley", de igual manera encontró que los personajes afroecuatorianos "son sancionados permanentemente y esta sanción se expresa en agresiones verbales o físicas. En los 11 capítulos (100%) se registraron agresiones verbales (...) En cuanto a agresiones físicas, solamente uno de los 11 capítulos no registró ninguna. Esto significa que el 91%

de los capítulos mostraron agresiones físicas” (Montalvo & Abad, 2011: 36-37).

Otro caso donde se puede evidenciar este proceso de discriminación mediática hacia la población afrodescendientes es la serie de televisión “Los Compadritos”, transmitida desde el 18 de abril de 2011 hasta comienzos de 2015. Al respecto, es importante señalar que existe una relación entre los contenidos difundidos por los programas “Mi Recinto” y “Los Compadritos”, series que según la investigación “Imaginario estereotipados y discriminatorios en series costumbristas montubias Mi Recinto y Los Compadritos”, no tienen mayores diferencias:

En efecto, en cuanto a contenidos, Los Compadritos no difiere significativamente de Mi Recinto: las historias son similares (...), ambas se desarrollan en ambientes rurales, con la diferencia que en Los Compadritos, el recinto se llama La Estancada; los personajes son casi los mismos y hasta tienen los mismos nombres (Tulio y Dulio, por ejemplo), que es uno de los factores de la disputa legal entre el director de la sitcom original y los actores de la otra⁵⁸, pues estos sostienen que los nombres y la construcción de los personajes son de su propiedad, la vestimenta de los personajes y las historias en ambas series son también similares (CIESPAL, 2014: 3).

En este contexto, el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación en marzo de 2015 analizó el capítulo “El Medallón” del programa “Los Compadritos”, reportado como presuntamente discriminatorio”, en particular varios fragmentos donde se presenta el

58 Debido a estas circunstancias el programa “Mi Recinto” enfrentó un juicio con Fernando Villarreal, director del programa “Mi recinto”, por la autoría de los personajes y formato del programa.

personaje “compadre Tulio”, a quien se le caracteriza de la siguiente manera:

El “Compadre Tulio” vive en un árbol, del que baja con un papel higiénico en la cintura que aparenta ser una cola. Cuando este personaje habla en la escena se escucha en off sonidos como el grito de Tarzán⁵⁹ y chillidos de mono, realizando a través de estos elementos semióticos, una asociación entre la caracterización de un personaje afrodescendiente con la vida primitiva. Este conjunto de elementos relacionan al compadre Tulio con características primitivas y lo reducen a la condición de animal, específicamente de simio. La representación de este personaje es de un ser “primitivo o animalizado”⁶⁰.

IMAGEN No. 46



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

- 59 Tarzán es un personaje ficticio creado en 1912 por el escritor Edgar Rice, que narra la historia de un hombre mono, quién desde niño, luego de la muerte de sus padres, fue criado en las selvas de África por los simios Mangani. Este personaje vuelve a tener contacto con los humanos cuando ya es adulto, después de visitar “el mundo civilizado”, genera un gran rechazo a éste y regresa a África. Se le caracteriza por utilizar taparrabo, trepar y vivir en árboles, columpiarse en lianas, emitir un grito particular parecido al de los monos, tener habilidades físicas y enfrentarse a feroces animales o personajes violentos, por lo que era conocido como Rey de la Selva.
- 60 Este tipo de representación también fue evidenciado por la investigación de Mónica Quinteros, quien señala que al presentar al “Compadre Tulio” trepado en un árbol, encaramado en una rama, haciendo gestos exagerados, similares a los de un mono “se representa al afroecuatoriano como un hombre bárbaro, alejado de la civilización, mostrándolo como un ser parecido a un simio cuya torpeza e ignorancia hace que no pueda comprender una charla sencilla, incapaz de indagar y defender con argumentos sólidos el orgullo de pertenecer a una etnia determinada. Tulio muestra sumisión” (Quinteros, 2013:79).

IMAGEN No. 47



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

IMAGEN No. 48



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

Después de que la Comadre Remedios sale de escena, aparece otro actor, el cual, cuando el “compadre Tulio” pregunta sobre su reloj, menciona: “Ya pues, no me lo andes viendo mucho”, “Este-ban Dido”, expresiones que representan al compadre Tulio como una persona que tiene como característica robar o ser ladrón, configurándolo como alguien peligroso, no digno de confianza, como un ladrón o un bandido, sentido que se refuerza después en otras escenas.

En una nueva escena se presenta la historia de la pérdida de un medallón, indicando que esta joya podría causar el fin del mundo, por lo que todos los integrantes del elenco buscan al compadre Kalavera, quien supuestamente tiene el medallón maldito, para evitar un desastre mundial.

En este contexto, cuando en la escena, por fin encuentran al “compadre Kalavera”, el compadre “Dulio” y las comadres “Remedios” y “Troya”, buscan el medallón en su ropa, jaloneándolo y tocando su cuerpo, sin recibir ninguna reacción negativa por parte del “compadre Kalavera”, quien dice “sabía que era indispensable para ustedes”, sin embargo, cuando el “compadre Tulio” realiza la misma acción, el “compadre Kalavera” exclama “¡Me roban, me roban!”, frase que no tiene un sentido textual, ya que el “compadre Tulio” hace lo mismo que los demás personajes, tampoco lleva un arma o elemento amenazante, ni ejerce violencia contra el “compadre Kalavera”, para que dicha acción implique un acto de delincuencia.

De igual manera, la exclamación “¡cógelo, cógelo!”, que se escucha en off, ante la cual, el “compadre Tulio” da un paso adelante y se dirige a los espectadores mientras responde “¿Cómo que cógelo? ¿Qué? ¿Acaso me han visto qué? ¿La cara de ladrón?”, interrogaciones seguidas de un breve silencio y la expresión mencionada nuevamente por el Compare Tulio “¡No me contesten!”, que implica un tácito reconocimiento y a la vez rechazo a una contestación que se sabe es positiva (el público si le ve la cara de ladrón).

IMAGEN No. 49



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

IMAGEN No. 50



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

IMAGEN No. 51



Fuente: Programa Los Compadritos del 10 de enero de 2015.

Este conjunto de elementos: la búsqueda del medallón en la ropa del compadre Kalavera, las frases: *“¡Me roban, me roban!”*, *“¡cógelo, cógelo!”*, *“¿Acaso me han visto qué? ¿La cara de ladrón?”*, *“Ya pues, no me lo andes viendo mucho (un reloj)”*, *“Este-ban Dido”* de manera sutil, configuran un sentido de asociación entre la acciones de robar o tener propensión a robar con el color de piel del compadre Tulio, y por ende con su origen *“afroecuatoriano”*.

De la misma manera, en otra escena se puede observar al Compadre Tulio sentado mientras los otros compadres buscan un medallón. El actor menciona: *¡Ay Dios mío, qué raro, qué calor y de verdad que raro, que ustedes están que buscan y yo estoy cansado!”*; *“¡Ay Dios mío que cansancio!”* Esta escena referencia al Compadre Tulio como una persona incapaz de desempeñar un trabajo, representándolo como holgazán o perezoso.

Además, a pesar de no haber buscado el medallón, los otros personajes le atribuyen la cualidad de *“sucio”* y *“mugroso”* al compadre Tulio, debido a su color de piel, mediante el siguiente enunciado: *“la plena, pero aquí el que salió más sucio, así más mugrosito y negrito es este man, el Tulios”*, frase con la que se lo representa como *“sucio y mugroso”*.

De tal manera, se puede observar que, a lo largo del programa, por medio de un juego de palabras, el humor y la ficción, se asoció al personaje *“compadre Tulio”* con lo primitivo, lo ilícito y lo sucio, teniendo como característica nuclear, su color de piel. Sobre esta base, se desarrollaron comentarios e imágenes estereotipadas, altamente negativas, a través de las cuales se generan bromas, risas y burlas.

Al respecto, en un grupo focal realizado en la ciudad de Quito uno de los participantes afirmó lo siguiente sobre el personaje Compadre Tulio: *“La autoeducación es primordial. Por ejemplo, Mi Recinto, me pongo en las dos partes: una sobre el afro que sale diciendo que vive en un árbol. Ellos demuestran lo que los afros vivimos hacia afuera: que si eres negro eres un salvaje, un peleón, que apestas, etc, etc, etc. Si él estuviera consciente de lo que está haciendo y primero se valorizaría él, no saldría en ese programa”* (Grupo focal realizado el 8 de marzo de 2014).

Un año después en Guayaquil, una mujer afroecuatoriana entrevistada señaló: *“había un programa que discriminaba mucho a la raza negra, porque es que vivía en un árbol, robaba y todas esas cosas. Mi Recinto creo que era. Entonces no me gustaba mucho como lo trataban a este personaje. No entiendo como él mismo llegó a aceptar esa forma de que lo traten. No debería ser así. Por mucho que la gente se ría y actúe, no lo veo yo como que al ser humano se lo deba tratar así. Los seres humanos somos iguales”* (Entrevista realizada el 6 de agosto de 2015). Así mismo, otro afroecuatoriano entrevistados ese mismo día en afirmó:

Tulio es mi hermano afro. Yo digo siempre ‘el hambre no tiene ideología’. Si Tulio hubiese tenido una preparación actoral yo estoy seguro que no hiciera lo que hace. Te imaginas, que viva en un árbol. ¿Cuál es el mensaje que estás dando? ¿Cuál es el mensaje que me le estás dando a mi hijo pequeño? Eso no solo es problema de Tulio, es problema de todos los afroecuatorianos. Eso es tentativo a la dignidad humana. Es humillante (Entrevista realizada el 6 de agosto de 2015).

Teniendo en cuenta los elementos históricos y conceptuales sobre el proceso de configuración del estereotipo hacia la población afroecuatoriana, así como la caracterización del personaje analizado, se puede determinar que el “Compadre Tulio” se construye con base en representaciones negativas y estereotipadas de la población afrodescendiente, las mismas que reproducen un imaginario social excluyente basado en prejuicios y estereotipos raciales que ponen en posición de inferioridad a esta población.

La transmisión de la serie “Los compadritos” en un medio de comunicación televisiva a nivel nacional, reproduce masivamente a través de la comedia y el humor, un discurso estereotipado, que transfiere a los telespectadores formas “naturalizadas” de percibir al colectivo afrodescendiente, grupo étnico que históricamente ha sido excluido e invisibilizado, perpetuando de esta manera procesos de estigmatización hacia dicho colectivo, por lo que se encuentra que el contenido comunicacional analizado es discriminatorio por razones de etnia.

Finalmente, es importante tener en cuenta que este conjunto de representaciones negativas tienen un fuerte impacto en la vida cotidiana de hombres y mujeres afroecuatorianos, puesto que afecta sus proyectos de vida y el desenvolvimiento en la sociedad, situaciones que profundizan los procesos de exclusión y restricción de derechos hacia este colectivo. De manera que:

La discriminación genera situaciones de injusticia económica, política y social, toda vez que el menoscabo sistemático de sus derechos y libertades bloquea el ejercicio pleno de la ciudadanía en condiciones de igualdad. Las víctimas de discriminación ven mellado no sólo el recono-

cimiento, ejercicio y goce de sus derechos; en términos prácticos y concretos, también afecta de manera directa su identidad (autorreconocimiento), autoestima y desarrollo personal. Las prácticas discriminatorias afianzan la vulnerabilidad de determinados grupos humanos. Esta fragilidad se debe a la disposición de la sociedad de marginar dichos grupos (Ministerio de Cultura, 2014: 26).

Tal como lo evidencia la investigación de Carlos de la Torre (2002) los procesos de estigmatización sobre el pueblo afroecuatoriano han generado situaciones de exclusión social y espacial al asociarlos con la supuesta propensión a la delincuencia o a la prostitución o que los ubica exclusivamente en el sector rural o en la periferia marginal urbana, así mismo ha afectado sus oportunidades laborales y educativas el hecho de relacionarlos con una menor capacidad intelectual o con labores orientadas únicamente al servicio y el trabajo manual, como los son los oficios de guardaespaldas, guardias de seguridad, cargadores, empleadas domésticas, etc., desconociendo sus capacidades para el trabajo intelectual. Por su parte, el estereotipo sobre la hipersexualidad contribuye a la reproducción de actos de acoso y violencia sexual hacia las mujeres afrodescendientes, así como el fomento de un tipo de masculinidad dominante; entre otros elementos que articulan representaciones y condiciones de existencia.

Situaciones que también se observan en casos como el del joven Michael Arce, quien en el año 2011 sufrió una serie de agresiones físicas, verbales y psicológicas por el hecho de ser afrodescendiente, durante su etapa de reclutamiento en la Escuela Superior Militar Eloy Alfaro (ESMIL), por parte de su instructor, un teniente del Ejército Nacional, situación que lo obligó a renunciar. Posteriormente estos hechos fueron denunciados ante la Defen-

soría del Pueblo y al sistema judicial ecuatoriano, configurándose, luego de cinco años de litigio, en el primer caso judicializado en el país por delito de odio⁶¹.

Por otra parte, comportamientos de tipo racistas también han terminado en homicidios hacia personas afroecuatorianas. Según el Sistema de indicadores Sociales del Ecuador, SIISE, en junio de 1996, en la plaza de Santo Domingo de Quito, fueron asesinados los afroecuatorianos Homero Fuentes, Patricio Espinoza y Patricio Congo ante lo cual organizaciones sociales denunciaron violencia policial contra los afroecuatorianos. En diciembre del mismo año, en el barrio la Quito Sur, la señora Mireya Congo fue asesinada, organizaciones sociales también responsabilizaron a la Policía del hecho⁶², situación que generó una amplia movilización social por parte del colectivo afroecuatoriano⁶³. Adicionalmente, la investigación de De la Torre y Hollenstein establece que en el mismo año Patricia Congo, una mujer afrodescendiente de 17 años, fue asesinada en el noroccidente de Quito, tras defender-

61 Como producto de la queja presentada por Michael Arce ante la Defensoría del Pueblo por trato degradante e inhumano en la ESMIL, se llevó a cabo un extenso proceso judicial, de aproximadamente cinco años, que terminó con un dictamen de la Corte Nacional de Justicia que dispone una sentencia de 5 meses y 24 días en contra del instructor, y que la ESMIL pida disculpas públicas a Michael Arce, como medida de reparación integral. En los siguientes links se puede observar el informe de la Defensoría del Pueblo y la Sentencia de la Corte. <http://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/755/4/PCA-DGT-006-2012.pdf> ; <http://consultas.funcionjudicial.gob.ec/informacionjudicial/public/informacion.jsf>

62 Ministerio Coordinador de Desarrollo Social. (2015). Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador. Disponible en: http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/SISPAE/puesis_brehis.htm.

63 Al respecto, se pueden consultar los documentales "sospechosos" o "por un futuro negro, digno y bonito". Así mismo, Jhon Anton señala que "la movilización de los afroquiteños, entre otras cosas, ha tenido como motivo circunstancial el rechazo a la violencia policial y al estereotipo delincencial que negativamente ha recaído sobre gran parte de esta población en la ciudad. Caso histórico lo constituyen los hechos ocurridos el 6 de diciembre de 1996 cuando en el sector de Quito Sur, Mireya Congo, muerta en extrañas circunstancias, según lo denuncian las organizaciones (Ocles, 2008). En rechazo de este acto brutal, los afroquiteños en enero de 1997 se toman las calles de Quito y marchan hacia la Corte Suprema de Justicia y el Congreso de la República, en exigencia del respeto a la dignidad y los derechos humanos del pueblo negro" (Antón, 2011: 132)

se de acoso sexual por parte de tres individuos. El Señor Manuel Ayoví fue linchado y quemado en la comunidad “El Capricho”, provincia de Napo, al ser “confundido con un sicario”. En 1998 fueron heridos con disparos los señores Edison Casares y Carlos Espinoza (2010: 20-21). Un común denominador de estos crímenes es que se orientaron hacia personas afroecuatorianas, quienes fueron criminalizadas y estereotipadas por su color de piel. A pesar de las movilizaciones de las organizaciones sociales estos delitos quedaron impunes.

De esta manera, no debemos olvidar que *“los efectos de la discriminación en la vida de las personas son negativos y tienen que ver con la pérdida de derechos y la desigualdad para acceder a ellos; lo cual puede llevar al aislamiento, a vivir violencia e incluso, en casos extremos, a perder la vida”* (CONAPRED, 2015).

Frente a los diversos procesos de discriminación hacia el pueblo afrodescendiente se han levantado voces de movimientos y organizaciones sociales, ciudadanos y ciudadanas, como en el caso de Alexandra Ocles, Presidenta del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, quién manifiesta:

Los afroecuatorianos estamos cansados de que nos compare con todo lo malo, lo sucio, lo pecaminoso. ¿Quién dijo que negro y malo es lo mismo? Las organizaciones negras del país, condenamos toda clase de comentarios y afirmaciones negativas en contra del pueblo negro, pues solamente aumentan el racismo, violencia y discriminación contra los negros. Es tiempo de que aprendamos a respetar y valorar a los diversos grupos étnicos que convivimos en este país. Los negros queremos ser valorados como personas y como pueblo, que por ningún motivo negará su identidad. Estamos convencidos que en la diversidad, encontraremos a la unidad (D Agostino, 2013: 98).

En este contexto, se promueve el desarrollo de una sociedad diversa, incluyente e intercultural con la conciencia y capacidad para superar la situación de discriminación estructural y simbólica que se ha configurado históricamente hacia este colectivo.

3.4. Conclusiones

En síntesis, el presente estudio permite evidenciar la existencia de un conjunto de representaciones mediáticas sobre la población afroecuatoriana que tienen como base imaginarios estereotipados, construidos históricamente hacia este colectivo, particularmente desde el periodo colonial y de inicios de la República, que reflejan relaciones de poder y de dominación que persisten en la actualidad.

De esta manera, en medios de comunicación televisivos, radiales, prensa y publicidad se han realizado énfasis a través del uso reiterado de fotografías, imágenes, primeros planos, titulares, frases, discursos, personajes, entre otros elementos, que reproducen, consciente o inconscientemente, representaciones negativas que asocian al pueblo afroecuatoriano con la marginalidad, el salvajismo, el primitivismo, la peligrosidad, la hipersexualidad, la suciedad, la menor capacidad intelectual, etc. Así mismo exaltan sus cualidades para el deporte y la danza e in-

visibilizan sus conocimientos, capacidades, aptitudes y aportes históricos a la sociedad ecuatoriana, conjunto de elementos que ponen en posición de inferioridad a este colectivo y vulneran los derechos humanos.

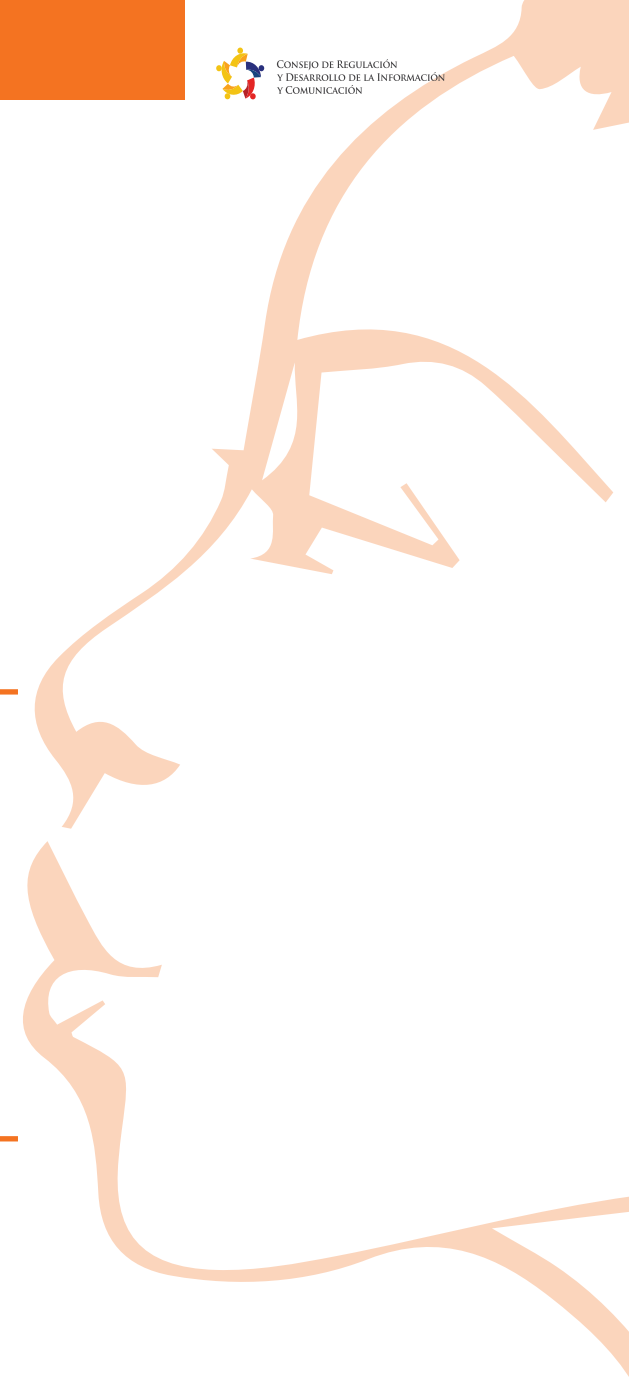
Se configura así una articulación entre los componentes estructurales (estudiados en la primera y segunda parte de esta investigación: contexto histórico - condiciones materiales de existencia) y los componentes simbólicos del racismo y la discriminación, lo que afecta gravemente la calidad de vida y la dignidad humana de la población afroecuatoriana.

De igual manera, es importante tener en cuenta que este tipo de representaciones sobre la población afrodescendiente, al ser difundida a través de medios de comunicación social, cuyo poder de socialización y reproducción es amplio, refuerzan la naturalización y perpetuación de estos estereotipos, prejuicios y estigmas en el imaginario de la sociedad ecuatoriana, fomentando con ello procesos de discriminación e intolerancia hacia este colectivo.





4. EL PUEBLO AFRODESCENDIENTE Y EL SISTEMA INTERNACIONAL DE PROTECCIÓN DE DERECHOS HUMANOS



En el presente apartado se realiza una revisión del marco jurídico internacional existente para la protección de los derechos humanos de la población afrodescendiente, acompañado de los principales mecanismos de protección, que son los organismos internacionales y regionales, encargados de velar por el cumplimiento de los derechos de esta población.

Para su efecto, se incorporan las Declaraciones, Convenciones, Convenios, Pactos, Cartas y Acuerdos vinculantes y no vinculantes⁶⁴ para los Estados miembros y que el Ecuador ha ratificado su adhesión como deber jurídico o compromiso ante la comunidad internacional y regional.

Se pretende propiciar la reflexión y empoderamiento de la ciudadanía en general y de los medios de comunicación para lograr un ejercicio práctico y efectivo de los derechos. En este sentido, recomendamos al lector o lectora interesado, generar un conocimiento mucho más profundo sobre el tema, para lo cual, el presente material puede servir de guía.

En este sentido, la primera parte, muestra una serie de instrumentos internacionales constituidos por la Organización de Naciones Unidas, ONU. En la segunda, se podrán encontrar los instrumentos de protección a nivel interamericano y, en la tercera parte, varios instrumentos del Sistema Andino de Protección de Derechos Humanos.

64 Los instrumentos vinculantes, compuestos por Tratados (que pueden presentarse en forma de Convenciones, Pactos y Acuerdos) suponen, por parte de los Estados, un reconocimiento de obligación legal. Los documentos no vinculantes, compuestos en su mayoría por Declaraciones y Recomendaciones, proporcionan directrices y principios dentro de un marco normativo y crean igualmente obligaciones morales. Tanto los instrumentos vinculantes como los no vinculantes pueden tener un alcance internacional, regional o nacional. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/advancement/networks/larno/legal-instruments/nature-and-status/>

Cabe recalcar que cuando existe un acto racista se vulneran no solo uno, sino varios derechos como el de la dignidad humana o la igualdad y principios fundamentales como el de la no discriminación. En este sentido, es preciso comprender que los derechos humanos poseen un carácter de interdependencia que nos obliga a reconocer que con el disfrute o restricción de uno de ellos estamos respetando o vulnerando otro grupo de derechos que se encuentran conexos:

Los derechos humanos son interdependientes en tanto establecen relaciones recíprocas entre ellos, y son indivisibles en la medida en que no deben tomarse como elementos aislados o separados, sino como un conjunto. La interdependencia señala la medida en que el disfrute de un derecho en particular o un grupo de derechos dependen para su existencia de la realización de otro derecho o de un grupo de derechos (Serrano, 2013: 92).

A continuación se exponen los principales los principales artículos relacionados con el principio de no discriminación presentes en estos tratados internacionales.

4.1. Declaración Universal de Derechos Humanos

Fue adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948. En el documento resultante, se recogen los treinta derechos universalmente reconocidos sobre la base de la igualdad de derechos y libertades sin distinción de ningún tipo. La Declaración, rechaza las formas de sometimiento como la esclavitud, la servidumbre, la tortura u otras formas de

tratos crueles y reconoce que todos tienen igualdad de condiciones ante la ley. En particular, es importante resaltar el artículo 2 que expresa:

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

4.2. Carta de Naciones Unidas

Se trata de un instrumento internacional vinculante para sus estados signatarios pues determina sus derechos y obligaciones. Fue ratificada por el Ecuador el 21 de diciembre de 1945. Indica en el artículo 1, numeral 3, que uno de los propósitos de las Naciones Unidas es:

Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”.

Además el artículo 2, numeral 1 se señala que: “La Organización está basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros”. Cabe destacar que la cooperación internacional económica y social tiene como uno de sus principios lo que se desprende del artículo 55, literal c: “el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades”.

4.3. Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud

Cuenta como el primer instrumento internacional de valor normativo, (acordado en 1926 y modificado como protocolo en 1956⁶⁵), que sanciona y rechaza todo tipo de servidumbre, esclavitud o trata de esclavos. Promulga en este sentido, el derecho a la libertad de los pueblos de las Naciones Unidas sobre la base de la dignidad de la persona humana y establece la obligación de los estados miembros de abolir o abandonar las instituciones o prácticas relacionadas con esta actividad. Sobre la trata de esclavos, el artículo 3, numeral 1 establece que:

El acto de transportar o de intentar transportar esclavos de un país a otro por cualquier medio de transporte, o la complicidad en dicho acto, constituirá delito en la legislación de los Estados Partes en la Convención, y las personas declaradas culpables de él serán castigadas con penas muy severas.

Sobre esa base, en su artículo 5 dispone:

En cualquier país donde la esclavitud o las instituciones y prácticas mencionadas en el artículo 1 de esta Convención no hayan sido completamente abolidas o abandonadas, el acto de mutilar o de marcar a fuego, o por otro medio, a un esclavo o a una persona de condición

servil -- ya sea para indicar su condición, para infligirle un castigo o por cualquier otra razón --, o la complicidad en tales actos, constituirá delito en la legislación de los Estados Partes en la Convención, y las personas declaradas culpables incurrirán en penalidad.

Así mismo deja sentadas en su artículo 7, las definiciones de “esclavitud”, “persona de condición servil” y “trata de esclavos”:

a) La “esclavitud”, tal como está definida en el Convenio sobre la Esclavitud de 1926, es el estado o condición de las personas sobre las que se ejercen todos o parte de los poderes atribuidos al derecho de propiedad, y “esclavo” es toda persona en tal estado o condición;

b) La expresión “persona de condición servil” indica toda persona colocada en la condición o estado que resulta de alguna de las instituciones o prácticas mencionadas en el artículo 1 de la Convención;

c) “Trata de esclavos” significa y abarca todo acto de captura, de adquisición o de disposición de una persona con intención de someterla a esclavitud; todo acto de adquisición de un esclavo con intención de venderlo o de cambiarlo; todo acto de cesión por venta o cambio de una persona, adquirida con intención de venderla o cambiarla, y, en general, todo acto de comercio o de transporte de esclavos, sea cual fuere el medio de transporte empleado.

65 Ecuador consta como estado signatario desde el 17 de agosto de 1955. Disponible en: http://web.archive.org/web/20090720122309/http://www.unhcr.ch/html/menu3/b/treaty1_1.htm

4.4. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD)

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial⁶⁶ (ICERD, por sus siglas en inglés) define en su artículo 1, numeral 1, la “discriminación racial” como:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

Como instrumento vinculante, supone una norma obligatoria para los Estados miembros. Al respecto, Ecuador suscribió su reconocimiento el 18 de marzo de 1977, lo cual involucra un deber por parte del país con lo estipulado en el artículo 2 del cuerpo normativo:

Los Estados partes condenan la discriminación racial y se comprometen a seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas.

66 Esta Convención fue adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de diciembre de 1965, y entró en vigor el 4 de enero de 1969. (Antón, 2011: 145).

4.5. Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales-UNESCO

Existen directrices y obligaciones morales establecidas en la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales⁶⁷. Este instrumento, a pesar de no ser vinculante para el país en términos legales, sí establece principios morales con los cuales se halla comprometido el Ecuador. Así, el artículo 1, numeral 2, de la norma establece el reconocimiento de la diferencia y el derecho a la igualdad y no discriminación racial:

Todos los individuos y los grupos tienen derecho a ser diferentes, a considerarse y ser considerados como tales. Sin embargo, la diversidad de las formas de vida y el derecho a la diferencia no pueden en ningún caso servir de pretexto a los prejuicios raciales; no pueden legitimar ni en derecho ni de hecho ninguna práctica discriminatoria, ni fundar la política de apartheid que constituye la forma extrema del racismo.

Bajo este marco, las implicaciones del racismo son enunciadas en su artículo 2, numeral 2:

El racismo engloba las ideologías racistas, las actitudes fundadas en los prejuicios raciales, los comportamientos discriminatorios, las disposiciones estructurales y las prácticas institucionalizadas que provocan la desigualdad racial, así como la idea falaz de que las relaciones discriminatorias entre grupos son moral y científicamente

67 Esta Declaración fue adoptada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura (UNESCO) el 27 de noviembre de 1978. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

justificables; se manifiesta por medio de disposiciones legislativas o reglamentarias y prácticas discriminatorias, así como por medio de creencias y actos antisociales; obstaculiza el desenvolvimiento de sus víctimas, pervierte a quienes lo ponen en práctica, divide a las naciones en su propio seno, constituye un obstáculo para la cooperación internacional y crea tensiones políticas entre los pueblos; es contrario a los principios fundamentales del derecho internacional y, por consiguiente, perturba gravemente la paz y la seguridad internacionales.

Asimismo en función de los principios promulgados por los Derechos Humanos y del derecho a la libertad de expresión, en favor de erradicar el racismo y abstenerse de ejercer prácticas que pudieran reproducirlo, el artículo 5, numeral 3 de la misma Convención insta a los medios de comunicación y todo grupo organizado a facilitar la comunicación tomando en consideración que:

Se exhorta a los grandes medios de información y a quienes los controlan o están a su servicio, así como a todo grupo organizado en el seno de las comunidades nacionales -teniendo debidamente en cuenta los principios formulados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en especial el principio de la libertad de expresión- a que promuevan la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las personas y los grupos humanos, y a que contribuyan a erradicar el racismo, la discriminación y los prejuicios raciales, evitando en particular que se presente a las personas y a los diferentes grupos humanos de manera estereotipada, parcial, unilateral o capciosa. La comunicación entre los grupos raciales y étnicos deberá constituir un proceso recíproco que les permita manifestarse y hacerse entender plenamente y

con toda libertad. En consecuencia, los grandes medios de información deberían abrirse a las ideas de las personas y de los grupos que facilitan esa comunicación.

4.6. Convenio sobre la discriminación (empleo y ocupación) 111- Organización Internacional del Trabajo, OIT

Tomando en consideración que uno de los grupos más vulnerados en sus derechos han sido los pueblos afrodescendientes ya que han sufrido a través de la historia de acciones negativas que han recaído en formas de exclusión, segregación, discriminación y restricción en igualdad de oportunidades, es importante tomar en cuenta el Convenio 111 sobre la Discriminación que en materia de empleo y ocupación fue ratificado por Ecuador el 10 de julio de 1962.

Su artículo 2, sostiene que:

Todo Miembro para el cual este Convenio se halle en vigor se obliga a formular y llevar a cabo una política nacional que promueva, por métodos adecuados a las condiciones y a la práctica nacionales, la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, con objeto de eliminar cualquier discriminación a este respecto.

El artículo 1 en materia de empleo y ocupación del tratado brinda una ampliación sobre lo que se entiende por discriminación en su ámbito de aplicación y lo que se excluye al respecto:

1. A los efectos de este Convenio, el término discriminación comprende: (a) cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación; (b) cualquier otra distinción, exclusión o preferencia que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo u ocupación que podrá ser especificada por el Miembro interesado previa consulta con las organizaciones representativas de empleadores y de trabajadores, cuando dichas organizaciones existan, y con otros organismos apropiados.

4.7. Declaración y Plan de Acción de Durban⁶⁸

La Declaración y Plan de Acción de Durban es un instrumento normativo no vinculante que fue adoptado por consenso en la Conferencia Mundial contra el Racismo de 2001, celebrada en Durban, Sudáfrica en la que Ecuador participó. Este documento integral que consagra principalmente el compromiso internacional para combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia en el plano nacional, regional e internacional sobre la base del reconocimiento de que ningún país puede considerarse exento de racismo y que esta realidad social es de preocupación mundial. Este documento hace explícita la enunciación de medidas concretas a llevarse a cabo y sienta los antecedentes históricos, reconociendo explícitamente que los africanos

y afrodescendientes han sido víctimas de actos contrarios a los derechos humanos y siguen siéndolo. Adicionalmente “se precisa que el racismo y la discriminación racial constituyen graves violaciones a los derechos humanos, niegan la verdad de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos, constituyen un obstáculo a las relaciones pacíficas y de amistad entre los pueblos y naciones”. (Antón, 2011: 151).

4.8. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales

Forma parte de los Instrumentos internacionales de carácter vinculante para los Estados miembros, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales; ambos promueven y protegen un amplio conjunto de derechos para los pueblos afrodescendientes sobre la base del respeto a la dignidad humana, la igualdad y no discriminación en sus campos de aplicación correspondiente.

⁶⁸ <http://www.un.org/spanish/comun/docs/?symbol=A/CONF.189/12>

4.9. Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid y Convención Internacional contra el Apartheid en los deportes

Así mismo, cabe mencionar dos Convenciones⁶⁹ efectuadas con el fin de condenar y erradicar el crimen del apartheid a nivel global: la Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid y la Convención Internacional contra el Apartheid en los deportes. Al respecto, se define por Apartheid:

Artículo I

1. Los Estados Partes en la presente Convención declaran que el apartheid es un crimen de lesa humanidad y que los actos inhumanos que resultan de las políticas y prácticas de apartheid y las políticas y prácticas análogas de segregación y discriminación racial que se definen en el artículo II de la presente Convención son crímenes que violan los principios del derecho internacional, en particular los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas, y que constituyen una amenaza seria para la paz y la seguridad internacionales.

2. Los Estados Partes en la presente Convención declaran criminales las organizaciones, las instituciones y los particulares que cometen el crimen de apartheid.

⁶⁹ Ecuador ha ratificado las dos Convenciones y mantiene obligaciones jurídicas en su deber de garantizar su cumplimiento.

4.10. Convención sobre los Derechos del Niño

La Convención sobre los Derechos del Niño, de la que Ecuador es estado ratificante desde marzo de 1990, reconoce el derecho a la no discriminación y se refiere específicamente en su artículo 30 a los niños y niñas indígenas o de minorías étnicas especificando que:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma.

4.11. Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW.

La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW establece en su cuerpo normativo, de obligatorio cumplimiento para Ecuador, un marco para la definición de la discriminación contra la mujer y una agenda para su eliminación. En este sentido, su artículo 1 establece que:

A los efectos de la presente Convención, la expresión “discriminación contra la mujer” denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga

por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.

Este instrumento condena en nombre de todos los Estados partes toda forma de discriminación contra la mujer y determina medidas e insta a la colaboración mediante el diseño de políticas para eliminar esta práctica hacia la mujer. En este sentido se destaca el rol del Estado como el responsable de garantizar la igualdad, el ejercicio y goce de derechos y libertades fundamentales, así como su compromiso de adoptar medidas para modificar conductas. El artículo 5 establece que:

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para: a) Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres; b) Garantizar que la educación familiar incluya una comprensión adecuada de la maternidad como función social y el reconocimiento de la responsabilidad común de hombres y mujeres en cuanto a la educación y al desarrollo de sus hijos, en la inteligencia de que el interés de los hijos constituirá la consideración primordial en todos los casos.

4.12. Sistema Interamericano de Derechos Humanos

4.12.1. Carta de organización de Estados Americanos, Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y Convención Americana sobre Derechos Humanos

En torno a la lucha contra la discriminación racial y la defensa, promoción y protección de los derechos sobre la base del derecho a la dignidad humana y a la no discriminación, cabe citar tres instrumentos normativos, de los cuales Ecuador ha ratificado todos: A) La Carta de organización de Estados Americanos⁷⁰, que en su artículo 3, literal I, establece que : *“Los Estados americanos proclaman los derechos fundamentales de la persona humana sin hacer distinción de raza, nacionalidad, credo o sexo”*. B) La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre⁷¹ que en su artículo 2 especifica: *“Todas las personas son iguales ante la Ley y tienen los derechos y deberes consagrados en esta declaración sin distinción de raza, sexo, idioma, credo ni otra alguna”* y C) Convención Americana sobre Derechos Humanos⁷² que reconoce los derechos esenciales de todo ser humano, entre ellos el de la igualdad y no discriminación, en su artículo 1, numeral 1 sostiene: *“Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y*

70 https://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes_Manual_Formacion_Lideres_anexos.pdf

71 <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.asp>

72 http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm

libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

4.12.2. Convención Interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia

El artículo 1 de la Convención Interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia define que:

Discriminación racial es cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia, en cualquier ámbito público o privado, que tenga el objetivo o el efecto de anular o limitar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de uno o más derechos humanos o libertades fundamentales consagrados en los instrumentos internacionales aplicables a los Estados Partes. La discriminación racial puede estar basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico.

Además ofrece una diferenciación entre la discriminación racial indirecta y la múltiple o agravada. Al respecto el artículo 2 de esta norma internacional de carácter vinculante para el Ecuador, a partir de su ratificación en julio de 2013, sostiene que:

Discriminación racial indirecta es la que se produce, en la esfera pública o privada, cuando una disposición, un

criterio o una práctica, aparentemente neutro es susceptible de implicar una desventaja particular para las personas que pertenecen a un grupo específico basado en los motivos establecidos en el artículo 1.1, o los pone en desventaja, a menos que dicha disposición, criterio o práctica tenga un objetivo o justificación razonable y legítimo a la luz del derecho internacional de los derechos humanos.

Discriminación múltiple o agravada es cualquier preferencia, distinción, exclusión o restricción basada, de forma concomitante, en dos o más de los motivos mencionados en el artículo 1.1 u otros reconocidos en instrumentos internacionales que tenga por objetivo o efecto anular o limitar, el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de uno o más derechos humanos y libertades fundamentales consagrados en los instrumentos internacionales aplicables a los Estados Partes, en cualquier ámbito de la vida pública o privada.

El numeral 4 del artículo 1 amplía la comprensión del racismo como práctica discriminatoria:

El racismo consiste en cualquier teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas que enuncian un vínculo causal entre las características fenotípicas o genotípicas de individuos o grupos y sus rasgos intelectuales, culturales y de personalidad, incluido el falso concepto de la superioridad racial.

El racismo da lugar a desigualdades raciales, así como a la noción de que las relaciones discriminatorias entre grupos están moral y científicamente justificadas.

Toda teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas racistas descritas en el presente artículo es científicamente

falso, moralmente censurable y socialmente injusto, contrario a los principios fundamentales del derecho internacional, y por consiguiente perturba gravemente la paz y la seguridad internacionales y, como tal, es condenado por los Estados Partes.

En esta Convención se excluye de la definición de discriminación lo tipificado en el numeral 5 del artículo I:

No constituyen discriminación racial las medidas especiales o acciones afirmativas adoptadas para garantizar en condiciones de igualdad, el goce o ejercicio de uno o más derechos humanos y libertades fundamentales de grupos que así lo requieran, siempre que tales medidas no impliquen el mantenimiento de derechos separados para grupos distintos y que no se perpetúen después de alcanzados sus objetivos.

Para comprender qué es la intolerancia, el numeral 6 del artículo I, especifica que:

Intolerancia es el acto o conjunto de actos o manifestaciones que expresan el irrespeto, rechazo o desprecio de la dignidad, características, convicciones u opiniones de los seres humanos por ser diferentes o contrarias. Puede manifestarse como marginación y exclusión de la participación en cualquier ámbito de la vida pública o privada de grupos en condiciones de vulnerabilidad o como violencia contra ellos.

4.12.3. Instrumentos del Sistema Andino de Protección de Derechos Humanos

La Comunidad Andina de Naciones que integra a cuatro países de la Región: Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia, consagra la garantía de diversos derechos específicos a los pueblos afrodescendientes a través del desarrollo de legislaciones creadas para su fin. Así se puede citar:

4.12.4. Carta Andina para la Promoción y protección de los Derechos Humanos⁷³

La Carta Andina para la Promoción y protección de los Derechos Humanos, que en su Parte II trata sobre la Discriminación e intolerancia a través de los artículos 10, 11, 12. Así mismo, en la Parte VIII dedican especial atención al reconocimiento explícito de las características que definen a los pueblos indígenas y comunidades de afrodescendientes afirmando desde un inicio su configuración multiétnica y pluricultural, así como su compromiso para efectuar medidas en favor de la diversidad, la interculturalidad y la garantía de los derechos de estos grupos humanos tanto en materia de diversidad biológica, libertad de prácticas tradicionales, consulta previa e informada, explotación y uso de sus recursos, formas de vida, entre otros. (Artículos 32 al 41)

73 http://www.comunidadandina.org/documentos/actas/cart_DDHH.htm

4.12.5. Carta Social Andina⁷⁴

La Carta social Andina se trata de un instrumento creado en 1999, en aras de lograr el desarrollo social en los países de la Comunidad Andina, dedica su capítulo IX específicamente a los pueblos negros o afroandinos para promover la garantía de sus derechos tanto en la Región, como a nivel internacional exhortando a los organismos internacionales el reconocimiento y definición clara sobre los derechos vinculados a los pueblos afroamericanos para la aplicación de dicha normativa (numerales del 79 al 87).

4.10. Conclusiones

En el presente estudio se evidencia las formas de representación que los medios de comunicación han reproducido y generado sobre el pueblo afrodescendiente. De ahí que es importante que las personas que trabajan en los medios y la ciudadanía deban tomar en cuenta los marcos legales desde las cuales se motiva a eliminar la discriminación en las relaciones sociales y comunicacionales. Por lo tanto, es fundamental señalar que debido a que los medios de comunicación no solo son difusores de información sino también agentes socializadores, tienen un papel protagónico y activo al momento de transmitir ideas o representaciones que puedan reproducir imaginarios estereotipados hacia un colectivo social específico. Es por ello que se hace pertinente recalcar que el discurso que transmite estereotipos o prejuicios sobre un determinado grupo social, al ser difundido por un medio de comunicación a nivel masivo, tiene la capacidad de construir o perpetuar un imaginario social y reforzar patrones discriminatorios.

⁷⁴ http://www2.urjc.es/ceib/espacios/panorama/instrumentos/cohesion_social/can/documentos/Carta_Social_Andina.pdf



BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José, (1976). “Penetración española en Esmeraldas (Ecuador): Tipología del descubrimiento”. En: *Revista de Indias* 143: 65-121.

Antón Jhon (2014). Religiosidad Afroecuatoriana. Instituto Nacional de Patrimonio. Quito.

_____ (2012). “El liberalismo, la revolución liberal y los afroecuatorianos”. En: *Revista CONTRA-RELATOS desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, Año VIII, Nº 9

_____ (2011). *Panorama General de los Afrodescendientes*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.

_____ (2011). *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y cultos. Serie Justicia y Derechos Humanos*. Ecuador.

_____ (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: Flacso.

_____ (2010). La experiencia afrodescendiente y la visibilidad estadística en el Ecuador. Santiago: Naciones Unidas.

_____ (2010), “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos”. En: *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO.

_____ (2008). Gasto Social y etnicidad en el Ecuador: *Análisis de la inversión pública en el Ecuador en educación, salud, infraestructura, vivienda, desarrollo productivo y programas sociales*. Quito: Hexagon Consultores.

_____ (2007). *Afroecuatorianos y afroamericanos: dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos*. Quito: Documentos Museo de la ciudad.

_____ (2005). Sistema de indicadores sociales del pueblo Afroecuatoriano – SISPAE. Ponencia presentada en el Seminario “Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe”. CEPAL. 27 al 29 de abril de 2005. Chile.

_____ (2003). *Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador*. Documento elaborado para el Diagnóstico de la problemática Afroecuatoriana y Propuesta de Acciones Prioritarias. Cooperación Técnica BID ATN/SF-7759. Ecuador. Disponible en: http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis_F019.pdf

_____ (2003). “organizaciones de la sociedad civil afroecuatoriana. Diagnóstico”. Quito: Cooperación Técnica BID ATN.

Ayala Mora, Enrique. (2011). *Interculturalidad. Camino para el Ecuador*. Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Negras.

Basz, Pablo (2010). Prologo. En: De la Torre, Carlos & Hollenstein Patric (2010). Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana Período considerado: 1996-

2009. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”: Panamá.

Benítez, Leopoldo (1996). *Ecuador, drama y paradoja*. Quito: Libresa S.A.

Bonilla Silva, Eduardo (2001). *White supremacy and racism in the post civil rights era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Bossano, Luis (1930). *Apuntes Acerca del Regionalismo en el Ecuador*. Quito: Biblioteca Nacional del Ecuador “Eugenio Espejo”.

Bouisson, Emanuelle (1997). *Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, SIGLOS XVII-XX*. Revista Ecuatoriana de Historia, N.11: 45-67.

Brah, Avtar (2013). Pensando en y a través de la interseccionalidad. En: Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Avila (eds). *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior*. Berlin: Freie Universität Berlin. Págs: 14-20.

Calderón, Carolina (2015). *La discriminación racial en los escenarios deportivos hacia los futbolistas ecuatorianos en el marco de la Constitución de 2008*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Cerón, Fabricio (2015). *Los afroecuatorianos en la crónica roja: análisis discursivo y audiovisual de Rts y Tc Televisión*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Chalá, José (2014). Ponencia en el foro “*Racismo y discriminación racial en los medios de comunicación en Ecuador*”. CODAE, CORAPE y Universidad Andina.

Céleri, Erika (2014). *Análisis de la cultura afroecuatoriana desde la perspectiva de los medios de prensa escrita, revista Vistazo y el Comercio entre el período de enero a junio de 2013*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Centro Cultural Afroecuatoriano (2002). *El Negro en la Historia, -Raíces Africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana 500 años*. Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito.

Chávez María, (1998), “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial del siglo XVIII”. En: *Anales Nueva Epoca*, N° 1: 91-117

Checa Montúfar, Fernando (2012). “Colineal, colonialismo, publicidad y racismo: la ley de la selva”. En: *El medio mediado. Una mirada crítica al discurso mediático*. Quito: CIESPAI.

Chimbo, José (2014). *Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos*. Quito: El telégrafo.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL (2002). *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Revista CEPAL N. 76: 39-54.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, CONAPRED (2011). *Escrito sin discriminación. Sugerencias para un periodismo sin etiquetas*. México: CONAPRED.

_____ (2015). Afrodescendencia: Inclusión, reconocimiento, igualdad. CONAPRED. México.

Cortés, José Luís. (1989). *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Coronel Rosario, (1991). *El valle sangriento, de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700*. Quito: Abya Yala.

Cruz, Lizbeth (2007) África: escenario de la colonización, esclavitud e imperialismo. Disponible en: <http://libroslibres.tumblr.com/post/3162121731/titulos-a-d>

D' Agostino, Antonio (2013). *Identidad, cultura y cimarronaje en la insurgencia/emergencia del pueblo afroecuatoriano: 1980-2011*. Tesis previa a la obtención del título de Antropólogo. Carrera de Antropología Aplicada. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Danette, Jasmine (2013). *La construcción de imaginarios sociales de género desde una perspectiva afroecuatoriana*. Quito: FLACSO.

De la Torre Reyes, Carlos. (1968). *Piedrahita, un emigrado de su tiempo*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Delgado, María (2013). Organizaciones Afroecuatorianas: Identidad e Incidencia en las Políticas públicas del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito Período 2000 – 2011. Tesis para obtener el Título de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en desarrollo Local y Territorial. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuatoriana.

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio. Convocatoria 2010-2012. Ecuador.

De la Torre, Carlos (2002). *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

De la Torre, Carlos & Hollenstein Patric (2010). *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana Período considerado: 1996-2009*. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”: Panamá. Disponible en: http://www.afrodescendientes-undp.org/FCKeditor_files/File/AFRO_ECUADOR_MEDIOS.pdf.

Díaz, Ruth (2003). “Diagnóstico de la Identidad Cultural Ecuatoriana”. *En Diagnóstico de la problemática Afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias*. Cooperación Técnica BID ATN/SF –7759-EC. Quito.

Fernández, Paloma (2001). *Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la Colonia*. Abya Yala. Ecuador.

Escobar del Corro, Juan (1637). Tractatus bipartitus. De puritate Et nobilitate probanda, secundum statuta S. Officii Inquisitiones. [1623]. En: Hering Torres, Max, 2011. La limpieza de sangre en España: un modelo de interpretación.

Estrada Fabiola, (2003). “Marco y propósitos generales de las reformas borbónicas”. En: *Grafía N° 01*: 129-140.

Espín Jaime (1993). *Campesinos del Mira y el Chanchán*. Quito: Abya-Yala-PUCE.

Fernández, Paloma (2001). Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la Colonia. Quito: Abya Yala.

Flandrin, Jean. (1976), "*Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*", Poitiers.

Fredrickson, George (1987). *The Black Image in the White Mind*. Hanover: Wesleyan University Press.

García, Laura. (2012). (Des) en-redando estereotipos: Representaciones sociales de las mujeres afrodescendientes. Los casos de Cali (MAFUM) y Quito (Piel Africana-CONAMUNE). Tesis para alcanzar la Maestría en Estudios de la Cultura. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Gutiérrez, Iván. (1987). *El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias*. Quinto Centenario.

Hall, Stuart (1992). Occidente y el resto: discurso y poder. En: Hall and Gieben (eds.) *Formations of Modernity*. London: Polity Press.

_____ (2013). "El espectáculo del otro". En Restrepo Eduardo, Catherine Walsh y Victor Vich (eds). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Quito: UASB.

Hering Torres, Max (2011). La limpieza de sangre en España: un modelo de interpretación. *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*, 23-54.

_____ (2013). El espectáculo del otro. En: Sin garantías. Walsh, Katherine & Restrepo Eduardo. Quito: Envión Editores.

Hernández, Katty (2010). *Población afroecuatoriana: historia de exclusión y luchas de resistencia. Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Ediciones Abya Yala

_____ (2010). *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: FLACSO, ABYA YALA.

Hurtado, José (2006) *Esclavitud y esclavismo durante la nueva España. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas n. 13*. Universidad Complutense. España.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC (2014). *Encuesta Urbana de Empleo y Desempleo*. Quito: INEC.

_____ (2011). *Encuesta Nacional de Empleo Desempleo y Subempleo*. Quito: INEC.

_____ (2011b). *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo Diciembre*. Quito: INEC.

_____ (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Quito: INEC.

_____ (2006). *Encuesta Nacional de Empleo Desempleo y Subempleo*. Quito: INEC.

_____ (2001). *Censo de Población y Vivienda*. Quito: INEC.

Izard Martínez, Gabriel (2005). *Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno*. En: *Estudios de Asia y África*, vol. XL, núm. 1, pp.89-115. El Colegio de México, A.C.

Jackman, Mary (1994) *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*. Berkeley: University of California Press.

Janón, Eugenio. (1948). *“El viejo luchador. Su vida heroica, su magna obra, Tomo II”*, Editora Abecedario ilustrado, Quito.

Konetzke Richard (1953), Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Landers, Jane (2001). *La cultura material de los cimarrones: Los casos de Ecuador, la española, México y Colombia. En Rutas de la Esclavitud en África y América Latina*. Cáceres, Rina Compiladora. Catedra de Estudios de África y el Caribe. Costa Rica.

Langa, Mar. (2001). Guido Rodríguez Alcalá en el contexto de la narrativa histórica paraguaya. Tesis de Doctorado. Universidad de Alicante. España.

Lao- Montes, Agustín (2011). *Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana*. En Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. Ecuador.

Londoño Vélez, Argelia. (2009). Una pedagogía crítica para la incidencia política de mujeres organizadas. Medellín, Gobernación de Antioquia.

Lucena Samoral, Manuel (1994). *“Los Códigos Negros de la América española”*, Alcalá de Henares: Unesco.

Madany, Magdalena (2000). *Los afroecuatorianos: el racismo y el estigma en los medios de comunicación y la publicidad*. Maestría de Estudios Latinoamericanos con mención en Comunicación. Universidad Andina, sede Ecuador.

Manguashca, Juan. (2003). *Creación de las repúblicas y formación de la nación*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Libresa.

Mina, Arturo. (2005) *La invisibilización de la población negra por parte del Estado Ecuatoriano*. Tesis presentada como requisito para optar al grado de Magister en Seguridad y Desarrollo. Instituto de Altos Estudios Nacionales. Ecuador.

Minda, Pablo (2002). *Identidad y Conflicto, la lucha por la tierra en Esmeraldas*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.

Ministerio Coordinador de Patrimonio (2004). *Nacionalidades y Pueblos Indígenas y políticas culturales en el Ecuador*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito.

Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural (2009). *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural 2009-2012*. Quito: MCPNC.

Ministerio de Salud Pública; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2013). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición del Ecuador*. Quito: MSP - INEC.

Montalvo, Nadesha & Abad, Gustavo (2010). *Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares*. Quito: FLACSO, Unión Europea, Cooperazione Internazionale.

Molinero, Baltasar (2000). Ser mulato en España y América: discursos legales y otros discursos literarios. En: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coord.), *Negros, Mulatos, Zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/C.S.I.C.

Montalvo, Nadesha & Abad, Gustavo (2010). *Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares*. Quito: FLACSO, Unión Europea, Cooperazione Internazionale.

Moreno, Francia (2014). *Mujer afroecuatoriana como sujeto político: estrategias, resistencias o re-existencias*. Quito: FLACSO.

Moreno, Segundo, (1936). “La campaña de Esmeraldas de 1913-1916. Encabezada por el Coronel graduado don Carlos Concha Torres”, Ed Tip Universidad, Cuenca.

Municipio de Urcuqui (2016) *Parroquia Tumbabiro. Página oficial del Municipio*. Disponible en: <http://www.municipiourcuqui.gob.ec/munurcuqui/index.php/2014-08-15-16-40-26/parroquias/tumbabiro>

Muñoz, Rodolfo (2009). *Tarjeta Roja: Fútbol y racismo*. Quito: FLACSO.

Nieto, Ivanova (2013). *Racismo y periodismo en Ecuador: Estudio del racismo en la narrativa de las transmisiones futbolísticas de Teleamazonas y Gama tv*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Neto, Alexandra (2013). *Análisis del programa “Mi Recinto” en su décima primera temporada, año 2012, desde*

una perspectiva de violencia, machismo y discriminación. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Ocles Arce, Juan Carlos (2009). *La discriminación racial en el ordenamiento jurídico ecuatoriano*. Quito: Dirección Metropolitana de Inclusión Social.

Pelletier, Paola (2014). “La discriminación estructural en la evolución jurisprudencial de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. *Revista IIDH*, No.60: 206-215.

Pérez Jorge, (1987). “Carlos Concha Torres: biografía de un luchador incorruptible”, Editora El Conejo, Quito.

Phelan, John Leddy (1995). *El Reino de Quito en el siglo XVII*. Banco Central del Ecuador, Quito.

Pila, Viviana (2011). *El sistema de administración de judicial penal y los afroecuatorianos*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. *Revista ComHumanitas*, No. 1, Vol. 5: 105 – 120.

Pontón Cevallos, Jenny (2014). “Representación, cuerpo y mujeres en la publicidad ecuatoriana: Un ‘vistazo’ histórico”.

Prado, Luis (2014). *Análisis de la participación de los afroecuatorianos en la televisión ecuatoriana, y propuesta del documental analítico sobre el racismo hacia los afrodescendientes en los medios de comunicación del Ecuador*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.

Proaño, Jessica & Ricaute, Patricia (2015) *Estudio Etnográfico actual de la situación de los Afroecuatorianos: Sus prácticas culturales e imaginarios sociales*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Quinteros, Alexandra (2013). *Análisis de la enunciación en el discurso excluyente: estudio de caso del programa “Mi Recinto”* Quito: Universidad Central del Ecuador.

Radcliff, Sarah (1998). *Embodying national identities: mestizo men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries*: 213-225. Cambridge: Department of Geography, U. of Cambridge (fotocopia).

Rahier, Jean (1999). *Mami ¿qué será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista Vistazo 1951-1991*. En Ecuador Racista. Imágenes e Identidades. Emma, Cervone y Freddy Rivera (eds): 73-109. Quito: FLACSO.

Rahier, Jean (2008). *El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa*. Discurso & Sociedad N. 2(3) 2008, 609-641.

Rahier Jean (2011). *Hypersexual Black Women in the Ecuadorian ‘Common Sense’ And Examination of Visual and Other Representations*. Civilisations No. 60-1: 59-79

Restrepo, Eduardo (2012). *Medidas abolicionistas en la Nueva Granada, 1814 – 1851*. CS en Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n9/n9a08.pdf>

Rueda, Rocío. (2009). *Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes*. Revisa AFESE, No 51. Quito.

Salomon, Frank (1997). *Los yumbos, niguas y tsáchilas o “colorados” durante la colonia española*. Ethnohistoria del Noroccidente de Pichincha, Ecuador. Ediciones Abya Yala, Quito.

Rodríguez, Jorge (2006). *Manual de los Afrodescendientes de las Américas y el Caribe*. Editado UNICEF. Panamá

Savoia, Rafael (1988). *Actas del primer congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia*. Centro Cultural Afroecuatoriano. Quito.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007 – 2010: Pueblos Afroecuatorianos*. Quito: Secretaria nacional de planificación y desarrollo.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE (2010). *Las Cifras del pueblo afroecuatoriano. Una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010*. Quito: SIISE

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE (2004). *Los Afroecuatorianos en Cifras*. Quito: SIISE.

Tardieu Jean-Pierre (2006). *El negro en la Real Audiencia de Quito* (Ecuador): Siglos XVI-XVIII. Quito: Abya-Yala.

Tardieu Jean-Pierre (2000). *La culpa es de los amos, de la esclavitud a la esquizofrenia Audiencia de Quito, Siglos xviii y xix*. Revista Ecuatoriana de Historia N. 15: 77-93.

Van Dijk, Teun (2001). *Discurso y racismo*. En David Goldberg & John Solomos (Eds.). *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies*. Oxford: Blackwell

Vargas, José María (1981). *Miguel Cabello Balboa y su descripción de la provincia de Esmeraldas*. En “Apertura N° 3, Boletín oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, Esmeraldas”, Escuela Tipográfica.

Vera Santos, Rocío (2016). “Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política”. En *mundos plurales Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*. Mayo de 2016. Vol. 3 N° 1: 33-54.

Vicariato Apostólico de Esmeraldas & Centro Cultural Afroecuatoriano (2009). Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano. Unicef. Ecuador.

Walker, Sheila (2010). *Conocimiento desde adentro: Los afroamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. En *La diáspora africana en la América del Sur hispanohablante*. La Paz: Fundación PIEB.

World Bank (2003). *Inequality in Latin America and the Caribbean: ¿Breaking with History?*. Mexico: Cargraphics

Walsh, Katherine (2009). Interculturalidad, Estado y sociedad. Lucha (De) coloniales de nuestra época. Universidad Andina. Quito: Abya Yala.

_____ (2011). “Interculturalidad y decolonialidad: diferencia y nación de otro modo”. En línea: [http:// catherine-walsh.blogspot.com.ar/2011/11/interculturalidad-y-decolonialidad.html](http://catherine-walsh.blogspot.com.ar/2011/11/interculturalidad-y-decolonialidad.html)

_____ (2002). “De construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En: *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Whitten, Norman (1999) Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las “razas” y las transformaciones del racismo. En

Ecuador Racista. Imágenes e Identidades. Emma Cervone Fredy Rivera EDITORES. Quito: FLACSO.

Yanchatipán, Diana (2014). *Personajes Afroecuatorianos en la Etapa Colonial del Ecuador y su Influencia en los procesos de Independencia*. Informe final del proyecto de Investigación para optar el título de Licenciatura en Ciencias de la Educación mención Ciencias Sociales. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Carrera de Ciencias Sociales. Universidad Central del Ecuador.

Referencias Jurídicas

Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001). Declaración Durban: Declaración Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.

Comunidad Andina (2002) Carta Andina para la Promoción y protección de los Derechos Humanos. Guayaquil: Secretaría General de la Comunidad Andina. Disponible en: http://www.comunidadandina.org/documentos/actas/cart_DDHH.htm

Comunidad Andina (1999) Carta Social Andina. Perú: Secretaría General de la Comunidad Andina. Disponible en: http://www2.urjc.es/ceib/espacios/panorama/instrumentos/cohesion_social/can/documentos/Carta_Social_Andina.pdf

Organización de las Naciones Unidas y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Cien-

cia y la Cultura (2008) Declaración Universal de Derechos Humanos. Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001790/179018m.pdf>

Organización de las Naciones Unidas (1965) Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, ICERD. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>

Organización de las Naciones Unidas (1945) Carta de las Naciones Unidas. San Francisco: ONU. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/charter/intro.shtml>

Organización de las Naciones Unidas (1956). Convención Suplementaria sobre la Abolición de la Esclavitud, la Trata de Esclavos y las Instituciones y Prácticas Análogas. Ginebra: Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1978) Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales. París: UNESCO. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Organización de los Estados Americanos (2013) Convención Interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia. Guatemala: Secretaría General de la OEA. Disponible en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.asp

Organización Internacional del Trabajo (1958) C111 - Convenio sobre la discriminación (empleo y ocupación). Ginebra: OIT. Disponible en: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C111

Organización Internacional del Trabajo (1989) Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, sobre pueblos indígenas y tribales. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/--ro-lima/documents/publication/wcms_213175.pdf

Organización de las Naciones Unidas (2001) Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban: ONU. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/comun/docs/?symbol=A/CONF.189/12>

Organización de las Naciones Unidas (1966). Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

Organización de las Naciones Unidas (1966). Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

Organización de las Naciones Unidas (1973) Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid. Nueva York: Asamblea General de Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D22.pdf>

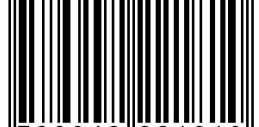
Organización de las Naciones Unidas (1985) Convención Internacional contra el Apartheid en los deportes. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/1985-Convencion_Internacional_contra_el_Apartheid_en_los_Deportes.pdf

Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos Nicaragua (2012) Derechos Humanos de las poblaciones afrodescendientes. Nicaragua: Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos Nicaragua.

Disponible en: <http://www.oacnudh.org/wp-content/uploads/2013/02/Mo%CC%81dulo-de-capacitacio%C%81n-portada.pdf>

Serrano, Sandra (2013) Obligaciones del Estado frente a los derechos humanos y sus principios rectores: una relación para la interpretación y aplicación de los derechos. México: UNAM. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3567/9.pdf>

ISBN: 978-9942-22-181-0



9 789942 221810

