

# Hacia una narrativa afroecuatoriana

Cimarronaje cultural en América Latina



Casa de la Cultura Ecuatoriana  
*"Benjamín Carrión"*  
Núcleo de Esmeraldas



ABYA  
YALA

HACIA UNA NARRATIVA AFROECUATORIANA  
CIMARRONAJE CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

1a. edición Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telef: 2506-251 / 2506-247  
Fax: (593 2) 2506-255 / 2506-267  
e-mail: editorial@abyayala.org  
[http://: www.abayala.org](http://www.abayala.org)

Diagramación: Ediciones ABYA - YALA

ISBN: 9978-22-517-X

Impresión: Producciones Digitales Abya - Yala  
Quito - Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre 2005

## Dedicatoria

Dedicado a todos mis padres  
a todas mis madres  
a todos mis hermanos  
a todas mis hermanas.  
A quienes  
desde siempre, e incluso antes,  
me han regalado su paciencia y confianza infinitas.  
Dedicado, también,  
a quienes se quedaron a mitad  
de este laberíntico camino.

Para Franklin y Lídice

# I Afrolatinoamericanismo o ¿cómo entender nuestra afrodescendencia?

El tema del latinoamericanismo resulta complejo y extenso, no obstante trataremos de ser breve y riguroso en las definiciones que permitan sustentar esta posición. En primer lugar, debemos tener claro que toda identidad es construida, por ello, no responde tanto a esencialismos inmutables o innatos como a procesos de individuación en un contexto histórico-social. De ahí que la misión del sujeto (individual o comunitario) sea empezar a encontrarse a sí mismo dentro de ese universo simbólico regido por normas impuestas desde afuera. Pasar del estado objeto a sujeto. Es decir, en un orden patriarcal y occidental (colonial, centrista y presencial) la asunción identitaria nacería en la medida en que, como subalternos<sup>1</sup>, dejemos de utilizar una voz que le pertenece a la autoridad o sistema hegemónico que pesa sobre nosotros. Esto no implica la creencia en una identidad relativa hacia el infinito que, por dejarnos en el terreno de la nada, sirve de arma para la inacción y perpetuación del sistema de control, sino en el entendimiento de una diferencia que se ancla en la historia. Somos una otredad que se forja como otra en un proceso de contacto continuo con el orden que desde afuera pretende reprimirnos y homogenizarnos. No nos asimilamos en el Otro dominante, pero sí nos hacemos en la medida en que participamos del sistema para resistir a ese Otro y decirnos con nuestro propio lenguaje contradictorio.

Esta premisa psicoanalítica, nos sirve para ir delimitando nuestro concepto de identidad<sup>2</sup>. Ahora, para entender específicamente el concepto de afroecuatorianidad habría que revisar las dos vertientes que, desde nuestro punto de vista, alimentan dicha noción. Por un la-

do la evolución de la negritud y por otro, la identidad latinoamericana. Aunque, en realidad, no se puede hablar de la una sin la otra, en principio, las analizaremos por separado<sup>3</sup>.

#### 1. NEGRISMO, NEGRITUD, ANTILLANIDAD, *CREOLITÉ*, *NATION LANGUAGE*

Desde el siglo XV hasta el XIX, los colonizadores europeos, pensando en la necesidad de esclavizar a los negros africanos para obtener beneficios económicos y al mismo tiempo evitar recriminaciones morales, sostuvieron su accionar en ideas biologistas o racistas que “explicaban” al ser humano. Con una estructura de pensamiento basada en oposiciones binarias jerárquicas, el racismo proponía la existencia de personas esencialmente superiores e inferiores, buenas y malas, blancas y oscuras. El color de la piel y el grado de “civilización/evangelización” estaban ligados. El salvajismo del negro nacía de la poca capacidad intelectual de una raza mal dotada por la naturaleza que, además, por ser pagana tendía a la maldad.

Como señala René Depestre, la satanización del negro empieza con la colonización y la trata de esclavos, pues antes “la palabra *négre* no existía. Para la Edad Media, el africano del este o del oeste es un moro”<sup>4</sup>, o un ser humano misterioso por desconocido. Cuando se empieza a hablar de los hombres negros ninguna connotación despectiva entra en ese adjetivo. Esta situación cambia con la esclavitud, lo negro se vuelve inferior. Depestre añade que este aspecto de la colonización deja el camino abierto para la posterior explotación capitalista. Y es que además de consideraciones económicas, sociológicas y psicológicas, las diferentes clases sociales también aparecerán debido al distinto color de piel. El africano se resumirá más adelante como un ser proletario y negro<sup>5</sup>, por lo tanto doblemente alienado: como raza y como clase.

Volvamos a la época colonial. Esta ideología biologista se concreta en el arte a través de una “literatura negrera” donde, según Depestre, los arquetipos del negro estaban relacionados con todo aquello que fuera lo suficientemente malo como para que el colonizador pudiera seguir ejerciendo poder y control sobre ellos. Esta forma de racismo,

que nace en Europa, evidentemente no se mantiene monolítica, tendrá una débil variación que no alcanza a ser contrapartida. Y es que, a la vez que la autoridad occidental en Europa y África empieza a denigrar<sup>6</sup> al hombre, aparecen voces, no mucho más afortunadas, que comienzan a delinear un incipiente negrismo o prenegrismo del que toman parte escritores españoles como Lope de Vega o Luis de Góngora, entre otros<sup>7</sup>. Dicho prenegrismo literario por un lado aligera la carga negativa que se le había impuesto al hombre negro, pero por otro lado, no quita la mirada, tal vez amable, pero paternalista al fin y al cabo, del occidental sobre el africano. Estas creaciones literarias, cruzadas inevitablemente por el pensamiento europeo “civilizado”, no logran ser más que “curiosos balbuceos, poemas superficiales y graciosos”<sup>8</sup> sobre las “extrañas y particulares” costumbres de la “raza” negra.

Pero ni el racismo ni el prenegrismo ideológico-literario que se incubaba en Europa quedan confinados a ese continente. Al contrario, ambos se trasladan a América con los españoles, se hacen palpables en la conquista y se intensifican con la introducción de esclavos. Era necesario trasladar el racismo a América como pensamiento fundamental de la invasión (evangelizadora) española. Es así que el mismo Bartolomé de las Casas, defensor de los indígenas, aunque luego se arrepiente de lo dicho y hecho, propone importar negros (“seres inferiores”) para trabajar en las plantaciones y minas explotadas por los colonizadores. La introducción de africanos trae además consigo la creación de una legislación esclavista donde se despoja al negro de su condición humana y se lo reduce a la categoría de animal e incluso de cosa.

No obstante, al mismo tiempo que se incrementa el abuso sobre el africano, este vapuleado hombre negro encuentra entre los americanos criollos a gente que, abrazando el prenegrismo del que hablábamos anteriormente, tratan de protegerlo o por lo menos de descargar las ideas esencialmente negativas que sobre él se han montado. Desde lo literario, algunos de los poemas que Sor Juana Inés de la Cruz escribe en México se enmarcan en esta categoría.

La doble connotación de lo negro: racista-utilitarista (negrófila) y humano-paternalista (negrófila) se extiende a lo largo de toda la colonia e incluso hasta después de la independencia americana. Así, mientras nuevos ideólogos continuaban despreciando al negro africa-

no y sus descendientes nacidos en América, la corriente que los humanizaba empezaba a incorporarlos culturalmente en la medida en que se adaptaban a las condiciones o necesidades del occidentalismo. De ahí que aparezca el negro en el imaginario del dominante con características fijas e inmutables. Para algunos estos rasgos esenciales debían modificarse y acercarse, en la medida de lo posible, al modelo "universal" puesto que esto les garantizaría una aceptación en el sistema. Para otros, como veremos luego, estas diferencias innatas, acaso puras y primitivas, debían mantenerse así, ya que servirían para una relectura de la decadente humanidad y el arte occidental.

Pero si las ideas negrófagas o negrófilas, en tanto creadas e impuestas por el dominante, eran nocivas para cualquier intento de autodeterminación de la población negra, el panorama se complica aún más en el momento en que dichos pensamientos dejan de ser sólo del blanco y son internalizados por el africano transplantado. Aunque desde el punto de vista cultural sabemos que no existe nunca una aculturación total de un grupo humano por la injerencia de otro<sup>9</sup>, la asimilación de los patrones de la cultura hegemónica (colonialismo de la razón) puede llegar a crear un "blanqueamiento" o desculturación perjudicial para la identidad de la comunidad (colonialismo de la cultura). Tal proceso asimilacionista fue y es sufrido por buena parte de los afrodescendientes en Latinoamérica que estuvieron siempre en relación vertical con el colonizador. Cuestión que, de alguna manera, cambia con los negros que cimarronearon de las plantaciones, de las minas o de los naufragios y que constituyeron sus comunidades libres y autónomas (palenques). Hacemos esta afirmación puesto que para muchos negros y americanos mestizos o criollos, incluso después de las independencias nacionales, la copia de modelos occidentales constituía la máxima de civilización.

Este estado del pensamiento va a sufrir un cambio definitivo a principios del siglo XX y, en América, va a tener como lugar de partida el Caribe. Entre 1906-1928, la mirada humano paternalista con la que se había entendido al negro derivará en el concepto propiamente dicho de negrismo. Dicha noción, nace del interés que los artistas europeos<sup>10</sup> de vanguardia tenían en el África negra como una fuente de primitivismo o estado puro básico de un valor tan alto que podía renovar el arte

del "viejo continente". Estos intelectuales blancos intentaban una especie de desconcentración occidental. Para ellos, las manifestaciones (artísticas o culturales) del negroafricano dejan de ser curiosas y adquieren el valor de lo diferente. Esencialmente distinto, lo negro se reduce a lo espontáneo y místico del buen salvaje. Aunque bien intencionados, los negristas establecían una relación de causa-efecto entre un color de piel y la expresión artística de ese hombre no-blanco. Este sutil racismo pretendía entonces alimentar el arte europeo de esa nueva estética. Por lo menos a nivel formal se quería lograr la convergencia del arte europeo y del africano, como condición para renovar las formas tradicionales de Occidente.

Importantes factores motivaron a los mencionados vanguardistas europeos a volcar la misma mirada primitivista hacia los afro-latinoamericanos del Caribe, a saber: 1) La fuerte y decisiva influencia cultural africana, resultante de la antigüedad de la llegada de esclavos negros, de la cantidad de estos y de su papel activo y primordial en la conformación colonial y/o nacional de los países de la zona. 2) La existencia, por lo tanto el contacto constante (que se extiende hasta hoy), de colonias europeas en la región; 3) Los estudios, difundidos en Europa, de etnólogos africanos en las Antillas. 4) El desarrollo de una cultura como la de Haití, que siendo eminentemente negra logra ser, en 1804, la primera república independiente en América y consecuentemente el primer lugar de Occidente donde una "intelligentsia" orgánica de hombres negros aboga por su autodeterminación política y cultural.

En consecuencia, la perspectiva etnoeuropeocentrista del *negrismo* se repite en el Caribe. Se trata de un colonialismo intelectual (artístico) donde quienes hablan por y de la cultura negra utilizan patrones externos y crean ideas estereotipadas, aunque no negativas, del negroamericano. El intelectual blanco quiere expresarse como el negro, consecuentemente su pensamiento occidental ordena y traduce lo que para él constituye una manifestación racial negra. Es decir, le da una voz occidental a lo no occidental. Esta senda siguieron los trabajos de Breton, Aragon, Desnos y Carpentier, para nombrar algunos. Del otro lado ocurre algo similar: el afrodescendiente que se acerca al negrismo para expresarse poética o plásticamente habla de su cultura con una

voz que no le pertenece. Por ejemplo, Del Cabral, Ballagas, Palés Matos, De Lima<sup>11</sup>. Como vemos en su frustrado intento de desconcentración, el negrismo se contradice y da vuelta sobre sí mismo. Por un lado, explica y re-produce las manifestaciones negras mediante modelos europeos esencialistas, pese a pertenecer a una cultura otra. Por otro lado, utiliza la estética negra como diferente a la occidental, pero únicamente para revolucionar el arte europeo.

No obstante, estas circunstancias histórico-culturales que permitieron la aparición del *negrismo* en el Caribe no deben leerse exclusivamente desde el punto de vista negativo. Y es que las vanguardias negristas, promovieron en estas islas un despertar más temprano y profundo por la reivindicación de la cultura negra (a diferencia del resto de Latinoamérica, exceptuando Brasil, donde el negro, debido a incorporaciones sociales utilitaristas, como dominación indígena, esclavitud, guerras de independencia, revoluciones liberales, seguía siendo un explotado). Es en esa región insular, entonces, donde el hombre negro empieza a ser atendido y a atenderse con otros ojos. Empieza aquí la búsqueda de lo que Depestre llama “literatura de identificación”<sup>12</sup>, o la intención que tiene el negroamericano por concebirse desde adentro.

El modo exótico que tenían los negristas para entender al hombre negro se extendió por toda América Latina hasta bien entrado el siglo XX<sup>13</sup>. Sin embargo, ya en 1928 esta situación se modifica parcialmente con la aparición de un movimiento (de breve, pero decisiva existencia) denominado indigenismo haitiano. Con Haití como lugar de desarrollo, esta corriente de pensamiento puede ser vista como un antecedente indirecto de lo que sería la negritud<sup>14</sup>, noción que incuban posteriormente en París, un grupo de estudiantes negros procedentes de colonias francesas. El indigenismo haitiano, cuyo texto fundacional es *Ainsi parla l'oncle* (1928) de Jean Prince-Mers y cuyas vertientes intelectuales son las corrientes literarias antiburguesas francesas, surgió como una protesta a la ocupación norteamericana (1915-1934) que desplazaba al hombre negro del campo en beneficio de la clase alta blanca y mulata. Consecuentemente, su ideario apuntaba a reconocer una herencia negra-africana esencial e ideal que se reproducía de manera “fiel” en la cultura popular rural, en la fuerte relación que el campesino conservaba con la tierra y el vudú (en el caso haitia-

no el campesino es afrodescendiente). Sin embargo, a poco de andado el camino, los indigenistas escogen dos caminos distintos: unos se concentran en una visión mítica racial de África y evasiva de la realidad; y otros, como Jaques Roumain, hacia una estética modernista que hace aterrizar a ese “feliz africano trasladado a Haití” dentro de las formas de explotación del capitalismo. Con esta relectura del movimiento, los últimos indigenistas (1944), se inclinan y se incorporan a la *negritud* que se estaba desarrollando casi paralelamente en Martinica, Guadalupe y Guyana.

Pero la oposición (directa, frontal y de mayor trascendencia) a los negristas, la constituyó el mencionado concepto literario-cultural de negritud. Aunque esta noción comparte la intención de demoler el agotado estado cultural de la civilización occidental que tenían los intelectuales blancos del período de entre guerras, su comprensión de lo afrodescendiente va a ser distinta. En 1934, en Francia, los martiniqueños Aimé Césaire (padre del término) y Leonard Sainville, el franco guyanés León Gontran Damas y el senegalés Leopold Sédar Senghor, entre otros, apropian el surrealismo, el marxismo, anticolonialismo y el psicoanálisis a una matriz africana. De esta manera nutren e impulsan, en la revista *L'Étudiant Noir*, el movimiento de la negritud<sup>15</sup>, que consistía en que el hombre negro en América (sobre todo en el Caribe) y el mundo se reconozca digno y esencialmente distinto, no inferior (incluso mejor) al blanco occidental. Trataba además de recuperar la ligazón de todos los afrodescendientes con un continente africano que natural y vital se oponía a la excesiva y marchita “civilización” de Occidente. Valoraba, por lo tanto, “cualidades innatas” del negro como su naturalidad, espiritualidad, vigor, sentido telúrico y rítmico. Actualizaba los movimientos revolucionarios negros como estado previo a las nuevas luchas raciales. Existía en ella, de alguna manera, una mirada nostálgica de una tierra madre, a la cual se pretendía volver aunque sea espiritualmente. En resumen, la negritud, en su estructura de pensamiento, realiza una inversión jerárquica de la oposición blanco/negro por negro/blanco que al principio es algo agresiva (racismo del otro lado), pero que luego se atenúa en pos de la dignificación del negro en el contexto de una nueva humanidad universal<sup>16</sup>.

Si bien este movimiento tiene el valor de derribar las ideas estereotipadas del negro entregándole una voz, sus creadores cometen el error de caer en los esencialismos occidentales que querían evitar (centro, presencia, jerarquía: raza, cualidades innatas, superioridad humana). No toman en cuenta que los procesos vitales y de construcción identitaria (transculturados) que vivieron los pueblos afrodescendientes fueron diferentes según contextos históricos, sociales, económicos, geográficos y culturales disímiles.

Uno de los primeros en aportar a la reconceptualización de la identidad afrodescendiente es el martiniqueño-argelino Franz Fanon<sup>17</sup> quien reconoce que entender al negro como un supraser del recuerdo de África (pannegrismo) constituye una comprensible y vital acción contestaria al *establishment*. No obstante, él mismo critica que esta estrategia deja al hombre negro en un estado incompleto y vulnerable en tanto apenas se ha estremecido o despertado. Lo que es más grave, es que lo ha hecho siguiendo una lógica de pensamiento prestada que sirve y convalida los intereses de la hegemonía. De ahí que su planteamiento incluya la particularización de los procesos de desarrollo histórico de los descendientes de africanos en el mundo como condición indispensable para la descolonización. Plantea que sólo con la asunción de una conciencia nacional se puede lograr una apertura internacional o comunidad común más amplia.

Fanon, entonces, deja abierta la posibilidad de entender lo afrodescendiente bajo los parámetros de lo diverso. Esta heterogeneidad histórica (que se reafirma en la multiplicidad identitaria de los afroamericanos) junto a la aparición de los estudios poscoloniales, va a ir delineando otras categorías conceptuales como antillanidad o *créolité* en el Caribe francófono y holandés, *Nation Language* en las Antillas anglófonas y afrolatinoamericanismo en el resto de nuestra América<sup>18</sup>.

La negritud, pese a ser la base de las nuevas nociones de la identidad y literatura negra en América y el mundo en virtud de haber reivindicado a la raza negra, es superada con la intención de dar cuenta real de los procesos que se esconden detrás del pigmento de la piel y que se originan en la dialéctica cultural e histórica de los pueblos donde hubo influencia africana<sup>19</sup>.

Así, la *créolité* o *criollidad* es una noción literario-cultural que se funda en el carácter mestizo de las lenguas *créoles* o criollas utilizadas por la mayoría de los pueblos caribeños en la vida cotidiana. Estas lenguas criollas nacen de las múltiples influencias lingüístico-culturales que sobre una base africana dejaron los distintos procesos de conquista y colonización europeas (inglés, francés, holandés, portugués, español) en distintos lugares de África y el Caribe.

Se debe recalcar la correspondencia entre una lengua *créole* y el pueblo. Éste último es quien la utilizó como campo de resistencia, convirtiéndola en una lengua no oficial frente a la que impuso el colonizador. Debemos partir de ahí para entender una identidad y una escritura criolla que no se asimila a Europa, ni quiere retornar nostálgicamente a África, sino que responde a esos pluricontactos contradictorios, nunca sintéticos del todo que se dieron en el “nuevo continente”.

Esta forma de entender a las Antillas corresponde al martiniqueño Edouard Glissant quien crea el término *antillanidad*<sup>20</sup> para explicar la singularidad identitaria de estos afrodescendientes caribeños quienes por su hibridez cultural estaban más cerca de formar una comunidad diferente y particular a la propuesta por la noción de *negritud* que resultaba universalizante. Esta *antillanidad*, que Glissant podía comprobar en la escritura de distintos autores de la región, evoluciona luego a *Poética de la Relación*<sup>21</sup>. Aquí el teórico postula que la identidad es una construcción donde el subalterno se crea en función de su relación de asimilación y resistencia de los dominantes. Por lo tanto, hablar de un sujeto antillano poseedor de una identidad fija o inmutable (colonizador o colonizado puro) sería caer en un esencialismo mentiroso que no daría cuenta de la identidad acumulativa y fragmentada de dicho sujeto (los contactos entre distintos dominantes y dominados borran los límites tanto en la relación horizontal como vertical). Eso se vuelca en una producción literaria que al tratar de ser colectiva va a estar mediada por y oscilará entre lo oral y lo escrito, siendo móvil e irónica. Una escritura y unos rasgos identitarios que, fieles a esa relación contradictoria entre el lenguaje oral del pueblo y el oficial, se vuelven barrocos, llenos de repeticiones, reduplicaciones, insistencias y circularidad. No obstante, el énfasis en ese aspecto *créole* apunta a la posibilidad de que, al compartir este proceso

constantemente combinatorio, exista en las Antillas, la unidad de la multiplicidad.

Luego, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé y Raphaël Confiant, retoman la idea de Glissant y le dan el nombre de *criollidad*<sup>22</sup>. En *Éloge de la créolité* (1989), Chamoiseau, también martiniqueño, muestra que la identidad caribeña está ligada a ese carácter criollo (*créole*) de su cultura. Las apropiaciones y transculturaciones de los diversos contactos (caribeños autóctonos, europeos, africanos, asiáticos y orientales) que hubo en esa región originaron no sólo un lenguaje, sino una manera distinta de sentir el mundo: “la integración de lo diverso”<sup>23</sup>. Esta multiplicidad sería evidente en la tradición oral, pero también en la literatura, en tanto esta última al elaborarse como deudora de la oralidad se vuelve consecuente con la identidad multicultural de este pueblo. La criollidad implicaría, por lo tanto, un cimarronaje intelectual<sup>24</sup>, es decir, una resistencia subalterna donde juega un papel primordial lo afrodescendiente y que consiste en entrar y salir del sistema hegemónico en varios niveles: lenguaje, tradiciones, pensamiento. Esta manera de entender lo caribeño permitiría ver la movilidad de una cultura-otra que no niega sus múltiples influencias y que por lo tanto aún está abierta a nuevos cambios<sup>25</sup>.

Algo similar, pero no por eso idéntico, es lo que plantea Kamau Brathwaite (Barbados), quien se vale de la noción poético/cultural de *Nation Language*<sup>26</sup>, para afirmar que la identidad de algunas de las islas del caribe anglófono se basa en una cosmovisión relacionada con el lenguaje popular. Un lenguaje que va más allá del inglés oficial, que tampoco es *créole*.

“Nation language is not ‘dialect’ or pidgin or ‘vernacular’ though it is perhaps based on those elements..., nation language implies a tongue-cosmos in its own right; a language-energy which since it carries the memory and ‘luggage’ of the ancestors, carries the enriching wisdom (reverberation) of pro/verb and italics and nomenclature, where the name of the thing is the same or part of its sound, of its song, of its depth”<sup>27</sup>.

Se refiere a una apropiación multilingüística del pueblo cuya oralidad expresa ese carácter imprevisto, cambiante, polirrítmico<sup>28</sup> del

hombre antillano. Para Brathwaite, el *nation language*, pone en relieve esa cultura-otra que, hecha de continuos movimientos, fisura a la hegemónica.

Estos últimos intentos por definir lo afrocaribeño, encuentran un punto de convergencia con lo que, en torno a la identidad latinoamericana, se ha propuesto en el resto de nuestra América: la búsqueda y el establecimiento de una otredad identitaria que no puede ser medida bajo los mismos patrones occidentales “universales”. Una identidad no exenta de “contaminación” o inmutable (algo imposible), pero sí heterogénea y orgullosamente propia, por consiguiente, alerta a nuevos intentos de menosprecio, marginación, manipulación y colonización. Se trata del reconocimiento del carácter multicultural de nuestras sociedades latinoamericanas donde lo afrodescendiente es una de las causas fundamentales de esta condición.

## 2 LA HETEROGENEIDAD DE AMÉRICA LATINA

A la hora de explicar las características de una literatura y una identidad latinoamericana debemos tener en cuenta al menos dos conceptos básicos que dialogan entre sí: transculturación y heterogeneidad. Estas nociones, que surgen de la necesidad de definirnos como una cultura particular, han sido revisadas continuamente por nuestros intelectuales con la intención de ser lo más fieles posibles con la realidad cultural de América Latina. De ahí que dichas concepciones hayan evolucionado saludablemente en el tiempo.

Pero, antes de abordar dichos conceptos, y sin querer hacer un extenso recorrido histórico del pensamiento latinoamericanista, debemos tener claros algunos hitos dentro de nuestro proceso de identificación. Para partir, podemos decir que previamente y después de la llegada de los colonizadores a América, como cultura periférica fuimos inventados por el centro. Tal como ocurría con Oriente<sup>29</sup>, las imágenes literarias y políticoeconómicas que en Europa (se tenían) de nuestro continente correspondían a todo aquello que los colonizadores querían que fuésemos. Entre el salvajismo primitivo (necesitado de las civilizadas virtudes europeas) y el paganismo demoníaco (“anhelante” de evangelización), los co-



lonizadores encuentran en América la imagen recurrente de un mendigo sentado sobre un saco de oro. Esta visión, alternada de vez en cuando con el humano-paternalismo o idea del “buen salvaje”, domina durante la época de la colonia. Lo cual no permite el posicionamiento de una visión propia de nuestra identidad. Somos lo que ellos dicen: un mundo nuevo (por civilizar) y nuestros intentos de ser (insurgencias indígenas o de esclavos) solo logran confirmar esa mirada europea.

Luego vendría un período de reinención motivado por las independencias. Los criollos (hijos de europeos nacidos en América), si bien no cambian las visiones básicas europeizantes<sup>30</sup>, intentan erigir una identidad propia latinoamericana. Aunque parecemos ser una copia de lo europeo, nuestra cultura contiene en su interior mecanismos de diferenciación que, si bien pudieron repetir de alguna manera los modelos del colonizador y reproducir las injusticias sobre las masas explotadas, también lograron ser propios. Los movimientos independentistas tratan de convertirnos en americanos europeizados. En otras palabras, construirnos como un término medio entre “civilización y barbarie”.

No obstante, este proyecto, que es propio de Bolívar y Bello, empieza a cambiar gradualmente y la búsqueda de aquello que nos permite decirnos americanos adquiere otras direcciones como la de José Martí. El pensador y poeta cubano parece entender claramente que tenemos que ser nosotros mismos sin mirar a Europa como modelo a imitar. En una especie de presagio de lo que Fernando Ortiz plantearía con la transculturación y avanzando hacia un anticolonialismo democrático, Martí cree que América necesita conocerse para ser. Para él era necesario despojarnos de ideas occidentales que nos hacen pensar como europeos e incorporar nuestra inteligencia (evidentemente no ostracista) a una matriz propia, compuesta por los elementos naturales: el indio, el negro, el campesino y el criollo y sus culturas. Se trataba de crear una razón americana que “se ajuste al cuerpo de los que se alzaron y lucharon por ella”<sup>31</sup>. En otras palabras, Martí echa luces sobre la verdadera lucha, que no es entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza. Él mismo enseña que para ser americanos tenemos que defender la dignidad y el derecho a la diferencia; que tenemos que crear(nos) a partir de la libertad. Tal vez la mejor forma de re-

sumir su pensamiento sea parafrasearlo: “Crear... el vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”<sup>32</sup>.

Pero en la sistematización de este pensamiento la figura clave es otro cubano, Fernando Ortiz<sup>33</sup>, quien crea el término transculturación para explicar que en Cuba (y en el continente) no ha ocurrido un proceso de aculturación, puesto que no se ha recibido pasivamente los elementos de la cultura dominante, borrando los propios. Así lo entiende y lo explica Bronislaw Malinowski quien, en la introducción del texto *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz, afirma que “todo cambio de cultura... es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja”<sup>34</sup>. La injerencia de una cultura externa fuerte o débil, implica siempre una parcial deculturación, la incorporación de elementos ajenos y la creación, a partir de este doble proceso, de nuevos fenómenos culturales que puede denominarse neoculturación. En resumen, la transculturación implica la creación de un algo que no es ni lo original, ni lo nuevo, ni una mezcla, sino algo distinto, “original e independiente”<sup>35</sup>.

El uruguayo Ángel Rama, retoma esta noción y la profundiza. El teórico cree inaceptable escudarse bajo un regionalismo paralizante o entregarse abiertamente a un cosmopolitismo absorbente. Asegura, más bien, que la transculturación, noción que explica adecuadamente parte de nuestra identidad, opera gracias a una plasticidad cultural que permite integrar lo externo a partir de una nueva focalización de nuestra herencia, es decir reelaborando la estructura tradicional. Dicho proceso debe entenderse como algo más complejo de lo planteado por Ortiz pues más allá de un diseño de tres momentos, implica concomitantemente pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, tanto de la cultura extranjera como de la propia. Esta transculturación se daría en tres estadios: la lengua, el sistema literario y la cosmogonía. En breve, se trata de un proceso activo de recepción, resistencia y mantenimiento de identidad<sup>36</sup>.

Esta noción, claro está, recibirá críticas porque no da cuenta de realidades que no se mezclan armónicamente con la cultura central. Según Cornejo Polar<sup>37</sup>, la transculturación implica una síntesis, para

colmo de males, en el espacio hegemónico. No obstante, es una realidad innegable que nos permite explicar parte de nuestra identidad y que, como más tarde veremos, podemos completarla si la insertamos dentro del concepto de heterogeneidad.

Otros teóricos como Ana Pizarro, desde la literatura, prefieren distinguir el proceso de transculturación en dos operaciones fundamentales: transculturación y apropiación<sup>38</sup>. El primero consistiría en la proyección del imaginario social (pensamientos, mitos y formas de vida propias) en construcciones literarias eruditas (realismo mágico, indigenismo, etc.). Esto implica no una reutilización formal, sino una resemantización de la cosmovisión popular o indígena. Es decir, se trata de la creación de una lengua literaria otra, a partir del habla popular. Y el segundo, se resumiría como la reelaboración de elementos culturales y literarios de occidente por parte de nuestro discurso vanguardista latinoamericano. En otras palabras, se trata de una recepción activa y creativa que la periferia (América Latina) hace de los impactos del centro (Europa)<sup>39</sup>. La apropiación incluye entre otras estrategias: invertir las nociones de centro y periferia; generar nuestra imagen del centro y asumirlo como diferente para podernos proyectar nosotros con una historia diferente a la de ellos<sup>40</sup>.

En todo caso, Latinoamérica se constituye, en verdad, como un continente heterogéneo, pero en el sentido que Cornejo Polar le da al término:

“Sociedades internamente heterogéneas, multinacionales incluso dentro de los límites de cada país, señaladas todavía por un proceso de conquista y dominación colonial y neocolonial que sólo una vez, en Cuba, se ha podido romper de manera definitiva”<sup>41</sup>.

O sea, una totalidad en la que se despliega una pluralidad de literaturas/culturas (hegemónica, popular, indígena) con rasgos contradictorios entre sí, donde el factor totalizador o mediador viene a ser la historia. A esta relación conflictiva, que permite hablar de más de una cultura, se debe agregar que tanto el sujeto, como el discurso y la representación de la realidad conservan la misma configuración heterogénea<sup>42</sup>. Por lo tanto, la noción exclusiva de mestizaje o síntesis cultural resulta pequeña y errada para describir nuestra otredad.

Estaríamos, entonces, frente a un continente que, como otras culturas periféricas, responde a la dialéctica entre imaginarios locales y cosmopolitas, pero también a la posibilidad de que estos mundos (centro y periferia) estén superpuestos y no tengan síntesis.

De ahí que nos alineemos con la propuesta de pensar en heterogeneidad y transculturación no como opuestos, sino como complementarios, donde la transculturación designe a un tipo de dinámica dentro de la situación de heterogeneidad<sup>43</sup>.

Creemos entonces que esta idea de lo heterogéneo<sup>44</sup> es la que más se aproxima a la realidad de la cultura afrolatinoamericana. Por un lado nos permite derribar las ideas nostálgicamente puristas de un hombre africano inmutable en América, por otro lado nos muestra que los negros africanos y sus descendientes, como comunidad transplantada y sometida a explotación, nunca sufrieron una deculturación total, sino que, al contrario, potenciaron en una matriz africana<sup>45</sup> las nuevas experiencias y contactos tanto con los colonizadores como con los amerindios. Todo lo cual dio como origen una cultura-otra, afrolatinoamericana, que varía de país en país según procesos sociales distintos, pero que en su conjunto demuestra ese continuo choque cultural (resistencia y transculturación) que, construido a través de nuestra historia, le da a la comunidad una particularidad identitaria.

En esta idea de heterogeneidad, el cimarronaje practicado por muchos grupos negros durante la esclavitud se vuelve fundamental como arma de resistencia cultural<sup>46</sup>, dado que la formación de palenques o sociedades autodeterminadas y marginales<sup>47</sup>, facilitó la práctica de manifestaciones culturales africanas, así como la recepción y selección de nuevas influencias externas. Consecuentemente, la construcción de su ser colectivo otro.

Esta noción de heterogeneidad con la que se puede explicar la identidad cultural de nuestra América, contribuye decisivamente en la reivindicación identitaria del ser afrolatinoamericano. Por un lado, le permite al afrodescendiente asumir una posición identitaria marginal con respecto al centro de poder (en el caso de nuestro país: andino o mestizo-centrista). Es decir, posibilita la visibilidad de una resistencia identitaria afro-cultural que no se asimila a la hegemonía, ni sintetiza

con ella en la idea del mestizaje armónico. Por otro lado, la existencia del negroamericano y su influencia en la conformación nacional demuestra que el latinoamericano no puede negar ese componente afro que entró en contacto en todos los niveles étnicos, sociales y culturales. En otras palabras, llegamos a ser en la medida en que reconozcamos que lo heterogéneo o pluricultural de nuestras naciones es producto no sólo de la existencia racial de grupos afrodescendientes o del mestizaje físico donde es inocultable lo negro, sino también de la innegable incorporación cultural interna (contradictoria o no) de lo africano en América Latina<sup>48</sup>. De ahí que, desde un punto de vista afrocéntrico, ningún latinoamericano pueda negar que culturalmente (nos referimos al lenguaje, la comida, la música, el baile, la organización social, la tradición oral, etc.) conserva elementos afrodescendientes<sup>49</sup>.

De esta manera es que entendemos y queremos tratar la noción de afroecuatorianidad. Es decir, como esa posibilidad heterogénea, pero propia que el negro ecuatoriano tuvo y tiene para decirse y ser dentro de una nación que deja en letra muerta su carácter pluricultural.

Ahora, para entender cómo se hizo y se continúa construyendo el afroecuatoriano debemos recorrer su historia y sus manifestaciones culturales. Esto constituye un antecedente y precondition para poder enfrentar y caracterizar una literatura que responda a dicha identidad.

#### Notas:

- 1 Utilizaremos el término subalterno según el sentido que Antonio Gramsci (después la teoría de género y los estudios poscoloniales) le da a dicha noción. No existe un grupo dominante monolítico, ni tampoco un dominado sumiso y sin capacidad de resistencia inmediata al discurso impuesto. Por el contrario, en toda relación de poder existiría, por un lado, un grupo o sujeto que trata de imponer una ideología y crear una hegemonía que se acomode a su discurso. Por otro, un grupo o sujeto fuera/debajo de esa ideología, que posee una visión de mundo diferente que es la que le permite, en distintos niveles, resistir los embates del “dominante” para erigir su propia visión de mundo. En esta lucha de poder cotidiana la hegemonía logra filtrar en el “dominado” su pensamiento, pero también el subalterno logra encontrar resquicios por donde modificar la ideología

de la hegemonía. Ver Antonio Gramsci. “Literatura popular” en *Cultura y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península, 1968, pp. 167-199. También Toril Moi. *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 101-179. Edward Said, *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990, pp. 19-52.

- 2 Definición que se irá confirmando y aclarando a medida que se despliegue el texto.
- 3 Decimos que no pueden separarse porque nuestra concepción de identidad y literatura latinoamericana incluye al Caribe latino y no latino. No sólo porque la cultura africana influyó en toda nuestra América (la peculiaridad del Caribe es ser la cuna de los estudios de la negritud), sino además porque como cultura-otra, aún con nuestras diferencias internas, compartimos una misma historia y dialéctica de transculturación y apropiación con respecto a la cultura hegemónica occidental. Se debe añadir además que dado que la literatura expresa y construye el imaginario social, más aún en un continente “joven” como el nuestro, seguimos la senda, hasta donde los límites de autonomía lo permitan, de encontrar en la literatura y en la identidad cultural una comunicación de doble vía. Ver Ana Pizarro. *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*. Santiago, Editorial Universitaria, 1994, pp. 11-79.
- 4 René Despetre. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, Cuadernos Casa No 29, 1986, p.26.
- 5 Patricia Rojas. “Literatura antillana: Francofonía y Négritude”, en *Intramuros* No 11, Año 3. Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, mayo 2003, p. 24. Concuerta en esta afirmación con Aimé Cesaire y René Depestre.
- 6 Léase hacer inferior algo al ennegrecerlo.
- 7 Emilio Ballagas recoge alguno de los poemas con personajes negros o referencia a ellos en su antología llamada *Mapa de la poesía negra americana*. Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1946.
- 8 Adalberto Ortiz. *La Negritud en la Cultura Latinoamericana y Ecuatoriana*. Separata de la revista de la Universidad Católica. Año III, No 7. Quito, Centro de publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Marzo, 1975, p. 112.
- 9 Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1978.
- 10 El inicio fue en las artes plásticas con Picasso, Braque, Matisse, Derain, Juan Gris, entre otros. En la literatura, el arte negro aflora en las obras de Apo-

- llinaire, Soupault, Morand, Gide, etc. Revisar Eurídice Figueredo. "Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau", en Ana Pizarro (comp.). *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe de hoy*. Santiago, Universidad de Santiago, 2002, pp. 33-59.
- 11 Nuestra investigación, por razones metodológicas, se centra en el Caribe. No obstante, y dado que abordamos este proceso de identificación afrodescendiente desde lo latinoamericano, queremos dejar constancia de que la literatura/cultura afrobrasileña tuvo un desarrollo bastante similar a la afrocaribeña. De ahí la aparición, en la misma época, de autores negristas del Brasil como Jorge de Lima, Jorge Amado, entre otros.
  - 12 Depestre, *Op. Cit.*, p. 28.
  - 13 Michael Handelsman (*Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Abya-Yala, 2001, pp. 25-60) explica, por ejemplo, que la narrativa negrista del Grupo de Guayaquil reconoce al negro como parte de las masas oprimidas, pero, dado que su punto de habla es externo, repite estereotipos perjudiciales para el afroecuatoriano.
  - 14 Patricia Rojas, *Art. cit.*, p. 25. Depestre, *Op. Cit.*, p. 97-100. Para Aimé Césaire, Haití resume la prehistoria de la negritud. El hito de la independencia haitiana es, para él, "una negritud en acción". Depestres, *Op. Cit.*, p. 58.
  - 15 Confróntese con la definición del *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*. Caracas, Ed. Ayacucho / Monte Ávila, 1996-1998, Tomo II, pp. 3358-3360. También en Figueredo, *Op. Cit.*, p. 36; y Depestre, *Op. Cit.*, p. 100.
  - 16 Césaire, en los años posteriores, defiende su idea de negritud ("mundo negro") y trata de desracializarla aceptando los contactos culturales del negro con Occidente. Depestre, *Op. Cit.*, pp. 103-106.
  - 17 Franz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
  - 18 En el sentido de autodeterminación y pluralidad que le da José Martí a esta expresión en *Nuestra América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
  - 19 El haitiano René Despestre da extensa cuenta de esto en su texto antes citado.
  - 20 Edouard Glissant. *Caribbean Discourse*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1989.
  - 21 Confrontamos lo dicho por Glissant sobre *Poética de la Relación* con la explicación que sobre dicha noción hace Figueredo, *Op. Cit.*, pp. 39-47.
  - 22 *Op. Cit.*, pp.47-53.
  - 23 Patricia Rojas, *Art. cit.*, p. 26.
  - 24 Esta definición es utilizada por caribeñistas como Glissant o Michael Dash. Para entenderla mejor habría que anotar que cimarrón era el esclavo que huía de las plantaciones y/o minas, se internaba en la selva y creaba comunidades autónomas que vivían al margen de los centros coloniales. Esto implicaba contactos limitados por voluntad propia, en la mayoría de los casos, en virtud de los robos de alimentos y mujeres de las plantaciones.
  - 25 Se debe consignar que esta noción, utilizada también por Depestre, tiene mucho sentido en América Hispana. De hecho, los autores antes citados pensaban en una integración latinoamericana.
  - 26 Kamau Brathwaite y Edouard Glissant. "A Dialogue Nation Language and poetics of creolization", en Phaf, Ineke (ed.), *Presencia criolla en el Caribe y América Latina*. Vervuert, Iberoamericana, 1996.
  - 27 *Op. Cit.*, pp. 20.
  - 28 Confróntese con la teoría del caos que expone Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite. El caribe y la perspectiva posmoderna*. E.U., Ediciones del Norte, 1989. El teórico afirma que la cultura caribeña es impredecible, temporalmente irregular, un flujo constante de paradojas, eterno retorno de procesos culturales (amerindios, europeos y africanos) asimétricos. Un caos ("el orden del desorden") asociado con el polirritmo y el carnaval de una cultura que no es sincrética, ni asimilacionista, ni puramente resistente, sino todo junto.
  - 29 Edward Said. "Introducción", en *Orientalismo*, Tr. María Luisa Fuentes. Madrid. Libertarias, 1990, pp. 19-52.
  - 30 Aquí juegan un papel importante los viajes de Humboldt a América. En sus crónicas somos retratados como un mundo de abundancia, acumulación e inocencia. Este discurso sirve a los americanos criollos para reinventar Europa y a ellos mismos (selección de ideas de una Europa liberal y no monárquica para pensar en una autonomía americana: una nueva y hegemónica forma de gobierno propio que reordena los recursos, las masas y que pretende ser descolonizado). Pero también sirve a los noreuropeos para reinventar América (abonar el terreno para una expansión del capital). En resumidas cuentas, los criollos se apropian de una idea Humboldtiana con la intención de superarla: América es un continente, una civilización por hacer en una naturaleza prodigiosa. Es decir, tratan de

- autoinventarse a través de Humboldt para, por un lado, combatir la expansión del capitalismo noreuropeo y, por otro lado, legitimarse (siguiendo el pensamiento de la revolución francesa) con el fin no sólo de desligarse de la colonia y autodeterminarse, sino también mantener el status agrario de las oligarquías criollas. Ver Mary Louise Pratt. "La reinvencción de América, 1800-1850" en *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, tr. Ofelia Castillo. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 195-342.
- 31 José Martí, *op. cit.*, pp. 117.
- 32 *Ibidem.*
- 33 Fernando Ortiz, *op. cit.*
- 34 Bronislaw Malinowski, en la introducción que hace a *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz. *Op. Cit.*, p 4.
- 35 *Ibidem.*
- 36 Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1987. Primera parte, pp. 11-116.
- 37 Cornejo Polar, Antonio. *Sobre literatura y críticas latinoamericanas*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982.
- 38 Pizarro, Ana. "El discurso literario y la noción de América Latina" en *De ostras y Caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*. Santiago, Editorial Universitaria de Santiago, 1994, pp.30-38.
- 39 Bernardo Subercaseaux define la noción de apropiación como la "adaptación, transformación o recepción activa" de las influencias exógenas "en base a un código distinto y propio" y la considera una dinámica cultural adecuada para entender lo latinoamericano más allá del modelo de reproducción en cualquiera de sus dos vías, sea esta la entrega al cosmopolitismo o el localismo purista. En "La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina" en *Historia, Literatura y Sociedad. Ensayos de hermenéutica cultural*. Santiago de Chile, Documentas, CE-SOC, CENECA, 1991, pp. 221-235.
- 40 Para Pizarro (*Op. Cit.*, p. 32) la noción de apropiación concuerda con la idea de Depestre de cimarronaje cultural.
- 41 En *Sobre literaturas y críticas latinoamericanas*, de Antonio Cornejo Polar, p. 15.
- 42 Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte, 1994.
- 43 Cornejo Polar lo insinúa: "nuestra literatura... es hechura de desencuentros, quiebres y contradicciones, pero también de soterradas y azarasas intercomunicaciones", en *Escribir en el aire*, p. 14. Quien sí lo afirma utilizando los dos términos ahora amigados es David Sobrevilla. "Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* N° 54, Lima-Hanover, 2001, p. 21-33.
- 44 Últimamente han aparecido teóricos, como Néstor García Canclini, que abogan por la definición de la cultura latinoamericana como híbrida. Se aplica esta noción a la idea de que la fórmula centro/periferia, ya no puede dar cuenta de una configuración del sujeto colonial. En tanto ambos términos pueden invertirse y desplazarse, el individuo periférico incluiría al colonizador y al colonizado. Sin embargo, evitamos esta definición porque contiene el peligro de la indiferenciación que trae el relativismo postmoderno: el ser todo es ser nada al mismo tiempo. Esto resulta ventajoso para la expansión de la hegemonía.
- 45 Matriz que tampoco era única, algunas veces se agrupó las distintas nacionalidades africanas en una cosmogonía base que alimentada heterogéneamente por las otras era asumida como global o hegemónica y servía como método de supervivencia cultural. Así el Dahomey y Yoruba en Haití o Cuba, o el Bantú en Esmeraldas. Ver: Adalberto Ortiz, *Op. Cit.*, p. 110-111. También, Miguel Barnet. *Biografía de un cimarrón*. Barcelona, Ariel, 1968.
- 46 Existieron además otras armas de resistencia para el afrodescendiente como el suicidio, la indolencia, el desgano en el trabajo, la rebelión, entre otros. El matrimonio surinamés, es otro ejemplo, estudiado por Ineke Phaf. "Actualizando el viaje de Stedman: El retorno imprevisto del 'matrimonio surinamés'", en *Dispositio*, Vol XVII, No. 42-43. Michigan. Department of Romance Languages, University of Michigan, pp. 135-163. En esta figura matrimonial, el dueño de los esclavos, ante la falta de mujeres europeas en Surinam, escogía a una negra para ser su esposa (concubina). La futura cónyuge y su familia podían "negociar" la libertad como condición previa a dicha unión, pero sobre todo durante el transcurso de la misma.
- 47 Inclusive hoy existen "en el norte de Esmeraldas (Ecuador) tribus que no han perdido absolutamente nada, ni la forma de hablar, porque no han tenido contacto con esta civilización de acá. Y son azules. Ni siquiera son negros, sino azules", Luz Argentina Chiriboga, entrevista del 15 de Agosto del 2003, Quito.

- 48 Toda nuestra cultura está atravesada por lo afro. Michael Handelsman aplaude el logro de escritores ecuatorianos no negros que alcanzan a expresar de verdad nuestro componente afro en sus obras. Handelsman, *op. cit.*, pp. 60-84.
- 49 Nicolás Guillén en “Cuba, negros y poesía”, en *Prosa de prisa*. La Habana, Letras de Cuba, 1987, p. 59-67, al hablar de la identidad cubana se expresa en términos similares.