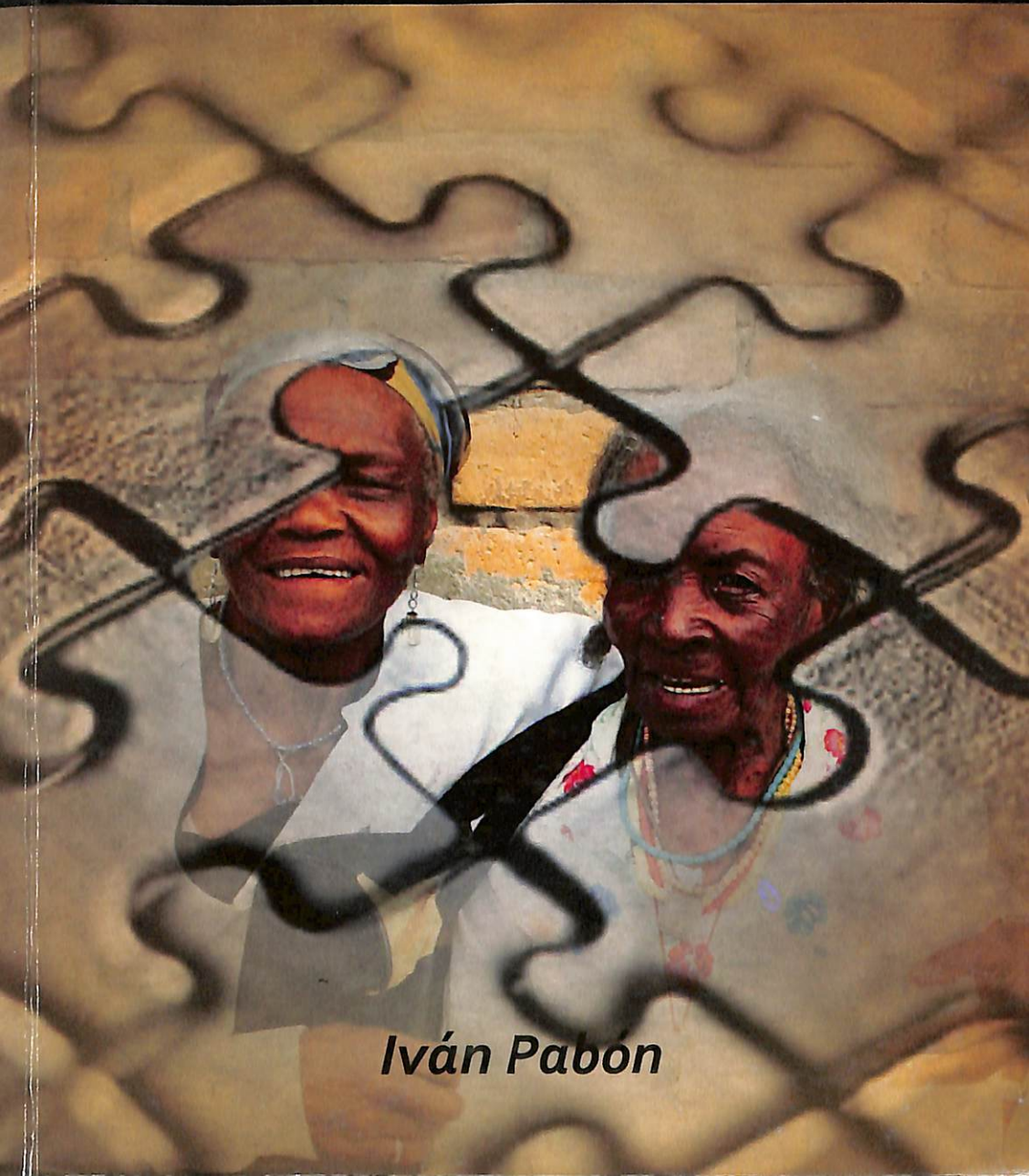


Identidad Afro

Procesos de construcción en las comunidades
negras de la Cuenca Chota-Mira



Iván Pabón

IDENTIDAD AFRO

**Procesos de construcción en las comunidades
negras de la Cuenca Chota-Mira**

Iván Pabón

IDENTIDAD AFRO

**Procesos de construcción en las comunidades
negras de la Cuenca Chota-Mira**



2007

IDENTIDAD AFRO

Procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira

Iván Pabón, e-mail: paboni2005@yahoo.es

El presente texto es el resultado de la investigación que, bajo el título: *Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes*, fue como tesis de grado para la obtención del título de Magister en Estudios Latinoamericanos, con mención en Diáspora Afroandina (2006), en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Tutora: Catherine Walsh

Esta publicación se ha realizado con el auspicio de:



Casa de la Cultura Ecuatoriana
Núcleo de Imbabura

- Primera edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf. 2 506 251
Fax: 2 506 267
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador
- Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador
- Fotografías portada: Fondo documental Afroandino
- ISBN: 978-9978-22-688-9
- Derechos de autor: 027483
- Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador
- Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007

303.4	Pabón Chala, Iván
305	Identidad afro.
306	Construcciones identitarias en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira.
PAB	1º. Ed. – Quito: Abya Yala, 2007 122 p. ; 21.5 x 15.5 cm. ISBN 978-9978-22-688-9

I. Título – 1. Ecuador-Cambios sociales; Estructura social; Antropología cultural.

CONTENIDO

Presentación	9
Prólogo	13
Introducción.....	15
CAPÍTULO I	
CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS EN LOS ABUELOS, ADULTOS MAYORES Y JÓVENES	21
1. Construcción identitaria en los abuelos	21
Significado de la identidad para los abuelos	24
Algunas características identitarias y cómo las vivieron los abuelos.....	26
¿Qué podemos decir de la identidad de los abuelos y cómo se relaciona con la literatura académica?	32
2. Construcción identitaria en los adultos mayores	33
Definiciones sobre la identidad desde los adultos mayores	37
Algunos elementos o características identitarias de los adultos mayores.....	39
¿Cómo se divertían los adultos mayores?	42
Elementos centrales en la construcción identitaria de los adultos mayores y su conexión con las perspectivas más académicas	47
3. Construcción identitaria en los jóvenes	48
Algunos temas abordados con los jóvenes que se relacionan con la identidad.....	49
Sobre el respeto.....	49
Educación.....	51
Migración.....	53
Juventud de hoy	54
La música bomba.....	55
Percepciones en torno a la construcción identitaria de los jóvenes.....	56

CAPÍTULO II	
HITOS QUE HAN MARCADO Y CONTRIBUIDO A LOS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS COMUNIDADES NEGRAS DE LA CUENCA CHOTA-MIRA	
	61
1. Ley de Reforma Agraria	62
2. La construcción de la Panamericana.....	70
3. Creación de los núcleos educativos.....	75
4. Llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira	84
CAPÍTULO III	
LA ETNOEDUCACIÓN Y SU APOORTE A LA IDENTIDAD	
	95
1. ¿Qué es la Etnoeducación?	96
2. Procesos Etnoeducativos.....	97
3. Relación de la Etnoeducación con las tres generaciones y su aporte a la construcción identitaria de los afrochoteños	100
Reflexiones Finales	109
Bibliografía.....	117
Nómina de entrevistados/as	119

Dedico este trabajo al pueblo negro del Ecuador, en especial a la población afro del Valle del Chota, cuenca del río Mira y Valle de Salinas en las provincias de Imbabura y Carchi, Ecuador.

PRESENTACIÓN

Hace más de 100 años, el intelectual afroamericano W.E.B. Du Bois dijo que el problema del siglo XX era el “de la línea de color”. Con el transcurso del tiempo, esta problemática aún no ha disminuido. Más bien, en el contexto ecuatoriano y latinoamericano, está recién tornándose visible.

Claro está que en el Ecuador, donde la población afro históricamente ha sido negada e invisibilizada al frente de una hegemonía blanco-mestiza (y desde los 90’ a un reconocimiento indígena), “el problema de la línea de color” es algo que, hasta hace poco, la sociedad mayor ha intentado ignorar. Sólo con la Constitución de 1998, fueron reconocidos los afroecuatorianos como ciudadanos, como humanos con el derecho de existir. Y aunque este reconocimiento sí marca un hito histórico y político importante, no ha contribuido en manera alguna a hacer ver las historias ocultas incluyendo las historias de violencia y deshumanización, y las luchas de construcción identitaria sociocultural.

De hecho, en el Valle del Chota, aún se mantiene presente en la memoria de la gente mayor como era vivir la esclavitud en las haciendas de la región, realidad que persistió hasta la Reforma Agraria de 1964. Y aunque sus nietos desconocen esta realidad, tienen que vivir con otra- la de los colegios de la región donde a pesar de esfuerzos comunitarios de establecer un proceso etnoeducativo distinto- esfuerzos en los cuales el protagonismo del autor de este libro ha sido central- muchos maestros en su mayoría blanco-mestizos, mantienen la mentalidad de la hacienda en el trato diario a los jóvenes, incluyendo en la negación de ellos, sus padres y abuelos como productores de saberes y conocimientos. “El problema de la línea de color” está aún vivo en el Valle del Chota y en el Ecuador.

Para Du Bois, “la línea de color” era indicativa no sólo de el hecho de ser negro, sino también de su significado. Con eso quería evidenciar la manera en que la línea ha sido, por designación, una forma de clasificar y dividir a la gente, inclusive con relación al campo de conocimiento.

Immanuel Kant, conocido como el “padre” de la filosofía, argumentó en los siglos XVII y XIX que la única “raza” capaz de progreso intelectual era la “blanca europea”. Al establecer un cuadro jerárquico basado en la relación entre naturaleza humana, conocimiento y color de la piel, localizando a los negros en los peldaños más bajos como entes no pensantes, Kant dio al conocimiento un color: el color blanco. A la vez, justificó la organización y mantenimiento de un sistema académico blanco, blanqueado y excluyente.

Aunque Kant nunca ha estado en Latinoamérica o en Ecuador, sus legados en el mundo intelectual y universitario se mantienen presentes. Un repaso de los programas de los cursos o una simple caminata por las universidades fácilmente evidencia la falta de presencia afro en la “academia”, tanto como alumnos y docentes como referentes intelectuales del estudio. Sin embargo, rara vez esta ausencia es vista como problema. Ciertamente nuestro autor, quien recientemente culminó sus estudios de maestría, podría decir algo al respecto.

Esta ausencia también fue punto de choque para mí cuando empecé a trabajar en el mundo universitario ecuatoriano, hace más de 10 años. Claro, después de ser docente por muchos años en universidades públicas estadounidenses donde había una fuerte presencia afroamericana y apoyar las luchas de los derechos civiles, particularmente las políticas de acción positiva, me sorprendió la tan visible exclusión del afro en la academia ecuatoriana. Pero más preocupante aún es la existencia y fortalecimiento continuo tanto en la academia como en el país de un racismo institucionalizado, un sistema conservado y promovido por actitudes, comportamientos, prácticas y políticas del poder que hacen parecer “natural” la operación de esta “línea de color”, justificando y legitimando así día tras día su existencia y mantenimiento.

Con frecuencia he escuchado comentarios como “los negros no son capaces de estudiar”, “no tienen la formación necesaria para hacer estudios universitarios, especialmente a nivel de posgrado”, “su temperamento no es para la universidad”, “deberían dedicarse a otra cosa”. Y cuando alguna gente sí logra entrar, está puesta bajo lupa; en vez de establecer mecanismos de apoyo y avance, la institución está a la espera de su fracaso. Así se mantiene vigente la noción que el problema no reside en los sistemas, es-

estructuras e instituciones de la sociedad sino en el negro mismo, en el “negro como problema”, como diría Du Bois.

¿Cómo de sentirse y tener que vivir como “problema”?, preguntó Du Bois en 1903. Tal pregunta parece tener vigencia en el Ecuador de hoy. Al parecer, lo afro es una intrusión, no sólo por su presencia, sino también por el cuestionamiento y la tensión que su ser y sentido ponen al orden presumido.

Luego, en 1915, Du Bois pregunta: ¿qué piensan los negros sobre este problema y sobre la actitud del mundo en torno a ellos? Su respuesta: “primero que nada y más significativamente, están pensando”.

El pensamiento, el conocimiento y la teoría no son sólo propiedad y herramientas de los amos y de la gente blanca; además son herramientas que los afrodescendientes en las Américas han y siguen utilizando para interpretar y dar sentido a sus experiencias y a sus luchas, como también para guiar su acción. La producción del saber, en sí, tiene consecuencias políticas. En la práctica, esto ha implicado a no sólo apostar para la inclusión sino y más bien, para la descolonización de las mentes negras como contrapropuesta a la persistencia del “problema negro”, del “problema de la línea de color”. Al respecto podemos indagar: ¿sería posible un día hacer la pregunta en este país y con relación a los afrodescendientes, qué implica no ser problema?

Este libro de Iván Pabón *Identidad Afro* es una contribución importante a discernir y dilucidar este enigma.

Por medio de entrevistas dialógicas y la compilación de testimonios de abuelos, adultos y jóvenes afrochoteños, el autor hace una exploración de los elementos y procesos que contribuyen a la construcción identitaria en las comunidades negras de la zona, sacando a luz la mirada que la gente tiene de sí misma, una mirada *desde adentro* que descascarilla la aún mantenida por la sociedad mayor. La información obtenida en esta exploración es única, tanto por la honestidad y profundidad de las reflexiones de los entrevistados como por el hecho de que no existe en el país un estudio similar.

Además de estas entrevistas y testimonios, el libro pone en discusión cuatro hitos centrales –la Ley de Reforma Agraria, la construcción de la panamericana, la creación de los núcleos educativos y la llegada de la electricidad– y sus impactos en la construcción identitaria y en los cam-

bios relacionados a ella. En sí, este análisis y discusión hace un seguimiento y complemento importante de los elementos y procesos identificados por los abuelos y adultos, haciendo evidentes las ramificaciones positivas y negativas de la denominada “modernización”. Al terminar el texto con una reflexión en torno a los procesos etnoeducativos, particularmente la manera que estos procesos están contribuyendo a la (re)construcción identitaria en la zona, el autor abre camino a la esperanza, intervención, transformación y descolonización, pasos centrales en el (re)posicionamiento del ser y saber afro, tanto a nivel local como con relación a la sociedad en su conjunto.

Tal vez el elemento más importante del texto presentado aquí, es la manera que presenta las voces de los mismos afrochoteños, particularmente las de los abuelos, así reconociendo su subjetividad y saber. En este sentido, el hecho de que el autor es afrochoteño ha sido parte crucial de la investigación. Sin tener esta cercanía, no hubiera sido posible llevar adelante este tipo de estudio ni tampoco desarrollar la discusión en la profundidad en que está presentada. Al posicionarse a sí mismo en el libro, haciendo claro su propio *locus* de enunciación, Iván Pabón llega a ser parte de él, haciendo ver su presencia en los diálogos, entrevistas y reflexiones, como también sus percepciones de las experiencias contadas y vividas.

Es este hecho y el compromiso identitario que refleja, que hace este libro y su autor no sólo distintivo sino trascendental.

Catherine Walsh

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Marzo de 2007

PRÓLOGO

Identidad Afro es un esfuerzo de escribir (pasar de la oralidad a la escritura) y evidenciar algunos procesos de construcción de identidades en los afrochoteños, desde adentro de las comunidades con una visión y cosmovisión propia, para vencer el dolor marcado por la colonia que nos ha mantenido siempre en la oralidad. Así, esta discusión se sitúa en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes.

Intento auscultar el significado de la identidad para esta población, cómo la vivieron o la están viviendo (en el caso de los jóvenes), sus características propias y los cambios que han sido objeto estas características en cada generación. Estos procesos identitarios generacionales, se ven irrumpidos por elementos o hitos que estamparon o redireccionaron el día a día de los negros de la zona del Valle del Chota, cuenca del río Mira y Valle de Salinas, ubicadas geográficamente en las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador. De los hitos referidos, esbozo cuatro: Ley de Reforma Agraria, construcción de la panamericana, llegada de la energía eléctrica a las comunidades y creación de los núcleos educativos. Ante la irrupción de estos cuatro hitos, propongo la Etnoeducación, como única herramienta para fortalecer la identidad de los afrochoteños.

En este discernimiento, esta reflexión toma como protagonistas principales a las fuentes primarias de los grupos focales; es decir, los testimonios de los abuelos, adultos mayores y jóvenes. Sin embargo, las otras fuentes como los textos, archivos y otros, son los que me han permitido enmarcar este trabajo. Especialmente los textos, que además constituyen el presupuesto teórico para direccionar este esfuerzo en el campo académico.

INTRODUCCIÓN

Peter Wade (2000), en la introducción a su trabajo *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, reflexiona que en América Latina y alrededor del mundo las identidades sociales y étnicas han venido progresivamente adquiriendo importancia y significado tanto al interior de las minorías étnicas como para los gobiernos, organismos e instituciones no gubernamentales. En este sentido, se han realizado muchos trabajos y reflexiones sobre este tema, especialmente desde las ciencias sociales y los estudios culturales.

En Europa, Claude Levi-Strauss en 1977¹ organiza un seminario multidisciplinario para abordar la identidad con etnólogos, matemáticos, filósofos, psicoanalistas, historiadores, investigadores científicos, antropólogos, lingüistas, entre otros. Cada uno de estos panelistas expone desde su disciplina su reflexión sobre la identidad. Levi-Strauss asume el encargo de hacer la introducción y la clausura. Y en la introducción a este seminario manifiesta: “el tema de la identidad no se sitúa sólo en una encrucijada, sino en varias. Prácticamente afecta a todas las disciplinas y también a todas las sociedades que estudian los etnólogos” (Claude Levi-Strauss 1981: 7). Esto nos muestra que en Europa, en la década de los 70', la identidad ya era un tema muy debatido en todos los niveles y disciplinas. Mientras que en el Ecuador, podríamos señalar que, se empieza a discutir a partir de la década de los 80' con el auge organizativo del movimiento indígena.

En cuanto a la identidad de los afrodescendientes en Latinoamérica, posiblemente se empieza a discutir en Brasil; sin embargo en lo referente a los países andinos, creo que es en Colombia donde se inician intensos debates en torno a lo afro. Prueba de ello son los evidentes logros conseguidos por esta población; avances que han sido posibles gracias a una gran capacidad y movilidad organizativa, especialmente de la población afro acantonada en la costa del Pacífico colombiano. Muchas de estas conquistas están consagradas en la muy divulgada Ley 70 de 1993.

El tema afro en el Ecuador, en la década de los 90' toma auge y matices colectivos. Al menos en el Valle del Chota, cuenca del río Mira y Valle Salinas, la identidad empieza a emerger y discutirse a partir de 1997 con la creación de la FECONIC.² Con esta organización se trabaja fundamentalmente en el aspecto organizativo y en proyectos de revitalización cultural. Por lo tanto, es en estos espacios que los afrochoteños³ empiezan a reflexionar sobre su identidad, reflexiones que se van difundiendo y consolidando con la creación de la Comisión de Etnoeducación en 1999.

En este discernimiento, el tema esbozado en esta tesis, surge del interés por identificar los procesos de construcción identitarios en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira, auscultando en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes, en un marco temporal, desde la década de los 40 hasta nuestros días. Procesos en los cuales me interesa ubicar los cambios generados y explorar en qué medida éstos fortalecieron o debilitaron la identidad de la población afro. Por supuesto, esto implica describir también el proceso etnoeducativo que se viene desarrollando desde 1999 y su aporte a la construcción identitaria.

Así, y de acuerdo al planteamiento de mi *plan de tesis*, el problema es: "No existe documento alguno que muestre los procesos de construcción identitarios en las comunidades negras de Imbabura y Carchi, así como tampoco los procesos etnoeducativos que se vienen trabajando desde finales de la década de los 90'; que desde una perspectiva étnica afro, buscan el fortalecimiento de la identidad".

Desde esta visión, con este trabajo intento contribuir con un grano de arena a afianzar, abrir espacios de reflexión sobre la (s) identidad (es) de los afrochoteños en particular y, de los afroecuatorianos en general. Además de provocar pensamientos "otros" en los afroandinos y afroamericanos; y con ello, en el caso de los afrochoteños, ir favoreciendo posibilidades para el diálogo etnoeducativo como una herramienta hacia la Interculturalidad. En este contexto, pienso que sería un aporte valioso para la academia y para los negros del Chota (básicamente para los intelectuales) en el sentido de motivar a vencer o superar el *dolor* heredado y marcado por la colonia, para poder escribir nuestras experiencias, visiones y cosmovisiones nosotros mismos. Los pocos textos escritos sobre los afroecuatorianos son trabajos realizados por personas no afros y por contados escritores afroesmeraldeños; pero ninguno -que yo conozca- por los afrochote-

ños. En tal virtud, no se ha investigado esta especificidad (identidad-es) en esta población. Así, esta reflexión constituye un intento de construir una visión desde adentro de las comunidades.

La *pregunta central* que me ha motivado realizar esta investigación y que también guiará este trabajo es: *¿Cuáles son los procesos de construcción identitaria en el Valle del Chota, en qué forma estos procesos han fortalecido o han debilitado la (s) identidad (es) de los afrochoteños; y en qué medida la Etnoeducación podría contribuir a la consolidación de esta (s) identidad (es)?* Así, intentaré cumplir los siguientes objetivos:

- Auscultar el significado de *identidad*, qué implica ser negro para los afrochoteños en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes; y cómo estas generaciones apreciaron o vivieron (la identidad) en sus diferentes etapas.
- Ubicar los procesos y elementos de construcción identitaria que han experimentado los afrochoteños, que de alguna manera generaron cambios en esta población; y cuáles son los resultados de esos cambios.
- Analizar en qué medida estos procesos aportan a la Etnoeducación, y cómo la Etnoeducación podría contribuir al fortalecimiento identitario.

Enunciada la pregunta central, establecidos los objetivos y partiendo de la invisibilización de los afroecuatorianos en la historia y educación oficial del país, del ocultamiento de los aportes y contribuciones que hicimos los afrodescendientes a la independencia y desarrollo de cada uno de los países en donde nos posicionaron, la meta general aquí planteada es: *Mostrar como la Etnoeducación puede constituirse en (la) una herramienta para fortalecer la (s) identidad (es) de los afrochoteños, motivar e impulsar una vida más digna para esta población.* Si desconocemos nuestros orígenes y nuestros ancestros, difícilmente podremos salir de ese *lodo* como lo mencionó el señor Aniceto Espinoza en una de las entrevistas realizadas en el respectivo trabajo de campo.

Así, este trabajo contiene tres capítulos, a saber: Capítulo Uno *Construcciones identitarias en los abuelos, adultos mayores y jóvenes*; en el que desarrollo básicamente las características identitarias y el significado de la identidad para los afrochoteños en las tres generaciones, a partir de los tes-

timonios y perspectivas de ellos; es decir, cómo era el día a día de los moradores de esta población. En el capítulo dos *Hitos que han marcado y contribuido a los procesos de construcción identitaria de las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira*, enmarco los procesos en los cuales la identidad de los afrochoteños se va moldeando en torno a cuatro hitos: Ley de Reforma Agraria, construcción de la panamericana, creación de los núcleos educativos y llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras. En este capítulo, ausculto con los moradores de las comunidades los impactos y cambios que generó cada uno de estos hitos, evidenciando si fortalecieron o debilitaron la identidad de los afrochoteños. El capítulo tres *La Etnoeducación y su aporte a la identidad*, está enfocado a elevar a la Etnoeducación, en la propuesta de educación alternativa para fortalecer la identidad de la población afro de Imbabura y Carchi, partiendo de lo propio. En cada uno de los capítulos se discurre a profundidad todo lo relacionado con la identidad de los afrochoteños.

Las fuentes utilizadas para el desarrollo de este tema y de cada uno de sus capítulos constituyen, por una parte, la información primaria obtenida en el trabajo de campo realizado con grupos focales, a través de entrevistas a jóvenes, adultos mayores y abuelos, previamente seleccionados,⁴ por lo menos en cuatro comunidades: Caldera, Carpuela, Concepción y Santa Ana. Otra fuente utilizada son los archivos: del Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones MOP, del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA, del H. Congreso Nacional, de la Empresa Eléctrica del Norte S.A. EMELNORTE, de los Colegios Valle del Chota y 19 de Noviembre. Adicionalmente, utilicé periódicos, revistas y textos publicados. Estos últimos, me han servido para enmarcar la investigación conceptualmente; básicamente los de Peter Wade, Stuart Hall, Frantz Fanon y otros.

Notas

- 1 La obra con la cual estoy trabajando es *La identidad*; publicada en 1981 por Ediciones Petrel S.A. Barcelona; sin embargo, esta misma obra tiene una referencia que dice: Título original *L'identité* Paris, 1977. De allí que intuyo que el seminario se realizó en 1977.
- 2 FECONIC, siglas de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, creada como organización de segundo grado de hecho en 1997 y legalmente registrada en el 2001 con Acuerdo Ministerial N. 088.

- 3 Afrochoteños; término utilizado para referirse a la población afro de las comunidades negras del Valle del Chota, cuenca del río Mira y Valle de Salinas de las provincias de Imbabura y Carchi, Ecuador.
- 4 Quiero decir que las entrevistas se realizaron a personas predeterminadas. La razón puntual se debe a mi condición de miembro (fundador) del proceso organizativo de la FECONIC y de la Comisión de Etnoeducación, lo que me ha permitido estar en reuniones y talleres en la mayoría de las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira (como directivo) y conocer a los líderes y personas representativas de cada comunidad.

Capítulo I

CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS EN LOS ABUELOS, ADULTOS MAYORES Y JÓVENES

1. Construcción identitaria en los abuelos

Se amontonaba la caña al trapiche lunes y martes; martes, casi a esta hora, ya comenzaban a poner la cuadrilla y se amanecía así moliendo.¹

El cultivo de la caña de azúcar y la molienda, de acuerdo a lo que nos cuentan los abuelos, fue el día a día de nuestros mayores en las haciendas en su época. Estamos hablando de las décadas de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, década en la cual termina el sistema hacendatario y se da paso a la apropiación de los huasipungos y parcelación de las haciendas a partir de la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964. En este contexto, se van afianzando procesos interesantes de construcción identitarios en las comunidades negras de la cuenca Chota. Mira y Salinas, en las provincias de Imbabura y Carchi, en torno fundamentalmente a la hacienda. Esto, casi un siglo después de haberse decretado la abolición de la esclavitud en el Ecuador.

Así, nos cuentan nuestros abuelos que hoy oscilan entre los 60 y 87 años de edad. En este conocimiento vivencial, don Fabián Folleco manifiesta que entró a trabajar a la hacienda a la edad de 16 años; en ese entonces, trabajando de 7 a 4 les pagaban dos sures o de 7 a 12, que les pagaban siete reales diarios; la paga era mensual. Don Segundo Folleco de 87 años, también morador de Caldera, expresa con evidente tristeza que en la hacienda acabó su vida; nos cuenta que él entró ganando *dos reales* diarios y que después les fueron subiendo poco a poco. Continuando con don Fa-

bián, señala que todas las semanas había molienda, y en esta actividad se amanecían trabajando; entraban a las cuatro de la tarde y salían a la misma hora del día siguiente cuando entraba el otro turno o la otra cuadrilla. En este trabajo les pagaban 5 sucres más tres o cuatro panelas. Le pregunto a don Fabián si disponían de un espacio de tiempo para descansar o dormir un ratito, me responde que no, que no tenían chance. Describe cada una de las funciones que realizaban los miembros de la cuadrilla que siempre debían estar atentos y muy despiertos. Los que molían, tenían que introducir caña constantemente en el trapiche porque si éstos se descuidaban o se dormían, no había caldo para hacer el dulce. Los horneros, de igual manera, tenían la misión de abastecer constantemente de bagazo al horno (“echa fuego, echa fuego, echa fuego”, dice don Fabián) y los que hacían la panela, en el momento que se dormían, se quemaba el dulce; así que era imposible dormirse, además, pienso que el peso de la responsabilidad les mantenía siempre despiertos. Sólo podían descansar un poco cuando de repente iba algún familiar a ayudarles, ya sea un hermano o el papá.

Al recordar aquella época, don Octavio Zumárraga² manifiesta: “La vida de la hacienda era mala, en primer lugar, a uno le toco salir a la hacienda porque los papás ya no avanzaban, mi papá se enfermó, ya no avanzó y me tocó salir de la escuela. Yo pasé de 16 años a trabajar en la hacienda; de 16 años, todavía se estaba en la escuela. Por eso, no termine la escuela, estuve hasta cuarto grado”. Cuenta que en ese entonces, había molienda de panela, y se cultivaba la caña, fréjol blanco y amarillo, eran los que se les decía panamitos. Manifiesta que les pagaban por rayas. En este laborar, al finalizar el día, les preguntaban si habían sacado la raya; esto significaba si sacaron su día de trabajo. Y si sacó media raya, era el equivalente al medio día de trabajo. Así, era el escribiente quien anotaba; mismo que era una persona de entera confianza del patrón y nosotros —dice don Octavio— “íbamos a ver, a fiscalizar si ha pasado la raya y si estaba bien anotado”. El entró ganando 10 reales diarios y al mes, cuando más sacaba era aproximadamente 16 sucres gracias a los descuentos que les hacían, mismos que se debían a los atrasos, las faltas y las deudas adquiridas por la compra de carne de las vacas o toros que se morían al despeñarse u horcaces.

Ante la pregunta ¿cuándo y por qué se terminó la hacienda?, don Octavio responde:

Ya, primero le voy a conversar cómo es esto de los patrones. Ellos arrendaban, no trabajaban ellos; siempre buscaban a cualquier persona y arrendaban. Aquí, vinieron de arrendatario un señor Bertulfo Játiva; el era de Ibarra, y les arrendó a estos señores Ruales. Entre ellos tenían ese contacto, ese negocio del arriendo; y con él comencé yo a trabajar. Después como este don Bertulfo ya se acabó el arriendo, vino un señor comandante del ejército había sido en ese entonces y le arrendaron a él, se llamaba Ezequiel Ribadeneira. Y con él se terminó la hacienda. Se terminó porque ya vino la Ley de Reforma Agraria.

Por su parte, don Aniceto Espinoza,³ al topar el tema de la hacienda expresa lo siguiente: “le diré que de lo que yo me doy cuenta, desde cuando tengo uso de razón, pues aquí la gente trabajaba de sol a sol por un miserable diario se puede decir, ganaban dos sucres diarios.” Al ser preguntado en qué año, manifiesta en 1950; “si, ganaban dos sucres diarios”. Destaca que les daban unos lotes de terreno como huasipungos para que siembren y de ahí tengan la manutención, pero sólo a los que eran casados; “pero claro a los patrones, pues les gustaba todo lo que sea el respeto, la humillación del negro ante ellos, si es posible que les tengan una veneración”. En este entender sostiene que en ese tiempo la gente era como esclava, que tenía que estar como al rigor de lo que el patrón dictaba, no podía oponerse, si alzaba la voz, le sacaban de la hacienda. Comenta que esta situación duró hasta el año 1965, porque en este año llega la Reforma Agraria a través de la cual obtuvieron por el tiempo de trabajo, su pedacito de terreno propio. Continúa manifestando que:

A partir de entonces, vino la liberación, el que quiere trabaja, el que no, no. Pero como el caserío es un centro cívico, (refiriéndose a su comunidad de Santa Ana) nadie puede decirle ándate, lo que antes, si el patrón tenía algún resentimiento con algún peón, lo sacaba de la hacienda, le quitaba todos los sembríos y ponía cuidador; en tal situación, el trabajador ya no podía entrar a coger absolutamente nada, esa era la vida.

Esta fue la rutina de nuestros abuelos, desde la década de los cuarenta hasta mediados de los sesenta.

Significado de la identidad para los abuelos

Cada uno de los abuelos entrevistados tiene su propia definición o interpretación de la *identidad*. Al abordar este tema, don Aniceto manifiesta que todavía la gente de la zona de Santa Ana, está en una etapa algo así como de subdesarrollo:

Porque todavía le falta eso de la civilización, de perder el miedo, el nervio, al enfrentarse ante cualquier persona, todo es lo que se trata de desalojar para poderse identificar con los demás; yo diría en este caso que todavía estamos en un retroceso de identidad, porque vivimos, hay personas que todavía estamos empantanados, sin poder sacudirse de ese polvo, de ese lodo y salir a dar el paso adelante a la civilización, eso creo yo. El negro se va en contra del negro mismo, por la siguiente razón: porque si yo soy un líder de los negros, tengo que entrarme de lleno al problema, conversar con la gente, darles ideas de cómo podemos ir saliendo, pero qué es lo que pasa, que hay muchos líderes que nos representan, pero no se identifican con la gente, entonces hay siempre ese vacío. Porque eso de trabajar, hay que adentrarse de lleno a trabajar por la colectividad, por el bien colectivo. Pero ¿qué es lo que pasa?, con tal de que haya para mí, así no haya para los demás. La gente tiene ese individualismo, quemimportismo, ese egoísmo, y como le digo se ve empantanando en eso, mientras no podamos sacudirnos cada uno y salir adelante, tendremos que vivir, como yo he dicho muchas veces para el mundo, pasarán los siglos; el negro tiene que seguir siendo negro y yo no sé que pase.

Ante la pregunta: ¿qué sabe usted de los negros?, responde que ha leído muchos folletos que hablan del adelanto de los negros; por ejemplo de los esmeraldeños, del Valle del Chota. Tiene una percepción de esta última población como gente más abierta que los de la cuenca del río Mira; porque tienen líderes con más conciencia, “entonces acá no hay ese reparto de ideas, de hacerle conocer al que menos sabe el que sabe más”. Por lo tanto, señala a la falta de conciencia y liderazgo como una de las causas para que no sobresalgan las comunidades negras de la cuenca del río Mira.

Sobre este mismo tema, la *identidad*, don Alonso Tadeo⁴ expresa lo siguiente: “Antes yo peleaba en el colegio cuando me decían negro, porque era en una forma despectiva; nos decían negro gallinazo, negro gus gus. También nos decían sambito, compadrito”. Al respecto recalca que siempre

les contestaba que no era ni gallinazo ni sambito, que tampoco le han dado algún hijo para bautizar o que él les haya dado para ser compadres; que deben tratarle de su nombre, y si no lo saben, de señor así como él les trata. Se peleaba continuamente en el colegio precisamente por estas formas despectivas de tratar. Con los que eran de la misma edad y compañeros de curso, se iban a los puños por lo menos 5 veces en la semana, y cuando les pegaban estudiantes de cursos superiores y mayores que ellos les defendía don Federico León.⁵ hermano mayor de don Fernando, y este último era compañero de curso de don Alonso Tadeo. Así se hacían respetar, tanto por la fuerza como por los estudios. Luego que ya les conocieron por su capacidad intelectual en vista que tenían calificaciones mejores que muchos de ellos y también por su frontalidad y bravura para defenderse, les consideraron, les respetaron y muchos de ellos se hicieron amigos. Ahora en cambio, sostiene don Alonso, “nos gusta que nos digan, al menos en Concepción es así, afroecuatorianos o negros, nos sentimos contentos; si insisten en los términos despectivos, se les dice yo me llamo tal nombre”.

Don Nabor de Jesús⁶ reconoce que a veces los patrones si les trataban mal y al preguntarle si reaccionaron alguna vez, manifiesta que no podían; “pero a personas particulares sí se les ha parado el macho” —dice—. A los patrones tenían que aguantarles porque poseían las cosas de ellos, vivían en la casa de ellos, los huasipungos eran de ellos y estaban en su poder; ellos les pagaban para que trabajen. De allí que, reconoce que vivían de ellos por lo que “teníamos que aguantar todo” hace notar don Nabor. Pero cuando dejaron de ser peones, y desapareció la hacienda, manifiesta que la cosa cambió totalmente. Continúa don Nabor, en el tiempo de la hacienda ganaban poquito y no podían salir adelante para ser mejorcitos; porque en ese tiempo, era trabajar y trabajar y nada de tener plata. No disponían de dinero ni para comprar una camisa o un par de alpargates, no tenían descanso, ya que después de trabajar en la hacienda de siete a cuatro, el resto de la tarde iban a trabajar a sus huasipungos; es decir, aquí trabajaban las tardes y muchas veces en la mañana desde las cuatro o cinco de la mañana hasta las seis y media o siete, luego iban a la hacienda.

Así era la vida dice don Aníbal Borja,⁷ “había la comidita, pero escaso el dinero; el pan costaba dos reales. Como era poco el dinero, no podíamos comprarnos ropa, y los tres pantaloncitos que teníamos, nuestras mujeres tenían que estar remienda y remienda, ahora ya no ponemos re-

mendado porque ya tenemos para comprar.” Muchas veces no disponían de dinero ni siquiera para el querosín, de allí que debían alumbrarse con bagazo, mismo que era ubicado en medio cuarto, le prendían y allí estaban hasta la hora de dormir o hasta que les de sueño. Se acostaban temprano porque así mismo se levantaban tempranito; a las nueve de la noche, máximo a las diez ya estaban durmiendo.

Los entrevistados, al preguntarles si les enojaba o disgustaba que les digan negros, expresan que no. Los patrones siempre les trataban de morenito o del nombre, porque ellos les conocían; generalmente les llamaban del apellido. Manifiestan que no se sentían ofendidos. Sin embargo, don Nabor puntualiza que posiblemente se molestaría si le dicen negro ahora, pero no por el color sino por la edad dice, “ya merecemos respeto”.

Algunas características identitarias y cómo las vivieron los abuelos

Las características identitarias que a continuación describo, tales como: vivienda, alimentación, educación, comercio, fiestas y religiosidad, son elementos que marcaron la identidad de nuestros abuelos.

La *vivienda* era muy característica de la época. Don Juan Cribán,⁸ nos describe así: “antes, vivíamos en casitas de paja, las paredes era con bejuco, caña brava o chagualquero”. Las cañas bravas o chahualqueros, se entrecruzaban formando rectángulos de más o menos 20x15 cm (Que se los medía abriendo la mano, extendiendo el dedo pulgar y meñique; esto era una cuarta decían los abuelos). Estos rectángulos eran llenados con lodo (la mezcla de tierra melosa con agua y paja picada). En las esquinas como pilares se ponían palos bien robustos con horquetas de espino y se los enterraba alrededor de 80cm. Las vigas u horizontales eran de sauce; este árbol era el más utilizado porque siempre alcanzaba una gran altura y era recto, muy parecido al eucalipto. El techo era en “V” invertida, se utilizaba los mismos materiales (chagualquero, palobobo, méxico o cañabrava) y encima se cubría con la paja de la caña; eso si, bien tejida para que no pase el agua y bien amarrada para que no se vuele con el viento.

José Chalá⁹ le da un significado más profundo a estas viviendas:

Porque está vinculada con la cuestión ancestral, desde la cultura, desde la mamá África y efectivamente es interesante ver ahí como funcionaba la casa, básicamente estaba compuesta por una cocina y un cuarto grande, que

funcionaba a la vez como dormitorio y sala, se utilizaba también para cuando venían las visitas y también para las fiestas; aunque la sala era también el traspatio, el corredor, el ingreso. Todas las casas tenían ahí el sobrado, que viene a ser algo así como la despensa donde se guardaban las cosas, los alimentos, la ropa, un montón de cosas que se utilizaba ahí. En la parte posterior de la casa estaba el traspatio, con sus banquitas, para reunirse, para socialización de la familia y de los de afuera; mientras que el corredor era el espacio al frente de la casa, para recibir a las personas que estaban de paso, para ofrecerles un vaso de agua mientras descansan un poco. Entonces, eso fue clave en términos culturales, porque desde ahí se reproducía y se mantenía los saberes que iban pasando de generación en generación y de tiempo en tiempo a través de la boca, de la palabra.

En cuanto a la *alimentación*, vivían de lo que producían sus huasipungos; esto es de la yuca, el camote, el fréjol, el sancocho y de la carne que les vendían los patrones, que luego eran descontados de los días que trabajaban. Cabe resaltar la carne no era que los patrones mataban a las vacas o a los toros para dar de comer a los trabajadores, no, eran -como ya lo anote anteriormente- los que se morían al horcarse o despeñarse. Otra forma de variar la dieta diaria era los cambios de productos, así las abuelas cuentan. Por ejemplo, las de Caldera se iban a cambiar a Alor y a esas partes altas —dice doña Martha García de 67 años de edad y esposa de don Aníbal Borja—, las de Piquiucho, Juncal, Chalguayaco y Carpuela, a Pimampiro o a San Gabriel. Las de Mascarilla, Pusir, y Tumbatú, también iban a cambiar a las partes altas. Mientras que de las comunidades de la Cuenca del río Mira, se iban a Mira, a los pueblitos cercanos y también a las partes altas. Se intercambiaban por lo menos dos veces al año, generalmente antes de la Semana Santa y antes de las fiestas patronales. De los Valles se llevaba, aguacate, yuca, panela, caña, papaya, plátano maduro, camote, y de la parte alta se traía, principalmente papas, mellocos, habas, maíz, queso, trigo, arroz de cebada. Estas eran las labores de las mujeres; a más de ir todos los días a los huasipungos a traer que comer, dice doña Martha, a traer yuca, camote, sancocho, guandúl para preparar el almuerzo. De esta manera las mujeres combinaban los alimentos diarios de sus trabajadores esposos y de toda su familia. A más de esto, habían algunas mujeres que también trabajaban en la hacienda y otras que se dedicaban al comercio; caso concreto el de la señora Martha, nos cuenta que ella desde chiquita ya se

iba al mercado a vender aguacates. “Yo me iba a San Gabriel, a Ibarra, a Bolívar, yo me iba donde sea a vender”. Y cuando no tenían que hacer, se iban al río a lavar la ropa. Aquí nos cuenta don Aníbal Borja que en ese tiempo, “cuando no había para el jabón, ese culito que tiene la cabuya, le cortábamos y le chascábamos, eso salía como jabón y con eso lavaban la ropa nuestras mujeres”; aunque doña Martha manifiesta que no arrancaba la mugre como el jabón pero si quedaba bien la ropa. Así era la vida antes concreta don Aníbal.

¿Cómo era la *educación* en el tiempo de nuestros abuelos? Como ya leímos en entrevistas anteriores, nuestros abuelos nunca lograron terminar ni siquiera la escuela, otros ni siquiera pisaron o aprendieron a leer; ya sea porque tenían que entrar a trabajar en la hacienda o porque nunca terminaban el año debido al clima mal sano que les afectaba a todos los profesores blancos o blanco-mestizos que al poco tiempo de haber llegado se enfermaban del paludismo. Esto nos cuenta don Fabián Folleco: “Aquí, como había mucho paludismo, la gente blanca no penetraba, los profesores mismos, sabían venir, pero no sabían parar mucho tiempo, aguantaban un mes y de ahí, ya sabían cae con el paludismo, y tenían que salir enfermos”. Eso daba lugar a que los alumnos no terminen el año y así seguían dos y tres años en el mismo grado. Recuerda que el paludismo se perdió desde que entró la sanidad a fumigar las ciénegas (más o menos entre mediados y finales de los cincuenta) dentro de las casas y el contorno de las mismas, porque había mucho zancudo y ese chinche ambateño agrega don Fabián.

Esto obligaba a pedir a las Direcciones Provinciales de Educación que manden profesores negros a esta zona, mismos que eran muy escasos; de acuerdo a don Alonso Tadeo: Eudoxia Santos, Salomón Chalá, Federico León y Juan Ignacio Villa fueron los primeros profesores negros. De este grupo, la más conocida, porque ha estado tanto en las comunidades negras de la zona del Valle del Chota como en las comunidades negras de la zona de la Concepción, es la profesora Eudoxia Santos; *era morena, de Pimampiro*, coinciden los entrevistados. “Fue una profesora bastante dura” - describe don justo Méndez, morador de La Concepción de 67 años de edad-, “pero era buena profesora; con ella estuve hasta quinto grado, y gracias a eso yo fue Teniente Político, Secretario de la Tenencia y ahora estoy en la Junta Parroquial; porque antes, el que tenía educación ocupaba esos cargos”.

Me inquietaba también saber algo del *comercio*, ¿cómo se movilizaba la gente en aquella época? Al respecto don Juan Cribán dice:

Nosotros nos movilizamos por el río, cuando estaba seco, cruzábamos el río con los animales -se refiere a los burros- y salíamos al espino de Chalguyaco; cuando estaba en tiempo de él (quiere decir cuando estaba crecido), el camino era por aquí por encima de Piquiucho, por arriba, por San Vicente que dicen de Piquiucho; por esa loma había veces que nos tocaba hacer dos viajes en el día. Llevando aguacate hasta tres viajes hacíamos, en burro se llevaba hasta Piquiucho o Juncal. Entonces, así mismo, ya llegábamos de allá de Ibarra como sea. Íbamos a encontrarles a Piquiucho con burro, para traer aunque sea una estera que venían trayendo nuestras mujeres de Ibarra; eso, el que tenía su burrito. O sino, cuando estaba bien el tiempo, salíamos aquí al espino de Chalguyaco que ahí era rectito para nosotros, por el río había una carreterita que hicieron los Rosales (Eran los patrones de la hacienda), entonces, ahí les esperábamos y de ahí, veníamos para acá.

Esto, más o menos desde que tiene uso de razón, desde el cuarenta o un poquito antes acota don Juan. Argumenta que esa costumbre se perdió cuando se refundó el caserío donde esta hoy (antes, era en el rancho de abajo, cerca al trapiche y a la casa de la hacienda). Cuando ya se construyó la carretera,¹⁰ les favoreció en el sentido que al salir a Piquiucho podían tomar los carros que salían de San Gabriel, que eran Montúfar y Joselo.

Con respecto al *deporte*, don Olmedo Congo¹¹ cuenta que antes la juventud era muy aficionada al deporte; en especial practicaban la pelota de tabla, y también la de guante. Él jugaba bastante al medio, dice con una tristeza dibujada en su rostro: “me quedé porque, hablándole la verdad, ya mis padres eran pobres, ya salieron guantes de más costo entonces ya no pude comprar guantes de torna; de ahí si sabía también volver, tornadas y me quedé a jugar al medio”. Explica que cada posición, tenía guantes diferentes: así los volvedores, que eran los que recibían las sacadas o batidas, tenían guantes más grandes con clavos especiales, mientras que los del medio, teníamos guantes más pequeños. Hasta hoy en muchas comunidades del Valle del Chota, todavía se juega la de tabla. La pregunta que me urgía es: ¿cuál es la diferencia entre la pelota de guante y la pelota de tabla? Don Olmedo me hace notar la diferencia: “la de tabla es con tablas de palo, con

cabo, y acá en la base con unos pupitos de caucho para que rebote la pelota. En cambio la de guante, son guantes anchos y redondos. Eran de acuerdo a la parada que tenga la persona, si el tipo era volvedor, habían guantes de vuelta, habían guantes de saque y de media, esa es la diferencia. Pero el sistema de juego era lo mismo”. Nos explica que los puntos eran de 15 en 15; es decir, 15, 30, 40 y uno de juego. De ahí seguía 15 de dos, 30 de dos, 40 de dos y dos juegos. Luego seguía otro juego para hacer la mesa. Es decir si el equipo A gana el primer juego, y el equipo B gana el segundo juego, el ganador es el equipo que gane el tercer juego. Don Olmedo manifiesta que este juego aprendió viendo a los mayores, resalta que no se sabe quién se inventó ni de dónde vino. Primero sabían jugar con pelotas de cabresto; cuenta que su papá sabía cortar correitas para hacer estas pelotas, luego vinieron las de hilo y luego las de viento. “Las pelotas de cabresto, eran pesadas y tiesas; muchas veces rompían las tablas”.

A más de la pelota de tabla, que para ellos más que un deporte era una forma de distraerse y de divertirse; habían las otras *fiestas*, las fiestas grandes, eran con las bandas contratadas o con bomba y guitarra cuando se trataba de fiestas familiares. Cuenta que habían buenos guitarristas en Carpuela en especial recuerda a uno que se llamaba Gonzalo Santacruz que le decían Gonzalo “Manchado” “porque tenía una manchita aquí en la cara (indica la mejilla), era pequeñito pero ese era un músico especial para la guitarra”.

Sobre este mismo tema, don Juan Cribán aporta que antes, las fiestas eran solamente hasta las seis de la tarde; hasta esa hora sabía estar la banda. Por lo tanto, en la noche no había baile. Relaciona con el tiempo de hoy y manifiesta que ahora se amanecen en los bailes y eso hace que las mujeres fracasen; porque antes, dice, “los padres eran bien responsables y sabían estar muy pendientes de sus hijos, siempre les buscaban sean mujeres o varones”. Sin embargo, a pesar de los cuidados, si se daban casos de embarazos antes del matrimonio y por supuesto, los castigos eran muy crueles. Doña María Borja de 68 años de edad y esposa de don Fabián Follco nos cuenta que ella sufrió en carne propia ese castigo, por haberse quedado embarazada siendo todavía soltera. Cuenta que los mayores sabían cavar un hueco en el cuarto, le hacían acostarse ahí, con la barriga hacia el hueco; con la espalda desnuda, le azotaban con el cabresto, les daban de acuerdo a los años que tenían, hasta quedar sangrando su espalda. En-

cima les ponían sal y limón para que no les infecte y, al otro día –dice doña María-, nos llevaban al río a lavar ropa todo el día. (Se le salían las lágrimas recordando aquel castigo que trastocó su ser).

Continuando con don Juan Cribán y el tema de las fiestas, manifiesta que las fiestas familiares se organizaban en las casas; nunca faltaba el trago, la guitarra y la bomba. Si no había esta última, “se alentaba un cajón de madera, pero los guitarristas, habían algunos”.

Con respecto a los *enamoramientos*, eran a escondidas dice don Juan; mientras que don Aniceto manifiesta que muchas veces, los padres ya se encargaban de comprometer a sus hijos. “Conversaban entre mayores, el uno le decía al otro: me gustaría que su hija se case con mi hijo o viceversa; así acordaban y los hijos sólo tenían que obedecer. De tal forma que desde muy jóvenes ya estaban comprometidos.” En este acto, se podría afirmar que había de todo; amores a escondidas y amores comprometidos públicamente por sus padres.

Don Aniceto sostiene que antes, las fiestas del pueblo o patronales, no les costaba a los moradores porque la banda pagaba el patrón; de la misma manera, el patrón pagaba las verbenas y las bebidas en los matrimonios y bautizos.

En lo concerniente a la *religiosidad*, don Aniceto manifiesta que “en algunos aspectos es igual que antes, en partes si parece que ha cambiado porque más antes, la gente tenía otra vocación, de más respeto a las cosas sagradas. En cambio ahora, las más de las veces es por curiosidad, por novedad o talvez por algo personal que se van a las iglesias, se van a los santuarios”. Sospecha que en estos espacios, se reúnen con otras personas, y al parecer ese es el interés u objetivo. Aquí, me urgía preguntarle: ¿No será que antes como que se sentían obligados, las mamás iban llevando a las hijas y ahora ya no, los jóvenes si quieren van sino nadie les obliga? Ante esta pregunta, responde: “Por eso digo, antes había más respeto, antes la gente era aquí internada, de lleno. En cambio ahora, ya es, casi le obligan.”

Hasta aquí, he descrito algunas características propias de los afrochoteños; los que han ido moldeando la identidad de esta población. Como podemos darnos cuenta, muchas de estas *características propias* han sido impuestas, tales como: el trabajo en la hacienda, la religiosidad y algunas fiestas que la gente lo único que hizo es resignarse y aceptar. La mayoría de nuestros abuelos no lograron terminar ni siquiera la escuela, otros

nunca entraron a ella; se podría decir que el único espacio en donde se sentían libres era en el deporte y posiblemente en sus huasipungos, porque hasta en las fiestas eran vigilados por los mayordomos y los patrones.

¿Qué podemos decir de la identidad de los abuelos y cómo se relaciona con la literatura académica?

Las definiciones sobre la identidad abstraídas de los abuelos y las características identitarias descritas, nos llevan a discernir que la identidad de los abuelos se construye en torno a la situación y a la época que les tocó vivir. Situación muy restringida en cuanto a su economía y educación en una época de dominación, sometimiento, y explotación. Para ellos el ser negro significaba humillación, respeto, obediencia y veneración a los patrones; esto fundado en el hecho de que éstos les daban todo, y por ello tenían el poder de hacer lo que a bien desearan, sea por capricho, por maldad o por castigo. Pusieron barreras en sus mentes, haciéndoles creer incapaces de pensar, de crear, hasta de estudiar. Aniceto Espinoza sostiene que “hasta hoy no se ha logrado sacudir ese lodo” y probablemente está marcado en la psiquis; o como diría Zapata Olivella, hoy “las cadenas están en la mente”, producto de todo ese proceso de dominación, sometimiento y explotación.

Stuart Hall esboza que hay al menos dos formas diferentes de pensar la *identidad cultural*: “La primera posición define la ‘identidad cultural’ en término de una identidad compartida, una especie de ‘naturaleza precisa’ de carácter colectivo, común a un pueblo con una historia y unos ancestros compartidos y que oculta en su interior las muchas otras ‘naturalezas’ impuestas más superficial o artificialmente” (Hall, 1999: 132). Partiendo de Hall, al parecer, resulta fácil ubicar la identidad de los afrochotinos. Por supuesto, es una identidad compartida, de carácter colectivo común a un pueblo, a toda la zona del Valle del Chota y cuenca del río Mira que tiene una historia y unos ancestros compartidos. Son ancestros en los que pervive de generación en generación las otras naturalezas impuestas (por los patrones e instituciones como la Iglesia y la Educación); por lo menos hasta los adultos mayores, porque como ya veremos más adelante, los jóvenes, tiene otra visión de la vida. Continuando con Hall, al cual me allano, sostiene que dentro de los términos de la definición anotada,

“nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes a los códigos culturales compartidos que nos proveen como, ‘un pueblo’” (Ídem).

Para Hall, la segunda forma de pensar la identidad cultural, “admitte, que al igual que los muchos tipos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (Hall, 1999: 134). Me parecen bien venidas estas definiciones en vista de que son justamente esas similitudes las que encierran profundas diferencias en nuestros abuelos, los que han construido lo que realmente eran en su juventud y son ahora, personas sumisas y humildes, porque la historia intervino fuertemente en la construcción de su identidad. A continuación, pasamos a una discusión sobre la construcción identitaria en los adultos mayores, una generación distinta a la de los abuelos.

2. Construcción identitaria en los adultos mayores

*“Antes la agricultura era buena, en cambio horita, invierte 200 dólares y coge apenas 50 dólares; o sea, en vez de ganar pierde. Entonces la gente ya no siembra, están los terrenos botados”*¹²

Esta es una realidad en la mayoría de las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira; en unas más y en otras menos, pero es la constante o el común denominador. También es una de las causas de la migración.

Para los adultos mayores,¹³ los procesos identitarios se construyen en una etapa en la cual el país y el mundo se encuentran en un proceso de transición o de modernización. Esto es durante las décadas de los setenta y ochenta, especialmente en el Ecuador, debido al boom petrolero, que da inicio a todo un proceso de modernización que llega también a nuestras comunidades, con la energía eléctrica, la panamericana, fomento de la educación y dotación de infraestructura. Y lo más importante para los afrochoteños y todos los campesinos del Ecuador –diría yo-, se decreta la Ley de Reforma Agraria.

En este contexto podríamos decir que la identidad de los adultos mayores se construye básicamente en torno a la agricultura; si la agricultura está mal, si los terrenos están botados como afirma Rosa Delgado, es

te, por motivo de que la juventud, antes trabajábamos más y ahora los jóvenes casi se han dedicado a la vagancia”.¹⁵

Sobre esta misma pregunta, Gualberto Espinoza¹⁶ responde: “Hoy, le veo igual que siempre. Aunque se notan ciertos cambios mínimos en cuanto a la infraestructura, pero la mentalidad de la gente sigue siendo la misma; porque las reformas que hay nos han dado haciendo han sido obligados, no conscientes”. Además Gualbo, como así le llama la mayoría de la gente que le conoce, está muy preocupado por el futuro de su comunidad, sostiene que no hay un líder que conduzca a la comunidad y que todos hacen la voluntad del patrón de la hacienda de Santa Ana, el doctor Jaime Vergara. El líder está del lado del patrón sostiene, es una persona muy inteligente pero es el administrador de la hacienda; se refiere a don Aniceto Espinoza.

“El patrón, yo le llamo patrón porque así lo conocen todos, no porque yo quiera decirle, tiene la habilidad de ganarse a las autoridades” y redacta que en una reunión reciente realizada para discutir sobre una aspiración que tiene la juventud -la construcción del estadio- en vista de que el que tenían le hicieron parque.¹⁷ Manifiesta que había invitado a delegados de la Universidad, a delegados del ejército, al Defensor del Pueblo, al delegado de la Curia, en donde él había tenido sus puntos a tratar, que eran: la seguridad, la terminación del puente y el asunto del terreno del estadio. Entonces él, -continúa Espinoza- “tiene la habilidad, como le digo, de poner a las autoridades de su parte, y a estas alturas parece que habemos tres personas que él nos considera sus oponentes: mi persona, Freddy Congo y el señor que en segunda instancia solicitó la tierra Wilson León”. En este sentido, resalta que la comunidad no tiene control, “está a merced de cualquier persona que quiera hacer de ella lo que le de la gana, entonces en esas condiciones no podemos decir que la comunidad está mejor”.

Algunas personas de Santa Ana, todavía trabajan en la Hacienda; no sólo aquí dice Gualbo, lo mismo sucede en La Loma, son las dos únicas comunidades negras en las cuales todavía existe hacienda. Sin embargo, el trabajo es diferente, porque la misma hacienda ha cambiado su forma de producir. Denuncia que antes eran haciendas totalmente agrícolas; ahora Santa Ana es ganadera, La Loma es florícola. Entonces ese tipo de actividades demandan el uso de tecnología, y cuando se introduce tecnología, se requiere menos mano de obra. Con respecto al horario de trabajo, sostiene

ne que es el mismo, trabajan las 8 horas: de 7:00 a 12:00 y de 13:00 a 16:00, el diario oscila entre los 3 y 5 dólares diarios. Aunque David Congo,¹⁸ joven de 19 años de edad, manifiesta que a él le pagan 40 dólares a la semana; posiblemente sea en tiempo de molienda, porque justamente, eso era lo que estaban haciendo el día de la entrevista.

Relacionando la vida de antes con la de hoy, Gualbo manifiesta que la vida de antes era mejor que ahora, en el sentido que había más salud, la alimentación era más sana, más abundante y había mayor comunicación intra e interfamiliar; además argumenta que de esa manera los padres compartían o transmitían de mejor manera los conocimientos a los hijos.

Con relación a la pregunta central *¿qué es la identidad para los adultos mayores, cómo la definen ellos?* Pongo en consideración las siguientes reflexiones.

Definiciones sobre la identidad desde los adultos mayores

Ángel Chalá al respecto expresa: “para mí, identidad es conocerme y aceptarme como soy y no tratar de cambiar en ningún otro lugar, sino mantener siempre ese mismo principio y esa misma ideología”. Con respecto a las características de la gente de la Concepción las describe como personas muy afables, un tanto precavidas, no son muy confiables, dice, porque “cuando aparece una persona extraña, que no se la ha visto por acá, por amabilidad o por curiosidad, se preocupan: “y este Señor, esta Señora quién será, a qué vendrá, de dónde vendrá. Entonces, por un lado, eso es bueno porque permite precautelar la seguridad ciudadana de aquí del centro parroquial”.

Barbarita Lara,¹⁹ sobre este mismo tema y conocedora de las dos zonas (Concepción y Valle del Chota), sostiene que en las comunidades es muy fuerte el ser negro; todos se identifican como negros. Creo que no se equivoca en su apreciación, porque Walter Padilla al preguntarle qué significa para él ser negro, manifiesta: “Para mí ser negro es un orgullo porque tenemos nuestra color firme”. Se suma a esto, las prácticas culturales que son características propias de estas comunidades tales como: su música bomba, las celebraciones religiosas, los ritos funerarios, la celebración de sus fiestas patronales, etc. Pero al preguntarle a Barbarita, qué significa ser negra para ella como mujer, realmente le bombardean o le invaden un

sinnúmero de estereotipos contruidos por la sociedad. En medio de esta dificultad responde: “ser negro significa como un elemento más de mi identidad; siempre tomando en cuenta que ha sido negativo y positivo. Negativo porque, por la discriminación y el racismo; positivo porque ha nutrido la identidad. Ha nutrido en el sentido que se identifica como un grupo étnico, y de paso, también culturalmente, si se mira la diferencia por los otros”. Denuncia que en nuestras comunidades existe el endoracismo: “el más negro, es discriminado por el más clarito, que se apega a las características del blanco o mestizo”; resalta que estas características se acentúan más en la mujer, “porque el hombre se salva cuando es negro, pero la mujer entre más negra, es más discriminada hasta dentro de la familia. Inclusive cuando hay la pareja, escoge a la más clarita, si existe una negra y una zambita, la zambita es la que tiene mayor prioridad -por lo general es la más bonita- si porque se apega a las características europeas”. Por estas realidades sostiene que el endoracismo existe.

Gualbo, discurre que la identidad es un campo muy amplio para el análisis, pues cada individuo tiene la suya, se identifica por su personalidad; pero en una familia y más en una comunidad, señala que hay ciertos aspectos que nos diferencian de los otros. Cree que en la diferencia radica la identidad. En este entender apuesta a que la identidad es parte fundamental de la cultura de cada pueblo, “gracias a eso pues se diferencia de los otros”. En este sentido, Gualbo al definir su identidad personal manifiesta que su identidad se ha ido construyendo paulatinamente. Primero aprendió de sus padres las formas de vivir, de trabajar, las costumbres, etc.; luego, ya en la escuela, aprendió cosas didácticas y a compartir con otras personas, con otros alumnos; después, ya más grande -dice-, “nos hemos ampliado más, salimos de la comunidad y compartimos con otras personas que tienen otras experiencias, entonces de esa forma se va adquiriendo elementos que van construyendo la personalidad de uno”. En este contexto, él se cataloga como una persona curiosa, alguien inquieto, preocupado por las problemáticas que vive la comunidad, “si me preocupo también por ser tranquilo, sincero, no digo que haya alcanzado esas bendiciones, pero es una preocupación, son aspiraciones que uno tiene en la vida por mejorarse. No sé que más podría decir de mí”.

Sobre la comunidad, describe que lo que caracteriza a Santa Ana, es que la gente es trabajadora, pero también tiene algunos problemas como

todas las comunidades. Por el hecho de tener unas condiciones de vida no muy óptimas, cada persona se preocupa por tener lo necesario para sobrevivir, para mantener a la familia. Entonces no queda mucho tiempo para mantener o tener una vida de comunidad como tal, quiere decir, vivir mancomunadamente en donde todos se preocupen por todos, y en esa forma trabajar colectivamente, mejorar la vida de todos los miembros de la comunidad. Resalta esto puntualizado que existe un cierto individualismo que lo justifica de alguna manera por la pobreza, porque cada quien se sacrifica por sí y por su familia. Sin embargo, en muchas ocasiones y en muchas circunstancias conecta que si hay momentos de unidad, por ejemplo para las fiestas, en calamidades domésticas como fallecimientos, enfermedad grave de alguien, en construcciones de casas, etc. Son momentos que convocan a la unidad a los cuales la gente si responde. La desunión más se da en el aspecto de desarrollo comunitario.

Profundizando más el tema de la identidad, José Chalá la define así:

Bueno, entre muchas cosas quiere decir aceptarse, amarse, definirse, cuando sabemos lo que somos, también sabemos lo que no somos; en este caso es una concepción dialógica y política aceptada socialmente, es decir, con esto ya no estamos diciendo somos morenos, somos afros, ya no somos seres o ciudadanos vistos como de segunda categoría, somos del mundo y de primera categoría, somos seres humanos, y además de seres humanos, somos afrodescendientes.

Algunos elementos o características identitarias de los adultos mayores

La identidad de los adultos mayores, al igual que la de los abuelos, se va construyendo con la participación de algunos elementos y características propias acorde a la época que les tocó vivir. Entre estas características propias están: dialecto, alimentación, religiosidad, las fiestas, cuentos, juegos, migración y movilización o transporte.

Algo muy característico de nuestras comunidades y que es parte de su identidad, es el *dialecto*; de acuerdo al pueblo o comunidad, tienen una diferencia. Así por ejemplo, Edgar Méndez enuncia que los de Santa Ana tienen unos estribillos bastantes ancestrales, hablan unas palabras que tácticamente se puede entender; para decir vea, dicen 'chape'. Los de La Loma

tienen un entonado muy distinto, los del sector de Cuajara, que confunden las letras: la i con la e, la u con la o; le confunden como al estilo indígena, indica que dicen 'cuji' por coger, también le anteceden en muchas palabras la "ene": dicen, yo te he de dar en eneboca, así hablan ellos. Entonces, es muy fácil identificarles; Méndez sospecha que "es adquirido a través de generaciones, debido a que posiblemente compartieron y convivieron mucho tiempo con los indígenas, y por supuesto, se han quedado con eso".

En cuanto a la zona del Valle del Chota, también se diferencian por el dialecto o entonación al hablar; así, hay comunidades como Chota, Mascarilla y Tumbatú que dicen "ete" en vez de "este". Muchos de estos dialectos, se debe (insiste Edgar Méndez) a que al parecer nuestros abuelos convivieron con los indígenas porque hasta hoy se conserva inclusive algunas indumentarias como las gualcas que todavía las llevan en el cuello las más mayores, al igual que las chalinás, y también algunas comidas.

A propósito de *comidas*, Barbarita Lara nos cuenta un poco cómo era la alimentación en su tiempo, en su juventud o en el tiempo de los adultos mayores, es decir cuando los mayores eran jóvenes. Así, manifiesta que la economía alimentaria venía de los huasipungos y de la crianza de los animales en los espacios libres o sitios que habían en las haciendas, que eso sí les permitían los patronos a los que vivían en las comunidades; entonces, los animales eran el complemento de lo que se cultivaba en la tierra. En este conocimiento, en la dieta diaria siempre estaba el fréjol, la yuca o el camote; fréjol con sancocho o picadillo, fréjol con camote o manomono, yuca con carne, camote con carne, arroz de cebada con carne, morocho de dulce con bastante leche (Este último, nuestras abuelas preparaban en paila –Yo sí me acuerdo–). Pero lo rico de ese fréjol es que era sazonado con manteca de puerco, con mapavira como decían las abuelas y la miel con fréjol era como el postre, "huy, miel con fréjol, riquísimo", deleita su mente la Lic. Barbarita Lara. El arroz de cebada, el morocho, las papas y otros productos de la dieta eran obtenidos por medio del "cambio"; es decir, lo que iban a cambiar en las zonas altas, en tiempo de Semana Santa. Ahora ha cambiado mucho la alimentación, hoy es el arroz, el fideo; aunque el fréjol sigue siendo parte de la dieta básica.

Barbarita Lara, relacionando como era la *religiosidad* antes y como es hoy, manifiesta que no hay ninguna diferencia, porque antes había personas que eran muy religiosas incluso hasta ahora las hay y otras que no

eran tanto pero participaban en los momentos religiosos más importantes y eso es hasta ahora. De pronto, dice, “la única diferencia es que le dan la libertad de participar en las liturgias o asambleas de Dios”.

Sin embargo, Gualbo manifiesta que ha cambiado bastante en el sentido que ahora hay menos participación en las celebraciones tradicionales: “claro, hay que diferenciar la religiosidad impuesta con la natural que se podría decir también de devoción o de convicción”. Enfatiza que esta última pervive, porque en las fiestas y en las celebraciones que no necesariamente involucra a las prácticas de la religión católica, son bien participativas. Por ejemplo, en finados (día de los difuntos), en la semana santa, en la fiesta patronal, son momentos en que si bien hay los espacios netamente religiosos, hay otros que no parecen religiosos, pero por el hecho de que congregan, permiten una dinámica especial en la comunidad, que no es parte de la religiosidad católica.

Para finalizar, me parece importante resaltar sobre este punto de la religiosidad lo que una abuela de 80 años de edad está mirando en su comunidad de Carpuela; y esto está sucediendo también en otras comunidades del Valle del Chota. Se trata de doña Tránsito León, misma que manifiesta: “Aquí en Carpuela, están vendidos; ahorita no se sabe, se están mofando del catolicismo y se están mofando de los evangelistas”. Se refiere a una nueva congregación religiosa que se estacionó en Carpuela, los evangelistas, que llegaron aproximadamente en el 2001 con proyectos de beneficio social para las comunidades del Valle del Chota. Sin embargo, según nos cuenta la entrevistada, algunas personas específicamente de Carpuela se han pasado a este grupo únicamente por el interés.

¿Cómo se divertían los adultos mayores?

“En esa época que no había luz, generalmente nos divertíamos con instrumentos criollos, típicos de la zona, como es la bomba y la guitarra” manifiesta Edgar Méndez; había fechas claves en las que toda la comunidad participaba tales como, las *fiestas* patronales que se celebraba con las bandas de pueblo. Al respecto de las fiestas patronales, Barbarita Lara nos cuenta que en Mascarilla el patrono ha sido y es San Pedro, mientras que en La Concepción, es La Inmaculada Concepción, en Caldera es San Fran-

para que el viejo no se diera cuenta. Al otro día, el viejo coge su cántaro y continúa con su rutina; a la primera casa que llega, “zurrón canta o te doy con esta lanza”, repitió muchas veces y el zurrón ya no cantó.

El mensaje del cuento es que nunca las niñas deben ser curiosas con las personas extrañas. Esto, también era una manera de educar y proteger, especialmente a las niñas. Tan sabios eran nuestros abuelos que sin necesidad de gritarnos o pegarnos, nos alejaban de las personas extrañas.

Dentro de esta misma presteza de diversión de los niños y niñas, también había algunos juegos que se practicaba en aquellos tiempos antes de que llegue la luz. Por ejemplo, Lara nos describe, el juego del camotico que consistía en agarrarse de un palo, en cadena, era de unos 10 a 20 niños/as y uno quedaba de sacador del camotico, cuyo objetivo era arrancar la cadena desprendiendo a cualquier niño o niña; que generalmente era al más débil, al más flaquito o al más pequeño. Esto nos enseñaba a que siempre debemos mantenernos unidos y fuertes para que fuerzas extrañas no puedan rompernos. También jugábamos al “chinchivo se monta encima” —dice Barbarita Lara—, a las “chigualitas”, a las ollitas encantadas; juegos que aprendimos viendo y escuchando a nuestras hermanas cuando nosotras éramos muy pequeñas. Seguramente así sucedió con nuestras hermanas más grandecitas, con nuestras mamás, con nuestras abuelas y con todos nuestros antepasados.

Pasando a otro elemento y que realmente impactó y sedujo a los afrochoteños (y sigue seduciendo hasta hoy, básicamente a los jóvenes), es la *migración*, un tema que lo han topado mucho los adultos mayores entrevistados. Este fenómeno se ha dado en nuestras comunidades —diría yo, desde la década de los setenta. Así nos muestra el diario *La Verdad*²⁰ en el artículo “Estudio sobre la migración del campo a la ciudad” publicado el 17 de diciembre de 1976, en el cual resalta que la población de Quito crece a razón del 6% anual, crecimiento que se debe principalmente a los movimientos migratorios. Claro, si bien es cierto que el artículo habla en términos generales y no exclusivamente de los afrochoteños, podemos intuir que dentro de ese 6% de crecimiento también estaban migrantes de las comunidades negras del Valle del Chota. Este fenómeno migratorio, coincide o se impulsa con el boom petrolero en las décadas de los setenta y ochenta. Pero cuando preguntamos a los entrevistados sobre cuales son las

causas, señalan que el principal problema es la falta de fuentes de trabajo y el crecimiento poblacional. En este discernimiento Ángel Chalá²¹ manifiesta que se debe a la falta de ingresos permanentes y a la baja de la producción agrícola; algunos por falta de tierras, dice Edgar Méndez, “son los nietos y bisnietos de los huasipungueros los que se van porque el pequeño huasipungo ya no alcanza más”. Otro aspecto es, que algunos sí tienen tierras, pero no disponen de recursos económicos para hacerlas producir técnicamente; ante esta latente situación, prefieren arrendar, encargar a algún familiar o en último de los casos, abandonar sus tierras y salir. Dada esta realidad, Ángel sostiene que no está en contra de la migración, tampoco podría decir sí, que la gente se vaya. Más bien plantea que lo que hay que hacer es buscar alternativas para mejorar la situación.

Gualberto Espinoza, al parecer no está muy de acuerdo con la migración; así, manifiesta: “yo diría que con el afán de cambiar o de mejorar la vida entre comillas, porque para todos es sabido que de los 100 que salen, 10 mejorarán en algo su vida y los 90 empeoran y eso es bien sabido sin embargo, se van”. Por lo tanto, él cree que la migración se debe principalmente a que la gente no hace conciencia de la importancia de vivir en su comunidad, en la tierra misma. Es optimista al pensar e invitar a reflexionar que en las comunidades si se puede desarrollar, ya que para él, el desarrollo significa vivir tranquilo en su tierra, tratar de mejorar su tierra, su comunidad y no tratar de mejorar “mi condición particular”. Es consciente al manifestar que en el momento que se desarrolla individualmente muchas veces se separa de los otros, crea barreras entre los otros, mientras que cuando se trata de desarrollar a un colectivo, hay que hacerlo en colectivo y refiriéndose a su comunidad afirma: *aquí está el colectivo*.

Relacionando la migración con la identidad podemos mirar dos aspectos: Uno, en el momento que se produce la migración de los afrochoteños a las grandes ciudades, se irrumpe la transmisión de saberes y conocimientos. Dos, es posible que la migración trajo a las comunidades modas y costumbres externas, que de alguna manera también irrumpieron en la identidad de los afrochoteños. Esto es debido a que los emigrantes afrochoteños, una o dos veces al año siempre regresan a su tierra natal; y cuando lo hacen, traen consigo a las comunidades elementos o características identitarias extrañas a los de la comunidad ancestral.

Sobre el *Transporte*, Ángel Chalá recuerda que cuando era niño, la carretera Concepción Mira ya existía, que ya tenían transporte, pero que había solamente dos carros: Un Camión de un señor Julio Erazo, (que actualmente reside en la ciudad de Ibarra, dice Chalá), después el de don Wilo Méndez que tenía un 350, quien luego se compró un bus y fue el primero en entrar a La Concepción. Otro medio de transporte era el ferrocarril; recuerda que tenía que abordarlo para continuar con sus estudios en Ibarra (ciclo diversificado). Dice que el ferrocarril funcionó hasta el mes de abril (17) de 1999, cuando el río se llevó un buen tramo de las rieles.

Sobre este mismo medio de transporte, el ferrocarril, Edgar Méndez manifiesta que este servicio, que favorecía a toda la cuenca del río Mira, era de vía crucis total porque no daba seguridad en el sentido que no era puntual; muchas veces había que esperar hasta dos días para poder sacar los productos, sospecha que “posiblemente se debía a lo obsoleto de sus máquinas. Los motivos eran los de siempre, derrumbes en la vía. De eso entonces, hablemos en el año 75 para acá, empezaron a entrar unos camioncitos por acá por Mira, cuyo servicio era Ibarra - Mira - Concepción; éstos ya servían para movilizar la producción”. Ante la pregunta: ¿cómo construyeron esa carretera? responde: a brazo, por medio de mingas de los comuneros, que generalmente eran los fines de semana. Había un contratista, quien se encargaba de comprar una res y darles una porción a cada mingero.

Por estos trabajos, el mismo entrevistado sostiene que esta carretera llegó a La Concepción en 1958. Sin embargo, a pesar de existir ya esta carretera, al principio pasaba desapercibida para los nativos de la zona; quienes la utilizaban eran comerciantes de la ciudad de El Ángel que bajaban a tomar el ferrocarril para desplazarse a la zona de la montaña como es el sector de río Blanco, para intercambiar productos del clima frío con los del subtropical de la cuenca del río Mira. Entonces, para los nativos de la Concepción, era casi desapercibida la carretera porque tenían el servicio del ferrocarril hasta el año de 1980 que prestó regularmente su servicio. Como ya era un medio bastante obsoleto y su servicio era muy irregular, entonces empezaron a hacer uso de pequeños camioncitos para sacar los productos; cruzando la carretera Concepción-Mira salían a la ciudad de Ibarra. “Así recorrimos por muchos años hasta que últimamente, gracias al gobierno de Gustavo Noboa, aun que quien inauguró fue Lucio Gutiérrez,

tuvimos la satisfacción de contar con el puente que está horita” –dice Méndez-; “que por más de cincuenta años se luchó hasta que el 22 de marzo de 2004 se inauguró. Esto nos permitió enlazarnos con la carretera Ibarra-San Lorenzo, que nos facilitó en gran medida acercarnos más a la ciudad de Ibarra”.

Sobre este mismo tema, la movilización o medios de transporte, a diferencia de la zona de la Concepción, en el Valle del Chota no disponían del ferrocarril de allí que don Marcos Borja, al respecto, expresa: “Yo recuerdo que nos llevaban a pie a hacer las compras a Pimampiro, por el Chaquiñán de aquí no más era a pie. A hacer las compras de la semanita, de una vez. En burro también, o sea se llevaba unas carguitas de leña, como la pobreza antes era bien jodido”. Estamos hablando más o menos de la década de los sesenta. Recuerda también que con la construcción de la carretera Monteolivo-Piquiucho, misma que fue construida a brazo por los moradores de las comunidades beneficiarias, se vino a mejorar la situación. Los primeros carros que entraban eran unos camiones para salir a Ibarra o Pimampiro; les servía muchísimo esos carritos. Así, recuerdan a Rafael Aldás, a don Gustavo Villarreal, mismos que cargaban todo lo que estaba al paso desde Monteolivo, todo este sector, dice Segundo Rojas de 46 años de edad quien se sumó también al grupo. Llevaban de todo, -insiste- leña, carbón, animales y personas. Cuando estos por alguna razón -no salían, salían a Piquiucho a esperarle ya sea a Montúfar o Joselo, cuyo recorrido de estos últimos era San Gabriel-Ibarra, que también llevaban de todo, personas, papas, chanchos, etc. Pero, antes de que hubieran estos vehículos, Segundo Rojas recuerda que su papá sabía ir a pie a Tulcán.

Elementos centrales en la construcción identitaria de los adultos mayores y su conexión con las perspectivas más académicas

Bien, al inicio del tema, habíamos señalado que la identidad de los adultos mayores se construye básicamente en torno a la agricultura. Sin embargo, he resaltado otras características que, con toda seguridad, nos ayudan a visualizar mejor la identidad de esta generación.

Dentro de las definiciones sobre la identidad, detalladas por los entrevistados, me interesa resaltar la descripción que hace Gualberto Espinoza quien señala que hay ciertos aspectos que nos diferencian de los *otros*;

cree que en la diferencia radica la identidad. Esta afirmación se acerca bastante a la reflexión de José Sánchez Parga, mismo que en su obra *Identidades y Sociedades* publicado por el CELA en 1992, discurre lo siguiente:

Las identidades se fundan en un sistema de identificaciones diferenciales, pero sólo se construyen plenamente en el reconocimiento de y por 'el otro'. Es la relación de reconocimiento la que produce identidad. En otros términos, la cuestión del 'otro' aparece como constitutiva de toda identidad, definiendo así su carácter relacional. (Sánchez, 1992: 25).

Quiero recalcar los términos decisorios; Espinoza: *En la diferencia radica la identidad*; Parga: *Es la relación de reconocimiento la que produce identidad*. Claro, de acuerdo con Espinoza, la identidad se funda en la diferencia de los *otros*, que por supuesto, en esa diferencia, existe una relación; la relación del *reconocimiento* que plantea Parga. Me parece impresionante este diálogo, dado el nivel de preparación de Gualberto Espinoza; claro, es muy posible que los años de experiencia al estar trabajando y aportando en el movimiento afro y en las actividades de su comunidad, le han permitido crear una conciencia étnica. Aunque, es probable también que sus estudios en Antropología estén aportando a que consolide una visión más clara sobre la identidad de los afrochoteños. Sin embargo, el mismo día que escribía este diálogo (Jueves 1 de diciembre de 2005: 12h10), le llamé por teléfono para preguntarle si había leído a José Sánchez Parga, me respondió que no, que no conocía de este autor.

En síntesis, por todo lo descrito, el ser negro para los adultos mayores ya no es humillación, respeto y veneración a los patrones y a todos los *blancos* como en el caso de los abuelos. Para esta generación, el ser negro significa aceptarse y sentirse orgulloso de serlo y de todo el acervo étnico propio. Mirando y respetando siempre la diferencia, que de acuerdo con Gualbo, es ahí donde se funda o radica la identidad.

3. Construcción identitaria en los jóvenes

*Los negros nos identificamos de una manera, como gente humilde, tranquila, gente trabajadora, gente honesta, que nos gusta sobresalir por nuestro propio esfuerzo.*²²

¿Qué es la identidad para los jóvenes y cómo la están viviendo?

Los jóvenes tienen su propia cosmovisión de su *identidad*, misma que se ha ido construyendo en torno al medio social, influencia interna tanto de la familia como de la comunidad e influencia externa, sea nacional o extranjera. Lo que Nelson ha manifestado sobre la identidad de los afroconcepcioneños en este caso, y que lo he resaltado al inicio de este tema, es el reflejo real y sincero de cómo somos en realidad los afrochoteños y la mayoría de los afroecuatorianos: personas humildes, tranquilas, honestas, que nos sentimos orgullosos de lo que somos y de lo que logramos con nuestro propio esfuerzo.

A esta descripción identitaria, le podemos sumar lo que nos dice María Chalá,²³ ya en un ámbito más general: “para mí la identidad es identificarse como persona, como pueblo y como país”; por su puesto, cada persona, cada pueblo, cada país debe tener su propia identidad. En esta línea, los entrevistados de la zona de la Concepción, coinciden en que la gente de esta comunidad es gente sencilla, humilde, respetuosa, amable, alegre y trabajadora; su actividad y fuente de ingreso principal es la agricultura. “Aquí sembramos el tomate, el fréjol, la yuca y el pimiento, productos típicos de nuestra zona y lo fuerte de las manifestaciones culturales es la música bomba y la danza”, agrega la señorita María de los Ángeles Chalá.

Pero estos jóvenes, ¿desde cuándo se identifican como negros, cómo asumieron su identidad? Nelson y Michel²⁴ manifiestan que ellos siempre sabían que eran negros, porque la gente de su comunidad es negra pero realmente no conocían de sus raíces; los dos aprendieron en el colegio²⁵. Hoy dicen sentirse orgullosos de lo que son y que no les molesta para nada que les digan negro.

Algunos temas abordados con los jóvenes que se relacionan con la identidad

Sobre el respeto

Los abuelos y los adultos mayores manifiestan que el comportamiento de los jóvenes deja mucho que desear, básicamente en torno a algunos valores como el respeto, la amabilidad, la solidaridad y otros. Pero, ¿qué dicen los jóvenes fundamentalmente sobre el respeto que según los

mayores hoy en la juventud no existe? Michel Espinoza al respecto confirma que sí ha escuchado decir a los mayores que ya no hay respeto, que éste se ha perdido, pero que no entiende en qué sentido, porque no sabe como era antes. Para la época que estamos viviendo ahora, le parece algo normal el comportamiento de los jóvenes. Así, manifiesta: “Yo no soy tan mayor pero, los mayores se basan en que antes había más tranquilidad que ahora, la gente de antes era bien sencilla, y no estaba al tanto de algunas cosas avanzadas como es la televisión, eso es lo que les parece extraño; hay algunos programas que sí nos ayudan a nosotros y eso les parece mal a los mayores”. Sin embargo, reconoce que si se ha perdido un poco el respeto pero que eso depende de cómo les eduquen en los hogares.

En este mismo valor, Nelson Folleco reflexiona en dos direcciones; por un lado, manifiesta que hay partes o lugares en los que se ha perdido el respeto porque hoy día se ve familias en las que los hijos ya no consideran la autoridad de los padres; “son casos que aquí también se ha visto”. Mientras que por otro expresa no estar tanto de acuerdo en lo referente a la pérdida del respeto que comentan los mayores, “porque ahora como que todo adelantó, sobre todo la gente”. Resalta que antes uno tenía que humillarse ante todo, como nuestros abuelos ante el patrón de la hacienda y la gente blanca; pero ahora ya no se ve eso, entonces “nos estamos dando cuenta de muchas cosas y tenemos más clara la vida. Antes la gente era más ingenua, no tenía bien definido lo que era el bien y el mal, ahora como que se conoce más de eso”. En este juicio concreta que a la gente mayor no le gusta que los jóvenes se liberen en un buen sentido de la palabra.

Desde su interior David Congo,²⁶ morador de Santa Ana, de 19 años de edad, razona: “Nosotros los jóvenes nos creemos a mucho, a que nosotros si somos así; por eso, estamos diciendo eso. Yo en mi caso, sí le respeto a mi padre; aunque a veces nos sabemos poner a discutir pero yo sí le respeto”. Pero en los casos u hogares que no hay respeto acusa directamente a los padres: “Ahí depende de los padres también, porque desde chiquitos deben de criarles bien, aconsejarles cómo deben de vivir, entonces ellos desde pequeños ya van creciendo, ya saben, ya van sabiendo que es la vida, entonces, es falta de ellos mismo, por eso es que los hijos crecemos así”. Agrega además, que sí hay padres que se portan mal; por lo tanto, viendo el comportamiento y la conducta de ellos, los hijos reaccionan. Concluye mostrando que a pesar de estas malas conductas tanto de los pa-

dres como de los hijos, sí hay buenos padres, buenos hijos y buenas familias, de allí que insiste en que “depende del comportamiento de los padres para también uno poder respetar”.

Por lo que exponen los jóvenes, podríamos mirar dos formas de pérdida o deterioro del respeto: Una, podría ser pasiva o inconsciente, cuando los chicos no saludan a los mayores, cuando no son amables con ellos o con las mujeres, cuando no son solidarios con los ancianos y se burlan de ellos o cuando no obedecen ni hacen caso a los mandatos ancestrales y culturales. Un ejemplo de este último, es la forma de preparar los terrenos para la siembra, los mayores insisten mucho en no quemar la hierba seca y los jóvenes la queman con mucha frecuencia. De la misma manera los mayores recomiendan no coger un mango, un aguacate, un plátano o una guayaba picada de pájaro, porque si lo hacen, el pájaro picará otro, es mejor dejarlo en el árbol para que el pájaro siga comiendo lo que él ha seleccionado. Estos mandatos ancestrales, son inobservados por los jóvenes, piensan que son cosas de viejos y por su puesto están equivocados, son saberes que nuestros abuelos recibieron también de sus antepasados.

Otra manera de pérdida del respeto, es la confrontación, la agresión verbal; llegando en algunos casos a la agresión física. Por su puesto, hay muchos padres que provocan este desorden intra familiar. “Depende del comportamiento de los padres para también uno poder respetar” manifiesta David. Pienso que los padres, especialmente los que se han quedado en los tiempos de antes, deben entender que hoy son otros tiempos. Que los jóvenes ya nacieron en un mundo completamente moderno y por ende, son mucho más despiertos. Y los jóvenes por su parte deben reconocer que los mayores son los depositarios de los saberes y no desconocer estos conocimientos, porque estaríamos desconociendo nuestros orígenes.

Educación

Sobre este tema, Magali Rojas moradora de Caldera, de 25 años de edad, manifiesta que hoy, la gente está estudiando para ser algo en la vida, “ahora toca buscar un futuro mejor, porque la agricultura ya no vale, entonces toca buscar para ver si se llega a ser alguien, a tener una profesión”.

Formula que antes había mucha pobreza, conformismo e ignorancia de los padres; “pensaban que el estudio no sirve, pero no sabían que nos equivocamos, porque el estudio nos sirve para cualquier cosa, salimos a la ciudad y nos preguntan si hemos estudiado, y qué decimos, que no”. Resalta que la causa más gravitante fue la pobreza. Su hermano menor por ejemplo, fue el mejor estudiante en la escuela, recibió una medalla y fue becado, pero por falta de recursos económicos no pudo continuar el colegio. Rosa Delgado también manifiesta que fue becada por ser una buena estudiante, pero por falta de dinero no le hicieron estudiar y debido a este mismo factor no pudo estudiar ninguno de su familia. En este contexto, es muy evidente que los adultos mayores, al igual que los abuelos, le daban mucha importancia al trabajo agrícola; veían esta actividad como la única forma de generar ingresos. Claro está que hasta finales de los ochenta la agricultura era rentable, por ende la prioridad era enseñarles a trabajar a sus hijos. Los hijos (hoy mayores de 30 años) veían que sí producía porque de cada cosechita se compraban cosas: lo primero era una buena ropa y un buen par de zapatos, una cama, una grabadora o un equipo de sonido, un televisor, un armario y así; mientras que los mayores pensaban en mejorar su casita, comprar unos muebles, una refrigeradora, una buena cocina con horno, un comedor, o cambiar el techo de la casa por la losa. Todo esto fue bueno en su tiempo, pero “horita, prioridad uno, es la educación; obtener por lo menos el título de bachiller para hacerse siquiera policía”, dicen los jóvenes e inclusive los adultos mayores y los abuelos. De allí que Rosa manifiesta que “horita, el estudio es la base fundamental”.

Y es que la educación ha sido una lucha constante de muchos de nuestros abuelos y adultos mayores. Gracias a esas luchas, hoy podemos contar con cinco establecimientos de educación secundaria en las comunidades negras de Imbabura y Carchi, que de alguna manera atienden a esta población. En este discernimiento, vamos a hablar de dos de ellos, los que mayor población afro envergan en su seno.

En La Concepción, existe el Colegio “19 de Noviembre”. Le preguntaba a María Chalá, ¿en qué medida la juventud está aprovechando de este establecimiento educativo? Al respecto, ella responde que algunos están aprovechando del colegio y que otros no; manifiesta que puede ser porque piensan que es difícil, posiblemente se creen rudos, y piensan que no lo lograrían, pero también porque no tienen recursos. Esto último enfatiza la

señorita Chalá porque les ha escuchado a algunos padres de familia. Otros en sí no les gusta o no hay motivación de parte de los padres, aduce ella.

En la comunidad de Carpuela, tenemos el Colegio “Valle del Chota” el más grande de la población afro de Imbabura y Carchi. Al parecer en esta comunidad, el contacto con el colegio ha motivado mucho a que la gente estudie. De acuerdo a lo que nos cuenta don Octavio Zumárraga, sólo en la comunidad de Carpuela hay más de 80 policías. Esta apertura de la policía ha generado un gran incentivo en la zona; es así que los jóvenes de hoy que no pudieron ir al colegio y muchos que no terminaron, lo están haciendo a distancia para obtener el título de bachiller y poder ingresar a la policía. Esta es una gran realidad de la gente afro del Valle del Chota. Pero yo me pregunto, ¿que va a pasar cuando esta institución cumpla con el número requerido y ya no llame más a cursos? ¿Qué va a pasar con todos esos bachilleres que le ven a la policía hoy por hoy como la única forma de generar recursos a corto plazo? Pienso que las instituciones educativas ya deben estar visualizando este problema y ofrecer alternativas para esta población.

Migración

Aunque en el tema anterior analizamos la migración, sin embargo es importante abstraer algunos pensamientos de los jóvenes sobre este tema. Así, Nelson Folleco discurre: “Bueno, la migración en el pueblo, no se da sólo aquí, se da por buscar una mejor condición de vida, primeramente, no hay fuentes de trabajo, no se le ve un futuro. Entonces, ese es el motivo por el cual, yo creo que la gente emigra del campo a la ciudad”. María Chalá, también coincide con los otros entrevistados al manifestar que los jóvenes emigran principalmente por la falta de fuentes de trabajo y porque la agricultura ya no es rentable.

Alí Folleco, morador también de La Concepción, de 26 años de edad, corrobora lo expresado por los antes entrevistados y agrega que de nada sirve que exista en La Concepción infraestructura como un mini coliseo, canchas deportivas excelentes, si la gente está con hambre, no tiene el recurso económico que es lo principal entonces, se pregunta ¿qué puede hacer? “Por más hermosas que les encuentre a las canchas y al coliseo, va a emigrar”. De allí que se revela como el primer personero que no está

de acuerdo con las obras físicas visibles, sino con las obras que den fuentes de trabajo a largo plazo.

Juventud de hoy

Haciendo una relación entre la juventud de hoy y la de antes, Nelson Folleco manifiesta: “Desde mi punto de vista, veo que la juventud de hoy, en relación con la juventud de antes, tiene otra mentalidad; los de antes, no pensaban en emigrar, ellos se quedaban acá trabajando en la agricultura. Sólo terminaban la escuela y ahí se quedaban. Ahora, ya piensan en un colegio, en una Universidad; piensan en tener su título.” Esto ratifica que hoy, prioridad uno para la juventud afro del norte del país es el estudio. Con respecto a la situación actual de la juventud; Folleco afirma que hay un interés por sobresalir; anteriormente, se dedicaban mucho a la agricultura. Visibiliza que en La Concepción ya no hay muchos jóvenes, debido a que cada quien quiere tener una mejor forma de vida. Antes se quedaban aquí trabajando en la agricultura, porque no pensaban en estudiar. En este análisis podría decirse que antes la agricultura era buena, tanto en producción como en costo de los productos. Esto de alguna manera retenía a los jóvenes, pero de otro lado no despertaba el interés por el estudio; sólo les interesaba trabajar en sus huertas para salir adelante. Hoy, realmente los jóvenes ven que la agricultura ya no produce. Se dedican a estudiar, por lo menos a sacar el bachillerato y luego emigran, porque el título de bachiller, -como planteaba la Lic. Barbarita Lara- es una herramienta para conseguir trabajo en las grandes ciudades, esto para algunos, mientras que otros, -que en realidad son muy pocos- sí continúan sus estudios para obtener alguna profesión. De allí que, concluyendo con Nelson Folleco, acota que toda la gente, inclusive personas mayores de edad están pensando en estudiar y salir de aquí.

Sobre este mismo tema, Alí Folleco nos da a conocer su punto de vista: enuncia que en la actualidad podría calificar a la juventud en un sentido negativo, debido a que muchos de ellos, hoy, toman iniciativas personales, no escuchan a los mayores o consejos educativos que les sirva en beneficio personal y también para la sociedad. En la actualidad, los jóvenes acogen las culturas y tradiciones impuestas, como en la música por ejemplo, de Estados Unidos, Inglaterra, la música rap principalmente, que se

gún Folleco, en muchos casos es sinónimo de satanismo y violencia. Entonces, desde este punto de vista, considera que esto es negativo para la juventud.

En lo que respecta a las señoritas, María Chalá dice que las ve bien, que son unas chicas libres, no en el sentido del libertinaje, sino porque les gusta realizar sus actividades como ellas creen, les gusta respetar y que las respeten; así, tratan de vivir. Son activas y participativas –concluye Chalá.

La música bomba

Este ritmo propio de los afrochoteños, aproximadamente unas dos décadas atrás, a la juventud no le gustaba bailar. Sin embargo, desde la década de los noventa ha venido revolucionando. Hoy, a toda la gente negra le gusta, inclusive a los no negros; a más de las provincias de Imbabura y Carchi, se ha extendido hasta la provincia de Pichincha y a otras del país. Inclusive fuera de las fronteras del Ecuador.²⁷ La pregunta que me asalta es ¿qué pasó con la música bomba hace unos 15 ó 20 años, por qué no les gustaba bailar? Aquí expongo algunas reflexiones de los jóvenes entrevistados: Michel Espinoza piensa que a los jóvenes de antes no les gustaba por el sonido, porque antes no se usaba muchos instrumentos; pero hoy se utiliza más instrumentos, y son más movidas las músicas. Podría decirse entonces que a los jóvenes les gusta el movimiento; claro, es que vivimos en un mundo más dinámico y más acelerado también. La modernidad en cuanto a la música, ha impuesto su propio ritmo con la introducción de instrumentos modernos. A esto se suma, el comercio que ha permitido una mayor difusión de la música bomba que es el caso que nos ocupa. Esto lo ratifica Nelson Folleco:

Yo pienso que antes no era tanto porque, bueno ahora Ud. ve que no sólo la gente negra baila bomba, sino que todo mundo baila bomba, entonces creo que hasta eso le impulsó a la gente negra para ver a la música bomba parte de la identidad, como una música que nos identifica. Un ejemplo, de Concepción a Ibarra nomás, Ud. salía antes pero nunca escuchaba una bomba, entonces ahora, en todo lado escucha bomba; entonces yo creo que eso, como que nos da un mayor realce y sacamos más la cara al frente, por nuestra música, por la música bomba.

Sobre la comercialización de la música bomba, también han impulsado este fenómeno musical cantantes o artistas no afros; por ejemplo, en 1993, se difundió mucho el *pasito tun tun* de Mario Diego Congo, luego fue grabado también por Azucena Aimara (al ritmo de san juanito) y muchos otros que lo cantaban en sus presentaciones. Otro ejemplo de éstos y mucho antes de M.D. Congo está el *qué lindo puente el de Juncal*, letra y música de Milton Tadeo, grabación realizada a los inicios de los ochentas, cuando el primer Presidente Constitucional del Ecuador elegido democráticamente Jaime Roldós Aguilera, inaugura el puente de El Juncal. Producto de este acontecimiento, Milton Tadeo compone la mencionada canción, que hoy, Margarita Lasso también la canta en sus presentaciones. Esto nos muestra el auge que ha tenido este género musical, característica identitaria de los negros del Valle del Chota cuenca del río Mira y Valle de Salinas.

Percepciones en torno a la construcción identitaria de los jóvenes

Los temas topados con los jóvenes, son tópicos de la actualidad, de preocupación de esta generación, temas que ellos lo están viviendo hoy. Falta de fuentes de trabajo, pérdida de valores, migración, auge o revitalización de la música bomba, educación y la descripción de la juventud de hoy, son los elementos más significativos dentro del proceso de construcción identitario en los jóvenes. Para ellos la identidad se construye en torno al medio social en el cual se desenvuelven. Entorno social donde se conjugan influencias internas, tanto de la familia como de la comunidad y externas, nacionales y extranjeras. Así, el ser negro para los jóvenes es simplemente sentirse orgullosos de lo que son, es decir, de su etnia. Sacar siempre el pecho al frente, erguir su cuerpo y no sentir vergüenza alguna en ningún lugar. Sentirse ciudadanos y reclamar sus derechos al igual que todos.

Para esta generación, quedó atrás la humillación y la veneración a los patrones y a los blancos, no se sienten inferiores a nadie, ni tienen complejos de racismo.²⁸ Peter Wade, luego de una exposición muy sustentada, muestra que: “las razas son *construcciones sociales*” (Wade, 2000:21). Se suma a esto el hecho de que los jóvenes ya nacieron en una época en la cual muy poco y muy pocos han experimentado el fenómeno del racismo. Aunque, todavía existe en muchos lugares del país y del mundo, tanto a nivel

institucional (sean públicas o privadas) como social (especialmente de las clases sociales que se creen superiores).

En este contexto, podríamos decir que la identidad de los jóvenes se construye con un alto porcentaje de influencias externas o de la modernidad, lo que pone al descubierto un débil conocimiento de lo propio.

Notas

- 1 Fabián Evaristo Folleco Rodríguez, morador de la comunidad de Caldera, cantón Bolívar, provincia del Carchi 73 años de edad, en una entrevista realizada durante mi trabajo de campo el lunes 8 de agosto de 2005 a las 16h15 en su casa.
- 2 Jesús Octavio Zumárraga Alencastro, morador de la comunidad de Carpuela, parroquia Ambuquí, cantón Ibarra, provincia de Imbabura 67 años de edad, en una entrevista realizada el miércoles 19 de agosto de 2005 a las 17h40 en su casa.
- 3 Aniceto Heriberto Cirineo Espinoza, morador de la comunidad de Santa Ana, parroquia la Concepción, cantón Mira, provincia del Carchi, de 67 años en una entrevista realizada el 11 de agosto de 2005, a las 14h30, en la Hacienda Santa Ana, en la cual él es algo así como administrador o brazo derecho del dueño de la hacienda.
- 4 Alonso Artemio Tadeo Méndez, profesor jubilado oriundo de La Concepción, cantón Mira, provincia del Carchi. Tiene 70 años de edad, la entrevista la realice en su casa, en Ibarra el día jueves 18 de agosto de 2005 a las 17h30.
- 5 Los dos hermanos León, también son ya profesores jubilados y viven en Ibarra; fueron mis profesores en la escuela "San Gabriel" de Piquiucho.
- 6 Ernesto Nabor de Jesús, morador de la comunidad de Caldera, parroquia San Rafael, cantón Bolívar, provincia del Carchi tiene 66 años de edad. En una entrevista realizada en la calle principal, juntamente con el señor Eduardo Rojas de 79 años y don Segundo Folleco, 87 años, el día lunes 8 de agosto de 2005 a las 16h00.
- 7 Luis Aníbal Borja Borja morador de la comunidad de Caldera, parroquia San Rafael, cantón Bolívar, provincia del Carchi 75 años de edad. En una entrevista realizada en su casa el día martes 9 de agosto de 2005 a las 18h00, juntamente con su esposa Martha García de 67 años y su hija Elisa de 40 años.
- 8 Juan Benjamín Cribán Borja morador de la comunidad de Caldera, parroquia San Rafael, cantón Bolívar, provincia del Carchi 75 años de edad, en una entrevista realizada durante mi trabajo de campo el día martes 9 de agosto de 2005 en su casa a las 15h00.
- 9 José Franklin Chalá Cruz, nacido y criado en El Chota, actualmente vive en Ibarra, hijo de uno de los primeros profesores negros de la zona, el profesor Salomón Chalá. José estudió antropología y hoy esta muy comprometido con toda la temática de los afros; tiene 42 años. La entrevista la realicé el lunes 29 de agosto de 2005 a las 12h45 en la comunidad de El Chota.

Capítulo II
**HITOS QUE HAN MARCADO
Y CONTRIBUIDO A LOS PROCESOS
DE CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA
DE LAS COMUNIDADES NEGRAS DE
LA CUENCA CHOTA-MIRA**

Los acelerados procesos socioeconómicos, políticos y culturales que tienen lugar en los años ochenta han provocado un estallido de nuevas y muy diversas identidades, haciendo emerger a lo largo de todo el mundo y al interior de cada país nuevos reconocimientos y nuevas actuaciones socioculturales. (Sánchez, 1992: 11).

En referencia a la producción de identidades a partir de los fenómenos socioculturales producidos en la década de los 80,¹ Sánchez señala a los procesos socioeconómicos y culturales como los provocadores de nuevas y diversas identidades. Partiendo de esta visión, considero que en lo referente a los afrochoteños, son algunos *acontecimientos* los que han producido esas nuevas y diversas identidades a las cuales se refiere Sánchez, que obedecen a procesos socioeconómicos, políticos y culturales.

En esta perspectiva, este capítulo pone en discusión estos acontecimientos o *hitos* para este estudio, mismos que los considero como puntos de partida que intervinieron en la construcción identitaria de los afrochoteños, generando transformaciones estructurales, socioculturales, políticas y económicas; cambiando la vida misma de la población afro del norte del país. Los hitos seleccionados en este capítulo y que los desarrollaré a partir de las informaciones primarias, investigaciones en archivos, periódicos y textos son cuatro: La Ley de Reforma Agraria, la construcción de la Pa-

namericana, la creación de los Núcleos Educativos y la llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras del Valle del Chota y cuenca del río Mira.

1. Ley de Reforma Agraria

Ellos (los mayores) ya comenzaban a decir, es que este es nuestro derecho a la tierra, porque ahí trabajaban nuestros viejos, nuestros abuelos, nuestros ancestros y que como derecho, más allá de la Ley de la Reforma Agraria, ellos ya comenzaron a hablar por el derecho a la tierra y yo me atrevo a decir inclusive del territorio.

José Chalá sostiene que nuestros abuelos eran unos visionarios porque antes de la Ley de Reforma Agraria ellos ya reclamaban su derecho a la tierra y al territorio. Claro, y es que de acuerdo a Lourdes Rodríguez “desde los años 30 a 40 se va intensificando un proceso de gradual desintegración de las haciendas del Valle del Chota. Las compras-ventas, particiones, herencias, junto con la presión campesina, van a generar una serie de transformaciones en la propiedad de esta zona” (Rodríguez, 1994: 50). Es así que, de acuerdo a esta misma autora, en los años 50 se da inicio a la conformación de las primeras cooperativas y organizaciones en el Valle del Chota. Organizaciones que, se podría decir, tenían su propia identidad; nacen de la necesidad de poseer un terreno y un territorio propio. Los afrochoteños siempre trabajaron esas tierras, muchos de sus antepasados inclusive murieron en ellas. En este sentido, la tierra y el territorio era parte de su identidad, de su vida.

En este contexto, la Ley de Reforma Agraria marca un hito trascendental en la identidad de los moradores de las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira. Pero ¿Cómo contribuyó, positiva o negativamente, a la construcción identitaria de los afrochoteños y en qué medida generó cambios en esta población? Es la interrogante que intentaré responder, a partir de las fuentes mencionadas (información primaria, investigaciones en archivos, periódicos y textos).

Iniciaré desarrollando este hito y proceso a la vez, a partir de las fuentes primarias, particularmente con los abuelos, mismos que coinciden en sostener que las haciendas se acabaron con la parcelación a partir de la

Ley de Reforma Agraria. ¿Cómo se enteraron de esta Ley; quién les asesoró? Ante esta pregunta, los abuelos entrevistados, responden:

Aniceto Espinoza:

La Reforma Agraria, como le digo, yo en ese tiempo no estaba, porque resulta un pequeño problema que en el año 58 más o menos o 57 no sé, vino un Dr. Luis Bolívar Bolaños Sánchez y él formó unos sindicatos, ese sindicato triunfó en Pamba-hacienda o en Mascarilla algo así, también en San Vicente, en el Pun y estaba también metido aquí, que les daban como a modo de un juicio; peleaban cuando el dueño se oponía y les obligaban a que les den cuatro hectáreas de terreno, y eso andaba aquí. Como el patrón don Hernán Carrera, formó una mayoría; la mayoría estaba de parte de él, entonces ya no tuvieron respaldo los demás y tuvieron que salir; entre ellos estaba mi papá también. Entonces *cuando vino la Reforma Agraria en el 65*, yo no estaba, estaba en Mira, pero parece que fue un decreto del gobierno algo así, casi a nivel nacional pues se hizo la Reforma Agraria; *pero primeramente pues, esto de la reforma agraria, hicieron en Cuba.*

Don Aniceto manifiesta con una seguridad y un aplomo impresionante que la Reforma Agraria llegó en 1965 y que primeramente se hizo en Cuba. Inmediatamente me urge preguntarle: ¿cómo sabe usted que hicieron en Cuba? Sin rodeos me responde: “Hicieron en Cuba, porque cuando estábamos nosotros en el sindicato, el Dr. Bolaños que le digo, él era comunista y él tenía revistas que le venían desde Rusia y Cuba, entonces ahí hablaba de la Reforma Agraria y colonización, eso fue”. Parece ser que Bolaños, fue un activista muy entregado a la causa que anduvo asesorando, motivando y formando sindicatos y cooperativas en algunas comunidades. Los abuelos entrevistados de y en la comunidad de Caldera lo conocieron muy bien; así, don Nabor De Jesús sostiene que “era de San Gabriel porque ya es muerto, él era comunista y un buen abogado”.

Al parecer, todos recuerdan la Ley de Reforma Agraria. Don Octavio Zumárraga también manifiesta que llegó en 1965 y nos relata cómo se informaron en Carpuela:

Para nosotros, saber de que ya viene la Ley de Reforma Agraria, aquí se formó un Sindicato de trabajadores, nos orientaba el señor Luis Ponce de San Gabriel, era coordinador de aquí de todo este sector, pero la sede teníamos

en Quito, Guayaquil. Entonces, él vino a formar el Sindicato aquí y nombramos un Secretario General que era como Presidente, de ahí iba como vicepresidente, así mismo se llamaba secretario, pero de segundo grado. Entonces, cuando el Secretario General no estaba, ahí no había Presidente, sólo se le llamaba secretario. De ahí nos vino a anunciar, inclusive nos vino a hacer dar reliquidación, porque los patronos, nunca nos han sabido pagar lo justo. Siempre explotándonos, entonces, con el sindicato demandamos al patrono, al Comisario del Trabajo de la Reforma Agraria, ahí había Comisario del Trabajo; entonces, a él le demandamos y vino a hacer una reliquidación a todos. A nadie habían pagado bien. Sólo los que ganaban un poquito más eran los mayordomos, del resto, nada de pagar bien.

Don Francisco (Pancho) Anangonó denuncia que la gente de Carpuela no creía en las cooperativas, que no cabía en su mente que lograrían obtener tierras a través de este mecanismo. Inclusive, muchos se opusieron a la formación, hasta se dio casos que ya siendo parte de la cooperativa, se retiraron: “Yo me acuerdo porque era muchacho, tenía 13 años y oía que les decían, sinvergüenzas, que tan trabajando en cosas que no es de ustedes, que esa hacienda era de los del Asilo de Ancianos, de los mayores, así decían”. Esto sucedía, según don Pancho, debido a que los mayores estaban conformes con los pedacitos que les dieron, con los huasipungos, pero eso no fue suficiente y ellos perdieron la mejor oportunidad.

Continuando con don Octavio, nos cuenta que efectivamente la hacienda, después de la Ley de Reforma Agraria, pasó al Asilo de Ancianos, manejada por la Asistencia Social y que luego, todas las haciendas de Asistencia Social pasaron a disposición del IERAC. Por lo tanto, según el testimonio de don Octavio, el IERAC les insistía en que deben formar cooperativas agrícolas y así fue como se formaron las cooperativas. Nos relata el impacto que se dio a partir de la Reforma Agraria con las Cooperativas.

El cambio fue drástico. En primer lugar, porque la gente, todos los trabajadores ya estaban enseñados a vivir con los patronos, entonces ese cambio fue muy bueno en partes porque ahí, cuando nosotros iniciamos la reforma agraria se acabó las molindas y la gente vivía del dulce, del jugo de la caña que le decían caldo, y de la misma caña, entonces eso, siguieron. Como le digo, tenían estragos. Entonces, cuando nosotros ya nos formamos en cooperativa, la gente se dividió, unos estaban a favor y otros en contra. Como acaba de decir el Pancho, teníamos broncas, entre los mismos; casi

nos matamos, porque unos grupos decían que no creen que nosotros nos quedemos con la hacienda, nos decían, ... hacienda de buenas ganas, mentirosos; y la gente se dañó, se dañó. Pero había el caso también de que la gente comenzó a beber toditos los días, ya desocupados diciendo que eran libres, como le digo, la mitad del pueblo bebía aquí; unos nomás trabajábamos, otros vuelta no trabajaban decían "nosotros ya somos libres, que churos ni que pan caliente". Entonces, y contrarios con nosotros, por ejemplo el canal que esta acá ahora, era acá abajo, cuando se iba el canal, sólo salíamos a trabajar nosotros, los de la cooperativa, y ellos haciendo uso del mismo canal, nos echaban abajo, decían esos como trabajan como bueyes, siguen ellos en la esclavitud, cuando más después se dieron cuenta el hecho de que no se metieron a la cooperativa, cuando ya veían los resultados, nosotros ya comenzamos a cosechar, 70, 80 hasta 120 quintales de fréjol cosechó una persona recuerdo que se llamaba Diógenes Mina, de fréjol blanco o el panamito que se le decía antes, ya seguíamos cosechando. Ya teníamos buenas tomateras, y a la gente de aquí, nosotros dábamos bastante trabajo, les llevamos de jornaleros y fue cambiando; y las cosas que salían también, cuando se cosechaba buen tomate. Ayudábamos, por ejemplo nosotros les vendíamos guineas, aguacate, tomates a todas las personas mercaderas pequeñas, así les decíamos o para identificarles mejor, les decíamos lechuce-ras. Entonces, ese cambio de que la cooperativa daba trabajo en el mercado y también en el campo, les llevábamos a trabajar a los hijos o a las personas mayores, les pagábamos el jornalito, y sí, les dábamos trabajo (Yo también trabajé dice don Pancho) y hasta ahora vea. De ahí, ya se vinieron arrepiñiendo los que no se metieron a la cooperativa.

Don Octavio nos cuenta también que eran 60 socios de la Cooperativa La Esperanza, y de los 60, quedaron 34 porque se retiraron 26. Ante la pregunta que le planteo si compraron o se expropiaron, manifiesta que ellos compraron tranquilamente al IERAC. Recuerda a un padre (sacerdote, no especifica a qué grupo religioso pertenecía) de apellido Pérez que les ayudó muchísimo mediante cursos de capacitación en la forma de trabajar y hacer producir los terrenos en comunidad, inclusive en la legalización de la cooperativa. Compraron 73 hectáreas, sumadas a éstas un monte para dar un total de 84 hectáreas. Cuenta también que a pesar de haber comprado a un precio factible de pagar, recién terminaron de cancelar todo y todos en 1977, o sea a los 11 años.

Ante la pregunta: ¿por qué no hicieron algún préstamo, al Banco de Fomento por ejemplo?, manifiesta lo siguiente:

No, no, el padre Pérez mismo no quería que nos endeudemos, sino que paguemos por medio de nuestro trabajo, con el mismo esfuerzo, peor era que tengamos deudas en algún banco. Si nos venían a ofrecer, pero el padre dijo que no, que teníamos que ser orgullosos y pagar con nuestra plata; y nos quedamos con ese sentido. Cuando yo entré de Gerente de la Cooperativa, yo acabé de pagar, tengo ese orgullo, yo acabé de pagar de toda la hacienda que compramos aquí; luché, luché, me tocaba ir de comisión a Quito, venía un recaudador, a veces no teníamos para pagarle, nos pegábamos unos tragos, le hacía de abuenas de ahí le mandaba fresquito; tonces, eso es oiga, nos fue de maravillas.

A esto, cabe agregar y resaltar que la construcción del canal de riego Ambuquí, les favoreció muchísimo, este consolidó su trabajo y les garantizó la producción; canal de riego que de acuerdo a lo que nos cuenta don Octavio, se terminaría en 1978,³ año en el cual llegó el agua.

En este razonamiento, es muy evidente que la Ley de Reforma Agraria generó cambios en toda la población afrochoteña. Cambios positivos – diría yo-, que contribuyeron significativamente a la construcción de una identidad afrochoteña menos sumisa y menos dependentista. En la cuenca del río Mira, por ejemplo, don Justo Méndez manifiesta: “nos dio una cimentación total, porque ya no hay patrono y el negro se cimentó en su propia tierra”. Sin embargo, señala algunas incomprensiones de la gente en el sentido que nadie quería retroceder de sus huasipungos para aumentarle la cantidad de tierras al compañero; tuvieron que conformarse con la media hectárea o la hectárea que tenían, mientras que en otros lados les daban hasta cinco hectáreas.

Bien hasta aquí me parece muy importante y significativo lo que recuerdan nuestros mayores, y me urgen algunas interrogantes en torno a lo que nos han contado. Tales como: ¿por qué señalan a 1965 como la fecha en la que se dio la Ley de Reforma Agraria?, ¿por qué nos dice don Justo que en otros lados les dieron hasta cinco hectáreas?, ¿por qué la gente se dedicó a beber, de acuerdo a lo que nos cuenta don Octavio, después de la Reforma Agraria? El desarrollo de estas interrogantes nos permitirá visualizar mejor el aporte de la Reforma Agraria a la construcción identitaria de

los afrochoteños. Interrogantes que intentaré dilucidar a continuación, fundamentando básicamente las dos primeras en el documento oficial: *La Ley de Reforma Agraria y Colonización*.

La *Ley de Reforma Agraria y Colonización*, de acuerdo al Registro Oficial,⁴ se decreta el 11 de julio de 1964, y se publica en el Registro Oficial número 297, el 23 de julio del mismo año, en la Administración de la H. Junta Militar de Gobierno. Sin embargo, tanto para los entrevistados como para la mayoría de la población afro de Imbabura y Carchi, la Ley de Reforma Agraria llegó en 1965; porque, efectivamente en este año empieza a difundirse en las comunidades por activistas comunistas de acuerdo a lo que nos cuentan los abuelos entrevistados.

¿Por qué nos dice don Justo que en otros lados les dieron hasta cinco hectáreas? Posiblemente se deba a lo estipulado en la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, que en el Artículo 42, dice textualmente:

Art. 42. Los fraccionamientos de predios rústicos no podrán efectuarse de modo que resulten superficies inferiores a la unidad agrícola familiar establecida.

Mientras el IERAC fije la extensión de las unidades agrícolas familiares, que lo hará en el plazo de dos años no podrá llevarse a cabo acto o contrato alguno que fraccione las propiedades en superficies inferiores a cinco hectáreas, salvo los casos expresamente autorizados por el IERAC. Si el IERAC no señalare tales unidades agrícolas en el plazo indicado, podrá procederse libremente hasta cuando lo haga. (Registro Oficial N° 297; 23 julio 1964. *Ley de Reforma Agraria y Colonización*: 12).

Como podemos notar, es muy posible que los activistas y promotores campesinos difundieron la parte pertinente de este artículo, motivando a los afrochoteños a luchar por estos derechos. En este sentido, la ley de Reforma Agraria, podríamos decir que transforma la vida de los afrochoteños. Su identidad es impactada bruscamente, de repente, de trabajadores obligados y sumisos en las haciendas, pasan a ser libres propietarios de sus huasipungos y otras extensiones de tierras. Es decir, ya no se sienten sometidos a un rigor de trabajo y horario. De allí que es de alguna manera comprensible lo que nos cuenta don Octavio: “la gente comenzó a beber toditos los días”. Se sentían libres y querían disfrutar de su libertad; no medían

las consecuencias a futuro ni visionaban su vida dentro de unos 20 ó 50 años, peor aún la de sus hijos y sus nietos. Toda su vida vivieron bajo órdenes y muy dependientes, hasta el punto que ya sin esclavitud y sin hacienda, realmente no tenían herramientas ni presupuestos para emprender una nueva vida sin amo ni patrón. A pesar que, en su primer artículo la Ley de Reforma Agraria es muy clara al manifestar:

Art. 1. La presente Ley de Reforma Agraria y Colonización tiene por objeto corregir los defectos de la actual estructura agraria, mediante una mejor distribución y utilización de la tierra. Este cambio irá acompañado de medidas de carácter técnico, económico y social, dirigidas a aumentar la productividad y elevar el nivel de vida del trabajador agrícola. (Registro Oficial N° 297; 23 julio 1964. *Ley de Reforma Agraria y Colonización: 7*),

Aún más claro y específico en su artículo 6 y literal “e” que dicen textualmente:

Art. 6. Para asegurar el éxito de la Reforma Agraria, el Estado deberá:

e) Proporcionar a los campesinos, empresarios agrícolas y sus asociados, asistencia técnica, social y educativa orientada a la producción agropecuaria (Registro Oficial N° 297; 23 de julio de 1964. *Ley de Reforma Agraria y Colonización: 7*).

¿Será tal vez que esto no se dio en nuestras comunidades; que las autoridades del IERAC y del mismo Gobierno no se interesaron verdaderamente en propiciar asistencia técnica a los campesinos afros de la zona norte del país? Al parecer, y por lo que podemos intuir de lo que nos cuenta don Octavio, no se dio esto, por lo menos de parte del IERAC o de algún personero o institución del Estado ecuatoriano.

Dentro de la lucha por la tierra, con La Reforma Agraria se van consolidando procesos organizativos como las ya mencionadas cooperativas agrícolas, que también aportaron a la identidad de los afrochoteños. En la conformación y fortalecimiento de estas Cooperativas, se van destacando algunos líderes, que para las generaciones de hoy, se han constituido en referentes; tales como don José Antonio Méndez, quien formó la Cooperativa⁵ Agrícola del mismo nombre y luchó no solamente por la tierra, sino también por el *territorio*.

Al inicio de este capítulo mencioné tierra y territorio, como parte de la identidad de los afrochoteños y como parte también de la lucha antes y después de la Reforma Agraria. He retomado estos términos con el objetivo de desarrollar un poco más el significado de los mismos para la población negra de las comunidades de Imbabura y Carchi, porque para nosotros, el territorio es el espacio de creación, recreación y de producción de sentidos y significados. De allí que, de acuerdo a José Chalá nuestros mayores ya tenían una visión de estos conceptos: “ellos ya comenzaron a hablar por el derecho a la tierra y yo me atrevo a decir inclusive del territorio, bueno a hoy modernamente hablamos de territorio, pero desde ahí ya nos dejaron un poco como esas directrices que hay que pelear”.

En este entender, podemos discernir que concomitantemente con la lucha por la tierra, nuestros mayores también luchaban por un espacio propio -el territorio- para que nunca más les saquen de los espacios comunitarios, como lo hacían los patrones y dueños de las haciendas antes de la Reforma Agraria. La tierra y el territorio son parte de la identidad de los afrochoteños; son el fundamento de su existir. Su día a día gira en torno a la tierra y al territorio; a la tierra porque al cultivarla, les da la comida, su alimentación diaria y también recursos económicos para satisfacer sus necesidades complementarias tales como la vestimenta, vivienda, etc. Su territorio, en el sentido que este constituye un espacio físico familiar y comunitario en donde se construyen y se instituyen todos los acervos culturales. Es decir, el territorio es el espacio de producción de sentidos.

Chalá ubica dos ejes consecuentes de la Reforma Agraria: un eje lo denomina de *cohesión social*, mismo que lo describe como un proceso en el cual comienzan a consolidarse las organizaciones, asociaciones y cooperativas agrícolas básicamente. “Ahí empieza a ver una movilidad social, en la cual se van visualizando unas formas de territorio en donde efectivamente se da una consolidación social como pueblo, inclusive étnicamente diferenciado”.

Al otro eje lo sitúa como *dinámica del mercado*, orientado a la forma de cómo ir acumulando un poco de recursos. En este entendimiento, ejemplifica Chalá que en la parte alta del Valle del Chota se comienza a sacar la caña de azúcar por problemas con el ingenio, porque no les aceptaban o no les recibían en los tiempos justos. Entonces, empiezan a voltear este tipo de cultivos y se da inicio al cultivo de ciclo corto, que se vincula directamente

al mercado; así, el cultivo de ciclo corto, dinamiza la economía de mercado, generando un cambio sustancial en las familias afrochoteñas.

Como hacen evidente los entrevistados, la reforma agraria fue una contribución directa a la construcción identitaria de los afrochoteños que enrumba nuevas subjetividades, el hito que mina y rompe todo un sistema latifundista hacendatario; que además, se da en muchos países del mundo, no únicamente en el Ecuador, país en el cual hasta la actualidad se han emitido siete leyes de Reforma Agraria, a saber: 1964, 1973, 1978, 1979, 1994, 1997 y la última en el 2004 (Archivo H. Congreso Nacional). Su aplicación ha generado cambios políticos, sociales, económicos y territoriales, que han transformado desde la estructura de la propiedad hasta la modernización de la explotación.

2. La construcción de la Panamericana

A diferencia de la Reforma Agraria, la construcción de la panamericana podría decirse que marca una dicotomía en el proceso de construcción identitaria de los afrochoteños. Por un lado, dinamiza el comercio, acorta las distancias campo-ciudad y permite el acceso a ciertas tecnologías (agropecuarias básicamente) y algunos servicios básicos tales como: agua entubada, alcantarillado, subcentros de salud (en algunas comunidades), infraestructura educativa, etc. Sin embargo, por otro lado, y desde el punto de vista identitario, la panamericana posiblemente constituye uno de los hitos más irruptores de la identidad de los afrochoteños. Con la construcción de la panamericana, se rompen los vínculos familiares (debido a la migración), la transmisión oral y se introducen en las comunidades formas culturales foráneas, tanto nacionales como extranjeras. Es decir, se van debilitando paulatinamente las características identitarias de los afrochoteños, principalmente de las comunidades negras que están al borde de la panamericana.

En este contexto, me parece interesante conocer ¿cuándo se construyó la panamericana?, ¿cuál ha sido el impacto en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira?, ¿en qué medida fortaleció o embrolló la identidad de esta población?

En una entrevista realizada a don Francisco Anangón⁶, conjuntamente con don Octavio Zumárraga, hacíamos memoria tratando de recor-

dar en qué año se construyó la panamericana. En este dialogar, don Octavio señala que llegó en los ochenta, un poquito después de haberse construido el canal de riego; mientras que don Francisco discurre que fue antes del canal de riego, sostiene esto al manifestar que el se casó de 25 años y en ese entonces ya había la panamericana. Después de enlazar y relacionar estos aspectos importantes en cada vida de los entrevistados, llegamos a la conclusión de que la panamericana se construyó entre los años 1973 y 1974.

Después de concluir la entrevista, me quedé con la inquietud de saber exactamente cuándo se construyó la panamericana. Durante las relaciones y reflexiones que hacíamos con don Octavio y don Francisco, éste último más conocido como don Pancho, recordaba también que yo estaba en la escuela en Piquiucho, en ese entonces nos avisaban con 24 horas de anticipación la hora en que iban a dinamitar las rocas de este sector. Cuando ya llegaba la hora, 15 minutos antes ya confirmaban y manifestaban que nos pusiéramos a buen recaudo. Por lo tanto, todos los estudiantes salíamos corriendo de la escuela hacia los terrenos porque las piedras llegaban hasta nuestra escolita. Recordaba también que tendría de entre 8 a 10 años de edad. Esta inquietud, me llevó a Quito, al Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones (MOP). El Señor Hugo Rodríguez, responsable del Archivo de Estudio del MOP recordó que en alguna parte tenía guardada una carpeta que alguna vez consultó un ingeniero y que allí se encontraban informes y estudios de la construcción de la panamericana de la zona norte. Era lo único que había guardado porque toda esa documentación ya se había dado de baja, incluso quemado por tener más de 25 años. En efecto, la encontró, allí estaba inclusive un *Plano de Reducciones de Rutas* de la Panamericana Norte Quito – Ibarra – Tulcán (Las Juntas) realizado a escala 1:100.000, en mayo de 1964, en la cual se evidencia que los estudios para la construcción de la Panamericana Norte, iniciaron en la década de los sesenta. Pero, se empezaría a construir a partir del año de 1972, de acuerdo a varios informes de trabajos que logré encontrar también en aquella carpeta y que fueron enviados por el Ing. Florencio Webster V. desde Ibarra al Jefe del Departamento de Estudios de Ingeniería del MOP en Quito. Así, uno de ellos con fecha 23 de abril de 1972 dice: “Señor Ingeniero: Los trabajos son los siguientes: 1.- Tramo Chota-San Alfonso colocación de datos para construcción, Km. 160+400; colocación de referencias

en las curvas.” De acuerdo a este informe, los trabajos de colocación de datos se iniciarían en abril de 1972 y así continuaron hacia el norte. Cabe resaltar que los trabajos de la zona norte, de acuerdo a otro informe del mismo Ing. Webster que desempeñaba las funciones de *Ing. Jefe de la Sección Estudios de Campo*, eran realizados por la Compañía Mena – Atlas. Compañía que el 8 de junio de 1972 envía un informe en cuya parte que nos interesa dice lo siguiente:

Señor Ingeniero: Los trabajos fueron los siguientes: 1º- Tramo Juncal – Bolívar, a cargo de la Compañía Mena – Atlas nivelación del eje Km.42/300 a 43/250 (950 metros) con comprobación.

Colocación de laterales Km 39/500, a 40/553,32 (853, 32 Mtrs)

Equipo que esta a mi cargo.

Ya en enero 25 de 1973, el Ing. Guillermo Witt M. Jefe del Departamento de Estudios de Ingeniería y Arquitectura, envía el *Memorandum* N° 028-D.E. al Ing. Jefe del Departamento de Supervisión y Fiscalización, cuya parte pertinente dice: “Para su conocimiento y más fines, adjunto al presente envío a usted copia una copia xerox del presupuesto estimado para el movimiento de tierras y costo total de la obra de la variante Ambuquí en la carretera Panamericana Norte, sector Chota-Juncal”. Estos informes y memorandos, nos permiten sustentar que efectivamente la Panamericana Norte se empezó a construir en 1972 y que posiblemente estuvo transitable entre los años 1974 y 1975. Relacionando esto con la conclusión a la que habíamos llegado en el diálogo mantenido durante la entrevista con don Octavio Zumárraga y don Francisco Anangón, creo que no estamos muy equivocados.

A propósito de recapitular y hacer memoria, me parece interesante resaltar la capacidad de recordar del señor Edgar Méndez, mismo que afirma: “yo recuerdo que el emprendedor para hacer esta ‘pana’ fue el gobierno de Rodríguez Lara, que ascendió al poder en 1972.” Efectivamente, una vez revisada la Historia del Ecuador, el general Guillermo Rodríguez Lara asume al poder en 1972 hasta 1976.

Retomando la pregunta, ¿Cuándo se construyó la panamericana norte?, la documentación encontrada en el archivo del MOP, aunque me

ayuda, no me proporciona una fecha exacta. Necesitaba saber *cuándo se inauguró*. Esta interrogante estaba irrumpiendo mi mente y se me ocurrió averiguar en los periódicos locales de la ciudad de Ibarra. Acudí al diario *La Verdad*,⁷ el señor Juan Guamán⁸ me facilitó como cuatro libros grandes en donde estaban archivados los periódicos. A los dos días de haber buscado, encontré esto:

Mañana se inaugura carretera Panamericana Norte

AL ACTO ASISTIRÁ EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA

Mañana a las 11:30 p.m. se realizará el acto de inauguración oficial de la Carretera Panamericana Norte, con la presencia del Presidente de la República General de División Guillermo Rodríguez Lara y del Señor Ministro de OO.PP. General de Brigada Raúl Puma Velasco. (*La Verdad*, Ibarra, 28 diciembre 1975: 1).

¡Impresionante, por fin encontré! El martes 30 de diciembre de 1975, el artículo titula así “Panamericana Inauguraron”, y continúa redactando. Efectivamente, fue inaugurada por el Presidente de la República, pero el acto se realizó en la tarde; señala también que la obra demandó de una inversión superior a los mil millones de sucres y que tiene una extensión de 251 kilómetros.

Pero *¿cuáles fueron los impactos durante el proceso de construcción de la Panamericana Norte para los afrochoteños, en qué afectó esto a su identidad?* don Pancho nos cuenta que él era “guambrito”, recuerda que: “Fue arrasando los terrenos, cosa que nosotros llorábamos de ver que uno de esos bulldózer fue tumbando las matas”.⁹ De allí que, observando estas monstruosas máquinas que jamás en su vida habían visto, sintieron que les arrancaron parte de su vida. Sus matas de aguacate, sus tierras eran lo que les identificaba como hombres de trabajo, como agricultores y como luchadores y forjadores de vida para sus hijos. A pesar que les pagaron algo, según lo que nos cuenta don Pancho, el dinero no pudo sostener el hondo dolor que sentían al ver cómo los árboles de aguacate eran arrancados de la madre tierra, como a la vida misma.

José Chalá relata también su vivencia durante la construcción de la panamericana norte, lo que él experimentó en la comunidad de Chota:

Entra a partir de los años setenta, yo recuerdo muy bien cuando estábamos en la escuela, era todos los comentarios de ¡que bestia la panamericana diz-que es bien ancha!, pasa un chautor y ya queda la panamericana, entonces para Chota entre el 70-73 básicamente comienza a entrar la panamericana, que dinamitaban las piedras caían a la escuela, nos tocaba irnos a esconder al río y porque la escuela vieja estaba justo en la curva y ahí era la parte más dura donde dinamitaban.

Recuerda también que los líderes de la comunidad tuvieron que decidir por donde permitir que pase: por el tablón¹⁰ o por medio caserío. Decidieron por el tablón por que si optaban por la otra opción, se volaban algunas casas.

Vemos en estos dos ejemplos un resquebrajamiento de su identidad, quiénes eran, se sentían impotentes ante los designios del hombre y ante la imponente y arrasante corriente de la modernización. Sin embargo, con la construcción de la panamericana, se van dando unos movimientos y unos flujos comerciales, hay unos mayores acercamientos campo-ciudad /ciudad-campo -dice José Chalá-, manifiesta también que en esta movilidad:

Hay que ir viendo una cuestión interesante del comercio, pero el comercio de la mujer, a través del cacho, aunque el cacho viene desde un poco antes, viene de los años sesenta a ver, yo estimo que desde 1968, pero esto se va viendo como una estrategia de las mujeres y la cercanía que luego va teniendo con el paso de las comunidades hasta Tulcán y evidentemente Ipialles, es otra parte interesante que va dinamizando las relaciones sociales de producción y económica [...] básicamente las mujeres del Juncal, Chalgua-yaco, Caldera Piquiucho y Carpuela, tenían estas dinámicas por estar al margen de la carretera, iban a hacer su negocio, su cacho, su utilidad comercial que llamamos ahora nosotros, ellas ya tenían ese trabajo muy duro, ya tenían acceso también a recursos como nosotros, con su trabajo y esfuerzo. Muchas veces ellas, las mujeres, yo digo son las que llevan los pantalones en las casas, hasta ahora tal vez en algunos hogares, porque ellas eran las que traían los recursos económicos y apoyaban a la reinserción del ciclo agrícola, porque muchas veces los agricultores perdían con esta reacción de mercado, pero estas mujeres a través del negocio y la panamericana fue mucho más fluido su comercio a todo el país.

Don Octavio Zumárraga, ante la pregunta: ¿En qué forma se ha beneficiado la Comunidad de Carpuela específicamente con la panamericana?, responde:

En primer lugar crecieron las cooperativas de transporte, esto permite que la comunicación sea rápida; la comercialización de los productos agrícolas mejoró una bestialidad, se conoció bastantes establecimientos como casas de venta, nos conocimos entre la gente hubo más relación, más amigos, las instituciones también han venido; el turismo también ha venido hartísimo, el cambio en los caseríos, por ejemplo en cada comunidad se ha hecho bastantes construcciones y mejoró las traídas de los materiales, porque más antes, un carro de ladrillo, de Ibarra aquí no sabían querer venir, no, decían en tal parte es peligroso, no me vaya a volcar. En cambio ahora, que tenga para el transporte, es bien servido.

Agrega además que antes de que haya la panamericana, existían muy pocos carros; “habían los de Tulcán que eran unas cooperativas chiquitas, tipo 350, los de Pimampiro pasaban después de 3 ó 4 horas, había un turno o dos turnos hasta tres turnos en el día, no había más. Había otra cooperativa de San Gabriel, así mismo los carros eran pequeños”. Don Pancho manifiesta que Montúfar y Joselo (de san Gabriel) eran los más conocidos; “si se atrasaba de esos carros, acabó era; la gente madrugaba, desde las 4 de la mañana ya teníamos que estar allá, para poder llevar la carga. El regreso era asimismo a la una de la tarde que salía, el otro a las dos de la tarde y acabó”.

En términos generales, si bien es cierto que con la panamericana se dinamizó la economía y se mejoró sustancialmente la comunicación entre los pueblos y la de éstos con las grandes ciudades, la identidad de los afrochoteños de apoco se fue minando, con la introducción a las comunidades de otras culturas y nuevas formas de cultivos (se deja atrás los bueyes). Con este hito, también se genera la migración.

3. Creación de los núcleos educativos

Los abuelos debieron en forma obligatoria trabajar a temprana edad en la hacienda, esta situación, a la mayoría de ellos no les permitió entrar a la escuela y aprender por lo menos a leer y escribir. Partiendo de

esta realidad, los núcleos educativos vienen a constituirse en algo así como la luz que permite ir construyendo una identidad con dignidad. Nuestros mayores y de acuerdo a lo que planteaba José Chalá, “eran unos líderes visionarios” y por eso, buscaban de alguna manera que sus hijos no corran con la misma suerte que ellos. “La educación es la única herencia que se les puede dejar”, esta expresión se ha venido transmitiendo por generaciones en las comunidades negras del Valle del Chota y la cuenca del río Mira. En este sentido, la identidad de los afrochoteños con los núcleos educativos, toma un giro interesante. Si la Ley de Reforma Agraria y la construcción de la Panamericana le permite tener otra visión del entorno, del país y del mundo, la creación de los centros educativos generan nuevas aspiraciones, concepciones y pensamientos.

En este discernimiento, a continuación describo los procesos de creación de estos núcleos educativos, procesos en los cuales es muy evidente la participación y la lucha de algunos líderes negros. Por supuesto, esta lucha por tener establecimientos educativos secundarios accesibles para la mayoría de las comunidades, es parte de la identidad de los afrochoteños; porque conseguir las cosas a base de lucha, esfuerzo y sacrificio, ha sido la constante. De allí que Nelson Folleco decía “*Los negros nos identificamos de una manera, como gente humilde, tranquila, gente trabajadora, gente honesta, que nos gusta sobresalir por nuestro propio esfuerzo*”.

Iniciaré describiendo el proceso de creación del Núcleo Educativo en el Valle del Chota, mismo que de acuerdo a la *Revista No. 1* (1978-1979), publicada por el Colegio Nacional “Valle del Chota”, inicia las gestiones en 1966, para conseguir la creación del actual Colegio Nacional Técnico Valle del Chota. En este año, el Presidente interino del Ecuador Otto Arosemena es recibido en la comunidad de El Juncal, donde se le plantea tres necesidades en beneficio de algunas comunidades negras del Valle del Chota: la creación de un colegio para la zona del Valle del Chota, la construcción de un canal de riego para Chalguayacu, Juncal y Carpuela y la exoneración de la deuda con el Banco de Fomento para los agricultores de las comunidades de la zona. De las tres peticiones, únicamente se cumplió la construcción del canal de riego.

En este escenario, continuando con la misma revista, ya en 1975 el general Guillermo Rodríguez Lara, Jefe Supremo de la República, en ese entonces, pasa por la misma comunidad de El Juncal (con destino a la ciu-

dad de Tulcán). Se lo recibe fervorosamente, formando calles de honor con el alumnado de las escuelas de El Juncal y Chalguayacu, el tricolor nacional en alto y la multitud enardecida de emoción. Se le entrega un ramo de flores silvestres con un oficio en el cual constaba en primer plano la solicitud de un centro educativo para la juventud del Valle. Además, se peticionaba la urbanización de la Comunidad de El Juncal y la expropiación del campamento de obras públicas como indemnización por arrendamiento, el cual debería ser utilizado como local provisional en caso de crearse el colegio.

La petición al general Rodríguez Lara la expuso verbalmente, el señor Genaro Villa Manteca, morador y padre de familia de la comunidad de Chalguayaco. Fue apoyado por los profesores que en esa época se encontraban laborando en las escuelas de Chalguayacu y El Juncal, recibiendo el ofrecimiento categórico del general Rodríguez Lara. El pedido cumplió con el efecto esperado; a los pocos meses, ya en 1976, funcionarios de la Dirección Provincial de Educación de Imbabura inician los estudios de factibilidad.

Con este antecedente y de acuerdo al artículo *Reseña Histórica de la Fundación del Colegio Valle del Chota* escrita por el Prof. Carlos Endara,¹¹ el día viernes 12 de octubre de 1976 se realiza la inauguración oficial del “Núcleo¹² para el Desarrollo Rural Valle del Chota” en la escuela “Pedro Claver” de la comunidad de Carpuela. Según Endara, existía una sola aula prefabricada y tres espacios físicos en una choza de bareque y paja. Sólo la tenacidad y las ganas de servir a esta gente permitió que ese día lunes 15, inicie su labor educativa el hoy Colegio Nacional Técnico Valle del Chota con 74 estudiantes y 6 profesores, mediante Resolución Ministerial N° 2121 con fecha 25 de agosto de 1976, en la cual, el Ministerio de Educación Pública y Deportes con seis considerando, Resuelve:

Art. 1°. CREAR los siguientes Núcleos de Educación para el Desarrollo Rural:

1. “SAN RAFAEL-MONTEOLIVO”. Situado en la provincia del Carchi, cantón Montúfar, parroquia Monteolivo,
2. “LA CONCEPCIÓN”. Situado en la provincia del Carchi, cantón Espejo, con la escuela, Imbabura, de la Concepción, como centro educativo Matriz,

3. "VALLE DEL CHOTA". Situado en las provincias de Imbabura y Carchi "Pedro Claver" de Carpuela como Centro Educativo Matriz y las escuelas seccionales: "Fernando Taquéz", "Salinas", "Esmeraldas", "Argentina", "José María Grijalva", "Guayaquil", ubicadas en las comunidades: Mascarilla, San Vicente de Pusir, Pusir Grande, El Tambo, Tumbatú, Yascón, en la provincia del Carchi; "José María Urbina", "Luis N. Dillon", "Jorge Peñaherrera", "Borja-Ascázubi", "Luis César Borja", "Gabriela Méndez de Arroyo", "Antonio Ante", "Víctor Manuel Peñaherrera", "13 de Abril", "Franklin D. Roosevelt", ubicadas en las comunidades: Carpuela, Chota, Juncal, Chalguayacu, Ambuquí, San Clemente, Tababuela, Salinas, Tapiapamba, Cachiyacu, La Victoria, en la provincia de Imbabura.

Posteriormente y de acuerdo a la Revista *Antologías*, por la gestión del Rector Carlos Endara, el 28 de febrero de 1977 se suscriben las escrituras de donación de 54.000 metros cuadrados de terreno, que quedaban al margen de la carretera, donados por el señor Alberto Enríquez Portilla. En ese mismo año, se consiguió del Gobierno Nacional, una asignación de ochocientos mil sucres destinados a la construcción del edificio del Colegio; es así que en 1978, el Colegio empieza a funcionar en su propio local. Éstas y otras¹³ gestiones van fortaleciendo al colegio.

En este esfuerzo constante de trabajar y caminar, en el año lectivo 1981-1982, egresa la primera promoción de bachilleres integrada por cinco personas, todos hombres, por el hecho de que la única especialidad existente en ese entonces era Mecánica Automotriz y Diesel. Sin embargo, este hecho no prohibía a las mujeres a que sigan esta especialidad, ¿qué pasó con las mujeres entonces? Como uno puede imaginar en una sociedad machista, los padres de familia se oponían a que las mujeres opten por carreras que supuestamente son únicamente para los varones.¹⁴ Con la intención de ofrecer una educación a las mujeres, se hace la gestión para incrementar la especialidad de Químico Biólogo,¹⁵ permitiendo el funcionamiento del segundo ciclo de diversificado bachillerato, en humanidades, especialización químico-biológicas, a partir del año escolar 1983-1984. De acuerdo a la *1ª Promoción Químico Biólogo*, documento oficial de Graduados, los primeros bachilleres en esta especialidad son seis mujeres y un varón, mismos que se gradúan en el año lectivo 1984-1985.¹⁶ Podemos notar en esta primera promoción que en efecto, el grupo está integrado en su mayoría por mujeres. El éxito de algunas de estas bachilleres ha ido moti-

vando tanto a las demás alumnas como a los padres de familia y esto, de alguna manera contribuye a la construcción identitaria de los afrochoteños porque la educación nos permite saber más de nosotros, así como también confrontar los mitos y prejuicios.

Es así que la población estudiantil en este establecimiento educativo va creciendo año tras año, y por ende el colegio se siente en la imperiosa necesidad de ofrecer a los estudiantes una diversidad de opciones de bachilleratos acordes a las necesidades del campo laboral y del adelanto tecnológico. En este contexto, en noviembre de 2001 se consigue la autorización del funcionamiento del *primer curso de ciclo diversificado, bachillerato técnico en comercio y administración, especialización informática a partir del año lectivo 2001-2002*; mediante Resolución 1419 del Ministerio de Educación y Cultura con fecha 19 de noviembre de 2001. Con esta autorización, en el año lectivo 2003-2004, egresan los primeros bachilleres de esta especialidad, un total de 21 estudiantes: 11 varones y 10 mujeres.

El Colegio Nacional Técnico Valle del Chota, cuenta en la actualidad con tres especialidades: Mecánica Automotriz y Diesel, Químico Biólogo e Informática, y con un grupo discente de 659 estudiantes oficialmente matriculados en el año lectivo 2005-2006, el 80% afroecuatorianos y el 20% mestizos. Provenientes de las comunidades de Caldera, Apaquí, Piquiucho, Pusir Grande, Tumbatú, San Vicente de Pusir y Mascarilla (a veces también llegan estudiantes de San Rafael y de las ciudades de Bolívar y de Mira), en el Carchi. En Imbabura, desde Chalguayaco, Juncal, Carpuela, Ambuquí, San Clemente, El Ramal de Ambuquí, San Alfonso, Chota, Salinas; y un número considerable de alumnos de las ciudades de Pimampiro e Ibarra.

Al igual que el Valle del Chota, de acuerdo a la Resolución Ministerial N° 2121, también se crea el *Núcleo Educativo para el Desarrollo Rural "La Concepción"*, con fecha 25 de agosto de 1976. Sin embargo, partiendo de una copia que me facilitara el Señor William Narváez, Secretario titular de este establecimiento, ellos custodian un *Decreto N° 1117 del Consejo Supremo de Gobierno* con fecha 31 de enero de 1977 en el cual se crean algunos colegios en el país a partir de 1976, el de La Concepción y el del Valle del Chota. En este *Decreto*, también constan las partidas designadas tanto para el Colegio de la Concepción como para el Valle del Chota, la asignación es de \$. 290.000 (Doscientos noventa mil sucres) a cada uno.

La creación de este centro educativo,¹⁷ muestra a las fuerzas vivas de la parroquia La Concepción como las gestoras del Colegio. Resalta la gestión y la labor de los señores: Justo Méndez, Rigoberto Mesías Chala (que en paz descanse), Prof. Alonso Tadeo; Teniente Político, Secretario de la Tenencia Política, y Director de la Escuela Imbabura N° 85 de La Concepción, respectivamente. Quienes, conjuntamente con otras personas, fueron los delegados de la Comisión que presentaron la solicitud al Ministerio de Educación para la creación del colegio. Como cuenta el profesor Alonso Tadeo, uno de los integrantes de la Comisión:

Justamente en ese tiempo era el Director Nacional de Nuclearización el Licenciado Octaviano Trujillo, con él éramos compañeros de colegio; y estaba de Director de Educación del Carchi el Lic. Jacinto Pozo que éramos compañeros del Colegio y de Curso. Fuimos al Ministerio de Educación y nos encontramos con el Director Nacional de Nuclearización, el Lic. Trujillo, que se comprometió a que en 15 días sacaba el decreto y efectivamente, salió el decreto y enseguida siguió funcionando el Colegio 19 de Noviembre de la Concepción.

Este Colegio inicia sus labores educativas con 30 estudiantes y 5 profesores en el año lectivo 1976-1977, una parte en la Casa Municipal¹⁸ y otra parte de los alumnos recibían clases en la casa de la señora Esther Delgado. Según el testimonio del señor César Benavides, conserje del Colegio, desde su fundación, es en 1981 que ocupan el nuevo local.¹⁹

La primera promoción se gradúa el 4 de agosto de 1986 con siete estudiantes, cuatro varones y tres mujeres. La pregunta que me urge es, si el colegio inicia sus labores en el año lectivo 1976-1977, por qué recién sale la primera promoción en el año lectivo 1985-1986; si de acuerdo a la fecha de iniciación de sus labores educativas, debieron graduarse el primer grupo en el año lectivo 1981-1982. ¿Qué pasó entonces, por qué esta diferencia? A dar cuenta de esta pregunta, sale al paso el siguiente justificativo: Desde su inicio, el colegio funcionó únicamente como ciclo básico.²⁰ es a partir del año lectivo 1983-1984, mediante Resolución N° 1545, del 7 de septiembre de 1983 que se *autoriza el funcionamiento del primer curso de ciclo diversificado del bachillerato técnico en agropecuaria, especialización forestal*; y como es lógico, los primeros graduados egresan en 1986 ó en el año lectivo 1985-1986.

Al parecer, la especialización no gustaba mucho a los estudiantes de la zona de La Concepción, esto lo podemos intuir debido a que se matricularon y se graduaron siete estudiantes en la primera promoción, pero casi no se gradúan porque de acuerdo a la resolución N° 450, el 21 de enero de 1985 se suprimió por insuficiencia de alumnos al Colegio Nacional 19 de Noviembre, pero dada la movilidad y las magníficas gestiones de las *fuerzas vivas* de la parroquia, de los profesores de las escuelas pertenecientes al núcleo y de autoridades educativas provinciales, el 8 de abril del mismo año (1985) se deja sin efecto la resolución N° 450. Pero como ya lo mencioné antes, es evidente que a los chicos no les gustaba la especialización por lo que tuvieron que cambiarla de Forestal a Sociales. Por lo tanto, es a partir de la creación de esta nueva especialización en el año lectivo 1995-1996 que el Colegio empieza a crecer progresivamente y a estabilizarse. Esta nueva especialización inicia con 10 estudiantes, 4 mujeres y 6 hombres de los cuales, todos se gradúan en el año lectivo 1997-1998. Hoy, el Colegio Nacional 19 de Noviembre cuenta con un alumnado oficialmente matriculado de 128 estudiantes.

En todo este proceso de creación y lucha por conservar este establecimiento educativo en el sector de La Concepción, es incuestionable evidenciar, y vale la pena resaltar la perseverancia de las *fuerzas vivas* de esta población por ofrecerles un mejor futuro a sus hijos mediante la educación. En la década de los setenta, muchas personas de la población negra de las comunidades del Valle del Chota cuenca del río Mira y Salinas, estaban muy conscientes que la educación era lo mejor que podrían propiciar y dejar a sus hijos, porque ellos veían y visualizaban ya como se venía el mundo, cómo se estaban desarrollando los países. Con la creación de los núcleos educativos, se amplía la cosmovisión de la gente de estas comunidades y la educación se constituye en una herramienta para salir de la marginación, de la ignorancia y del analfabetismo en el que vivieron muchos de los adultos mayores y la mayoría de nuestros abuelos. En este contexto, el aporte de los núcleos educativos a la construcción identitaria de los afrochoteños es básicamente en el sentido que nos da luces para conocernos y relacionarnos; se empieza a mirar en otro sentido la vida, se proponen profesiones y accesos a empleos públicos. No obstante, por otro lado, empieza también a debilitarse la transmisión oral. Se suma a esto que en la escuela, nunca nos enseñaron de los negros.

Estos han sido los procesos de creación de los Colegios que aglutinan a la mayoría de las comunidades afros de la zona. Pero *¿en qué medida la gente esta aprovechando la existencia de estas instancias educativas y cuáles han sido los beneficios para la comunidad?* Ante esta pregunta, la Lic. Barbarita Lara, Rectora del Colegio “19 de Noviembre” de La Concepción, responde que los beneficios han sido limitados en el sentido que quienes ingresan al colegio son personas que más o menos tienen algún recurso económico para continuar los estudios. En cuanto a los beneficios que ha dado a la comunidad, manifiesta que es la de formar bachilleres, lo que les ha permitido de alguna forma mejorar su situación personal para buscar trabajo; en vista que por lo general siempre emigran a la ciudad. Así, el bachillerato se constituye en una herramienta para trabajar, para mejorar su economía.

En relación a la misma pregunta, el profesor Manuel Venegas, Rector del Colegio “Valle del Chota”, responde que hay un buen porcentaje de los primeros graduados que han continuado sus estudios. “El caso es que hasta la presente fecha hay ex alumnos laborando aquí en el Colegio, por otro lado han optado en continuar trabajando, especialmente en la rama de la policía”. Es muy notorio esto último; al parecer muchos de los jóvenes graduados en los últimos años han optado por ser policías. En este sentido, es muy evidente el aporte de ellos a la comunidad en vista que se convierten en personas útiles a la sociedad, además de mejorar la situación económica intra familiar.

Pero *¿qué dicen los beneficiarios y moradores de las comunidades en torno a la pregunta planteada?*

Don Octavio Zumárraga resalta que el aporte del colegio —se refiere al Colegio Valle del Chota— a la comunidad ha sido magnífico, así, manifiesta:

Póngase en mi tiempo que hubiese habido el Colegio, cuántos no hubiésemos sido preparados de algo; ahora démonos cuenta, está cada año apareciendo policías; en ese sentido, está ayudando mucho, mucho la educación. Gozamos del hecho que el Colegio esta en nuestra tierra, habido una facilidad para que la juventud estudie y los que quieren, han puesto de parte dándose cuenta que el estudio es lo principal para la vida diaria que viene en nuestra comunidad, hemos gozado de que ahora hay 80 policías. Enton-

ces, ya hay un poquito de educación, se han preparado, y libre de policías, otros dicen que quieren extenderse más, ¿por qué?, porque ya tienen ese capital, ya se dan cuenta que ahora hay que estudiar. Quieren prepararse más, para tener dos o tres profesiones.

Evidencia también que la comunidad de Carpuela cuenta no sólo con policías, sino también con enfermeras, profesores, abogados y otras profesiones; es así que ejemplifica a Marco Villa quien está estudiando abogacía está ocupando el cargo de Teniente Político de Ambuquí.

En este entendimiento, podría decirse que la comunidad se beneficia de los establecimientos educativos en el sentido que tiene entes más preparados y por ende más conscientes y consecuentes con la realidad de su comunidad y de su país; es decir, tienen otra visión. En cuanto al aporte de estos profesionales a la comunidad, Don Octavio resalta que participen activamente ayudando a gestionar ante las respectivas autoridades las necesidades del pueblo, tanto en las fiestas como en obras de beneficio social, además –agrega– ayudan económicamente a su familia; por lo tanto, es un orgullo y un alivio para los padres verles a sus hijos realizados, con una profesión digna, listos para enfrentar la vida y el matrimonio con responsabilidad. Sin embargo, don Pancho nos hace ver que en contraste a estos buenos policías y profesionales, hay otros que no se preocupan de su familia, que muchas veces bajan a Carpuela con sus carros a tomar cerveza con sus amigos, habiendo tantas necesidades al interior de las familias.

Para don Justo Méndez, el Colegio 19 de Noviembre, “fue el fundamento principal para que se eduque el negro de aquí de la cuenca del río Mira”. Sostiene que antes en el tiempo de él era muy difícil y duro obtener un bachillerato, sin embargo la educación era buena. Por el hecho de haber terminado el tercero o quinto grado, “una persona valía mucho”. Él cursó solamente hasta el quinto grado, pero con esa educación ocupó muchos cargos importantes en su comunidad, era respetado y siempre estuvo al servicio del pueblo, hasta hoy. En este pensamiento agrega que con los colegios ya los hijos podían ser bachilleres y con eso conseguir un empleo. “Pero ahora, el bachiller es nada, eso ya no sirve, eso se acabó; eso tiene que seguir, saltar de nuevo más adelante. Sacar el grado de licenciado, licenciada que se yo”.

¿Cuál es el aporte de la educación regular u oficial a la identidad de los afrochoteños?

En torno a esta pregunta, José Chalá mira a los núcleos educativos en dos direcciones: Una, partiendo de lo ancestral, expresa que fue una desvalorización, más hemos aprendido del otro que de nosotros. Dos, viendo en términos positivos, señala que hay cada vez mayores profesionales con mayor acceso al mercado laboral. Partiendo de esta segunda visión, me arriesgo a enunciar que a medida que nos vayamos preparando, tendremos mayores oportunidades y capacidad para luchar por una sociedad más equitativa y menos discriminatoria. Por lo tanto, podríamos decir que el aporte de la educación y de los *núcleos educativos* a la identidad de los afrochoteños y afroecuatorianos en general, viene hacer algo así como una luz, como una ventana, que nos permite mirar hacia fuera, pero también debilita la mirada hacia adentro, en el sentido que en la escuela no nos han enseñado nada de nosotros. Sin embargo, es con esa educación de los otros que estamos descubriendo y conociendo lo de nosotros.²¹

4. Llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira

“Aquí entra ya un elemento irruptor de mayor fuerza que es la luz. La luz, comienza a aparecer más o menos desde 1975 en las comunidades”.²²

Más que la Panamericana, la llegada de la energía eléctrica a las comunidades negras del Valle del Chota y cuenca del río Mira, según los entrevistados, es el hito o acontecimiento que más ha fragmentado la identidad de los afrochoteños. Con la llegada de la luz, realmente ingresa la modernidad a nuestras comunidades, con todo su cargamento de artefactos eléctricos. Al preguntarle a doña Martha García, moradora de la comunidad de Caldera, de 67 años de edad, ¿en qué cambió la gente con la llegada de la luz? Responde: “Esto (señala a la televisión) la televisión, en la televisión ya fueron saliendo tantas cosas, las novelas que pasan, que la madrastra, donde yo vivía no había la televisión”. Los mayores ven a la televisión como el elemento causante de muchas rupturas familiares, e inclusive del ocio imperante en la juventud actual en algunas comunidades.

¿En qué medida realmente la luz eléctrica aportó o irrumpió a la construcción identitaria de los afrochoteños y cómo era / es el día a día de esta población antes y después de la llegada de la luz?

De acuerdo a los testimonios de los mayores entrevistados, este proceso se desarrollaría desde mediados de la década de los setenta hasta mediados de la década de los ochenta. La energía eléctrica llega primero a las comunidades del Valle del Chota, básicamente a las que están al margen de la panamericana; debido a que con la construcción de la panamericana se facilita el traslado de los materiales y postes.

Veamos como recuerdan la llegada de la luz los mayores: don Pancho, relaciona la llegada de la luz con su matrimonio; dice que se casó en 1978 y que ya había la luz. Sólo en unas pocas casas dice que tenían; “para casarme tuve que coger luz de una casa vecina. Entonces para mí como digo, en el 76 ha venido la luz. Pero, seguramente primero llegó a Chota y de aquí fue avanzando a Carpuela”. Por esta misma época, posiblemente en cadena llegó a Juncal, Chalguayaco y Piquiucho. Mientras que a Caldera, según los testimonios de los moradores de esta comunidad, llegaría entre 1980 y 1982.

Don Justo Méndez, morador de la Concepción, relaciona la llegada de la luz con la cantonización del cantón Mira al primer año de haberse realizado este acontecimiento, llegó la luz a la Concepción. En este conocimiento, manifiesta que el cantón Mira tiene 25 años; por lo tanto, la luz llegó a la Concepción hace 24 años, es decir en 1981.

A los mayores entrevistados, no les costaba mucho esfuerzo recordar los hechos en torno a este acontecimiento, pero no era tarea fácil recordar exactamente cuándo llegó la luz a sus respectivas comunidades; y esto no me garantizaba ninguna certeza para efectos de escribir esta reflexión, por lo que decidí investigar en la fuente, en la Empresa Eléctrica EMELNORTE que es la que proporciona energía eléctrica a las provincias de Imbabura, Carchi, norte de Pichincha y un importante sector del este de Esmeraldas. Después de un tedioso trámite, logré encontrar en el archivo de esta empresa algunos documentos. Primeramente de las comunidades de Carpuela y Juncal. El oficio No. 2969 con fecha 10 de abril de 1975, que dice textualmente:

En atención a sus oficios Nos. 57-G y 079-G de fechas 6 de Marzo y 25 de Marzo del año en curso, respectivamente, en los mismos que detalla las obras construidas por la Empresa Eléctrica Ibarra de líneas y redes de distribución para Tocachi, Malchanguí, Olmedo, Salinas, Pablo Arenas, Cahuasquí, Carpuela y Juncal, cuyo financiamiento es con cargo a la capitalización de INECEL en la Empresa, me cumple solicitarle que para tramitar su petición de reposición de fondos invertidos en las obras mencionadas, se sirva enviarnos las liquidaciones e inventarios valorados de las obras construidas.

Este oficio nos muestra que para el mes de marzo de 1975, ya estaba por lo menos el tendido de las redes de distribución en las poblaciones señaladas en el oficio, entre ellas las comunidades de Carpuela y Juncal, que es el caso que nos ocupa. Esto nos permite soslayar o sospechar que posiblemente la energía eléctrica llegó a las comunidades de Carpuela y Juncal, a finales de 1975 o en el primer semestre de 1976. Si es en el último período, significa que los mayores de Carpuela entrevistados, no están equivocados en cuanto a la llegada de la energía eléctrica a esta comunidad.

Con respecto a la zona de la Concepción, logré encontrar el *Convenio* firmado en noviembre de 1978 entre la Empresa Regional Norte S.A. "EMELNORTE" y el H. Consejo Provincial del Carchi. Convenio en el cual, EMELNORTE se compromete a ejecutar las obras contratadas en un plazo de un año a partir de la fecha de entrega del primer desembolso de un millón de sucres por parte del H. Consejo Provincial del Carchi. En este contexto, si el convenio se firma en noviembre de 1978, de acuerdo a la cláusula Cuarta, la obra debió inaugurarse en la Concepción a finales de noviembre de 1979 o máximo en el primer trimestre de 1980. ¿Qué pasó entonces?, ¿será que el Gobierno provincial no entregó el primer desembolso a tiempo?, ¿EMELNORTE incumplió con el *Convenio*?, o ¿los moradores de la comunidad de la Concepción están equivocados en cuanto a la fecha que llega la energía eléctrica a esta comunidad afro?

El Ing. Manuel Chico,²³ afirma que la energía eléctrica se inaugura en estas comunidades en el año 1984.

¿Cuándo exactamente llega la luz a la Concepción?, tenemos dos fechas con una disparidad de tres años, partiendo de lo que nos cuenta don Justo Méndez, la energía eléctrica llegaría a esta población en 1981, mien-

tras que, de acuerdo al testimonio del Ing. Chico, llegaría en 1984. El señor Aniceto Espinoza y el señor Edgar Méndez sostienen que llegó en 1982. Podríamos deducir entonces de acuerdo a estos testimonios, que probablemente la luz, a la zona de La Concepción llegó entre 1982 y 1984.

Pero como que todavía me quedaba un vacío, ¿exactamente, cuándo llegó la luz a las comunidades negras del Valle del Chota? Era la pregunta que seguía haciendo guardia en mi mente. Por lo que, aprovechando de las investigaciones que hacía en el diario *La Verdad* sobre la inauguración de la Panamericana Norte, también empecé a buscar información sobre la llegada de la luz a las comunidades del Valle del Chota.

Luego de una larga y paciente búsqueda, logré encontrar. Allí estaba, con fecha "Ibarra, miércoles 19 de enero de 1977", el diario *La Verdad* publica un artículo cuyo titular en la página 3 dice: *Servicio de luz eléctrica se inaugurará en Chota*. En la redacción puntualiza: "En los caseríos de El Chota y Chalguayaco se realizarán el próximo viernes programas especiales con motivo de la inauguración del servicio de luz eléctrica" (*La Verdad*, Ibarra, 19 de enero de 1977: Pág. 3) En efecto, el viernes 21 de enero de 1977 se inaugura la luz en Chota. Sin embargo, en la comunidad de Chaluayaco no sucedió lo mismo, en esta comunidad se inaugura, de acuerdo al mismo periódico, el "Viernes 11 de febrero de 1977" con la presencia del general Luis Leoro Franco como miembro de La Junta de Gobierno.

En las dos inauguraciones, hay palabras eufóricas y discursivas de los moradores de las comunidades, de los presidentes de Cabildos básicamente, así como también la participación de grupos de música y de danza, de la música *bomba* característica de la zona. Podemos evidenciar, por lo tanto que hasta esa fecha, las tradiciones culturales, todavía eran ancestrales en nuestras comunidades. Es después, con la llegada de este servicio justamente que se van debilitando estas características identitarias.

Bien, relacionando el hallazgo del periódico *La Verdad* sobre la llegada de la luz, con los testimonios de don Pancho, podríamos decir que la diferencia es posiblemente de unos meses en vista que él afirma que llegó en el año 1976, mientras que de acuerdo al periódico, se inaugura en febrero de 1977.

¿Como era el día a día de los afrochoteños antes de la llegada de la luz?

De acuerdo a lo que nos cuentan los mayores, antes de que llegue la luz, durante la noche se alumbraban con vagazo o querosín; “cuando yo era chiquito”, dice don Juan Cribán, morador de Caldera, de 75 años de edad, “íbamos a traer bagazo del trapiche y le poníamos ahí en la mitad del cuarto; el bagazo hacía claridad y abrigaba”. Con su mirada en el infinito recuerda:

Hasta el rato que podían dormir los mayores, así se ajuntaban de tres, cuatro vecinas casas y se organizaba la gente y pasaban conversando; entonces, el rato de entrar a dormir, se iba a prende el montón de bagazo. De ahí, porque pobre casi eramo bien pobre, yo no sé que pasó, pero así aygasido. Había unas copitas de querosín, una copa valía medio, y una copita más ondi-ta valía rreal, vendí, yo me acuerdo, un señor Rafael Chalá, él vendía este querosín, el que tenía compraba, si no tenía ese medio, tenía que i a trae bagazo.

Miramos en este corto recuerdo de don Juan cómo pasaban la noche los padres de nuestros abuelos, siempre se juntaban para conversar dice. Seguramente se contaban las tristezas, lo bueno y lo malo del día vivido; también se reían, se hacían chistes y se gozaban de la vida y sus adversidades. Sin embargo, don Juan no entiende por qué eran tan pobres que muchas veces no tenían ni siquiera un *medio* para comprar el querosín. Claro, lo poco que les pagaban era mensual, muchas veces incompleto por los descuentos. Posiblemente lo gastaban todo en necesidades urgentes, que se yo, en alguna enfermedad de algún familiar, en comprarse algún par de alpargates como en algún momento nos contó don Nabor De Jesús, y hasta que llegue nuevamente el mes, no disponían ni siquiera de un medio.

Después de merendar, mientras los mayores se juntaban entre ellos a conversar, los muchachos salían a jugar en las noches de luna llena, hasta una determinada hora y luego se iban a dormir o a escuchar los cuentos de los padres y abuelos. A qué jugaban, bueno algunos de estos juegos, Barbarita Lara ya nos contó en el capítulo anterior.

Conforme va transcurriendo el tiempo, se empieza a utilizar en algunas casas las espermas. Dentro de cada comunidad, según nos cuenta don Edgar Méndez, había una o dos familias que disponían de una lámpa-

ra a gasolina, la llamada petromax; “eran los que gozaban de la bendición de los patrones, me refiero a los mayordomos”.

¿Cómo se enamoraban los abuelos y los adultos mayores antes que llegue la luz?

Ante esta pregunta, todos los entrevistados se sonrieron y de una u otra manera manifiestan: *a escondidas*, porque los padres no les permitían. Así recuerda don Juan Cribán: “Nosotros veré, en nuestra época, espiábamos que vayan a trae el agua de allá del trapiche o del río, cuando así por ejemplo, a las 5 de la tarde, mandaban a trae agua las mama y ahí lográbamos conversa un poquito.” Sin embargo, era de alguna manera frustrante cuando las chicas iban acompañadas de una persona mayor, “ahí, uno tenía que ta escondido” dice don Juan, porque las mayores iban a avisar, así era. Otro espacio para enamorarse eran las fiestas, según el testimonio de don Octavio Zumárraga, porque los papás estaban entretenidos atendiendo a los familiares y amigos que siempre llegaban de otras comunidades; “entonces, ahí aprovechábamos el rato que salían”. De otra manera era imposible porque las mamás siempre las ocupaban y las fiestas eran sólo hasta las seis de la tarde.

¿Qué les decían los jóvenes a las muchachas?; don Octavio nos cuenta: “de una se les decía, yo quiero casarme con voz, esa era la palabra, sino, le decía quiero que seas mi enamorada; ahí no había melcochadas ni tanta morbosidad, era directo.” Sin embargo, se daban casos en que los mayores conversaban entre ellos y comprometían a sus hijos; esto era generalmente cuando tanto el hombre como la mujer ya estaban en una edad de asumir responsabilidades. El hombre ya sabía trabajar y la mujer defenderse bien en los que haceres de la casa; estos eran básicamente lavar, cocinar y cocer.

Don Francisco Anangón nos cuenta que en su tiempo ya fue más moderno; ya había más conocimiento, “no se diferencia mucho de hoy, en el sentido que ya es por aceptación y gusto mutuo”. Sin embargo, me inquietaba preguntarles: Al parecer, antes como que había más seriedad, más respeto, como que eran más sinceros tanto el hombre como la mujer. Pero hoy, da pena, las muchachas se quedan embarazadas a temprana edad, ¿qué es lo que ha pasado? “Hemos sido más respetuosos” dice don Francis-

co: “antes, una mujer no se entregaba fácilmente para que una mujer se entregue a un hombre tenía que pasar unos dos o tres años de enamorados. En cambio, la juventud de hoy, ni bien le acepta al hombre y ya se esta entregando, y por eso los embarazos a temprana edad, es como que lo hicieran premeditadamente”. Don Juan Criban manifiesta que antes los mayores eran más responsables porque estaban más pendientes de sus hijos, sean varones o mujeres.

A pesar de las respuestas, insistía en la pregunta: Pero ¿qué ha pasado entonces con la juventud, por qué ahora la gente es tan despierta? “La televisión”, responde inmediatamente don Pancho:

La televisión para mí que es causa, porque, en el tiempo de nosotros no había televisión, solamente nos pasábamos escuchando por ejemplo a esta hora sabían dar una novela llamada Arandú, esa era nuestra novela favorita; sabíamos ta oyendo por unos radiitos así pequeñitos; en cambio a hora, póngase, Ud. ve un video, entonces ya... la mujer, le pone un video de esos, se invita a estar viendo esas tonteras. (Quiere decir que las mujeres, se auto invitan para ver los videos de sexo).

Don Octavio, agrega además que no hay esa relación entre padre e hijo. La hija no tiene esa confianza de contarle a sus padres, ni éstos se acercan a dialogar con sus hijos. Ya ha encontrado su enamorado y uno no pone atención en nada- dice-; “cuando ya están los casos ya fuertes, ahí recién le reclaman, pero le reclaman drásticamente, sin una discusión tierna, suave, para llegar a un verdadero entendimiento”.

¿Qué pasó con la llegada de la luz?

“La gente se despertó” –dice don Juan- “más que todo con la televisión, hoy es difícil hallar un padre de familia y una madre de familia responsable, ya no pudieron”. Cree que la luz es muy necesaria en la actualidad; pero con respecto a la responsabilidad señala que sus hijos e hijas nunca le han desobedecido así como es ahora. Don Aníbal Borja también acosa a la televisión: “la juventud mira los bailes de Norteamérica y luego a los equipos de sonido”.

José Chalá analiza que con la construcción de la panamericana, de alguna manera, en términos del quehacer cultural como que se seguía

manteniendo, los niveles de los diálogos y espacios de transmisión oral. No obstante, con la llegada de la luz, comienzan a ingresar los equipos de sonido, la televisión, la refrigeradora; de allí que considera a la energía eléctrica como el elemento que irrumpe con mayor fuerza la cultura e identidad de los afrochoteños:

Se van observando sinónimos de bienestar, de prestigio o de poder, en muchas casas, no caía ningún canal; la tenían de lujo, para decir yo sí tengo televisión; a veces sólo escuchaban la voz porque la imagen no salía. Con la refrigeradora se van cambiando los hábitos de la comida, básicamente los de almacenamiento; ya no hay el soberado, obviamente porque la misma vivienda ya cambió a partir de la Reforma Agraria. Es decir, con la llegada de la luz, se van *modernizando* nuestras comunidades, pero una modernización periférica; se empieza a dotar de agua entubada, y con ello a construir lavanderías. Con esto comienza a tener un desuso el río.

La llegada de la luz, de acuerdo con Chalá, también irrumpe en las prácticas agrícolas. Con la televisión empiezan a entrar las formas de cultivo del agro, los insumos, pesticidas, plaguicidas, es decir, ya son otras formas de cultivo y que van afectando. “Aparentemente no debería haber afectado, pero sí, esto va de la mano con todo lo que hablamos de *progreso, modernidad*, que para nosotros, ha sido nefasto hablando desde la parte social, cultural e inclusive política”.

Chalá resalta otro aspecto interesante con la llegada de la luz eléctrica; una parte que nos comienza a castrar —dice—, con la llegada de la televisión, inclusive la radio y los equipos de sonido, “es que *los viejos* comienzan a quedar en la *obsolescencia*, y los viejos son un poco los transmisores de la sabiduría y el conocimiento, entonces comienzan a pelear, poniéndole en esta forma simbólica: viejos / televisión, viejos / radio, viejos / luz y toda esto de la modernidad”. En esta dicotomía visualiza una interrelación entre la luz eléctrica con la panamericana, “porque antes, cuando no había la panamericana, se pensaba en comprar un burro, hoy se piensa en comprar un carro”. Pone como ejemplo a la comunidad de Mascarilla que en el tiempo de la bonanza de la papaya, había más carros que burros.

¿Qué dicen los jóvenes sobre la irrupción de la unión familiar con la llegada de la luz, y con ella la televisión? Nelson Folleco manifiesta que “hoy, ya es una nueva forma de vida, no es que sea que la familia se está

desorganizando, sino que cada quien ya se interesa por conocer algo más; por saber algo más, ya no sólo lo que nos cuentan los mayores”. En relación a esto, Michel Espinoza sostiene que, “no es que los jóvenes hacen lo que les da la gana, sino que es una mala ideología de los mayores”. Por la percepción que tienen los jóvenes en torno a la pregunta planteada, podría decirse que los mayores deben aprovechar los pocos momentos que están con sus hijos para transmitirles valores, consejos y orientarles en un camino de éxitos. Sí es posible provocar espacios de integración familiar, me parece que eso es lo queda por hacer de parte de los mayores ante el mundo moderno y globalizante que vivimos hoy.

Notas

- 1 Sospecho que posiblemente toma como base al movimiento indígena en el Ecuador.
- 2 José Chalá, 42 años. En una entrevista realizada el 29 de agosto de 2005 en la comunidad de El Chota a las 12h45.
- 3 Con fecha, Ibarra, *Viernes 21 de Octubre de 1977, Página 3*, encontré un publicado de prensa emitido por el INERHI en el diario LA VERDAD. Cuyo titular dice textualmente: *HEMOS CUMPLIDO: Riego para el Valle del Chota, hoy entregamos el Canal “AMBUQUI”*.
- 4 Órgano del gobierno del Ecuador en el cual se publican los decretos ejecutivos, las leyes, acuerdos ministeriales, resoluciones legislativas, etc.
- 5 Me causó curiosidad esta cooperativa agrícola, es muy reconocida y un referente en nuestra zona; de allí que me interese en investigar. En Ibarra me informaron que toda la documentación estaba en Quito, en el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA. En efecto, en el Archivo del INDA ahí estaba toda la carpeta de la Cooperativa Agrícola ‘José Antonio Méndez’ domiciliada en la parroquia San Vicente, cantón Montúfar, provincia del Carchi, cuyo Estatuto fue debidamente aprobado mediante Acuerdo Ministerial No. 1795, de fecha 30 de marzo de 1971, e inscrito en el Registro General de Cooperativas con el número de Orden 983, de fecha 2 de abril del mismo año. Esto, me permite confirmar lo que planteaba Chalá, que nuestros mayores eran unos líderes visionarios; es muy evidente que el proceso de Reforma Agraria potencializó tanto la capacidad organizativa de los líderes afrochoteños como también su lucha y apego a la tierra que siempre la cultivaron, desde su llegada forzada a este país, a América y a muchos del mundo.
- 6 Francisco Jacinto Anangón Congo, morador de la comunidad de Carpuela 52 años de edad en una entrevista realizada conjuntamente con el señor Octavio Zumárraga el 19 de agosto de 2005 en el patio de la casa de don Octavio.
- 7 Diario *La Verdad*, el más antiguo de la ciudad de Ibarra, fundado el 14 de mayo de 1944; Director Fundador Monseñor Leonidas E. Proaño Villalba.

- 8 Juan Guamán, uno de los trabajadores más veteranos de este periódico, lleva ya 58 años trabajando en este diario, entró en 1947. Cuenta que trabajó los años más difíciles y conoció muy bien a Monseñor Leonidas Proaño, Fundador del periódico.
- 9 Se refiere a las matas o árboles de aguacate, que eran las que les daban el complemento para la comida, les daba de vestir a toda la familia, era lo que más salían a vender a los mercados de Ibarra básicamente.
- 10 Tablón; espacio físico, era una cancha de fútbol inmensa –dice José– que posiblemente media mas de 150m. Era el lugar donde jugaban y donde desarrollaban todas sus inquietudes, era el centro de socialización y distracción de los moradores de la comunidad de Chota.
- 11 Carlos Endara, primer Rector y Fundador del Colegio Valle del Chota, el artículo en referencia es publicado en la *Revista Antologías*, por las Bodas de plata del Colegio mencionado en marzo de 2001.
- 12 Núcleo que tenía como articulador al Colegio de ciclo básico Valle del Chota; mismo que empezaría a laborar normalmente desde el día lunes 15 del mismo mes y año a partir de las 13h30 en el mismo lugar donde se estaba inaugurando, debido a que en la mañana, funcionaba la escuela.
- 13 Las gestiones de las autoridades, encabezadas por el Rector, y de los padres de familia como don Genaro Villa y otros, no paraban; como resultado de las mismas, en el mes de noviembre de 1977 se hace realidad una de las más grandes necesidades del Colegio, la compra de un bus, hecha por el Ministerio de Finanzas gracias a la magnífica gestión del economista Bruno Vinueza P.
- 14 Se daban casos en nuestras comunidades que hasta mediados de la década de los ochenta habían algunos padres que se oponían inclusive a que sus hijas continúen los estudios en el colegio por el simple temor a que resulten embarazadas.
- 15 Consiguiéndose la autorización de funcionamiento en septiembre de 1983, de acuerdo a la *Resolución N° 1596 del Ministerio de Educación y Cultura con fecha 7 de septiembre de 1983*.
- 16 Particular que me llamó la atención, porque, si se autoriza el funcionamiento a partir del año lectivo 1983-1984, los primeros egresados debieron salir en el año lectivo 1985-1986 y no en el 1984-1985 como consta en el libro de graduados de Secretaría del Colegio Nacional Técnico Valle del Chota. Como podemos notar, hay un desfase de un año lectivo; esto me impulsó inmediatamente a averiguar el por qué de este desfase. Mediante una llamada telefónica (5 de diciembre de 2005; 10h15) le plante al profesor. Manuel Venegas actual Rector este particular; y me manifestó que efectivamente, existía ese desfase obedecía a un descuido del Rector de ese entonces, profesor Carlos Endara de no hacer los trámites pertinentes a tiempo ante el Ministerio de Educación y Cultura; tramite o legalización que le tocó hacer a él – dice el profesor Manuel Venegas- que ya todo está legal; caso contrario, la primera promoción de Químico- Biólogo, sería ilegal.
- 17 De acuerdo a la *Monografía de Grado* con el tema: *Historia del Colegio 19 de Noviembre desde su Creación*, escrita por el estudiante Jairo Benavides Monteros en el año lectivo 2003-2004.

- 18 Local en el cual hoy está acampada la policía.
- 19 Local que se construye gracias al señor Julio César Robles Prefecto de la Provincia del Carchi en ese entonces, que facilita la construcción de una parte de la infraestructura donde hoy funciona el Colegio.
- 20 Dato proporcionado por la Lic. Barbarita Lara, Rectora del establecimiento educativo en mención, mediante llamada telefónica el día miércoles 7 de diciembre de 2005 a las 10h15.
- 21 Me refiero a nuestra historia, nuestras contribuciones, los legados ancestrales y los acervos culturales propios.
- 22 Entrevista realizada a José Chalá, el 29 de agosto de 2005 en la comunidad de El Chota a las 12h45. Considera que en términos de construcción identitaria, la llegada de la luz ha sido nefasto para las comunidades negras de Imbabura y Carchi.
- 23 Funcionario de EMELNORTE, trabaja alrededor de 25 años en la empresa y fue uno de los que participaron en la ejecución de tendido de redes y en todo el proceso de electrificación de la zona de La Concepción.

Capítulo III

LA ETNOEDUCACIÓN Y SU APORTE A LA IDENTIDAD

A partir de la década de los noventa, una corriente de autodefinición étnica toma fuerza en algunos países de Latinoamérica con población significativa de afrodescendientes. Se cuestiona algunos términos utilizados para referirse a este grupo étnico, tales como negros, morenos, sambos, mulatos, afros, afroecuatorianos o afrodescendientes. Muchos talleres¹ se han desarrollado en torno a estos términos, locales, regionales, nacionales, binacionales e internacionales. Es así que mediante este proceso se ha venido consolidando y posicionando una autodefinición. Y es que de estas discusiones consensuamos definirnos como negros, luego se incorpora el término afro y de este último todas las derivaciones como: afrochoteño, afroesmeraldeño, afroecuatoriano, afroandino, afrolatinoamericano, afroamericano, afrodescendiente y todos los afro... de acuerdo al país y al continente donde estamos situados. Hoy en el Ecuador, la misma Constitución Política reconoce estos términos al manifestar: "...los pueblos negros o afroecuatorianos..." (Constitución Política del Ecuador, Art. 84). Esto, de alguna manera pone fin a los varios términos peyorativos utilizados para referirse a nosotros, los negros, los pueblos negros o afroecuatorianos. Porque de acuerdo a los testimonios de los abuelos entrevistados, los patronos (en el tiempo de la hacienda), si no les trataban del apellido, les trataban de *morenos*. Don Alonso Tadeo señalaba que en el colegio se peleaba casi todos los días por la variedad de términos despectivos y ofensivos que utilizaban sus compañeros para referirse a él y a otros afros, hoy, "nos gusta que nos digan, al menos en Concepción es así, afroecuatorianos o negros, nos sentimos contentos; o si no se les dice yo me llamo tal nombre".

A partir de estas discusiones de autodefinición étnica, va surgiendo todo un acervo cultural de los afrodescendientes en cada uno de los países donde estamos ubicados; acervos que por algunas irrupciones (como las ya descritas en el capítulo anterior) su transmisión y vigencia se ha venido debilitando. A todo este legado ancestral y la forma (metodología) de revitalizarlo, es lo que se conoce hoy como Etnoeducación.

Con este panorama, en el presente capítulo intentaré hacer un acercamiento en torno a la definición de la Etnoeducación, describir los procesos² que se vienen afianzando en el Ecuador, particularmente en las comunidades negras de Imbabura y Carchi, su relación con las tres generaciones y su aporte a la construcción identitaria de los afrochoteños. Esta discusión apunta a responder la siguiente pregunta central: *¿Es posible fortalecer y consolidar la identidad de los afrochoteños con la Etnoeducación?*

1. ¿Qué es la Etnoeducación?

Juan García³ define a la Etnoeducación como “el proceso de enseñar y aprender casa adentro, para fortalecer lo *propio* del que nos hablan los ancestros”. Por lo tanto —afirma García—, etnoeducar es igual a lo que nuestros ancianos llamaban: *el aprender casa adentro*. Así, “la Etnoeducación tiene que ser entendida como un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume” (García, sfe: 14). En este contexto y en una de las propuestas más reflexionadas de García, *Apuntes para reflexionar una propuesta educativa desde los pueblos negros del Ecuador*,⁴ esboza fundamentalmente dos momentos. El primero, *casa adentro*; y el segundo, *casa afuera*, son dos distintos destinatarios pero el mismo remitente: los pueblos negros del Ecuador. El tiempo *casa adentro*, lo describe como “espacios autónomos para fortalecer lo propio para ejecutarse en comunidades rurales y barrios urbanos con población mayoritaria de origen afro, usando el saber colectivo (cultura) y el derecho de ser autónomos (política)”.

El tiempo *casa afuera*, lo plantea como “un espacio compartido para enseñar a los otros (Estado sociedad) sobre lo que somos”; mediante la creación de una Cátedra que en los últimos talleres de Etnoeducación hemos consensuado que podría llamarse: *Cátedra de Estudios Afroecuatorianos*. En este discernimiento, de acuerdo a García, “usando los canales de la

interculturalidad que propone la nación, los pueblos negros diseñan un camino para enseñar a los otros sobre su realidad”.

Es esta propuesta de Etnoeducación que un grupo de intelectuales afros, ahora la consideramos como un *proyecto político y epistémico afroecuatoriano*. Consideración que nace en una de las reuniones de “definiciones de terminologías académicas” sostenidas con Adolfo Albán.⁵ Político en el sentido que al pasar de ser un espacio de discusión interno (casa adentro), a un espacio de discusión colectivo y participativo (casa afuera), se ha posicionado como un discurso identitario. Epistémico, en el entendimiento que reconoce distintas formas de producir el conocimiento; entre ellas, podemos anotar como ejemplos: los cuentos, las décimas, la medicina tradicional, etc. En este razonamiento, conceptuamos a la Etnoeducación como *un mecanismo o una herramienta que permite acceder al conocimiento (propio) para poder llegar a la interculturalidad en un diálogo en igualdad de condiciones y de conocimientos*.

2. Procesos Etnoeducativos

Al describir los procesos etnoeducativos, considero fortalecedor mi posicionamiento como Afrochoteño y Profesor⁶ en el colegio más grande de la zona del Valle del Chota cuenca del río Mira y Salinas, como uno de los iniciadores del proceso y de estar presidiendo en la actualidad la Comisión de Etnoeducación de la FECONIC.⁷ Esto me permite hacer un bosquejo desde los inicios de *este*⁸ proceso, en 1999, que desde entonces considero que ha venido contribuyendo significativamente a la construcción identitaria de la población afro de las provincias de Imbabura y Carchi.

Podría decirse que el proceso etnoeducativo en el Ecuador, se inicia en forma paralela, tanto en la población afro de la provincia de Esmeraldas como en las comunidades negras de las provincias de Imbabura y Carchi con los módulos⁹ de sensibilización del historiador afroesmeraldeño Juan García Salazar.

En el Valle del Chota, Cuenca del río Mira y Salinas, ubicadas geográficamente en las provincias de Imbabura y Carchi, el *proceso* parte con el primer taller realizado en junio de 1999. Concurrimos alrededor de 20 profesores/as negros/as y 13 líderes comunitarios de las dos provincias. Este taller fue como el despertar de todos los que tuvimos la oportunidad de

participar, especialmente para mí, que como diría Fanon, “yo encontré no sólo mis orígenes, sino el origen” (Fanon; 1974: 114). Generó gran interés en todos los asistentes en vista que era el primer taller de Etnoeducación en la zona y la primera vez que se hablaba de nuestros orígenes y de nuestros ancestros; sentimos como un redescubrimiento.

Se analizó el primer módulo titulado *Nuestra Identidad*, facilitado por Juan García. Trabajamos las seis unidades planteadas: Nuestra verdadera historia, La historia de la negación, Para completar nuestra historia, África Gran Madre de la humanidad, África la otra madre patria y Somos negros, somos Afroecuatorianos. El documento facilitado por García, fue enriquecido de acuerdo a nuestras cosmovisiones y costumbres de afrochoteños. Al finalizar este taller, podría manifestar que de alguna manera nos sentimos como describe Frantz Fanon en *Piel negra máscaras blancas* que después de sentirse acorralado encuentra en un libro de Schoelcher sobre la *abolición de esclavitud*, que “se habló de doctores negros (doctores de Teología, que iban a la Meca para discutir el Corán)”. Sobre esta base, Fanon exterioriza y afirma que este descubrimiento fue “en realidad un redescubrimiento. Revisé vertiginosamente la antigüedad negra. Lo que descubrí me dejó jadeante” (Fanon, 1974: 118). Así nos sentimos la mayoría de los asistentes, “jadeantes”, después de la evaluación del taller. Como producto de este encuentro se conformó la *Comisión de Etnoeducación*, misma que sería la que en coordinación con la FECONIC convocaría para los próximos conversatorios y asumiría el Proceso Etnoeducativo en esta zona norte del país. En este escenario, la Etnoeducación, en 1999, podría afirmar que era vista como un proceso perentorio e impostergable de contar a los niños y jóvenes nuestra verdadera historia, y desde y con esto, reconstruir la historia oficial¹⁰ del Ecuador.

En el segundo taller realizado en octubre del mismo año (1999) se socializó los aportes y conclusiones del primer taller, y se avanzó en la construcción de otras unidades. Al finalizar se organizaron grupos de trabajos sectoriales¹¹ para construir y hacer aportes a las unidades. El objetivo era: al finalizar los trabajos grupales, juntarlos y conformar un solo documento en consenso para publicarlo. Los trabajos se cumplieron en un 75%, pero no hubo los recursos para publicarlos. Después de este taller,

veíamos a la Etnoeducación como un instrumento de autoestima, revaloración y revitalización de nuestra cultura e identidad.

En mayo de 2003, se realizó el tercer taller en el cual, Juan García Salazar y el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito presentaron el material de Etnoeducación: *Papá Roncón historia de vida y Cuentos de Animales de la Tradición Oral del Valle del Chota*. La publicación de este material motivó muchísimo a la Comisión a buscar financiamiento para editar y publicar el material didáctico que se venía trabajando. Recursos que se logró conseguir y en julio de 2005 se imprimió el módulo *Nuestra Historia, documento didáctico pedagógico de etnoeducación afroecuatoriana*, orientado al décimo año de educación básica. Con este documento se piensa iniciar este proceso en las instituciones educativas de nuestras comunidades, a partir del año lectivo 2006-2007, proceso que con toda seguridad aportará positivamente a la construcción identitaria de los afrochoteños.

A nivel nacional, desde mediados de 2003 la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano CODAE,¹² con el objetivo de juntar todas las propuestas que se han venido trabajando en algunos sectores del país e impulsar un proyecto nacional a ser planteado al Estado, a través del Ministerio de Educación y Cultura MEC, organiza talleres de *concertación*. El primero en la ciudad de Esmeraldas en octubre de 2003. Taller en el cual se presentaron alrededor de cuatro propuestas Etnoeducativas, elaboradas por las siguientes personas interesadas en el tema afro que durante muchos años han venido aportando al proceso: Ubidio Torres, Carlos Trujillo, Juan García y la del suscrito Iván Pabón del Valle del Chota. Dentro de las conclusiones de este magistral taller consta: organizar talleres similares en otros lugares del país, incorporar más actores, formar una Comisión Nacional que elabore la propuesta y presentarla al Estado ecuatoriano para la incorporación de la Asignatura o Cátedra de Estudios Afroecuatorianos.

Con estos avances y sugerencias, el siguiente taller se realizó en Muisne en el mes de noviembre de 2003; otro en Guayaquil en diciembre del mismo año; el siguiente en el Valle del Chota, en abril de 2004 y esta pendiente el último en la ciudad de Quito, en el cual se conformará la Comisión Nacional encargada de compilar todos los trabajos y memorias de los talleres y construir la propuesta nacional.

3. Relación de la Etnoeducación con las tres generaciones y su aporte a la construcción identitaria de los afrochoteños

El proceso descrito en el tema anterior, nos permite evidenciar los esfuerzos que se vienen realizando a favor de fortalecer la identidad de los afrochoteños y afroecuatorianos. Esfuerzos en los cuales ha habido una participación directa de los actores sociales e intelectuales afros. Es esta participación que queremos dinamizarla involucrando a las tres generaciones así como también a la niñez. ¿Cómo hacerlo? A continuación abstracto algunos elementos de los testimonios de los abuelos entrevistados que nos pueden ayudar a discernir esta relación.

Le digo que antes, tanto era igual el hombre como la mujer, que tenían que obedecer las ordenes del papá, por la siguiente razón: yo era papá pongamos de una señorita, el señor era papá del joven y sabía que él era enamorado de mi hija, o le hizo el daño a mi hija, yo conversaba con él, entonces lo primero era que le castigaban sea hombre o sea mujer recibía el castigo del papá, muchas veces por no enemistarse entre los dos padres, decían entonces usted castiga a su hija y yo castigo a mi hijo¹³.

En este testimonio de don Aniceto Espinoza, podemos mirar algunos elementos: Primero, en muchas ocasiones, tanto el hombre como la mujer eran tratados por igual, castigados por igual e inclusive realizaban los mismos trabajos; es decir, la mujer también hacía labores agrícolas y los hombres muchas veces, labores domésticas.¹⁴ Segundo, a lo que se refiere don Aniceto es a los embarazos prematuros, sin estar casados. Ellos tenían su forma de arreglar estos problemas, algo así como un mandato que lo aprendieron de sus mayores y éstos de sus abuelos, y así se ha venido transmitiendo. Entre mayores, casi nunca se peleaban, era un respeto solemne, se notaba inclusive en la forma de saludarse. Mediante el diálogo de los mayores, al final, los hijos terminaban casándose y no había tanta promiscuidad ni muchas madres solteras. Definitivamente, eran *mandatos*, la palabra de los mayores era como ley a la que los hijos tenían el deber de simplemente obedecer. Así, se mantenían y se conservaban los valores, mismos que eran visibles en todo nivel: entre mayores, entre jóvenes, entre niños; de jóvenes a mayores, de niños a jóvenes, etc. A propósito de leyes y mandatos, Papá Roncón personaje afroesmeraldeño al que Juan García escribe su historia de vida nos cuenta:

Los mayores tenían una ley y es que nadie podía ser muy *cosario* con las cosas de comer o con cualquier cosa del monte o del río que fuera comida. La ley mandaba que del monte se cogía sólo lo que uno iba a comer con su familia y nada más, si cogía un poco más entonces se regalaba a los que estaban cerca de uno, más que todo a los viejos que ya no podían salir a buscar su *bocadito*. (García, 2003: 38).

A todo esto apuesta la Etnoeducación, a rescatar los valores, los mandatos y muchas características identitarias propias de los afrochoteños y afroecuatorianos. Características que han sido ya descritas en las tres generaciones, y es que en el proceso etnoeducativo, a más de las tres generaciones, también participan los niños en la construcción identitaria. García, en la introducción a *Papá Roncón* manifiesta: “Conozco a papá Roncón desde siempre, pero conozco su vida desde hace poco y la conozco por su propia voluntad y es en esta voluntad donde se establece el compromiso entre el mayor y el menor” (García, 2003: 8-9). Los conocimientos y saberes deben ser transmitidos a las nuevas generaciones, de allí que lo que pretende la Comisión de Etnoeducación es incluir este proceso en todos los niveles educativos: preprimaria, primaria, básica, bachillerato e inclusive en la educación no formal.

En el tiempo de nuestros abuelos, de acuerdo al testimonio de don Aniceto, “la mayoría de la gente casi no podía ir ni a la escuela, entonces abundaba el analfabetismo y la pobreza, no había civilización, la gente era dominada, sumisa a los caprichos de los dueños de las haciendas y no tenía libertad de pensamiento”. Es esta última parte la que quiero resaltar, “no tenían libertad de pensamiento”, eso es lo que pretendemos lograr con la Etnoeducación, fortalecer la identidad para construir un pensamiento propio, porque esa sumisión todavía está marcada en la psiquis de mucha gente de nuestras comunidades.

En este sentido, aquí podemos mirar una relación entre la educación y la identidad. Es que la educación ha sido de alguna manera considerada por las tres generaciones como la principal herramienta para el desarrollo identitario de las comunidades negras de la zona Chota-Mira. En los testimonios, en el proceso de “creación de los núcleos educativos”, es evidente la lucha de las fuerzas vivas y de los líderes comunitarios en ofrecer un mejor futuro para sus hijos a través de la educación, de igual forma

en los jóvenes que optan por conseguir el título de bachiller, aunque sea estudiando a distancia, “el estudio es la base fundamental” decía Rosa Delgado. Está claro entonces que hay una concientización y un notorio interés por el estudio. Visto de este modo, en esta relación, la educación es y debe ser un espacio para el desarrollo identitario, no en la manera que ha hecho la educación dominante (en torno a una identidad nacional homogénea y excluyente), sino tomando en cuenta la diversidad, la comunidad y lo propio. Porque “el pueblo afroecuatoriano tiene muchas vertientes culturales y muchos saberes guardados en la memoria colectiva de sus comunidades que pocos conocen en su real dimensión” (García, 2003: 6).

Partiendo de los hitos analizados anteriormente, como son: Ley de Reforma Agraria, Panamericana, Energía eléctrica y creación de los núcleos educativos; me arriesgaría a afirmar que el primero y el último son los que menos han irrumpido la identidad de los afrochoteños. En otras palabras, la Ley de Reforma Agraria y los establecimientos educativos podríamos señalarlos como los que más han contribuido a construir una identidad más humana, mejorando las condiciones de vida de esta población. Sin embargo, en términos generales y desde el punto de vista identitario, los cuatro hitos de una u otra manera interfirieron el día a día de los afrochoteños, unos más otros menos, pero hoy, es muy preocupante la situación social y económica de las tres generaciones: los jóvenes, por la falta de fuentes de trabajo deben tomar la penosa decisión de emigrar a la ciudad, los adultos mayores, no saben cómo educar a sus hijos y los abuelos, prácticamente se sienten desplazados e irrespetados. *¿Qué hacer para confrontar estas problemáticas latentes que desvían y debilitan la identidad de los afrochoteños?*; es la pregunta que intentaré responder a través de la Etnoeducación.

Si consideramos a la Etnoeducación como una herramienta que permite acceder al conocimiento propio para fortalecer la identidad y adentrarnos a la interculturalidad en igualdad de conocimientos y condiciones, el proceso que se ha iniciado en las comunidades negras del Valle del Chota, cuenca del río Mira y Salinas, que hoy se encuentra bastante avanzado con la elaboración de los módulos didácticos *Nuestra Historia*, va en esa dirección a fortalecer la identidad. Estos módulos, si bien es cierto se enmarcan de alguna manera en la estructura occidental, pero el conocimiento lo imparten también nuestros mayores; es decir, tal como ya lo

planteamos anteriormente' la Etnoeducación acepta y reconoce otras formas de producir el conocimiento, de allí que la consideramos como un proyecto epistémico. En este entendimiento, las actividades establecidas en los módulos, contemplan diálogos con los mayores; por lo tanto, los jóvenes vuelven a los mayores y estos, a la vez, toman el protagonismo mediante la transmisión oral; obviamente, los chicos de la primaria y secundaria, deben ir armonizando con los otros conocimientos científicos. Lo importante aquí, es retomar, rescatar o revitalizar ese acervo cultural de los abuelos que son depositarios de saberes y ponerlos en consideración de las nuevas y futuras generaciones, así como también de la sociedad en general. En este contexto, nuestros mayores recuperarían su papel protagónico y ya no se sentirían desplazados; aunque claro, no va a ser como en el tiempo de ellos, pero considero que se sentirían útiles.

Con respecto a los adultos mayores, que por la progresiva pérdida de valores de los jóvenes no saben cómo educar a sus hijos, en nuestras comunidades negras' esta pérdida de valores arrastra también a de la identidad; el proceso etnoeducativo con los módulos mencionados apuesta precisamente a fortalecer la identidad, y por supuesto, los jóvenes son la prioridad de este proceso. En esta dirección, los conocimientos ancestrales serán valorados. Los jóvenes levantarán su autoestima y se sentirán orgullosos de sus antepasados y de sí mismos, en este sentido estaríamos ayudando a los adultos mayores a orientar la educación de sus hijos. Obviamente, tanto los abuelos como los adultos mayores, deben estar conscientes de que los jóvenes ya nacieron en mundo moderno, en el que la tecnología, los medios de comunicación siempre van a estar presentes, pero lo que pretendemos con la Etnoeducación es matizar estas fuentes que de alguna manera no están direccionando adecuadamente la educación de los jóvenes.

Los jóvenes por su parte, se sienten hasta cierto punto exasperados y desmotivados; ellos ya no piensan trabajar en la agricultura porque están muy conscientes de su baja rentabilidad productiva y económica. De allí que la institución policial hoy por hoy es la mejor opción que han tomado muchos jóvenes de estas comunidades. Otros siguen pensando en obtener el título de bachiller y emigrar a la ciudad y un número muy reducido en continuar sus estudios y optar por una profesión. Realmente, la juventud de nuestras comunidades no visualiza un norte. En esta situa-

ción, si la Etnoeducación apunta a fortalecer lo propio desde esta óptica los jóvenes verán fortalecida su identidad que difícilmente será minada y alienada por otras externas. En este entender, si bien es cierto que la Etnoeducación no va a parar, evitar o eliminar la migración y el irrespeto,¹⁵ sí va a crear una conciencia de valoración en los jóvenes. Valoración, de seres humanos capaces de conseguir y lograr sus metas, que fortalecidos con su identidad les permitirá mirar la vida desde otras perspectivas y proyectarse un futuro promisorio, que seguramente mejorará la condición de vida personal, familiar y social. Contribuyendo con el país como siempre lo hemos hecho los negros desde nuestra llegada, sólo que ahora lo vamos a hacer con nuestro talento y en igualdad de condiciones, ya no con la explotación de nuestra fuerza laboral y en forma obligada.

Por todo lo expuesto y respondiendo de alguna manera a la pregunta central planteada, soy un convencido de que la Etnoeducación es una de las mejores opciones que tenemos los afrochoteños y los afroecuatorianos. Es la herramienta que reúne los presupuestos para consolidar la identidad y confrontar la educación hegemónica, homogenizante y discriminatoria como es la impartida oficialmente en nuestro país cuyo producto o resultado, es la sociedad en la que vivimos hoy; una sociedad que se descompone progresivamente en todo sentido: moral, familiar e institucionalmente. Es una sociedad en la que impera la corrupción en todo nivel (que no es únicamente en el Ecuador, sino en muchos países del mundo, particularmente en los de América Latina) de la cual ni el Imperio trabajado por Negri y Hardt, se salva. Por el contrario, de acuerdo a estos autores, la corrupción en el *Imperio*:

Reside, adoptando diferentes formas, en el gobierno supremo del imperio y sus administraciones vasallas, en las fuerzas policiales administrativas más refinadas y las más corruptas, en los *lobbies* de las clases dirigentes, en las mafias de grupos sociales emergentes, en las iglesias y las sectas, en los perpetradores y perseguidores del escándalo, en los grandes conglomerados financieros y las transacciones económicas de todos los días. (Negri y Hardt, 2002: 353).

Ante este panorama, pienso que la Etnoeducación, partiendo de lo propio nos permitirá mirar otras formas de salir de la marginación, y atenuar esta corrupción producto de la educación oficial minimizada cada

vez más en valores, producto también de las progresivas consolidaciones de estructuras globalizantes, desde la óptica céntrica de la cultura dominante.

En este contexto, la Etnoeducación se ubica dentro de los esfuerzos de los afroecuatorianos por definir y construir un proyecto de sociedad y de vida acorde con sus criterios, aspiraciones y la diversidad étnica del país, misma que debe partir del conocimiento, valoración y afirmación de la identidad étnica propia y proyectarse hacia el conocimiento de tecnologías producidas por otros grupos humanos, desde la perspectiva de articulación cultural, con miras a convivir una plena interculturalidad que tendrá como paraguas, el respeto a la diferencia. Así, la Etnoeducación se propone explorar otros espacios de las diferentes formas que tienen los afrodescendientes de concebir el mundo, de interpretar la realidad y de producir los conocimientos. Los diversos sistemas de conocimientos tienen a la vez sus propias maneras de transmisión, recreación y perfeccionamiento. Eso es porque las comunidades afroecuatorianas son depositarias de una sabiduría acumulada durante siglos que ha sido transmitida fundamentalmente a través de la tradición oral, esto es lo que se pretende revitalizar con la Etnoeducación para garantizar la reproducción física y espiritual de las presentes y futuras generaciones, con sus propios sistemas de socialización y educación.

Notas

- 1 A más de los talleres realizados a nivel interno y nacional, he tenido la oportunidad de participar en el "IV Encuentro Binacional de Comunidades de Ecuador y Colombia" realizado en el Valle del Chota del 11 al 16 de septiembre de 1999, en el "V Encuentro Binacional Colombo-Ecuatoriano y I Encuentro Andino de Pueblos Afrodescendientes" realizado en la ciudad de Quito del 11 al 15 de abril de 2002 y otros más en los cuales, entre otras temáticas también se discutió la autodefinición.
- 2 Procesos que nacen desde los afroecuatorianos, mas no desde el Estado, en este sentido, son procesos con identidad y autonomía propia.
- 3 Juan García Salazar, historiador afroesmeraldeño. Se ha autodenominado "el obrero del proceso". El referente más representativo de los afroecuatorianos, en lo que respecta a reflexiones etnoeducativas. Ha trabajado alrededor de 30 años recopilando los saberes de los mayores en casi toda la población afroecuatoriana. El texto al que me refiero, es *La tradición Oral: una herramienta para la Etnoeducación*; en el que no se ha registrado el año de edición-impresión; sin embargo, mediante una consulta telefónica me confirmó que se publicó en el 2003.

- 4 Propuesta presentada en el Taller Nacional de Etnoeducación realizado en Esmeraldas los días 3 y 4 de octubre de 2003.
- 5 Adolfo Albán, “profesor invitado” de la UASB Universidad Andina Simón Bolívar y candidato doctoral quien nos ha estado ilustrando en algunas terminologías académicas a las compañeras Barbarita Lara, Olga Maldonado y el suscrito Iván Pabón, como parte de la Mención de Diáspora Afroandina. Tópicos que son el resultado también de discusiones efectuadas en los talleres o reuniones semanales en el Fondo Documental Afroandino, durante el tiempo que cursábamos los postgrados.
- 6 Profesor en el Colegio Nacional Técnico Valle del Chota, ubicado en la comunidad de Carpuela, parroquia Ambuquí, cantón Ibarra, provincia de Imbabura, Ecuador.
- 7 FECONIC, siglas de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi; organización de *derecho*, creada el 7 de septiembre de 1997; aglutina en su seno a 38 comunidades negras de las provincias de Imbabura y Carchi. A partir de la creación de esta organización, nace la Comisión de Etnoeducación, en junio de 1999. Comisión que viene llevando adelante el Proceso etnoeducativo en las comunidades negras de la zona del Valle del Chota, cuenca del río Mira y Valle de Salinas.
- 8 Resalto *este* proceso, refiriéndome al que iniciamos en 1999; porque antes de este proceso, de acuerdo a conversaciones mantenidas en nuestra estadía en la academia con la Lic. Barbarita Lara, hubieron otros procesos y movimientos que le apostaban al fortalecimiento identitario de los afroecuatorianos; ella misma, manifiesta que trabajó en el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAE) en Quito, y que otro grupo trabajó con Juan García, entre ellos los hermanos Óscar y José Chalá.
- 9 Los Módulos a los que me refiero, son los que los utilizamos en los talleres de sensibilización. Son el producto o resultado de una sistematización de un trabajo que por alrededor de 30 años lo realizó Juan García en casi todas las comunidades afroecuatorianas.
- 10 Al mencionar historia oficial, me estoy refiriendo a la historia hegemónica y homogenizante que siempre nos enseñaron (y se sigue enseñando) en la escuela, emanada, aceptada y autorizada por el Estado a través del Ministerio de Educación y Cultura.
- 11 Se organizaron tres grupos: Los del sector o de la zona de La Concepción, del Valle del Chota y el de los residentes en Ibarra.
- 12 CODAE, organismo adscrito a la Presidencia de la República encargado de llevar adelante las aspiraciones, políticas y proyectos en pos del desarrollo de los pueblos afroecuatorianos.
- 13 Testimonio de don Aniceto Espinoza, morador de Santa Ana, de 64 años de edad. En una entrevista realizada en la hacienda Santa Ana el 11 de agosto del 2005, a las 14h30.

- 14 Estas labores, todavía no se han perdido. En la actualidad, en algunos hogares, cuando los fines de semana las mamás se van a los mercados llevando a sus hijas mayores, son los padres o los hijos mayores los que se encargan de arreglar la casa y cocinar, muchas veces hasta de lavar la ropa. Recuerdo también cuando yo era niño, mi mamá se iba al río a lavar la ropa y mi papá a la huerta a trabajar. Yo soy el primero de cinco hermanos, todos estábamos en la escuela y, por lo tanto, no había quien cocine. Entonces, en la media hora de recreo, salía adelantar el almuerzo.
- 15 Irrespeto en todo sentido: a los mayores, a la naturaleza, al medio ambiente, a los acervos culturales, etc

REFLEXIONES FINALES

Al iniciar esta tesis, dentro de la pregunta central había planteado ubicar los procesos de construcción identitarios en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira partiendo o tomando como base tres generaciones: abuelos adultos mayores y jóvenes. Hoy después de haberlos descrito, podría señalar que el proceso de construcción identitario de los abuelos, tiene como matiz principal la hacienda, mientras que la de los adultos mayores la agricultura y la de los jóvenes podríamos decir la modernidad. Pero claro, estos procesos se ven intervenidos por los hitos que prácticamente enrumbaron la vida de los afrochoteños y generaron cambios profundos. Uno de esos cambios es el debilitamiento identitario, frente al cual planteo la Etnoeducación.

Bien, partiendo de este repertorio, las tres generaciones evidencian procesos de construcción identitarios diferentes. Lo que significa que no hay una sola identidad negra o afrochoteña, sino varias formas de entender la afrochoteñidad, formas que parten de las diferencias generacionales y de las diferencias en experiencias vividas. Experiencias que han sido intervenidas por los hitos a los que se suman los actuales cambios de migración y globalización. Así, para cada generación la identidad tiene su propio significado, mismo que se construye progresivamente en torno a aspectos que se van presentando y que tienen una relación o son el resultado de lo que va o está pasando en el país y en el mundo. Por supuesto, esta identidad se ve encausada de alguna manera por los elementos que en su momento marcaron la existencia de los afrochoteños; unos en forma constructiva en lo referente a la identidad y otros impusieron dinámicas para las cuales los afrochoteños no estaban preparados.

Rindiendo cuentas a los objetivos planteados al esbozar este trabajo, para los abuelos la identidad (propia, el ser negro) está muy subyacente, no ha logrado emerger y confrontarse al mundo, al menos durante la

hacienda, época en la que la identidad de los negros (nuestros abuelos) estaba matizada por la inferiorización, humillación y veneración a los patrones y a todos los *blancos*. Es a partir de la Reforma Agraria que el negro muestra su inteligibilidad y claro, hubo personas que les orientaron y les ayudaron a organizarse. Pero como ya lo explicamos, la Ley de Reforma Agraria en el Ecuador obedece a una movilidad mundial, posiblemente cuyos inicios se registrarían el siglo XVIII en Europa, con la Revolución Francesa, luego se consolidaría con la Revolución Rusa de 1917. De Rusia, pasaría a Cuba en 1959 y de allí se da en Ecuador en 1964. Pero claro, en cada uno de los países, la Ley de Reforma Agraria se da previo un proceso de constante lucha.

La panamericana, que sí bien es cierto, nos acercó a los mercados, se acortaron las distancias, evolucionó la comunicación, generó una gran movilidad comercial. Sin embargo, también trajo consigo *otras* culturas que confundieron y violentaron procesos de transmisión generacional. A la panamericana, se suma el hito que podríamos considerarlo como el más irruptor en términos identitarios, la energía eléctrica, se rompen muchos vínculos de integración familiar y social, inclusive se van perdiendo algunos valores.

La construcción de la panamericana también obedece a necesidades o intereses globales. Podría decirse que en la década de los sesenta toma auge la modernización e inician todas estas movilidades y tecnologías, que a lo mejor responden o son el resultado de las reflexiones sobre los destrozos y desastres de la posguerra (de la Segunda Guerra Mundial), básicamente en lo económico y social. Por lo tanto, es un fenómeno y una necesidad mundial de reconstruir y consolidar las economías de los países involucrados en estos conflictos, incluyendo algunos europeos a los cuales se suma Estados Unidos. Y claro, Latinoamérica se convierte –por así decirlo– en la despensa de estos países industrializados; por ello es preciso comunicarse y acortar las distancias. En esta dinámica, se produce una generación de recursos en la mayoría de los países latinoamericanos por concepto de exportaciones de productos agrícolas, manufactureros y petróleo básicamente: así nos muestra Tulio Halperin Donghi, *et al.* (y otros autores), en *Historia Económica de América Latina* en el cuadro 9.3 “América Latina: Crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) 1950-1990”; en cuyo cuadro,¹ América Latina en el período 1950-1960 evidencia un PIB de

5.1, mientras que en el período 1960-1973, 5.9; datos que nos muestran un crecimiento de 8 puntos. De alguna manera, al parecer esta generación de recursos fueron bien canalizados, por ejemplo en el Ecuador, con recursos provenientes de la exportación de petróleo se construye la Panamericana, eso es lo que nos dice el Presidente de la República de ese entonces general Guillermo Rodríguez Lara en diciembre de 1975, en la inauguración de la Panamericana Norte: “He aquí el producto de la siembra del petróleo”.²

Estas aparentes mejoras (digo aparentes porque no son sustentables, al contrario, son el inicio de las eternas deudas externas que de acuerdo a Alberto Acosta,³ en los países latinoamericanos se originan en la independencia), son las que van impulsando cierto desarrollo en muchas naciones de la región, entre ellas el Ecuador. De allí que la panamericana a más de los intereses propios de cada país, obedece también a estas dinámicas de comercio y de globalización, al igual que la energía eléctrica y todos los hitos desarrollados. En este discernimiento, el *ser negro* para los abuelos, era sinónimo de desprecio, significaba ser pobres, humildes y sumisos; pero eso sí, orgullosos de ser trabajadores y honrados.

Para los adultos mayores, la identidad “es conocerme y aceptarme como soy y no tratar de cambiar mi identidad en ningún otro lugar, sino mantener siempre ese mismo principio y esa misma ideología”,⁴ ese principio y esa ideología de *ser negro* y sentirnos orgullosos en cualquier lugar, “aceptarse, amarse, definirse, cuando sabemos lo que somos, también sabemos lo que no somos”.⁵ En este juicio, podría decir que es una posición que la hemos asumido y no es una esencia. Así, estaríamos concordando plenamente con Hall cuando sitúa que las identidades “No son una esencia sino un *posicionamiento*” (Hall, 1999: 135) Sobre esta base, los adultos mayores tenemos muy clara nuestra identidad y nuestras características identitarias.

En cuanto a los jóvenes, se identifican como “gente humilde, tranquila, gente trabajadora, gente honesta, que nos gusta sobresalir por nuestro propio esfuerzo.”⁶

Este dialogar generacional nos demuestra que las identidades se construyen durante procesos que con el devenir del tiempo se van consolidando, y de acuerdo con Hall y du Gay:

Las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación”. (Hall y du Gay, 2003: 17).

En esta línea, Peter Wade en *Raza y etnicidad en Latinoamérica* también hace su aporte: “Las identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas: son contextuales, situacionales y multívocas.” (Wade, 2000: 27). Relacionando con la cita anterior, podríamos señalar que las identidades nunca se unifican, son contextuales, es decir dependen de contextos, de situaciones y de los múltiples vocablos (dialectos o lenguajes). Por lo que “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras” tal como plantean Hall y du Gay. Esto también sustentaría de alguna manera mi planteamiento: “no hay una sola identidad negra o afrochoteña, sino varias formas de entender la afrochoteñidad”, formas que están en un “constante proceso de cambio y transformación” (tomando la parte final de la cita de Hall y du Gay). Le agregaría a esto, que en el caso de los afrochoteños este proceso de cambio y transformación obedece básicamente a la intervención de los hitos.

Por lo tanto, allanándome a Hall y du Gay, “las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall y du Gay; 2003: 18). Aplicando los planteamientos de estos autores al contexto afrochoteño y para ejemplificar el significado de las identidades y la representación, dialoguemos virtual o imaginariamente con Ángel Chalá: él es Presidente de la Junta Parroquial de La Concepción, cuando sale a hacer alguna gestión a cualquier ciudad, sea Tulcán, Ibarra o Quito, se identifica como *el Presidente de la Junta Parroquial de La Concepción* él en ese momento, se viste de esa responsabilidad y asume ese cargo; sus palabras, sus intervenciones, deben estar a la altura del cargo que ostenta. Pero si nos preguntamos cuál es su posicionamiento en su hogar, con su madre – por ejemplo- y sus hermanos, definitivamente no va a ser el mismo. Por lo tanto, Ángel Chalá en su hogar asume otra identidad, o si cabe el término, se reviste y se fortalece de su propia identidad, con su gente, con su familia, con sus amigos y amigas. Así, Ángel representa a la Junta Parroquial, al hijo, al hermano y al amigo; en cada posicionamiento asume una

identidad o una representación. En este sentido, los seres humanos, asumimos una o varias identidades de acuerdo a la representación; y en armonía con los autores mencionados, (Hall y du Gay, 2003) es en esa representación -de Ángel Chalá en el ejemplo- que se constituye la identidad, más no fuera de ellas.

Para citar otro ejemplo, que a la vez podría ser otra forma de producir identidades partiendo del planteamiento de Hall (1999), “deberíamos pensar en la identidad como una ‘producción’ que nunca esta completa”, José Sánchez Parga al describir los *nuevos fenómenos identitarios* esboza las identidades deportivas y las identidades monetarias; en relación a esta última sostiene que: “Hoy, en el momento de cancelar una cuenta, en una tienda, restaurante, o agencia de viajes se pone en juego una identidad social y un complejo proceso de simbolización en el que se encuentran involucrados no sólo las identificaciones de un individuo y un grupo sino también otros fenómenos sociales” (Sánchez 1992: 39). Así, Sánchez nos muestra otra forma de producir identidades, las ‘identidades sociales’ que van mucho más allá en vista que por estos fenómenos y algunas disparidades marcadas (étnicas y económicas) surge la discriminación. Lo que nos hace ver que las identidades también se van produciendo de acuerdo a los niveles económicos y sociales.

Vemos entonces, un complejo mundo de entramados intereses a los cuales se suma también el acelerado avance del fenómeno de la globalización, ante los que los negros nos vemos en desventajas. Es preciso que situemos los debates de la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos dicen Hall y du Gay, porque los ‘tramados intereses’, “perturbaron el carácter relativamente ‘estable’ de muchas poblaciones y culturas, sobre todo, en relación con los procesos de globalización” (Hall y du Gay, 2003: 17).

Partiendo de los entramados intereses, del acelerado avance de la globalización y de los hitos de la modernidad como factores que han producido un debilitamiento de la identidad, surge como una herramienta emergente para los afroecuatorianos y afrochoteños la aplicación de la *Etnoeducación*, como (1a) una alternativa contrahegemónica a la educación occidentalista; que de acuerdo a nuestras aspiraciones, inicialmente se efectivizará en las comunidades negras de Imbabura y Carchi y luego en todo el país. “Necesitamos hoy más que nunca preparación escolar: el en-

trenamiento de manos diestras, de ojos y oídos veloces y, sobre todo, la cultura más amplia, más profunda y más elevada de mentes dotadas y corazones puros” (DuBois, 2001: 14). Por supuesto soy un convencido que esto se puede lograr con la etnoeducación. Porque, con palabras de este mismo autor tan reconocido por la población afro de Estados Unidos a partir de la publicación de esta obra a inicios de la década de los noventa,⁷ los negros:

..., aún buscamos la libertad, la largamente buscada libertad –la libertad de vida y cuerpo, la libertad para trabajar y pensar, la libertad para amar y aspirar. Trabajo, cultura, libertad: necesitamos todo eso; no sucesivamente, sino unidos, cada uno desarrollándose y ayudándose entre sí, y todos luchando por el ideal más vasto que flota ante el pueblo negro, el ideal de la hermandad humana” (Ídem: 14 -15).

Esta “hermandad humana” que plantea DuBois, podría ser la interculturalidad que promovemos en el Ecuador y en los países Andinos. Interculturalidad en la cual todos los seres humanos nos relacionemos en igualdad de deberes y derechos, conocimientos y oportunidades, es decir en una sociedad equitativa para todos; sería el escenario ideal. Para llegar a este nivel, los afrochoteños y los afroecuatorianos debemos conocer más de nosotros para equilibrar con lo que nos han enseñado de los otros, es en esta dirección que va la etnoeducación, y este es el aporte de la tesis, independientemente de las contribuciones de los autores aquí citados.

Notas

- 1 Toma como Fuente: Datos de CEPAL. División de Estadística.
- 2 Tomado de la primera página de *El Comercio*, que circula el martes 30 de diciembre de 1975. Cuyo titular dice: “Panamericana Norte es un producto de la siembra del petróleo”.
- 3 Acosta, Alberto. “La increíble y triste historia de América Latina y su perversa deuda externa”, en *Otras caras de la deuda. Propuestas para la acción*. Chris Jochnick / Patricio Pazmiño Freire (editores). Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, 2001.
- 4 Entrevista a Angel Chalá; La Concepción 15 agosto 2005: 12h00.
- 5 Tomado de la entrevista a José Chalá, realizada en Chota el 29 de agosto del 2005, a las 12h45.
- 6 Entrevista a Nelson Folleco; La Concepción 15 agosto 2005: 14h15.

- 7 La obra de este autor de la cual he tomado la cita es: *Las almas del pueblo negro*, publicada por la Fundación Fernando Ortiz en la Habana en el 2001. Sin embargo, en el mismo texto dice: Título original en inglés, *The Souls of Black Folk*, publicado en 1903.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

ACOSTA, Alberto

- 2001 “La increíble y triste historia de América Latina y su perversa deuda externa”, en *Otras caras de la deuda. Propuestas para la acción*. Chris Jochnick / Patricio Pazmiño Freire (editores). Venezuela, Editorial Nueva Sociedad.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel

- 2001 “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Compilación e introducción Walter Mignolo. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

DUBOIS, W.E.B.

- 2001 *Las almas del pueblo Negro*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.

FANON, Frantz

- 1974 *Piel negra máscaras blancas*. Argentina, Schapire Editores.

—. “IV. Sobre la Cultura Nacional” en *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica; décima reimpresión, 1988.

GARCÍA SALAZAR, Juan

- s/f *La tradición oral: una herramienta para la etnoeducación*. Quito, Génesis Ediciones.

HALL, Stuart

- 1999 “Identidad cultural y diáspora” en *Pensar en los intersticios*, editado por Castro Gómez, Santiago, Oscar Guardiola y Carmen Millán. Bogota, Centro Editorial Javeriano.

HALL, Stuart y Paul du Gay

- 2003 *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Efe.

HALPERIN DONGHI, Tulio, et al.

- 2002 “Capítulo 9. Las economías Latinoamericanas, 1950-1990” en *Historia Económica de América Latina*. Barcelona, Editorial Crítica.

- HARDT, Michael y Antonio Negri
2002 *Imperio*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1981 *Identidad*. Ediciones Petrel, Barcelona.
- NARVÁEZ QUIÑÓNEZ, Iván
2004 *Derecho Ambiental y Temas de Sociología Ambiental*. Quito, Editora Jurídica Cevallos.
- PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y Alfredo Costales
1959 *Coangue o Historia Cultural y Social de los negros del Chota y Salinas*. Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Lacta N° 7.
- RODRÍGUEZ JARAMILLO, Lourdes
1994 *Tenencia de la tierra en los valles del Chota y de Salinas*. Quito, FEPP Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.
- SÁNCHEZ PARGA, José
1992 "Producción de identidades e identidades colectivas" en *Identidades y Sociedad*, editado por Almeida Vinuesa, José, et al. Quito, CELA Centro de Estudios Latinoamericanos (PUCE).
- TOUSSAINT, Eric
2002 *La bolsa o la vida. Las finanzas contra los pueblos*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- WADE, Peter
2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Abya-Yala.
- . *Gente negra nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá. Ediciones Uniandes, 1997.
- WALSH, Catherine y Juan García
2002 "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des) de un proceso". En Daniel Mato (coord.). *Estudios y otras practicas intelectuales Latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

Otras fuentes

- Archivo del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA.
 Archivo H. Congreso Nacional.
 Archivo de Estudio del Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones MOP.
 Archivos de EMELNORTE S.A.
 Archivos del Colegio "Valle del Chota".
 Archivos del Colegio "19 de Noviembre"

- “Estudio sobre las migraciones del campo a la ciudad en Ecuador”. *La Verdad* (Ibarra), 17 de diciembre 1976: 4
- “Hemos cumplido: Riego para el valle del Chota, hoy entregamos el canal ‘Ambuqui’”. *La Verdad* (Ibarra), 21 de octubre 1977: 3
- “Mañana se inaugura carretera Panamericana Norte”. *La Verdad* (Ibarra), 28 de diciembre 1975: 1.
- Monografía de Grado: *Historia del Colegio “19 de Noviembre” desde su Creación*. Benavides Monteros, Jairo. La Concepción, 2004.
- Registro Oficial N° 297; 23 julio 1964. *Ley de Reforma Agraria y Colonización*: 12.
- Revista *Antologías*, Bodas de Plata Colegio Técnico “Valle del Chota”. Carpuela, 2001.
- Revista No. 1*, Colegio Nacional “Valle del Chota” (1978-1979), Carpuela - Imbabura 1979.
- “Servicio eléctrico se inaugura hoy en Chota” *La Verdad* (Ibarra), 21 de enero 1977: 8
- “Servicio de luz eléctrica se inaugura hoy en Caserío de Chalguayaco”. *La Verdad* (Ibarra), 11 de febrero 1977: 3.
- “Panamericana Norte es un producto de la siembra del petróleo”. *El Comercio* (Quito), 30 de diciembre 1975: 1.

Nómina de entrevistados/as

Nombre	Comunidad	Edad
Anangonó Congo Francisco Jacinto	Carpuela	52 años
Borja García Marcos Alberto	Caldera	47 años
Borja Gilma Elisa	Caldera	40 años
Borja Luis Aníbal	Caldera	75 años
Congo Congo Edgar David	Santa Ana	19 años
Congo Padilla Paco Armando	Santa Ana	46 años
Congo Padilla Ulpiano Olmedo	Carpuela	87 años
Cribán Borja Juan Benjamín	Caldera	75 años
Chalá Cruz. José Franklin	Chota (Iba)	42 años
Chalá Ogonaga Ángel Bladimir	Concepción	31 años
Chalá Tadeo María de los Ángeles	Concepción	23 años
Delgado España Enma María Rosa	Caldera	45 años
De Jesús Ernesto Nabor	Caldera	66 años
Espinoza Espinoza Aniseto		
Heriberto Cirineo	Santa Ana	64 años

Espinoza Michel	Concepción	20 años
Espinoza Polo Eliécer Gualberto	Santa Ana	40 años
Folleco Carcelén Ali Omar	Concepción	26 años
Folleco Nelson	Concepción	23 años
Folleco Rodríguez Fabián Evaristo	Caldera	73 años
Folleco Segundo Jorge Adalberto	Caldera	87 años
García Martha	Caldera	67 años
Lara Calderón María Barbarita	Concepción	49 años
León Villa María Tránsito Victoria	Carpuela	80 años
Meneses Elmer	Pusir	42 años
Méndez Lara Edgar Augusto	Concepción	53 años
Méndez Oñate Justo Manuel	Concepción	67 años
Narváez Valencia William Patricio	San Gabriel	35 años
Padilla Méndez Walter Esmiro	Carpuela	48 años
Padilla Méndez Segundo Micaél	Carpuela	67 años
Rojas Lara Luis Eduardo	Caldera	79 años
Rojas Magali	Caldera	25 años
Tadeo Delgado Segundo Dimas	Concepción	77 años
Tadeo Méndez Alonso Artemio	Concepción	70 años
Venegas Andrade Víctor Manuel	Atuntaqui	58 años
Zumárraga Alencastro Jesús Octavio	Carpuela	67 años



Una cosmovisión identitaria desde adentro de las comunidades, con voz propia

Construcciones identitarias en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira, es un esfuerzo de escribir (pasar de la oralidad a la escritura) y evidenciar algunos procesos de construcción de identidades en los afrochoteños, desde adentro de las comunidades con una visión y cosmovisión propia, para vencer el dolor marcado por la colonia que nos ha mantenido siempre en la oralidad. Así, esta discusión se sitúa en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes.

Intento auscultar el significado de la identidad para esta población, cómo la vivieron o la están viviendo (en el caso de los jóvenes), sus características propias y los cambios que han sido objeto estas características en cada generación. Estos procesos identitarios generacionales, se ven irrumpidos por elementos o hitos que estamparon o redireccionaron el día a día de los negros de la zona del Valle del Chota, cuenca del Río Mira y Valle de Salinas, ubicadas geográficamente en las provincias de Imbabura y Carchi, al norte del Ecuador. De los hitos referidos, esbozo cuatro: Ley de Reforma Agraria, construcción de la panamericana, llegada de la energía eléctrica a las comunidades y creación de los núcleos educativos. Ante la irrupción de estos cuatro hitos, propongo la Etnoeducación, como (la) una herramienta para fortalecer la identidad de los afrochoteños.

En este discernimiento, esta reflexión toma como protagonistas principales a las fuentes primarias de los grupos focales; es decir, los testimonios de los abuelos, adultos mayores y jóvenes.



ISBN-978-9978-22-688-9



9 789978 226889